

Theologie und Glaube

2/2021
111. Jahrgang
2. Vierteljahr

Macht und Gewaltenteilung in der Kirche
im Kontext des Synodalen Wegs



Mit Beiträgen von

Tine Stein
Thomas Söding
Gregor Maria Hoff
Peter Platen
Norbert Köster
Bernhard Emunds
Rüdiger Althaus
Reinhild Ahlers
Richard Hartmann

Aschendorff

Inhaltsverzeichnis

Herausgegeben in besonderer Verantwortung von Rüdiger Althaus

Althaus, Rüdiger: Zu diesem Heft	103
Stein, Tine: Legitimationskrise im Spätkatholizismus	105
Söding, Thomas: Partizipation in der Kirche. Biblische Perspektiven	116
Hoff, Gregor Maria: Performative Macht. Zur ekklesiologischen Bedeutung des Synodalen Wegs	125
Platen, Peter: Macht und Gewaltenteilung: Leitung(sgewalt) in der Diözese	137
Köster, Norbert: Systemische Eignung und ungeeignete Systeme. Zur Problematik der Personalauswahl in kirchlichen Leitungsstellen	150
Emunds, Bernhard: Mitwirkung der Gläubigen an kirchlichen Finanzentscheidungen	163
Althaus, Rüdiger: Ansprüche an die Verwaltung in der Kirche – eine anspruchsvolle Verwaltung	174
Ahlers, Reinhild: Macht und Gewaltenteilung in der Kirche. Leitung in Pfarreien	184
Hartmann, Richard: Strategie oder Vereinbarung: Auf dem Weg zu einem neuen Pfarrei-Konzept	195

Kurzbeiträge/Kommentare

Althaus, Rüdiger, Das neue kirchliche Strafrecht – Streiflichter	205
--	-----

Rezensionen

Philosophie	212
-----------------------	-----

Anschriften der Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Reinhild Ahlers
Hauptabteilung Zentrale Aufgaben, Abteilung
Kirchenrecht, Domplatz 27, 48143 Münster

Prof. Dr. Rüdiger Althaus
Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6,
33098 Paderborn

Prof. Dr. Martin Büscher
Institut für Diakoniewissenschaft und Diakonie
Management, Kirchliche Hochschule Wupper-
tal/Bethel, Bethelweg 8, 33617 Bielefeld

Prof. Dr. Bernhard Emunds
Im Hainchen 19, 61462 Königstein-Schneidhain

Prof. Dr. Richard Hartmann
Theologische Fakultät Fulda, Am Wynberg 7,
36039 Fulda

Prof. Dr. Tine Stein
Sakrower Kirchweg 15, 14089 Berlin

Prof. Dr. Gregor Maria Hoff
Petersstr. 51, 41747 Viersen

Dr. Markus Kneer
Eintrachtstraße 17, 58239 Schwerte

Prof. Dr. Norbert Köster
Seminar für Historische Theologie und ihre
Didaktik, Johannisstr. 8-10, 48143 Münster

Apl.-Prof. Dr. Peter Platen
Zentralstelle, Abteilung Kirchliches Recht,
Roßmarkt 4, 65549 Limburg

Prof. Dr. Thomas Söding
Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theo-
logische Fakultät, Fach-Nr. 168, Universitäts-
straße 150, 44801 Bochum

ISSN 0049-366X

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-16426-6>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2020/2021 Theologische Fakultät Paderborn/the contributors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster. This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Zu diesem Heft

Liebe Leserin, lieber Leser!

Keine Gemeinschaft kommt ohne Strukturen, ohne Leitung und letztlich nicht ohne Macht aus. Doch *wer* hat, *wie* legitimiert, *was* zu sagen? Sah man früher Herrscher von Gott dazu ermächtigt, ihre Untergebenen zu regieren, d. h. gleichsam von oben herab zu führen, so resultiert heute aus dem Bewusstsein der Menschenwürde – das jedem Menschen von Gott geschenkte An-Sehen – das Desiderat einer möglichst gleichberechtigten Einbeziehung in Entscheidungen, also demokratischer Strukturen.

Macht erscheint vielen Menschen als bedrohlich; sie assoziieren damit eine Einschränkung ihrer persönlichen Freiheit. Macht und Machtmissbrauch liegen – auch aufgrund leidvoller Erfahrungen – im Bewusstsein oft eng nebeneinander, die Macht aktiv Führender scheint mit der Ohnmacht passiv Geführter zu korrespondieren, obgleich Macht auch ermöglicht, Schutz gewähren zu können.

Bedeutung kommt bei der Betrachtung von Macht dem (Selbst-)Verständnis derer zu, die diese, die Autorität haben, und der Art, *wie* sie diese ausüben. Der Begriffsinhalt von *auctoritas* schließt Urheberschaft, Einfluss und Machtvollkommenheit ein, aber auch Vorbild und Glaubwürdigkeit. Daher muss es um ein führendes Handeln gehen, das nicht allein formal Gehorsam verlangt, sondern durch innere Plausibilität und gelebtes Vorbild materielle Legitimation erfährt.

In der Kirche wird „Macht“ oft prinzipiell als mit dem Weihesakrament gegeben und als göttlichen Ursprungs qualifiziert. Fälle von Machtmissbrauch – insbesondere, aber nicht nur Fälle sexuellen Missbrauchs Minderjähriger durch Kleriker – sowie autoritative Entscheidungen und Verhaltensweisen von Verantwortungsträgern, die die Gläubigen nicht nachvollziehen konnten, gaben in den letzten gut zehn Jahren berechtigten Anlass zu Kritik und begründet angemeldetem Reflexions- und Reformbedarf. Wenn in diesem Kontext oft schlagwortartig vom *Klerikalismus* die Rede ist, mag das historisch begründet sein, doch geht es um eine grundsätzliche Anfrage an die Amtsführung *aller* Führungskräfte in der Kirche (auch Laien) als *Dienst* am Volk Gottes und an das Auftreten aller Getauften, die an der Sendung der Kirche teilhaben.

Theologisch stellt sich die grundlegende Frage: Was bedeutet es für Amtsträger in der Kirche, wenn es von Jesus heißt, er habe nicht wie die Schriftgelehrten, sondern mit Vollmacht gelehrt (Mk 1,21)? Inwieweit kommt tatsächlich alle Macht in der Kirche unmittelbar von Gott? Muss nicht genau

zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt – diese kam in der Geschichte auch jenen zu, die nicht das Weihesakrament empfangen, aber ein Kirchenamt innehatten – unterschieden werden? Wäre nicht klar zu differenzieren zwischen Angelegenheiten, die, unmittelbar dem Heil der Gläubigen dienend, dem Weihesakrament entspringen, und solchen, die administrativ-technischer Art sind? Und: Wie sieht es mit der Auswahl und Zurüstung von leitenden Mitarbeitenden aus, resultiert doch mancher Amtsmissbrauch nicht aus vorsätzlichem Handeln, sondern aus Überforderung?

Welche Bedeutung kommt schließlich dem *sensus fidelium* zu, sind Kleriker doch aufgrund des Weihesakramentes nicht *über*, sondern *in* das Volk Gottes eingesetzt? Kommt dem Glaubenssinn nur eine nachträglich rezeptive Funktion zu oder nicht doch eine prospektive, wegweisende? Inwiefern bedeutet die Stellung der Bischöfe eine *Letztverantwortung* im Hören auf das Wirken des Geistes? Bedürfen sie nicht einer sie in ihrem Dienst stützenden Entlastung? Dabei lassen sich aufgrund des Propriums der Kirche – das von Gott berufene und durch die Kraft des Heiligen Geistes geeinte und geordnete Volk Gottes – nicht unbesehen vereinsrechtliche Kategorien übertragen, doch bleibt nicht verwehrt, das Gute zu übernehmen.

Die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken haben vor zwei Jahren den sogenannten *Synodalen Weg* beschritten. Eines der vier von diesem gebildeten Themen-Foren befasst sich mit „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche“. In diesem Horizont möchten die Beiträge dieses Themenheftes Impulse zur Diskussion geben.

Eine besondere Form der Ausübung von Macht stellt das Strafen dar. Daher seien in der Rubrik „Kurzbeiträge/Kommentare“ einige Streiflichter auf das am 2. Juni 2021 promulgierte neue Strafrecht des CIC geworfen.

Rüdiger Althaus

Tine Stein

Legitimationskrise im Spätkatholizismus

Hans Maier zum 90. Geburtstag gewidmet

Kurzinhalt – Summary:

Im Missbrauchsskandal ist eine tiefgreifende Legitimationskrise der Kirche deutlich geworden, die in dem Zusammenhang von sexueller Gewalt, ihrer Vertuschung und der Machtkonzentration beim Klerus begründet ist. Wie hier dargelegt wird, kann aus politikwissenschaftlicher Sicht die Struktur der Kirche als zentralistische Monarchie ohne echte Gewaltenteilung und Rechtsbindung charakterisiert werden, deren Zugang zu Leitungsfunktionen exklusiv gestaltet ist. Die Ausführungen werden mit einem Plädoyer für eine neue institutionelle Verfasstheit beschlossen, die auch Thema im Synodalen Weg ist.

The abuse scandal has revealed a deep crisis of legitimacy in the Church which is rooted in the connection between sexual violence, its cover-up and the concentration of power in the clergy. As explained here, from a political science perspective, the structure of the church can be characterised as a centralist monarchy without a thorough separation of powers and legal binding, whose access to leadership functions is designed to be exclusive. The explanations are concluded with a plea for a new institutional constitution, which is also a topic in the Synodal Way.

Die Krise, in der sich die katholische Kirche momentan befindet, ist existenziell. Sie liegt nicht in der modernen Gesellschaft begründet, die mit ihrem Relativismus angeblich besonders unempfänglich für die Botschaft des Evangeliums ist, mit all der fortschreitenden Säkularisierung, dem Individualismus und Materialismus. Um eine Glaubenskrise handelt es sich durchaus, aber anderer Art als jene Diagnose, die mit der Klage über die Spezifika der modernen Welt aufgerufen ist. Vielmehr stellt sich für viele Gläubige die Frage, wie man in einer Institution, die eine Glaubensgemeinschaft verkörpert, deren Handeln, Strukturen und Repräsentanten man aber keine Glaubwürdigkeit zubilligt, noch ohne innere Widersprüche seinen Glauben leben können soll. Eine Institution verliert Glaubwürdigkeit, wenn die Menschen, die sie repräsentieren und wesentlich ausmachen, anders handeln, als es der ideellen Botschaft und Wertgrundlage der Institution entspricht. Selbst wenn die meisten Mitglieder sich anders verhalten – ein unethisches Verhalten selbst von wenigen kann auf die ganze Institution abfärben. Wenn nämlich diejenigen, die sich falsch verhalten haben, nicht von den verantwortlich Handelnden zur Rechenschaft gezogen werden, geschehenes Unrecht und Leid als solches

nicht anerkannt wird, den Geschädigten mithin keine Gerechtigkeit zuteil wird und zudem keine Konsequenzen gezogen werden, um zukünftiges Fehlverhalten zu vermeiden, dann hat die ganze Institution ein Glaubwürdigkeitsproblem. In einer Institution, in der in einem solchen Ausmaß sexualisierte Gewalt möglich gewesen ist, wie in der katholischen Kirche – hoffentlich: gewesen ist und nicht immer noch ist – und in der statt der Opfer die Täter geschützt wurden, gräbt sich der Zweifel ihren Mitgliedern immer tiefer ein. Der Selbstwiderspruch zwischen kirchlichem Handeln und der Botschaft, die ihr aufgegeben ist, macht daher den Kern der Krise aus, wie es auch in einem Arbeitsdokument des Synodalen Wegs festgehalten wird:

„Denjenigen, die die Täter geschützt haben, galt die Wahrung des Anscheins der Heiligkeit der Institution mehr, als Schutz und Gerechtigkeit für die Opfer. Auf eine solche Lüge über ein Verbrechen kann das Versprechen des Heils aber nicht aufgebaut werden. [...] Glaubt die Kirche selbst noch, was sie mit dem Evangelium der Hoffnung auf Versöhnung, Liebe und Erlösung predigt? Jede Institution gerät in eine ernsthafte Legitimationskrise, wenn sie ihren eigenen normativen Ansprüchen nicht genügt; die Krise wird existenzgefährdend, wenn daraus keine Konsequenzen gezogen werden.“¹

Seitdem vor über zehn Jahren der Missbrauch am Canisius-Kolleg in Berlin, in weiteren katholischen Bildungseinrichtungen und in einer wachsenden Zahl von Gemeinden für eine breite Öffentlichkeit offenbar wurde, und dass diejenigen, die dazu berufen sind, als Mittler in der Beziehung zu Gott zu firmieren, anderen schlimmstes Leid antun können und anschließend dafür nicht angemessen zur Rechenschaft gezogen werden, kam eine Aufarbeitung, die den Betroffenen Gerechtigkeit widerfahren lässt, Strategien der Prävention entwickelt und in die Praxis umsetzt und bei der auch nach den tieferen Ursachen jenseits der individuellen Schuld der Täter gesucht wird, erst nur zögerlich in Gang. Einiges ist seither auf den Weg gebracht worden. Die zu einer Ordnung aktualisierten Leitlinien der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) zum Umgang mit sexuellem Missbrauch sind hier zu nennen, die Einrichtung des Amtes eines bischöflichen Missbrauchsbeauftragten, jüngst auch eines Betroffenenbeirats auf Ebene der DBK, die Beauftragung einer breitangelegten wissenschaftlichen Studie zur Aufarbeitung des Missbrauchs (die MHG-Studie) und seit kurzem die Einrichtung einer „Unabhängigen Kommission für Anerkennungsleistungen“ der DBK, die Betroffenen Geldleistungen zuweisen soll.² Auch sind in einzelnen Bistümern Aufarbeitungsprozesse

¹ Macht und Gewaltenteilung in der Kirche. Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag (Arbeitspapier des vorbereitenden Forums) (13./14. September 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/bildmaterial/themen/Synodaler_Weg/Arbeitspapier-Stand-10.-Sept.-2019_Forum-Macht.pdf (Zugriff: 30. April 2021). Die Verf. hat an diesem Papier als Autorin mitgearbeitet, sie ist Mitglied im Synodalforum „Macht und Gewaltenteilung“.

² Vgl. Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger und schutz- oder hilfebedürftiger Erwachsener durch Kleriker und sonstige Beschäftigte im kirchlichen Dienst (18. November 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2019/2019-

begonnen und Betroffenenbeiräte eingerichtet worden, Studien mit Untersuchungsaufträgen unterschiedlichen Umfangs werden erstellt und die Ergebnisse – teilweise – veröffentlicht.³ In den Augen von Betroffenen bleiben diese Bemühungen indes immer noch in Ausmaß und Höhe der Entschädigungen bzw. finanziellen Anerkennung des oft lebenslangen Leids weit hinter dem zurück, was Not tut.⁴ Dazu gehört auch ein demütiger und respektvoller Umgang mit den Betroffenen, der ihnen vor allen Dingen Gerechtigkeit widerfahren lässt, indem die Wahrheit anerkannt wird. Der bisherige Rückbezug der Kirchenvertreter bei der Bewertung allein auf das kanonische Recht, das für die Betroffenen keine Verfahrensbeteiligung als Nebenkläger vorsieht, zudem als Täter nur Kleriker nicht aber Ordensleute, die nicht Diakone oder Priester sind, sanktioniert, und vor allem die Tat gerade nicht als Verletzung der körperlichen Integrität und Würde des Opfers, sondern als Verstoß gegen die Sitten und den Zölibat ahndet, kommt der ethischen Wahrheit nicht annähernd nahe.⁵

Vor diesem Hintergrund wird auch die Forderung erhoben, dass die Federführung bei der Aufarbeitung nicht in die Hände kirchlicher Akteure gehört, sondern in die Verantwortung einer unabhängigen Einrichtung, einer Wahrheits- und Gerechtigkeitskommission, die etwa einheitliche Vorgaben

207a-Ordnung-fuer-den-Umgang-mit-sexuellem-Missbrauch-Minderjaehriger.pdf (Zugriff: 30. April 2021); Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (24. September 2018), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (Zugriff: 30. April 2021).

³ Vgl. als Übersicht D. Deckers/T. Jansen: „In Woelkis Schatten“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23. April 2021, 4.

⁴ Vgl. seit 2010 zum Beispiel die Stellungnahmen der Betroffenen-Initiative Eckiger Tisch: <https://www.eckiger-tisch.de>.

⁵ Bei der Codex-Reform von 1983 ist die im Codex von 1917 enthaltene Norm ersatzlos gestrichen worden: „Hat sich ein Kleriker mit Minderjährigen unter sechzehn Jahren schwer versündigt, [...] dann soll er suspendiert, als infam erklärt, jedes Amtes, jedes Benefiziums, jeder Dignität und überhaupt jeder Anstellung enthoben und in schweren Fällen mit Absetzung bestraft werden“. Auf Betreiben des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation Kardinal Ratzinger ist 2001 von Papst Johannes Paul II. das *Motu Proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* erlassen worden, mit dem es fortan möglich war, Missbrauchsverfahren den Ortsbischöfen zu entziehen und von einer Abteilung der Glaubenskongregation (nicht mehr der bis dahin zuständigen Kleruskongregation, die eher wie eine standesrechtliche Vertretung der Priester agierte, als dass sie diese rechtlich zur Verantwortung zog) kirchenrechtlich zu ahnden, mit der möglichen Höchststrafe der Laisierung. Vgl. zu der umstrittenen Rolle Ratzingers D. Reisinger/C. Röhl, *Nur die Wahrheit rettet. Der Missbrauch in der katholischen Kirche und das System Ratzinger*, München 2021. Es bleibt abzuwarten, ob die jüngste, zum 8. Dezember 2021 wirksam werdende Codex-Reform hier eine grundlegende Veränderung bringt. Immerhin werden Missbrauchstaten dann nicht mehr als Zölibatsverstoß geahndet, sondern gelten als eine Straftat gegen „Leben, Würde und Freiheit des Menschen“, zudem liegt die Verfolgung nicht mehr im Opportunitätskalkül des Vorgesetzten. Allerdings werden solche Vergehen in Canon 1398 § 1.1 als „Straftat gegen das sechste Gebot des Dekalogs“ bezeichnet. Vgl. *Nuovo Libro VI del Codice di Diritto Canonico* vom 1. Juni 2021, in: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/06/01/0348/00750.html#de> (Zugriff: 28. Juni 2021).

für die Erstellung von Studien in den Bistümern hinsichtlich Zeitraum, Informationsbeschaffung und auch methodischer Anlage macht. Tatsächlich sind die bislang auf den Weg gebrachten Studien so unterschiedlich angelegt, dass eine Vergleichbarkeit kaum gegeben ist. Zudem liegt die Frage der Veröffentlichung bei den Auftraggebern, also der Bistumsleitung. Nach dem Vorbild der Niederlande, Irlands, Kanadas oder Australiens sollte der Staat, etwa das Parlament, eine solche unabhängige Wahrheits- und Gerechtigkeitskommission mandatorisieren.⁶

1 Misslungene Aufarbeitung im Erzbistum Köln

Ein in seiner Unzulänglichkeit besonders eindringliches Beispiel für einen misslungenen Aufarbeitungsprozess hat das Bistum Köln geboten. Kardinal Woelki hat die fortdauernde Weigerung der Veröffentlichung eines ersten Gutachtens der Münchner Kanzlei Westpfahl/Spilker/Wastl zur Aufarbeitung sexuellen Missbrauchs und dessen Vertuschung aufgrund der angeblichen Gefahr der Verletzung von Persönlichkeitsrechten – wofür die erstellende Kanzlei aber die Verantwortung übernehmen wollte – und aufgrund vermeintlicher methodischer Mängel, von dem Betroffenenrat des Bistums legitimieren lassen. Die Betroffenen wurden mit ihrem Einverständnis zur Nicht-Veröffentlichung des Gutachtens für eine kirchenpolitische Strategie instrumentalisiert – um nicht zu sagen: machtpolitisch missbraucht –, die genau darauf abzielte, die Fragen nach den systemischen, das heißt im System der Kirche liegenden Ursachen des Fehlverhaltens, und zwar sowohl der Ursachen des sexuellen Missbrauchs als auch der Ursachen für die Vertuschung dieser Taten, nicht zu diskutieren. Denn das Gutachten der Münchener Kanzlei hat die unethische Haltung der Empathielosigkeit gegenüber Opfern und die einer „mitbrüderlichen Haltung“ und Inschutznahme gegenüber Tätern auch in kirchlichen Strukturen verortet und entsprechend Empfehlungen für eine Veränderung des Priesterbilds und der Priesterausbildung, des Zölibats und anderes mehr formuliert.⁷ Dass sich in einer solchen kritischen Analyse

⁶ Vgl. zu dieser Forderung etwa M. Katsch/P. Bauer/K. Haucke, Die Kirche kann es nicht allein, in: *Christ und Welt* vom 18. Februar 2021, in: online-Ausgabe www.zeit.de/2021/08/missbrauchsskandal-kirche-aufklaerung-sexueller-missbrauch-deutsche-bischofskonferenz (Zugriff: 1. Juni 2021). Der Bundesbeauftragte für Missbrauch, Johannes Rörig, sieht dagegen nicht nur verfassungsrechtliche Hindernisse, sondern befürchtet auch kontraproduktive Effekte, vgl. D. Deckers/T. Jansen, Kirche und Missbrauch, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23. April 2021, 4.

⁷ Vgl. zum Inhalt des nur begrenzt einsehbaren WSW-Gutachtens etwa die Berichterstattung von Christiane Florin in: Warum das zurückgehaltene Gutachten brisant ist (23. März 2021), in: https://www.deutschlandfunk.de/sexualisierte-gewalt-im-erzbistum-koeln-warum-das-2897.de.html?dram:article_id=494104 (Zugriff: 30. April 2021). Das vom Bistum Aachen bei derselben Kanzlei in Auftrag gegebene und vollständig veröffentlichte Gutachten stellt die systemischen Ursachen deutlich heraus: Eine Fehlinterpretation von Mitbrüderlichkeit und

ein methodischer Mangel zeige, da hier Überlegungen angestellt würden, die über die disziplinäre Kompetenz von Juristen hinausgingen, ist schon insofern nicht nachvollziehbar, als dass die Untersuchung von Fällen sexuellen Missbrauchs und des Umgangs mit diesen nicht nur rechtliche Normen, sondern auch das kirchliche Selbstverständnis einbeziehen sollte, was eine (rechts-)ethische Bewertung notwendig macht. Dieser Aspekt war auch im Auftrag an das zweite Gutachten der Kölner Kanzlei Gehrke/Wollschläger enthalten, das wegen der angeblichen Mängel notwendig gewesen sei. Auch hier werden minutiös und sogar in weiteren Fällen die erdrückenden Pflichtverletzungen bei den eigentlichen Verantwortlichen im Umgang mit sexuellem Missbrauch belegt. Die kritische Analyse verbleibt jedoch auf der Ebene des Aufweisens der Unkenntnis der kirchenrechtlichen Normen, der mangelnden Aktenführung und dergleichen; eine Diskussion des kirchlichen Selbstverständnisses erfolgt nicht.⁸

Auch wenn jetzt im Erzbistum Köln einige der Hauptverantwortlichen dieser Vorgänge zurückgetreten sind, auch wenn es eine „wirklich“ unabhängige Aufarbeitungskommission geben soll, zudem finanzielle Entschädigungen in hoffentlich angemessenem Umfang gezahlt werden und anderes mehr – die Fragen nach den systemischen Ursachen sollen in Köln offensichtlich unter keinen Umständen diskutiert werden, ebenso wie es in der Kirche keine öffentlich geäußerte Kritik am Kardinal geben soll.⁹ Dabei stellt die Untersuchung und Diskussion der systemischen Ursachen den zweiten Pfeiler der Aufarbeitung dar.

Klerikalismus, Angst vor Skandalen und hohes Interesse am Schutz der Institution wird unter anderem angeführt – vgl. Westpfahl/Spilker/Wastl Rechtsanwälte, Sexueller Missbrauch Minderjähriger und erwachsener Schutzbefohlener durch Kleriker im Bereich des Bistums Aachen im Zeitraum 1965 bis 2019 (9. November 2020), in: https://westpfahl-spilker.de/wp-content/uploads/2020/11/Gutachten_Bistum_Aachen.pdf (Zugriff: 30. April 2021).

⁸ Rechtsanwaltskanzlei Gercke/Wollschläger, Gutachten Pflichtverletzungen von Diözesanverantwortlichen des Erzbistums Köln im Umgang mit Fällen sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen und Schutzbefohlenen durch Kleriker oder sonstige pastorale Mitarbeitende des Erzbistums Köln im Zeitraum von 1975 bis 2018 (18. März 2021), in: <https://mam.erzbistum-koeln.de/m/2fce82a0f87ee070/original/Gutachten-Pflichtverletzungen-von-Diozesanverantwortlichen-im-Erzbistum-Koeln-im-Umgang-mit-Fallen-sexuellen-Missbrauchs-zwischen-1975-und-2018.pdf> (Zugriff: 30. April 2021).

⁹ Der Katholischen Hochschulgemeinde ist die Veröffentlichung eines Positionspapiers untersagt worden, in dem innerkirchliche Reformen angemahnt werden, vgl. hierzu Wir wollen glaubwürdig bleiben. Ein Positionspapier der KHG Köln, in: https://www.esg-koeln.de/site/assets/files/1341/positionspapier_der_khg_koeln.pdf (Zugriff: 30. April 2021). Unter anderem werden Frauenordination, Leitungsgewalt für Laien und die Überwindung einer Engführung kirchlicher Sexualmoral angesprochen, alles Themen, die in den vier Foren des Synodalen Wegs intensiv diskutiert werden. Der Dormagener Pfarrer Klaus Koltermann erhielt eine Androhung dienstrechtlicher Konsequenzen, nachdem er den Kardinal kritisiert hatte – vgl. insgesamt zur Bewertung T. Stein, Unglaubliches Schuldgebaren, Kölner Stadtanzeiger vom 23. Februar 2021, 4.

2 Die systemischen Ursachen

Die systemischen Ursachen sind im Wesentlichen in der Machtkonzentration beim Klerus zu finden, verbunden mit einer Überhöhung des priesterlichen Dienstes, bei dem Amt und Person so verschmelzen, dass Kritik am Verhalten von Amtsträgern als unbotmäßig erscheint und im Übrigen in der kirchlichen Hierarchie auch mit negativen Konsequenzen einhergehen kann. Zudem führt die Exklusivität im Zugang zum Priesteramt zu einer fehlenden Diversität derer, die in der Kirche Macht ausüben. Dies alles kann zu männerbündischen Verhaltensformen und Täterschutz führen. Angesichts heutiger institutioneller Standards von Pluralität und Kontrolle, von Rechtsbindung und Partizipation sind diese Strukturen nicht nur unplausibel, sondern stellen auch eine Gefährdung für das Leib und Leben von Kindern, Jugendlichen und Frauen dar, da sie Möglichkeiten für Missbrauchstäter schaffen. Wer an dieser kirchlichen Struktur um jeden Preis festhalten will und sie – wie die Kontroversität der theologischen Diskussion belegt – mit keineswegs zwingenden theologischen Gründen verteidigt, hat das Ausmaß der Schuld nicht nur der individuellen Täter, sondern auch der Institution und der in ihr handelnden verantwortlichen Personen nicht erfasst. Ein vertiefender sozialwissenschaftlicher Blick, der für die Erkenntnis von Machtstrukturen in Institutionen disziplinar geübt ist, soll daher helfen, die kritischen Ansatzpunkte im kirchlichen Institutionengefüge zu finden und für eine institutionelle Reform freizulegen.

Die katholische Kirche ist eine Organisation, in der Macht und Herrschaft ausgeübt wird, insofern in ihr Personen handeln und Entscheidungen treffen, die für das Leben anderer Personen bestimmend sind. Damit soll nicht der grundlegend andere Charakter der Kirche als Heilsanstalt im Unterschied zum modernen Staat neutralisiert werden. Aber für die Erkenntnis möglicher funktionaler und auch normativer Missstände innerhalb der institutionellen Struktur der Kirche ist eine Analyse vor dem Hintergrund der für staatlich verfasste Herrschaftsorganisationen herausgearbeiteten Merkmale heuristisch sinnvoll. Die Kirche weist in ihrer weltlichen Gestalt als Sozialverband eine institutionelle Struktur auf, die denkbar weit entfernt von den Regierungstechniken und Legitimationsverfahren ist, wie sie für einen demokratischen Verfassungsstaat typisch sind.¹⁰ Nach Kirchenrecht, Lehramt und Praxis ist die Kirche mit einer zentralistischen Monarchie vergleichbar, die ohne durchgreifende Gewaltenteilung und Rechtsbindung für den Rechtssetzer auskommt, deren Zugang zu Leitungsfunktionen exklusiv gestaltet ist und die im

¹⁰ Dies haben Autoren aus Rechts- und Sozialwissenschaften seit langem kritisch herausgearbeitet, insbesondere Hans Maier, dem dieser Aufsatz in Anerkennung seines Engagements für eine katholische Kirche auf der Höhe der Zeit gewidmet ist, aber auch Franz-Xaver Kaufmann, Ernst-Wolfgang Böckenförde und Werner Böckenförde. Vgl. zur Fortführung dieser Kritik T. Stein, „Complexio oppositorum“. Die Verfassungsstruktur der römisch-katholischen Kirche aus politikwissenschaftlicher Perspektive, in: *Zeitschrift für Politik* 59 (2013) 263–294.

internen Verhältnis zwischen klerikaler Leitung und Gläubigen illiberale Charakteristika aufweist, wie im Folgenden kurz ausgeführt werden soll.

Monarchie bedeutet, dass es nur einen Inhaber der Herrschaftsgewalt gibt, dem alle Aufgaben der Leitung zukommen. In der kirchlichen Struktur ist diese Herrschaftsgewalt in gewaltenmonistischer Weise im Bischofsamt konzentriert. Zudem ist der Inhaber der Herrschaftsgewalt dabei denjenigen, über die er eine Leitungsgewalt ausübt, nicht rechenschaftspflichtig. Die Verfahren der Mitwirkung durch das Kirchenvolk bei der Bestellung des Bischofs, die es in einigen deutschsprachigen Bistümern gibt, sind nicht im engeren Sinne als demokratische Wahlverfahren zu qualifizieren, sondern beschränken sich letztlich auf Vorschlagsrechte.¹¹ Der Bischof kann im Wortsinne absolutistisch, d. h. losgelöst regieren, zumal es auch keine formalisierte Bindung der Herrschaftsgewalt durch Recht gibt. Das Vorhandensein von Kirchenrecht widerspricht dieser Aussage nicht, denn von einer wirksamen Rechtsbindung von Herrschaft kann erst dann die Rede sein, wenn Gesetzgebung, Rechtsdurchsetzung und Rechtskontrolle nicht in einer Hand liegen und wenn auch der Gesetzgeber an ein höherrangiges Recht, ein Recht zweiter Ordnung gebunden ist, wie es im demokratischen Verfassungsstaat mit dem Verfassungsrecht gegeben ist, das auch den Gesetzgeber bei der Produktion einfachen Rechts bindet.

Überdies ist diese Struktur auch zentralistisch organisiert: Es wird ein Führungsanspruch der Weltkirche vom römischen Bischof aus behauptet, der die Einheit der Weltkirche sicherstellen will. Unter den Pontifikaten Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. wurde dabei den Ortskirchen immer weniger Raum zur Entfaltung von Eigenheiten gegeben. Das in der Soziallehre in der Sozialenzyklika *Quadragesima Anno* von Papst Pius XI. 1931 entwickelte Prinzip der Subsidiarität findet in der innerkirchlichen Organisation wenig Anwendung.¹²

Weiterhin ist angesichts der auch von der Kirche anerkannten menschenrechtlichen Prämissen von Würde, Freiheit und Gleichheit der exklusive Zugang zur Leitungsgewalt besonders frappant, die nur Angehörigen einer geschlechtsspezifisch definierten Gruppe offensteht: die drei Ämter der Verkündigung, Heiligung und Leitung (im Sinne des Spendens der Sakramente, des Lehrens und der Leitung) sind an das Weiheamt des Priesters geknüpft, das nur zölibatär lebenden Männern offensteht, die überdies keine homosexuelle Orientierung erkennbar werden lassen dürfen. Damit werden Frauen ausgeschlossen, obwohl auch sie eine Berufung zum Priesteramt in sich tragen können, was erstens einen ungeheuren Verzicht auf Begabungen darstellt, zumal in einer von Priestermangel geprägten Zeit und zweitens auch

¹¹ Vgl. G. Hartmann, *Wählt die Bischöfe. Ein Vorschlag zur Güte*, Kevelar 2010.

¹² Vgl. zur Diskussion H. Marré/D. Schümmelfeder/B. Kämper (Hg.), *Universalität und Partikularität in der Kirche* (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 37), Münster 2003.

die generelle Herabsetzung von Frauen in der Kirche manifestiert.¹³ Eine Dysfunktionalität kommt auch in der Konzentration der Leitungsgewalt auf Kleriker zum Tragen. Denn es werden damit Laien vom Zugang zur Leitung in der Kirche ausgeschlossen, wo aber angesichts des Aufgabenspektrums in vielen Dingen tatsächlich Priester und Bischöfe die Laien sind: Finanzen, Personal, Planung, die als weltliche Angelegenheiten keine theologische Ausbildung und Priesterweihe, sondern andere Kompetenzen verlangen. Aber auch bei der Verkündigung des Wortes sollte das Bewusstsein einer gemeinsamen Verantwortung des Kirchenvolkes vorherrschen, denn alle Getauften und Gefirmten haben Anteil an diesem Amt und können entsprechend ihrer Begabungen daran verantwortlich mitwirken.¹⁴

Schließlich ist auf die kirchenrechtlich statuierte Gehorsamspflicht der Gläubigen gegenüber lehramtlichen Verkündigungen in Glaubens- und Sittenfragen kritisch einzugehen, die eine gewissermaßen innerkirchliche Gewissensfreiheit ausschließt. Bestenfalls wird ein schweigender Ungehorsam im Falle der Ablehnung als Möglichkeit eines inneren Dissenses zugelassen, aber die Kritik an lehramtlichen Äußerungen in der Öffentlichkeit ist prinzipiell ausgeschlossen.¹⁵ Für den Glaubenssinn des Volkes Gottes gibt es keine angemessenen Verfahren, wie er zur Geltung kommen und bei der Suche nach der immer wieder neu zu unternehmenden Aktualisierung der christlichen Botschaft eine wichtige Quelle sein kann. Es wird mit den Kategorien von Autoritätsanspruch und Gehorsamserwartung „regiert“, wobei die lehramtlichen Inhalte und kirchenrechtlichen Normen immer weiter ins Leere laufen, da sie von den Gläubigen nicht befolgt werden. Angesichts der erheblichen Rezeptionsverweigerung insbesondere im Bereich der Sexualethik, aber auch mit Blick auf die Frage des Versagens der Sakramente für wieder verheiratet Geschiedene oder auch des Verbots auch nur des Segens für homosexuelle

¹³ Vgl. P. Rath (Hg.), „Weil Gott es so will.“ Frauen erzählen von ihrer Berufung als Diakonin und Priesterin, Freiburg i. Br. 2021; B. Haslbeck u. a. (Hg.), Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche, Münster 2020.

¹⁴ Vgl. K. Lehmann, Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Band 1, Freiburg i. Br. 1976, 153–169, hier: 168: „Die Gemeinde ist nicht einfach das zu betreuende Kirchenvolk, sondern ein differenziertes Sozialgebilde, das sich von der aktiven Teilnahme aller her aufbaut und so auch – unter Wahrung spezifischer Vollmachten – die wirksame Verkündigung des Wortes als seine eigene Sache begreifen lernt“.

¹⁵ Vgl. W. Böckenförde, Kirchenrechtliche Anmerkungen zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche [Vortragsmanuskript], in: https://www.wir-sind-kirche.de/files/2099_BOECKENFOERDE%20Kirchenrechtliche%20Anmerkungen.pdf (Zugriff: 30. April 2021), 12: „In ihrer Rechtsgestalt [...] präsentiert sich die Kirche als ein Ort sakral begründeter Herrschaft, in der christliche Freiheit zu Gehorsam wird.“; vgl. zudem E.-W. Böckenförde, Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen – am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit, in: ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit, Münster 2007, 471–489, hier: 485.

Lebensgemeinschaften kann von einer Einheit der Kirche ohnehin nicht mehr die Rede sein.

In dieser knappen und notwendig schematisch bleibenden Analyse ist eine Auseinandersetzung mit den ekklesiologischen Rechtfertigungen der heutigen institutionellen Struktur der Kirche beiseitegelassen. Inwiefern die *sacra potestas* des Bischofs eine solche Struktur gerade erfordere, inwieweit die Kirche in ihrer sakramentalen Gestalt als göttliche Stiftung, deren Souveränität in Gott und nicht im Volk Gottes liegt und die ohnehin eine Einrichtung zur Erlangung des Heils und keine irdische Herrschaftsordnung zur Regulierung menschlicher Sozialbeziehungen (also etwas qualitativ anderes als der Staat) ist – dies alles sind durchaus zentrale Fragen, die einer kritischen Auseinandersetzung bedürfen.¹⁶ Aber in der aktuellen Auseinandersetzung klingt ein bloßes Beharren auf dem Status quo unter Ausblendung aller kritischen Anfragen wie ein ideologischer Rechtfertigungsversuch zur Verteidigung einer überkommenen Struktur, der bestimmte Privilegien sichert, um einem befürchteten Machtverlust entgegenzuwirken.

Jenseits dieser Diskussion sollten drei gesicherte sozialwissenschaftliche Einsichten zur Kenntnis genommen werden, die von der gesellschaftlichen Wirklichkeit vielfach bestätigt werden: Erstens zeigt sich in Systemen, in denen Macht ohne Rechtfertigungsnotwendigkeit und ohne gewaltenteilende Kontrollmechanismen oder Rechtsbindung ausgeübt wird, dass die Inhaber von Machtpositionen dazu neigen, sich durch ihr Amt korrumpieren zu lassen und die ihnen gegebene Vollmacht für partikulare Zwecke zu missbrauchen. Ein Machtmissbrauch kann auch in dem Vertuschen von Verfehlungen erkannt werden. Die Aufrechterhaltung der Machtstruktur ist dann zum wichtigsten Motiv des Handelns geworden, was Ernst-Wolfgang Böckenförde im Zuge der ersten Welle der Diskussion über sexuelle Gewalt durch Kleriker an Schulen und der Vertuschung durch diejenigen, die kirchliche Leitungsgewalt inne hatten, als Kirchenraison bezeichnet hat, in Anlehnung an die Praxis der Staatsraison im absolutistischen Staat.¹⁷

Die zweite Erkenntnis lautet: Instrumente der Gewaltenteilung, der Rechtsbindung und Kontrolle sowie Verfahren der demokratischen Legitimation und Rechtfertigung gegenüber der Gemeinschaft, die man zu leiten beauftragt ist, beugen nicht nur Machtmissbrauch vor, sondern machen das Regieren auch intelligenter. Gewaltenteilung, bei der funktionale Aufgabebereiche auf mehrere Institutionen entsprechend der jeweiligen Kompetenzen

¹⁶ Das „Synodalforum Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“ des Synodalen Wegs hat einen Grundtext erarbeitet, der eine theologische Diskussion zu diesen Fragen bietet, vgl. Grundtext. Beschluss des Synodalforums 1 vom 3. Dezember 2020 (4./5. Februar 2021), in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/Online-Konferenz-210104-2-Synodalforum-I-Grundtext-1.pdf (Zugriff: 30. April 2021).

¹⁷ Vgl. E.-W. Böckenförde, Das unselige Handeln nach Kirchenraison, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 29. April 2010, 2.

verteilt werden, ist wie eine Form von moderner Arbeitsteilung, die effizientere Abläufe zulässt und angemessenere sachliche Ergebnisse verspricht, als wenn eine Person alles machen können soll.

Die dritte Erkenntnis lautet, dass Institutionen, wenn sie in ihrem Verhalten ihren eigenen normativen Ansprüchen nicht genügen, in eine ernsthafte Legitimationskrise geraten. Das ist bei der katholischen Kirche der Fall. Die Kirche bekennt sich zu den Menschenrechten, begründet sie schöpfungstheologisch und soteriologisch, diese sollen dann aber nichts für die eigene institutionelle Gestalt bedeuten. Wie kann der universelle Geltungsanspruch von Freiheit und Gleichheit widerspruchsfrei behauptet werden, wenn er für die Kirchenverfassung keine Umsetzung findet? Einen solchen performativen Selbstwiderspruch kann auf Dauer keine Institution aushalten.

3 Eine neue Verfasstheit für die Kirche

Benötigt wird also eine neue Verfasstheit der katholischen Kirche, die die Grundsätze von gleicher Würde und Freiheit für die Gestaltung ihrer Institutionen aufnimmt und sie auch für das in ihr gelebte Verhalten als prägend wahrnimmt. Zugleich sollte mit der Möglichkeit des Missbrauchs von Macht gerechnet und die Kontrolle von Macht institutionalisiert werden: durch Rechtsbindung, durch Verfahren zur Legitimation von Amtsträgern, durch Partizipation in der Leitung der Gemeinde und Diözese. Im Einzelnen sollte in dieser neuen Verfasstheit

- von einer prinzipiellen Gleichrangigkeit der Kirchenmitglieder ausgegangen werden,
- Macht als Leitungsgewalt zwischen Klerus und Laien entsprechend der jeweiligen Aufgabe und im Verhältnis zu den Kompetenzen geteilt werden,
- Machtinhaber kontrollierbar und rechenschaftspflichtig sein,
- Legitimationsprozesse – in Form von Wahlen und Deliberationen – organisiert werden,
- eine unabhängige und von allen Kirchenmitgliedern anrufbare Gerichtsbarkeit bestehen,
- ein Katalog der Rechte der Kirchenmitglieder präsent sein,
- der innerkirchliche Gesetzgeber an ein höherrangiges Recht gebunden werden,
- Vollmacht, die sich auf die Regelung irdischer Angelegenheiten richtet, zeitlich befristet werden und
- der Zugang zum Weiheamt nicht mehr exklusiv gestaltet sein.

Im Sinne der Rechtssicherheit, die wesentlich durch Transparenz über Rechtsnormen erreicht wird, sollten die grundlegenden Regeln und

Verfahrensweisen, die Institutionen und ihre Kompetenzen sowie die Aufgaben und Rechte aller Kirchenmitglieder in einem übergeordneten Rechtsdokument zusammengeführt werden. Hier kann an die Bemühungen um eine *Lex ecclesiae fundamentalis* angeknüpft werden.¹⁸

Aus politikwissenschaftlicher Sicht sind solche grundlegenden Veränderungen in der Regel in verfassungsgebenden Prozessen nach kritischen Umbrüchen zu finden, die eine Chance der Erneuerung bieten. Auch die gegenwärtige Kirchenkrise lässt einen *constitutional moment* erkennen, in dem sich das Volk Gottes selbst ermächtigt, den Versuchungen, die von der dunklen Seite der Macht ausgehen, etwas entgegen zu setzen und die kirchliche Struktur auf die Höhe der institutionellen Möglichkeiten der Zeit zu führen. Allerdings ist der Synodale Weg formal nicht als eine Verfassungsgebung im Sinne einer Neuschöpfung angelegt, sondern wie ein verfassungsändernder Prozess im Sinne des Mottos *ecclesia semper reformanda*. Als rechtsförmiger Prozess bedürfen die zu erarbeitenden Reformvorschläge der entsprechenden Normsetzung durch den innerkirchlichen Gesetzgeber. Wird eher noch das Kamel durch ein Nadelöhr gehen, bevor die Bischöfe respektive der weltkirchliche Gesetzgeber die jetzige Machtkonzentration verändern? Wenn das Kamel nicht geht und sich auch die Bischöfe nicht bewegen, dann werden es die Gläubigen tun und der Botschaft des Evangeliums in der Zeit auf anderen Wegen folgen.

Dr. Tine Stein ist Professorin für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt politische Theorie und Ideengeschichte an der Georg-Augustin-Universität Göttingen.

¹⁸ Vgl. die Dokumentation der diversen Entwürfe bei O. G. M. Boelens, Synopsis ‚Lex Ecclesiae Fundamentalis‘, Leuven 2001.

Thomas Söding

Partizipation in der Kirche

Biblische Perspektiven

Kurzinhalt – Summary:

Partizipation ist ein Grundbegriff sowohl der Ekklesiologie als auch der Politologie. Beides muss unterschieden und vermittelt werden. Der theologische Begriff ist von der vollen Anteilgabe aller Gläubigen an Gottes Gnade geprägt. Aus ihr folgt, dass alle zur vollen Teilnahme am Leben der Kirche berufen sind. Dieser Berufung muss das Recht der Kirche Raum geben, um das Zeugnis des Glaubens zu fördern.

Participation is a basic concept of both ecclesiology and political science. Both must be distinguished and mediated. The theological concept is characterized by the full participation of all believers in God's grace. From it follows that all are called to full participation in the life of the church. The law of the church must give space to this calling in order to promote the witness of faith.

Partizipation heißt Teilhabe. Teilhabe setzt Kompetenz und Interesse voraus, Gemeinsinn und Eigenverantwortung. Teilhabe braucht verbriefte Rechte, ohne sich in Prozeduren erschöpfen zu können. Teilhabe ist Ausdruck von Freiheit und Verantwortung, Anerkennung und Solidarität.

Partizipation ist ein Begriff der Politik,¹ aber auch der Kirche.² Zwischen dem politischen und dem kirchlichen Begriff gibt es grundlegende Gemeinsamkeiten, weil die Kirche auf Erden eine menschliche Gemeinschaft von Gläubigen ist, eine Institution mit Geschichte, eine Organisation mit Spirit. Es gibt aber auch grundlegende Unterschiede, die aus der Sendung der Kirche erwachsen: Es gibt die Kirche, damit Gottes Gnade unter die Leute kommt, Gottes Wort, Gottes Segen – durch Menschen, im Namen Jesu Christi, kraft des Heiligen Geistes.

Im Neuen Testament ist beides erarbeitet worden: die Unterscheidung, aber auch die Verbindung zwischen dem kirchlichen und dem politischen Verständnis von Partizipation. Die Verkündigung des Reiches Gottes führt nicht zur Aufrichtung eines Gottesstaates, in dem man unter Berufung auf den Höchsten durchregieren könnte, sondern zur Gründung der Kirche, die

¹ Vgl. V. Gerhardt, Partizipation. Das Prinzip der Politik, München 2007.

² Vgl. J. Knop, Partizipation. Geteilte Verantwortung in Liturgie und Kirche, in: IkaZ 49 (2020) 374–385.

sich unter allen Völkern, in allen Nationen, auf der ganzen Erde verbreiten soll (vgl. Apg 1,8). Die Verkündigung des Evangeliums führt die Gläubigen aber nicht aus der Welt heraus, sondern mitten in sie hinein: Die Peripherie wird zum Zentrum. Die Armen bekommen eine Stimme. Unabhängig von der Herkunft, vom Geschlecht und vom Status werden alle Gläubigen Mitglieder des königlichen Volkes Gottes (vgl. 1 Petr 2,1–10). Diese Wende ist die große Inspiration des Anfangs, die bis heute Menschen begeistern kann, wie mittel-mäßig oder katastrophal auch immer die aktuelle Lage der Kirche ist.³

Weil es grundlegende Gemeinsamkeiten und grundlegende Unterschiede im politischen und kirchlichen Verständnis der Partizipation gibt, stellt sich die Frage, wie diese voneinander abgehoben und miteinander vermittelt werden können. Eine Antwort kann nicht am Neuen Testament vorbeigehen. Sie hat mindestens drei Aspekte, die im Folgenden erläutert werden sollen.

1. *Die Teilhabe, von der mit dem Neuen Testament gesprochen werden kann, ist in erster Linie die Teilhabe an Gott, an seiner Verheißung und seiner Erlösung, vermittelt durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus, vergewen-wärtigt im Heiligen Geist.*

Die zentralen Belegstellen des Neuen Testaments zur Partizipation sind nicht auf die Kirche als Gemeinwesen bezogen, sondern auf Gott. Das Grundwort heißt: *koinonia*, lateinisch: *communio*.⁴ Es meint eine Gemeinschaft, die im Kern nicht unter Menschen ausgehandelt werden kann, sondern von Gott gestiftet wird – der freilich nicht nur der Herr der Menschen sein will, sondern ihr Freund und Helfer, den sie duzen können. Die Gemeinschaft unter Menschen, die im Glauben entsteht, resultiert daraus, dass alle Anteil an einem Dritten haben, der in Wahrheit der Erste ist: Gott. Paulus verdeutlicht diesen Grundsatz an der Eucharistie: „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? Ein Brot ist es. Deshalb sind wir vielen ein Leib; denn wir haben alle Teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10,16–17).

Die kirchliche Teilhabe beruht auf Teilgabe. Gott teilt sich mit, hoffen die Gläubigen, und die Menschen gewinnen Anteil an ihm: an seinem Leben, seiner Liebe, seinem Heil. Durch Teilen wird der Segen Gottes nicht kleiner, sondern größer. Es gibt nicht mehr oder weniger Gnade für die einen und die anderen Menschen, sondern mehr als genug für alle, ganz unabhängig davon, welche Aufgabe jemand in der Kirche übernimmt. Entscheidend ist, dass die

³ Der größere Zusammenhang ist derjenige, wie Kirche und Welt einerseits zu unterscheiden, andererseits zu verbinden sind; dazu finden sich viele Aspekte aus diversen Disziplinen der Theologie in: J. Rahner/T. Söding (Hg.), *Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie* (QD 300), Freiburg i. Br. 2019.

⁴ Vgl. T. Söding, *Teilnahme als Teilgabe. Ein paulinischer Leitbegriff der Kirche*, in: *IkaZ* 49 (2020) 353–373.

Teilhabe mit der Teilnahme korreliert, dem Engagement, das aus Überzeugung geschieht (vgl. 1 Kor 12,4–11).

Die Teilgabe ist, im Glauben betrachtet, kein Handeln Gottes an Menschen, als ob er ihnen bestimmte Portionen einfach zuteilte, die sie dann zu schlucken hätten, sondern immer auch ein Handeln für sie, mit ihnen und in ihnen. Deshalb ist Teilhabe in der Kirche, anders als in der Gesellschaft, eine Glaubensfrage. Die Kirche tritt mit der Heilsbotschaft, die ihr anvertraut ist, dafür ein, dass kein Staat dieser Welt Heilsversprechen macht und dass alle, die in der Kirche mitarbeiten, vieles sein können, aber nicht der liebe Gott – wehe, wenn sie das vergessen. Die Partizipation in der Kirche ist eine Glaubensfrage, weil man nur glauben kann, dass Gott so ist, wie Jesus ihn verkündet.

Der Rekurs darauf, dass die theologische Grundbestimmung von Partizipation auf Gott und auf die Erlösung aus ist, kann nicht dazu dienen, die innerkirchlichen Teilhabemöglichkeiten zu negieren oder zu minimieren. Im Gegenteil: Es wird hierdurch erst deutlich, warum sie wichtig sind. Das von Gott geschenkte Heil ist nicht nur die Erlösung für Einzelne, sondern stiftet Gemeinschaft, wenn Jesus mit seinen Worten und Taten Recht hat. Diese Gemeinschaft muss so gestaltet sein, dass alle, die ihr angehören oder durch sie zum Glauben kommen, freien Zugang zu Gottes Liebe gewinnen – die ihnen immer schon gegolten hat, aber erst dann als Wahrheit ihres Lebens deutlich wird, wenn sie sich ihr öffnen. Für diese Zustimmung steht der Glaube.⁵

Die Teilhabe an Gott ist unendlich weiter als die Teilhabe in der Kirche. Das genau muss in der Kirche zum Ausdruck kommen. Es ist selten genug der Fall. Dieses Defizit hat Gründe und muss Veränderungen herbeiführen.⁶

2. *Die Teilhabe innerhalb der Kirche ist dem Neuen Testament zufolge durch Gott selbst begründet: in der Taufe, in der Eucharistie und im Wirken des Geistes, der Menschen im Glauben zusammenführt.*

Partizipation in der Gesellschaft beruht letztlich auf den Menschenrechten⁷, die ihrerseits kaum ohne den Rekurs auf Gott letztbegründet werden können, aber nach den Grundsätzen sozialer Gerechtigkeit beachtet werden müssen, und zwar in den rechtlichen Formen, die notwendig werden, weil das Leben begrenzt ist und divergierende Interessen unter hohem Zeitdruck ausgeglichen werden müssen – dynamisch und reversibel, vorläufig und verantwortungsvoll.

⁵ Vgl. J. Frey (Hg.), *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* (WUNT 373), Tübingen 2017.

⁶ Das zweite Vatikanische Konzil hat so zu denken begonnen; vgl. H.-J. Pottmeyer, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Communio in Christo*, in: K.-H. Haus (Hg.), *Das gelebte Konzil. Mutter Marie Therese und das II. Vatikanum*, Mainz 2005, 86–93.

⁷ Vgl. J. Griffin, *On human rights*, Oxford 2008.

Die Partizipation in der Kirche steht ebenso unter dem eschatologischen Vorbehalt (Erik Peterson)⁸, dass das Himmelreich zwar nahegekommen, aber nicht vollendet ist. Doch die Teilhabe in der Kirche ist anders als durch staatliches Recht garantiert. Es ist Gott selbst, der sie begründet (1 Kor 12,13–27). Das kirchliche Recht kann die Teilhabe nicht garantieren, muss die Partizipationsrechte aber schützen. Das gelingt bislang ziemlich einseitig, konzentriert auf die Kleriker, nicht gleichermaßen auf alle Kirchenmitglieder, angefangen von Grundrechten bis hin zu Beteiligungsrechten, vom Wahlrecht über das Haushaltsrecht bis zum Planungsrecht.⁹

Mitglied der Kirche wird man nicht durch die Geburt, sondern durch die Taufe,¹⁰ auch wenn ein Mensch sie, auf den Glauben der Eltern und der Gemeinde hin, schon als Säugling oder Kleinkind empfängt. Die Taufe ist, als Sakrament, eine Schnittstelle. Sie verbindet Menschen untereinander, indem sie sie mit Gott verbindet. Wie es nur einen Gott gibt und nur eine Kirche, gibt es auch nur eine Taufe – für alle (vgl. Eph 4,4–6).¹¹ So formuliert es Paulus im Galaterbrief, die Taufe im Blick: „In Christus seid ihr alle Söhne Gottes durch den Glauben; denn alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen. Da gilt nicht: Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, männlich oder weiblich; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus“ (Gal 3,26–28)¹². Es ist nämlich Jesus Christus selbst, der sich den Menschen so rückhaltlos hingibt, dass sie durch den Glauben nicht von ihm getrennt, sondern mit ihm vereint werden: Sie sind der Leib Christi (vgl. 1 Kor 12,12–27; Röm 12,3–5). Nach dem Motto: Kleider machen Leute, zeigt die Taufe, dass die Gläubigen durch ihre Konversion sich selbst neu gefunden haben. Damals waren diese Prozesse mit der Katechese vor und nach der Taufe verbunden, heute auch immer häufiger, während Menschen, die schon sehr früh getauft worden sind, erst im Laufe des Lebens die Chance haben, den Glauben zu entdecken, der ihre Zugehörigkeit mit Leben füllt.

Die Taufe ist untrennbar mit der Mission unter allen Völkern verbunden (vgl. Mt 28,16–20). Der Glaube und die Taufe haben Gott sei Dank die Kraft, Grenzen zu überwinden, die durch Traditionen und Generationen, durch

⁸ Vgl. K. Angelt, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Leiden 2000.

⁹ Das Kirchenrecht kennt gute Ansätze, lässt aber Konsequenzen vermissen. Vgl. U. Rhode, *Kirchenrecht*, Stuttgart 2015.

¹⁰ Vgl. D. Hellholm u. a. (Hg.), *Ablution, initiation, and baptism. Late antiquity, early Judaism, and early Christianity. Waschungen, Initiation und Taufe (BZNW 176)*, Berlin 2008.

¹¹ Vgl. D. Rode, *Unidad y crecimiento eclesiológicos causados por la acción del Espíritu Santo según Efesios 4:1–6*, in: *DavarLogos* 5 (2006) 53–59.

¹² Den Bezug zur Liturgie erhellt J. A. Ferreira, *Um hino da liturgia batismal: Gl. 3,26–28*, in: *Estudios Bíblicos* 105 (2010) 44–56. Einen ökumenischen Bogen spannt weit H. Walz, *Gal 3,26–28 und die Taufe. Ökumenische Visionen zur Verwandlung des Zusammenlebens angesichts der Intersektion von Ethnie, sozialer Klasse und Geschlecht*, in: G. Ruddat (Hg.), *Taufe – Zeichen des Lebens: theologische Profile und interdisziplinäre Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn 2013, 147–166.

Staaten und Systeme, durch Sprachen und Kulturen gesetzt sind. In der Taufe wird die Einheit der Menschen untereinander gefeiert, die in der Einheit Gottes und in der Einigung mit Gott begründet ist.

Die Taufe ist nicht schon das Ganze des christlichen Lebens, aber sein bestimmender Anfang. Sie verleiht nicht Gnade unter Vorbehalt oder nur teilweise, sondern schöpft aus dem Vollen und vermittelt Gottes Liebe im Überfluss. Paulus verbindet die Taufe mit der Verleihung des Geistes, mit der vollen Mitgliedschaft im Volk Gottes, mit allen Rechten der Gotteskindschaft, mit Mündigkeit und Freiheit, am dichtesten ausgedrückt im Gebet an Gott in der Muttersprache Jesu, Abba, lieber Vater (vgl. Gal 4,7).¹³

Die Teilhabe an Jesus Christus, die in der Taufe gefeiert wird, begründet die volle Teilhabe am Leben der Kirche, die im Glauben wahrgenommen wird. So wie die Taufe nicht zwischen Geschlecht, Herkunft und Status unterscheidet, können auch nicht im Hinblick auf das Leben in der Kirche Rechtsunterschiede begründet werden, die hinter die Taufe zurückfallen würden. Dass Menschen im Glauben wachsen müssen, relativiert die Taufgnade nicht, sondern expliziert sie. Die Firmung, die Besiegelung durch den Geist, die ursprünglich auf die Zulassung zur Eucharistie, heute meist auf die verantwortliche Mitwirkung im kirchlichen Leben gedeutet wird, ist eine sakramentale Form der Tauferneuerung. Denn die Taufe ist einmalig: ein für alle Mal, so wie Jesus ein für alle Mal gelebt hat und gestorben ist, um auferweckt zu werden (vgl. Hebr 10,10). Die Eucharistie vergegenwärtigt jedes Mal, wenn sie gefeiert wird, die einmalige Lebenshingabe Jesu zum Heil der Welt, das sich denen vermittelt, die an der Feier teilnehmen und für die sie gefeiert wird (vgl. 1 Kor 11,23–26), so wie Jesus immer dort ist, wo sich zwei oder drei in seinem Namen versammeln.

Die Partizipationsrechte in der Kirche sind sakramental begründet. Sie basieren nicht auf besonderen moralischen Leistungen und Anstrengungen, haben aber Konsequenzen, die sich im Beten und Verhalten zeigen. Der priesterliche und der bischöfliche Dienst haben den Sinn, die Teilhabe aller an Gottes Gnade zu bezeugen, durch das Lehren, durch den Vorsitz in der Eucharistie und durch das Dienen, zu dem auch das Leiten gehört. Um dieser Aufgabe willen gibt es die sakramentale Ordination, die der Taufgnade nichts hinzufügt, aber ein Amtscharisma verleiht, das diejenigen, die den Dienst ausüben, mitten hinein in die Gemeinschaft der Gläubigen stellt (vgl. 1 Tim 4,14). Ihre Aufgabe ist es, die Einheit der Kirche zusammen mit ihrer Vielfalt zu stärken. Der priesterliche und bischöfliche Dienst darf die Rechte aller Gläubigen nicht schmälern, sondern muss sie schützen und fördern.

¹³ Vgl. T. Söding, „Taufe und Charisma. Das paulinische Erfolgsmodell“, in: *Lebendige Seelsorge* 65 (2014) 393–398.

3. *Die Partizipationsrechte, die in der Taufe begründet sind, verlangen nach einer Gestaltung, die der Einheit der Kirche in der Vielfalt ihrer Glieder dient und vom qualifizierten Engagement derer lebt, die rechtssichere Strukturen finden müssen, um ihrem Glauben Ausdruck verleihen zu können.*

Die Kirche hat großes Potenzial, ein Miteinander zu entwickeln, das auf Engagement und Anerkennung gründet, auf Empathie und Kooperation, auf Gebet und Diakonie. Die Realität sieht leider anders aus. Die Kirche fordert zwar von der Gesellschaft die Einhaltung der Menschenrechte, so kürzlich kraftvoll Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft vom 3. Oktober 2020. Aber die interne Bilanz sieht bescheiden aus, wie sich nicht zuletzt in der katholischen Gendergap zeigt. Teils werden die Menschenrechtsdefizite sogar theologisch überhöht, weil sie dem Unterschied zwischen Staat und Kirche geschuldet seien. Das ist schlechte Theologie. Sie führt zu jener Sakralisierung von Macht, die sich hinter der Maske der Heiligkeit verbirgt und zum Missbrauch wie zu dessen Vertuschung beiträgt.

Der theologische Ansatz ist ein anderer. Paulus hat das Bild vom einen Leib mit vielen Gliedern (vgl. 1 Kor 12,13–27; Röm 12,3–5) aus der politischen Theologie seiner Zeit genommen und im Hinblick auf die Kirche vom Kopf auf die Füße gestellt.¹⁴ In der Politik sollte es dazu dienen, die Armen zur Raison zu bringen, um sie mit der Hierarchie des Staates zu versöhnen, die nur zu ihrem Besten sei; Paulus konnte hingegen damit argumentieren, dass dort, wo im Glauben an Jesus Christus Gott die Ehre gegeben wird, die Schwachen gestärkt und die Starken zu ihrer sozialen Verantwortung gerufen werden, sodass ein Geben und Nehmen entsteht (vgl. Phil 4,15), eine Anteilnahme, die Vielfalt und Einheit nicht als Gegensatz, sondern als wechselseitige Entsprechung sieht. Über lange Zeit hingegen musste ausgerechnet dieses Bild vom Leib Christi erhalten, um mit Verweis auf die Herrschaft Jesu Christi die Leitungsgewalt von Klerikern zu begründen. Auch dies ist eine Verzerrung, die es geradezurücken gilt.¹⁵

Der Unterschied zwischen der politischen und der kirchlichen Partizipation kann aus theologischen Gründen nicht darin bestehen, dass dort mehr, hier aber weniger Beteiligungs-, Mitwirkungs- und Entscheidungsrechte aller Mitglieder garantiert sind. Wesentlich ist vielmehr der qualitative Aspekt. Wie lässt sich in der Kirche klären, wer wie welchen Dienst leistet, mit wem

¹⁴ Vgl. ders., Der Leib Christi. Das paulinische Kirchenbild und seine katholische Rezeption im ökumenischen Blick der Moderne, in: W. Damberg u. a. (Hg.), Gottes Wort in der Geschichte. Reform und Reformation der Kirche, Freiburg i. Br. 2015, 96–130.

¹⁵ Auf die Kritik an der paulinischen Deutung verlegen sich die meisten Beiträge in: M. Reményi/S. Wendel (Hg.), Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher (QD 288), Freiburg i. Br. 2017. Es gilt aber, rezeptionskritisch den genuinen Freiheits- und Gerechtigkeitsimpuls der ekklesialen Leitmetapher einzuholen.

zusammen, zu wessen Gunsten und wie diese Dienste auf welche Weise kontrolliert werden, sodass es keinen Missbrauch gibt? Antworten können nicht überzeugen, wenn sie nicht auf Einverständnis zielen. Aber sie brauchen auch klare Organisationsstrukturen. Sie müssen Transparenz und Kontrolle garantieren. Sonst sind sie für Willkür anfällig. Deshalb spielen Strukturfragen auf dem Synodalen Weg eine wichtige Rolle. Sie können nicht ausgehebelt werden, wenn völlig zu Recht gefordert wird, dass ein geistlicher Weg beschritten werden muss und dass die Förderung der „Evangelisierung“ das Ziel ist. Denn die Kirche steht sich gegenwärtig selbst am meisten im Wege – weil sie klerikalistisch, nicht partizipativ organisiert ist.

In der Kirche geht es nicht nur um die Organisation von Macht zur Förderung der Gerechtigkeit auch gegen Widerstreben, wie im Staat. Die Sendung der Kirche zeigt sich vielmehr in der Feier der Glaubensgeheimnisse, im Bekenntnis des Glaubens und im Dienst an den Armen. Genau deshalb ist ein wichtiges Aufgabengebiet der Kirche auch die Organisation des Zusammenlebens und des Zusammenwirkens. Hier stellt sich die Leitungsfrage – und hier braucht es Antworten, die der Sendung der Kirche dienen, ihrer Aufgabe in der Welt, ihrem inneren und äußeren Wachstum.

Es ist Ideologie, zu sagen, in der Kirche gäbe es keine Macht, sondern nur Dienst – so grandios der jesuanische Ansatz ist, dass es keine Macht geben kann, die nicht Dienst ist (vgl. Mk 10,43–44).¹⁶ Es ist unterkomplex, nur von Gewaltenunterscheidung, nicht aber von Gewaltenteilung zu sprechen; denn wenn in der Kirche das ganze Leben geteilt wird, der ganze Glaube, dann auch die Gewalt: die Vollmacht, die im Namen Jesu ausgeübt wird. Die Alternative ist nicht ein *anything goes* oder *anybody does*, sondern eine Verantwortung der Macht als Dienst durch Anteilnahme und Anteilgabe, durch Kontrolle und Transparenz, durch unabhängige Gegenüber und durch jenes *check and balance*, das nicht durch politische Konkurrenz, sondern durch kirchliche Konvivenz geprägt ist.

Es kann also, theologisch betrachtet und vom Neuen Testament aus geurteilt, nicht um das Ob, sondern nur um das Wie der Gewaltenteilung in der Kirche gehen. Ohne sie wäre die Partizipation unterentwickelt, die sich aus der Freiheit des Glaubens ergibt.

Es gehört zu den neutestamentlichen Prägungen der Kirche, besonders den paulinischen Traditionen, dass Leiten durch Lehren geschieht (vgl. 1 Tim 4,12–5,2), dass Lehren der Freiheit des Glaubens dient (vgl. Gal 5,1.13) und dass der Gottesdienst integraler Bestandteil des Glaubenslebens ist, untrennbar mit der Diakonie verbunden (vgl. 1 Kor 11–14). In den Reformbewegungen, die in der katholischen Kirche zu den beiden Vatikanischen Konzilen geführt haben, ist die Einheit der Liturgie, Martyrie und Diakonie stark

¹⁶ Vgl. S. Kopp (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise* (Kirche in Zeiten der Veränderung 2), Freiburg i. Br. 2020.

betont, aber einseitig so ausgelegt worden, dass das geistliche sozusagen mit dem politischen Amt in der Kirche gleichgesetzt worden ist. Inzwischen ist die theologische Reflexion so weit, dass die Einheit nicht monopolistisch, sondern kommunikativ gefasst werden kann. Diese Entwicklung gewinnt an Dynamik, wenn die Zeichen der Zeit gedeutet werden, die Überzeugungskraft des Rechtsstaates, die Demokratie als Lebensgefühl und Herrschaftsform.

Partizipation auf biblischer Basis kirchlich – und katholisch – zu denken, führt nicht zu einer Abschaffung oder Aushöhlung des priesterlichen und bischöflichen Dienstes, sondern zu seiner Erneuerung. Die sakramentale Gewalt wird nicht infrage gestellt, auch wenn man über die Zulassungsbedingungen zum geistlichen Dienst streitet. Ebenso wenig wäre es angemessen, Bischöfe und Priester auf die Sakramentspendung und die Seelsorge zu reduzieren, so sehr eine neue Machtverteilung der Konzentration auf das, was dem Heil der Menschen dient, behilflich sein kann. Diakonie und Leitung werden auch künftig mit dem Amt eines Bischofs und eines Pfarrers verbunden bleiben. Aber sie werden sich anders vernetzen und ausformen können: mehr im Sinne einer *Communio*-Ekklesiologie, die nicht nur das hierarchische, sondern auch das partizipative Moment betont.

Dies ist der entscheidende Punkt. Es ist ein theologischer Fehler, die Aufgabe der Gewaltenteilung in erster Linie von den Rechten und Pflichten der Kleriker her zu denken. Entscheidend ist vielmehr, von den Rechten und Pflichten der Gläubigen auszugehen, denen alle zu dienen haben, die ein Amt in der Kirche ausüben. Die Hierarchie in der Kirche dient dazu, die Herrschaft Jesu Christi darzustellen und zu verwirklichen. Die aber vermittelt allen Gläubigen Anteil an Gottes Heil, um dessentwillen und in dessen Folge es die Kirche gibt. Hierarchie und Partizipation dürfen also nicht im Widerspruch zueinander gedacht werden. Hierarchie dient der Partizipation; Partizipation folgt aus der Hierarchie Jesu.

Was dies in der Kirche von heute heißt, lässt sich nicht direkt aus dem Neuen Testament ableiten. Aber es lässt sich durchaus erkennen, dass Beraten und Entscheiden nicht nur in der Gründungs-, sondern auch in der Aufbau- und Wachstumsphase der jungen Kirche an allen wichtigen Schlüsselstellen die volle Beteiligung der gesamten Gemeinde umschließt, auch dort, wo Führungspersonal in der apostolischen Nachfolge ausgewählt wird und wegweisende Richtungsentscheidungen vorgenommen werden, das Apostelkonzil nicht ausgenommen.¹⁷ Ein Apostel wie Paulus hat seine Aufgabe gerade darin gesehen, diese Prozesse anzustoßen, zu moderieren und zu orientieren. Alle,

¹⁷ Hier zeigen sich allerdings Konfliktfelder, einerseits zwischen der biblischen Exegese und anderen Disziplinen, besonders der Kirchenrechtswissenschaft, andererseits innerhalb der Dogmatik und mit dem Kirchenrecht; vgl. M. Graulich/J. Rahner (Hg.), *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs* (QD 311), Freiburg i. Br. 2020.

die in apostolischer Nachfolge eine Leitungsaufgabe in der Kirche ausüben, müssen diesen Impuls aufnehmen – und zwar so, wie er heute umgesetzt werden kann.

Was sind die Konsequenzen? Zur Vielfalt, die der Einheit der Kirche innewohnt, gehören Unterschiede, die es anzuerkennen gilt, ohne dass sie diskriminieren dürfen. Sie sind in der Diversität der Gaben begründet, denen unterschiedliche Aufgaben entsprechen. Diejenigen, die in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche als Getaufte und Gefirmte mitwirken, damit der Glaube lebendig bleibt, müssen in allen wesentlichen Fragen, die sie betreffen, mit beraten und mitentscheiden können. Diejenigen, die ein Leitungsamt in der Kirche übernehmen, in erster Linie Bischöfe und Pfarrer, müssen Formen finden und sich auf Verfahren verpflichten, in denen sie Macht und Verantwortung teilen. Diese Verfahren zu entwickeln und diese Formen zu füllen, ist ein wesentlicher Aspekt ihres Leitungsdienstes.

Entscheidend ist, dass auf allen wesentlichen Ebenen kirchlichen Lebens synodale Strukturen geschaffen werden, die nicht nur von Bischöfen und Pfarrern, sondern repräsentativ von allen Mitgliedern des Gottesvolkes gebildet werden. Die Zusammensetzung der Synodalversammlung zeigt, dass es geht. Aber der Weg führt weiter. Die Kirche der Teilhabe steht erst am Anfang.

Dr. Thomas Söding ist Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum, Berater der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz und Konsultor des Päpstlichen Rates für die Neuevangelisierung. Er ist gewähltes Mitglied im Zentralkomitee deutscher Katholiken und der Synodalversammlung.

Gregor Maria Hoff

Performative Macht

Zur ekklesiologischen Bedeutung des Synodalen Wegs

Kurzzinhalt – Summary:

Der Synodale Weg ist vor dem Hintergrund kirchlichen Machtmissbrauchs entstanden und bearbeitet ihn thematisch. Dabei ist er selbst bereits als eine performative kirchliche Gewaltenteilung zu verstehen. Das hängt mit seiner Entstehungsgeschichte und der Entscheidungsfindung zwischen DBK und ZdK zusammen, aber auch mit der Disposition seiner Beratungen. Partizipative Beratungs- und Entscheidungsprozesse entwickeln ein neues ekklesiologisches Format – nicht zuletzt epistemischer Gewaltenteilung.

The Synodal Way was created against the background of ecclesiastical abuse of power and deals with it thematically. In doing so, it itself represents a performative ecclesiastical division of powers. This has to do with its history and the decision-making process between DBK and ZdK, but also with the disposition of its consultations. Participatory consultation and decision-making processes develop a new ecclesiological format – not least of epistemic separation of powers.

Die folgenden Überlegungen haben eine fundamentaltheologische Funktion. Sie sollen den Blick auf die ekklesiologische Bedeutung des Synodalen Wegs (Abschnitt 1) sowie auf die spezifische Form richten, mit der der Synodale Weg seine theologischen Perspektiven einbringt (Abschnitt 2). Damit sind zwei Thesen verbunden:

1. dass es beim Synodalen Weg entscheidend um die synodale Performance geht, die als solche ekklesiologisch relevant ist – als praktizierte Gewaltenteilung;
2. dass diese synodale Performance sich in der Praxis der Beratungen sowie in der argumentativen Form zugleich als eine epistemische Gewaltenteilung darstellt.

1 Zur ekklesiologischen Bedeutung der Entscheidung für den Synodalen Weg

In diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass der Synodale Weg beschlossen wurde, als solche von Bedeutung. Die Entscheidung für den Synodalen

Weg fiel auf der Frühjahrsversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) 2019 in Lingen. Vorausgegangen war ein Studientag, der die systemische Bedeutung der MHG-Studie diskutierte.¹ Bereits der Titel des Studientags markierte den Einschnitt, den die Ergebnisse der Studie für die katholische Kirche in Deutschland darstellten. Unter dem Leitmotiv der „Zäsur“ wurden „übergreifende Fragen“ adressiert.² Sie betrafen die Disposition kirchlicher Macht und ihre Sakralisierung,³ den Zusammenhang des Missbrauchsskandals mit der katholischen Sexualethik⁴ sowie Herausforderungen für die Priesterausbildung.⁵ Die Moderatorin des Studientags, Julia Knop, bestimmte in ihrer Einleitung das Problemfeld, in dem sich die Diskussion der Bischöfe bewegte:

„was mit der DNA der Kirche zu tun hat, was tief in ihren ekklesialen Code eingeschrieben ist, ist die religiöse Aufladung von Macht, die Immunisierung kirchlicher Deutungshoheit, die Sakralisierung des Weiheamtes, die Auratisierung des Amtsträgers, die Stilisierung von Gehorsam und Hingabe, die geistliche Überhöhung der priesterlichen Lebensform, die Dämonisierung von Sexualität, die Tabuisierung von Homosexualität, die Paradoxie asexueller Männlichkeit.“⁶

Neun Jahre nach der Aufdeckung des Missbrauchsskandals am Canisius-Kolleg in Berlin und der Einleitung verschiedener Maßnahmen der DBK⁷ zeigte sich die Notwendigkeit, eine neue, durchschlagendere Bearbeitungsform des katholischen Missbrauchskomplexes in seiner systemischen Disposition zu finden. Dass und wie sich die Bischöfe auf dem Studientag auch auf die Expertisen von externen Beobachter*innen einließen, bestimmte nicht nur die

¹ Vgl. Forschungsprojekt „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“ (24. September 2018), in: https://www.zi-mannheim.de/fileadmin/user_upload/downloads/forschung/forschungsverbuende/MHG-Studie-gesamt.pdf [Alle Online-Quellen in diesem Text wurden zuletzt am 10. Mai 2021 abgerufen].

² Vgl. Studientag zum Thema „Die Frage nach der Zäsur – zu übergreifenden Fragen, die sich gegenwärtig stellen“ (13. März 2019), in: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/studientag-zum-thema-die-frage-nach-der-zaesur-zu-uebergreifenden-fragen-die-sich-gegenwaertig-stel>.

³ Vgl. G. M. Hoff, Sakralisierung der Macht. Theologische Reflexionen zum katholischen Missbrauch-Komplex (18. März 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038c-FVV-Lingen-Studientag-Vortrag-Prof.-Hoff.pdf.

⁴ Vgl. E. Schockenhoff, Vortrag auf dem Studientag „Die Frage nach der Zäsur – zu übergreifenden Fragen, die sich gegenwärtig stellen“ (18. März 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038d-FVV-Lingen-Studientag-Vortrag-Prof.-Schockenhoff.pdf.

⁵ Vgl. P. Müller, Zur Zukunft der priesterlichen Lebensform (18. März 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038b-FVV-Lingen-Studientag-Vortrag-Prof.-Mueller.pdf.

⁶ J. Knop, Einführung zum Studientag „Die Frage nach der Zäsur – zu übergreifenden Fragen, die sich gegenwärtig stellen“ (18. März 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038a-FVV-Lingen-Studientag-Einfuehrung-Prof.-Knop.pdf.

⁷ Vgl. das Thema Sexueller Missbrauch auf der Webseite der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), in: <https://www.dbk.de/themen/sexueller-missbrauch>.

Entscheidung für den Synodalen Weg am Ende dieser Tagung maßgeblich mit, sondern stellte vom ekklesialen Stil her selbst eine Zäsur dar.

Bis zum Schluss der Lingener Vollversammlung rangen die Bischöfe um eine Strategie. Dass der Synodale Weg beschlossen wurde, stellt dabei insofern selbst das Resultat einer praktizierten Gewaltenteilung dar, als diese Entscheidung den Erwartungen und dem Druck der gesellschaftlichen wie der kirchlichen Öffentlichkeit Rechnung trug. Der Synodale Weg ist das Ergebnis eines Ringens der Bischöfe um eine Lösung, die nicht nur zwischen Mehrheit und Minderheit von Bischöfen erzielt wurde, sondern die Beteiligung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) konstitutiv vorsah. Die Auseinandersetzung als solche, dann die fast einstimmige Entscheidung für den Synodalen Weg in der DBK ermöglichten ein neues Format kirchlicher Beratungen.

Dieses Format ist früh auf Skepsis gestoßen. Papst Franziskus hat mehrfach seine Sorgen um die geistliche Grundlage des Synodalen Wegs artikuliert.⁸ Der kirchenrechtliche Status erschien mindestens ungeklärt, eher problematisch oder – etwa aus der Sicht des Präfekten der vatikanischen Bischofskongregation, Kardinal Ouellet, – als unhaltbar.⁹ Von „Partizipations-Avatare[n]“¹⁰ war die Rede. Ist ein kirchliches Beratungs- und Entscheidungsinstrument, das in dieser Form vom CIC nicht vorgesehen ist, überhaupt relevant? Welche Konsequenzen ergeben sich aus den Beratungen des Synodalen Wegs? Können Bischöfe von Laien überstimmt werden? Dürfen sich Bischöfe in der Ausübung ihrer Leitungsmacht an Entscheidungen binden, die vom Synodalen Weg getroffen oder vorgeschlagen werden – etwa auf dem Wege von Selbstverpflichtungen? Löst der Synodale Weg nicht sowohl in seiner Form wie in seinen Agenden falsche Erwartungen aus? Führt er nicht zwangsläufig zu Enttäuschungen – schon weil sich Fragen wie die nach der Frauenordination nur auf weltkirchlicher Ebene klären lassen?

In diesem Zusammenhang ist die Entscheidung für den Synodalen Weg bedeutsam, denn dieser geht bewusst über gegebene kirchenrechtliche Formate hinaus und setzt ein eigenes Modell kirchlicher Beratungen in Gang. Er erweitert in der Form eines Experiments die synodalen Optionen in der

⁸ Vgl. Papst Franziskus, Schreiben an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland (29. Juni 2019), in: https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html: „Ich erinnere daran, was ich anlässlich der Begegnung mit euren Oberhirten im Jahre 2015 sagte, dass nämlich eine der ersten und größten Versuchen im kirchlichen Bereich darin bestehe zu glauben, dass die Lösungen der derzeitigen und zukünftigen Probleme ausschließlich auf dem Wege der Reform von Strukturen, Organisationen und Verwaltung zu erreichen sei, dass diese aber schlussendlich in keiner Weise die vitalen Punkte berühren, die eigentlich der Aufmerksamkeit bedürfen.“

⁹ Vgl. das Schreiben von Kardinal Ouellet mit kirchenrechtlichem Gutachten (4. September 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2019/2019-09-04-Schreiben-Rom-mit-Anlage-dt-Uebersetzung.pdf.

¹⁰ N. Lüdecke, Die Freiheit des „Herrn Woelki“ (4. Februar 2020), in: <https://www.feinschwarz.net/die-freiheit-des-herrn-woelki>.

katholischen Kirche. Dieses Experiment muss sich bewähren – es kann scheitern. Aber jenseits dieses Versuchs war die DBK in Lingen 2019 nicht handlungsfähig. Das unterstreicht die Bedeutung des Synodalen Wegs – weil er Ausdruck einer kirchlichen Gewaltenteilung war, ohne die es in Lingen 2019 und angesichts der Ergebnisse der MHG-Studie nicht einfach weitergegangen wäre. Das heißt: Ohne dieses Experiment, aber auch ohne die damit gegebenen Risiken konnten sich die Bischöfe nicht der durchgreifenden Krise stellen, in der sich die katholische Kirche in Deutschland (und weit darüber hinaus) befindet.

Damit verbindet sich ein weiterer Aspekt, der ekklesiologisch relevant erscheint. Nicht nur die Entscheidung für den Synodalen Weg ist Ausdruck einer praktizierten kirchlichen Gewaltenteilung, sondern auch das Format, in dem sich der Synodale Weg an Mehrheitsentscheidungen sowohl der DBK als auch des ZdK gebunden hat.¹¹ Die Geschäftsordnung wurde vorab zwischen den beiden institutionellen Hauptakteuren verhandelt – mit Abstimmungen in der DBK wie im ZdK – und durch Beschluss der Synodalversammlung am 31. Januar 2020 angenommen. Der deliberative Prozess als solcher setzte auf diese Weise ein Modell kirchlicher Entscheidungsfindung in Kraft, das dem beteiligten Partner nicht nur Rechte einräumt. Vielmehr wird das entsprechende Recht selbst bereits in einem partizipativen Rahmen ausarbeitet und festlegt. Das wäre im Modus einer bischöflichen Synode so nicht möglich gewesen, wird aber mit dem Synodalen Weg in einem neuen Format praktiziert. Das performative Moment des ortskirchlichen *decision taking and making*, auch wenn es in universalkirchlich relevanten Fragen immer an die gesamte Kirche und den Papst zu vermitteln ist, wird an einem Punkt bereits für die Universalkirche wirksam: wenn Beschlussvorlagen zur Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre (Sexualmoral, Frauenordination) aus gemeinsamen kirchlichen Beratungsprozessen vor Ort hervorgehen und in die Weltkirche als Vorschläge bzw. als Vorlagen für weitere Beratungen eingespeist werden.

Damit stehen wiederum kritische Rückfragen im Raum: Handelt es sich nicht um eine Demokratisierung von Kirche, die ihr Maß am säkularen Staat statt an der apostolischen Dignität der bischöflichen Entscheidungsträger nimmt? Betreibt man damit nicht unter der Hand eine Protestantisierung der katholischen Kirche? Und was bedeuten mögliche Entscheidungen, die aus einer spezifisch deutschen Perspektive getroffen werden? Ist man unterwegs zu einer Nationalkirche, die zudem „typisch deutsch“ auf strukturelle Reformen statt auf eine spirituelle Erneuerung setzt?¹² Werden nicht Agenden verhandelt, die schon lange die katholischen Reform-Drehbücher – folgenlos –

¹¹ Vgl. die Geschäftsordnung des Synodalen Wegs: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/Geschaeftsordnung-des-Synodalen-Weges.pdf.

¹² Vgl. G. Gnauck/T. Jansen/T. Schröers, Wohin geht ihr? Reformprozess der Katholiken (3. Februar 2020), in: https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/synodaler-weg-und-die-furcht-vor-einer-nationalkirche-16612283.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2.

bestimmen? Erlebt man nicht einen „Missbrauch des Missbrauchs“, der reformkatholisch funktionalisiert wird?

Diese Fragen aus sehr unterschiedlichen kirchlichen Horizonten und Interessenslagen sind ernst zu nehmen – und werden gerade auf dem Synodalen Weg prozessiert. Er bietet das Diskussions- und Beratungsforum, um sie offen zu markieren und die Belastbarkeit der Argumente zu prüfen, die den Fragen zugrunde liegen. Dabei hat wiederum entscheidendes Gewicht, dass die Mehrheit der Bischöfe diesem synodalen Format zugestimmt hat. Die kritische Masse an Fragen muss zwischen den verschiedenen Gruppen und ihren Perspektiven diskutiert werden. Hier zählt das Argument, die theologische Überzeugungskraft – und nicht die pure Tatsache, wer sich äußert. Anders gesagt: Die Performance der Bischöfe, die ihre apostolische Macht einsetzten, um den Weg für synodale Beratungen auch mit Laien frei zu machen, beschränkt sich nun auch gegenüber den bischöflichen Kritikern des Synodalen Wegs nicht darauf, bloß auf *apostolisch qualifizierte* Mehrheitsverhältnisse in der DBK hinzuweisen. Apostolische Autorität steht nicht einfach per Weihe fest, sondern sie muss sich zugleich wie beim Apostel Paulus in seinem Ringen um die Möglichkeit einer Heidenmission ohne Beschneidung über das theologische Argument erweisen. Dafür braucht es ein Forum – für Paulus die Auseinandersetzung mit Petrus und den Jerusalemer Autoritäten (vgl. Gal 2,1–10). Das kann zum Konflikt führen, wie der *Antiochenische Zwischenfall* belegt (vgl. Gal 2,11–16).¹³ Nicht anders kamen und kommen konziliare Entscheidungen zustande. Theologische Argumente zu entwickeln und zu prüfen – genau das erlaubt der Synodale Weg, indem er sowohl der Minderheit als auch der Mehrheit unter den Bischöfen wie den Laien diskursiven Raum gibt. Es handelt sich um eine kirchlich praktizierte Gewaltenteilung, die auf diese Weise das Machtproblem bearbeitet, das mit dem Missbrauchsskandal in vielfältiger Weise verbunden ist und deshalb auch das Forum 1 des Synodalen Wegs anleitet.¹⁴

Diese ekklesiologische Gewaltenteilung ist mit einer starken spirituellen Perspektive verbunden: als eine synodale Unterscheidung der Geister im Interesse an der Aufarbeitung des Missbrauchsproblems wie an der Kommunikation des Evangeliums. Die kirchlichen Reformagenden, die sich damit verbinden, sind dann aber nicht nur Gegenstand von Verhandlungen, sondern bereits der Modus Operandi des Synodalen Wegs.

¹³ Vgl. zur Einordnung T. Söding, Apostel gegen Apostel. Ein Unfall im antiochenischen Großstadtverkehr (Gal 2,11–16), in: http://www.kath.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/nt/forschungsprojekte/forschungsberichte/ntr/papostel_gegen_apostel.pdf.

¹⁴ Synodalforum 1 „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“ – vgl. die Übersicht: <https://www.synodalerweg.de/struktur-und-organisation/synodalforen>.

2 Zur ekklesiologischen Koordination des Synodalen Wegs

Der Zusammenhang von Missbrauchsskandal und synodalen Reform-Agenden betrifft insofern den Rahmen, in dem sich der Synodale Weg formiert. Zum einen reagiert er auf innerkirchliche Probleme und Konflikte, zum anderen adressiert er mit der Bearbeitung des systemischen Missbrauchskomplexes eine ekklesiologische Grundfrage: Ist die katholische Kirche von sich her imstande, das Problem angemessen zu bearbeiten? Das betrifft – wie die Vorgänge in der Erzdiözese Köln seit 2020 mit dem Zurückhalten eines ersten und der Beauftragung eines zweiten Gutachtens exemplarisch zeigen – Fragen nach der Rechtskultur. Dies berührt wiederum die Zuordnung von Kirche und Gesellschaft, Kirche und Welt.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat diese Beziehung als Wechselwirkung von Innen- und Außenperspektiven entwickelt, weil Kirche sich mit dem Evangelium nicht nur an die Welt wendet, sondern auch von ihr lernen kann. Die beiden Kirchenkonstitutionen greifen diese Zuordnung nicht einfach in getrennten Dokumenten auf, auch wenn der Doppelblick einer Kirche, die *ad intra* (vgl. dogmatische Konstitution *Lumen gentium* [LG] über die Kirche) und *ad extra* (vgl. pastorale Konstitution *Gaudium et spes* [GS] über die Kirche in der Welt von heute) spricht, dies naheulegen scheint. Aber in dem Maße, in dem das Konzil das Vorwort von GS ernst nimmt, dass sich die Kirche „mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (GS 1) weiß, kann sie sich „als Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) begreifen. Der sakramentalen Identität der Kirche entspricht dabei ihre kommunikative Wirklichkeit: die Fähigkeit, nicht nur Zeichen des Heils zu setzen, sondern die Möglichkeit, selbst als ein solches Zeichen wahrgenommen zu werden. Zeichen entstehen nicht aus sich selbst. Sie werden in ihrem Gebrauch und in ihrem Wirklichkeitsbezug generiert, aber auch verändert. Eine Kirche, die in ihrem Zeichengebrauch nicht mehr verstanden werden kann, weil er für die Lebenswirklichkeiten und also auch die Glaubenswelten der Menschen keine Bedeutung mehr hat, verliert mit dem sich auflösenden Wirklichkeitsgehalt ihrer Zeichen auch ihre sakramentale Identität. Das gilt in besonderem Maße, wenn Kirche als sichtbarer Leib Christi in ihrer institutionellen Gestalt das Vertrauen verspielt, das es braucht, um den Glaubenssinn zu erfahren, der sich mit ihrer Zeichensetzung verbindet. Das heißt: Gerade weil die katholische Kirche die systemischen Gründe ihres Missbrauchskomplexes bislang weder zureichend erfasst und wahrgenommen hat noch entsprechende Konsequenzen daraus ziehen konnte oder wollte, büßt sie in der apostolischen Grundlegung des Glaubens entscheidenden epistemischen Kredit ein.

Vor diesem Hintergrund steht die katholische Kirche zum einen vor der Herausforderung, im Hinblick auf eine systemische Differenzierung bei der

Aufarbeitung des Missbrauchsproblems von modernen Rechtskulturen zu lernen. Zum anderen gilt es, diesen Lerneffekt erkenntnistheologisch und ekklesiologisch aufzunehmen. Dafür hat das Zweite Vatikanische Konzil Weichen gestellt, paradigmatisch mit der Anerkennung der Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*). Diese ekklesiologisch einschneidende Umstellung gegenüber der bisherigen kirchlichen Lehrpraxis setzte einen weiteren Lernschritt frei: das Wissen um die Entwicklungsfähigkeit kirchlicher Lehre im Kontakt mit abgelehnten, gar verworfenen Positionen, die unter veränderten Bedingungen einen kirchlichen Wahrheitswert gewinnen können.

Die hier beschriebene komplexe Traditions- und Transformationsarbeit hängt an einer ekklesiologischen Umstellung: am Abschied vom Modell der Kirche als einer *societas perfecta*, die alle Ressourcen für die Erfüllung ihres Auftrags aus sich bezieht, nicht zuletzt ihre Wahrheitsfähigkeit ganz aus sich heraus garantieren kann. Das geschieht vor allem in der letztgültigen Evaluierung von Schrift und Tradition durch das apostolische Lehramt und den Papst. Dass das Zweite Vatikanische Konzil in diesem Zusammenhang eine Differenzierung vorgenommen und die diskursiv-geschichtliche Form theologischer Erkenntnis profiliert hat, ist an dieser Stelle von entscheidender Bedeutung. Denn die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* (DV) über die göttliche Offenbarung lehrt,

„daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, daß keines ohne die anderen besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen.“ (DV 10)

Die Bedeutung des Evangeliums ist im dynamischen Bezug dieser drei grundlegenden Referenzorte christlichen Glaubens zu erschließen. Was als Offenbarung gilt, kann nur in diesem Zueinander erfasst werden. Mit dieser erkenntnistheologischen Achse überschneidet sich eine weitere: dass sich Offenbarung „in Tat und Wort ereignet, die innerlich miteinander verknüpft sind“ (DV 2). Damit wird die Selbstmitteilung Gottes als ein kommunikativer Prozess bestimmt, der einen komplexen Zeichenbegriff zu seiner Darstellung verlangt: jenen Konnex von „Tat und Wort“, der sich in der performativen Erschließung der Wirklichkeit Gottes zeigt: wenn in den Taten, die mit Gott verbunden werden, das „Wort“ seiner Selbstoffenbarung zur Geltung kommt, und wenn umgekehrt die „Worte Gottes“ Tatcharakter annehmen, also in ihrer lebenserschließenden Bedeutung anerkannt werden. Es ist dieser *komplexe Offenbarungsbegriff*, der die Theologie und die Ekklesiologie anleitet. Das bedeutet: Eine erkenntnistheologisch wie ekklesiologisch differenzierte Grammatik liefert mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Grundlage dafür, dass sich die Kirche *ad intra* und *ad extra* darstellt und kommuniziert.

Dass dieser Zusammenhang nicht konsequent in die kirchliche Lehrpraxis wie in die Organisation kirchlicher Verwaltung eingegangen ist, kommt angesichts der systemischen Verschleierung kirchlichen Missbrauchs als ein entscheidender theologischer Grund in Betracht. Denn die Aufklärung lag bislang in den Händen derer, die den Missbrauch geduldet, verschwiegen und nicht selten begangen haben: in der Verantwortung von Bischöfen. Dass die Glaubenskongregation im Vatikan die Regie für die Aufarbeitung von Missbrauchsfällen an sich zog, entspricht dieser Logik einer Regelung innerhalb des Systems, und zwar auf der Basis der Glaubenslehre: also ganz vom eigenen Regulativ, von der eigenen kirchlichen Macht als einer sakralisierten Wahrheitsmacht her, die der Sünde gegenübersteht und sie beurteilen kann, weil sie immer der Wahrheit verpflichtet ist und sie nicht verlieren kann.¹⁵

Dieser Logik folgt eine exemplarische Stellungnahme eines der externen Beobachter des Synodalen Wegs. Bischof Kozon von Kopenhagen, der Vorsitzende der Nordischen Bischofskonferenz, hielt im Nachgang zur letzten Plenarversammlung angesichts der Spannungen im synodalen Reformprozess fest:

„Ich spreche nicht von einem Schisma. Aber ich meine, es ist schwer genug, wenn man innerhalb derselben Kirche bei wichtigen Themen so tiefgreifende Veränderungen anstrebt, die zum Teil das Fundament der Kirche betreffen. Da wird es schwierig zu sehen, wie solche Unterschiede in der Praxis ausgelegt und bewältigt werden könnten. Deswegen meine ich, dass man den Ausgangspunkt in der Lehre und Tradition der Kirche sehen sollte, wie man den unbedingt relevanten Herausforderungen entgegentreten kann und zudem heute den Menschen nahe bringen kann, was die Kirche will.“¹⁶

Der entscheidende Akzent dieser Stellungnahme liegt *fundamentaltheologisch* auf dem „Ausgangspunkt in der Lehre und Tradition der Kirche“. Was aber bedeutet das systemische Moment des Missbrauchs, der die Disposition des kirchlichen Amtes betrifft, für die *Feststellung* der Lehre der Kirche – etwa mit Blick auf Sexualmoral und Frauenordination, aber auch auf die Festlegungen kirchlicher Macht? Wer den „Ausgangspunkt in der Lehre und Tradition der Kirche“ für selbstverständlich hält, muss sich nach der Aushandlung von Lehre und der Bedeutung der Veränderbarkeit *lebendiger Traditionsbildung* fragen lassen. Im gegebenen Zusammenhang heißt das:

¹⁵ Vgl. zur Analyse kirchlicher Sakralmacht G. M. Hoff, Kirche zu, Problem tot! Theologische Reflexionen zum Missbrauchsproblem in der katholischen Kirche, in: Kursbuch 196 (2018) 26–41; ders., Die Sakralisierungsfälle. Zur Ästhetik der Macht in der katholischen Kirche, in: G. M. Hoff/J. Knop/B. Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (QD 308), Freiburg i. Br. 2020, 267–284.

¹⁶ „Nicht ganz so radikal angehen“. Kopenhagener Bischof sieht Synodalen Weg kritisch (Interview Domradio mit Bischof Kozon) (10. Februar 2021), in: <https://www.domradio.de/themen/reformen/2021-02-10/nicht-ganz-so-radikal-angehen-kopenhagener-bischof-sieht-synodalen-weg-kritisch>.

Was bedeuten wissenschaftliche Expertisen für die kirchliche Urteilsbildung? Was die Rechtskulturen offener demokratischer Gesellschaften?

Erneut sind es diese Fragen, die einer Auseinandersetzung bedürfen, für die der Synodale Weg ein Forum darstellt – und zwar gerade deshalb, weil angesichts von erheblichen Plausibilitätsproblemen der Ausgangspunkt in der Lehre und Tradition der Kirche auch innerkirchlich nicht einfach feststeht.

Das zeigt sich noch einmal am Ursprung des Synodalen Wegs: Die Frage nach der systemischen Logik des Missbrauchs in der katholischen Kirche ist eine offene Frage *in der Kirche*. Ihr Klärungsbedarf wird durch gesellschaftlichen Druck forciert. Dieser Druck hat wiederum eine theologische Bedeutung, denn an der Klärung des katholischen Missbrauchskomplexes hängt die Fähigkeit der Kirche, den Glauben an das Evangelium heute zu kommunizieren. Insofern setzt die Frage nach den spezifischen Lebensformen kirchlicher Macht, die den Synodalen Weg ausgelöst hat und die auf ihm bearbeitet wird, wiederum eine *Performance kirchlicher Gewaltenteilung* frei – und zwar am Ausgangspunkt wie in der Form der Beratungen des Synodalen Wegs. Diese Beratungen durchbrechen den Schutzmechanismus einer sakralisierten kirchlichen Wahrheitsmacht, der sowohl bei der Aufklärung als auch bei der Bearbeitung des Missbrauchsdispositivs greift. Ekklesiologisch gesprochen: Es bedarf der diskursiven Beratungen, der synodalen Auseinandersetzungen schon deshalb, weil es den Bischöfen und den Päpsten in den vergangenen Jahrzehnten nicht gelungen ist, das Missbrauchsproblem erstens angemessen zu analysieren und zweitens durchgreifend zu bearbeiten. Die Immunisierungsgefahr einer kirchlichen Wahrheitsform, die sich selbst absichert (im apostolischen Amt und der Lehre), erweist sich angesichts des katholischen Missbrauchsproblems als eine bleibende Gefahr.

3 Ein neues Dispositiv kirchlicher Macht: epistemische Gewaltenteilung

Demgegenüber etabliert der Synodale Weg ein Dispositiv differenzierter kirchlicher Wahrheitsfindung und Machtausübung. Es läuft über Beratungen, die eine Beteiligung mit verbrieften Rechten im ganzen Volk Gottes vorsehen. Das liegt auf der ekklesiologischen Linie von Papst Franziskus, synodale Strukturen sowohl in kirchlichen Beratungen als auch Entscheidungen einzurichten. Hier zeigt sich die ekklesiologische Bedeutung des synodalen Prinzips im Gesamtgefüge der Kirche: Es ist an das apostolische Amt gekoppelt, aber es setzt sich in seiner Verbindung mit dem Stimmrecht der Getauften und Gefirmten durch – was sich in rechtlicher Hinsicht darin zeigt, dass erstmals eine Theologin zur Untersekretärin einer Synode berufen werden

konnte.¹⁷ Damit, aber auch mit der zunehmenden Einbeziehung von Laien auf Synoden wird deutlich, dass Synoden und kirchliche Formate wie der Synodale Weg in Deutschland einen Ort für die Wahrnehmung der unterschiedlichen Charismen im Volk Gottes darstellen.

Nicht zuletzt setzt sich hier eine epistemische Gewaltenteilung durch. Den Expertisen aus den unterschiedlichsten Bereichen der Kirche – zwischen Wissenschaft und pastoraler, caritativer, spiritueller wie verwaltungsbezogener Praxis – wird Raum gegeben. Die Bedeutung eines wirklich *partizipativen* Stimmrechts von kirchlichen Akteur*innen hat sich auf dem Synodalen Weg exemplarisch an zwei Punkten gezeigt:

- in der ersten Plenarversammlung durch ein Statement von Mara Klein mit Blick auf die Situation von Menschen in ihrer je eigenen sexuellen Identitätsbestimmung;¹⁸
- auf der zweiten Plenarversammlung mit den Stellungnahmen des Betroffenenbeirats.¹⁹

Beide Male hat sich erwiesen, welchen Unterschied es macht, in der Kirche *über Menschen und Agenden* zu diskutieren oder den Akteur*innen ein kirchliches Stimmrecht zu geben. Mit dem Synodalen Weg zeichnet sich unter dieser Rücksicht ein neues Dispositiv kirchlicher Wahrheitsfindung und -bestimmung ab. Es trägt in seiner partizipativen Form dem Umbruch von gesellschaftlichen und religiösen Plausibilitäten Rechnung: kirchlicher und kirchenbezogener Glaube vollzieht sich in diversifizierten Lebenswelten und etabliert sehr unterschiedliche Glaubensformen mit eigenen Pluralisierungseffekten.²⁰ In ekklesiologischer Hinsicht gilt es, diese Realität einzubeziehen, weil daran die Kommunikabilität des Evangeliums hängt. Es geht beim Synodalen Weg insofern nicht um Reformagenden im Sinne einer Zeitgeistanpassung, sondern darum, dieser Wirklichkeit selbst ein Stimmrecht und operativen Raum im Prozess der Evangelisierung zu geben. Das führt zu einer veränderten kirchlichen Performance: Es entsteht eine epistemische Gewaltenteilung auf der Suche nach der Bedeutung des Evangeliums, weil die unterschiedlichen Wahrnehmungen, Erfahrungen und Deutungen des Glaubens

¹⁷ Vgl. Erstmals erhält eine Frau Stimmrecht bei der Bischofssynode (6. Februar 2021), in: <https://www.katholisch.de/artikel/28636-erstmal-erhaelt-eine-frau-stimmrecht-bei-der-bischofssynode>.

¹⁸ Vgl. Stimmen: Synodaler Weg: Mara Klein (Bistum Magdeburg) (31. Januar 2020), in: <https://www.domradio.de/video/synodaler-weg-mara-klein-bistum-magdeburg>.

¹⁹ Vgl. die Stellungnahme des Betroffenenbeirats zum Synodalen Weg (5. März 2021), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2021/2021-05-14_PM-Stellungnahme-Betroffenenbeirat-zur-Berichterstattung-ueber-den-Fall-Ellen-Adler.pdf.

²⁰ Vgl. dazu die Kirchenbindungsstudie der Erzdiözese München und Freising, die dafür das entsprechende empirische Material bereitstellt: Katholiken im Erzbistum München und Freising. Ergebnisse einer repräsentativen Umfrage, Berlin-Heidelberg 2018. Hier werden Kirchenbindungen über verschiedene Sphären gefasst. Sie laufen zunehmend über operative Bindungen auf Zeit nach Lebensphase, Projektattraktivität, Milieubezügen, Ortsbindungen etc.

in der Kirche gehört, in ihrer Autorität geprüft und gegebenenfalls zur Geltung gebracht werden.

Diese kirchliche Performance setzt der Synodale Weg in Kraft. Er stellt sich der theologischen Bedeutung eines Plausibilitätswandels, der im Horizont des Missbrauchsskandals mit einem eminenten kirchlichen Glaubwürdigkeitsverlust einhergeht. Thematisch bildet sich diese Transformation in den vier Foren des Synodalen Wegs ab. Dass offen über Macht, Sexualität, die Bedeutung priesterlicher Existenz (Zölibat) und Frauen (Ordination) diskutiert werden *kann*, stellt bereits gegenüber vorherigen Denk- und Diskussions einschränkungen einen weiteren Schritt performativer Gewaltenteilung dar, weil es nicht länger allein das kirchliche Lehramt ist, das über die Diskutabilität von offenen Fragen entscheidet.

In diesem Zusammenhang ist es aufschlussreich, dass der Verweis auf die normative Bedeutung des kirchlichen Lehramts „Rom“ zu einer mehrfachen Projektionsfläche des Synodalen Wegs macht: als Anlaufstelle für Beschwerden (Minderheit) wie als Gegenüber von Reformagenden. Allerdings lässt sich bei Papst Franziskus selbst eine strukturelle Mehrstimmigkeit beobachten. Er bedient nicht einfach „kirchliche Lager“, sondern eröffnet exemplarisch bei der Frage nach der Zulassung von nichtkatholischen Partner*innen in konfessionsverbindenden Ehen Spielräume für Entscheidungen und Praktiken vor Ort. Diese pontifikale Performance lässt sich auch als Ausdruck kirchlich wachsender Polyphonie deuten. Das wiederum bedarf kirchlicher Bestimmung. Insofern sind in dem, was als kuriales Störfeuer wahrgenommen wird, Bedenken ernst zu nehmen, die es aber gerade wieder auf den Foren einer Synodalen Kirche zu diskutieren gilt. Papst Franziskus verhindert bislang die Diskussion offener Fragen nicht – auch nicht um den Preis von Ambiguitäten, die er selbst gelegentlich produziert.

Ambiguitäten weisen auf die Schwierigkeiten hin, theologisch-kirchliche Fragen immer eindeutig zu klären. Sie markieren Aushandlungsnotwendigkeiten, gerade wenn ein Entweder-Oder in Klärungsprozessen nicht funktioniert. Der Papst bindet die Macht auch von päpstlichen Entscheidungen damit an zwei Aspekte zurück: Offene Fragen lassen sich in ihrem Problemdruck theologisch-kirchlich nicht autoritär lösen. Und die Wahrheit des Evangeliums erweist sich im Leben mit solchen Problemen. Dem entspricht die theologische Grundperspektive des Synodalen Wegs: „Wir wollen Macht und Verantwortung in der Kirche so verstehen und ausüben, dass wir die schöpferische und befreiende Macht Gottes neu entdecken und zur Geltung bringen können.“²¹

Dabei setzt der Synodale Weg auf Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils – mit Blick auf die Stärkung des gesamten Volkes Gottes, auf die

²¹ Grundtext. Beschluss des Synodalforums 1 vom 3. Dezember 2020 (4./5. Februar 2021), in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/Online-Konferenz-210104-2-Synodalforum-I-Grundtext-1.pdf, 10.

sogenannte Tria-Munera-Lehre (vgl. LG 31), also den Anteil aller Getauften an den drei Dienstämtern Jesu Christi (König: Leitung; Priester: Heiligung; Prophet: Verkündigung). Der Synodale Weg setzt damit eine andere Performance kirchlicher Gewaltenteilung frei: im Rede- und Stimmrecht, in der Sitzordnung, in der geteilten Leitung der Foren, in der Diskursivität der kirchlichen Glaubensbestimmung. Damit eröffnet er Spielräume für eine Ekklesiologie, die sich auf die Herausforderungen des eigenen Missbrauchsproblems einstellt und zugleich dem Komplexitätsniveau offener, pluraler Gesellschaften mit dem Anspruch auf Partizipation aller Bürger*innen entspricht – und zwar gerade als Volk Gottes, das sich der „Würde und Freiheit der Kinder Gottes, in deren Herzen der Heilige Geist wie in einem Tempel wohnt“ (LG 9), bewusst ist.

Dr. Gregor Maria Hoff ist Professor für Fundamentaltheologie an der Paris-Lodron-Universität Salzburg, Mitglied der Glaubenskommission der DBK und theologischer Berater des Synodalen Wegs (Forum 1 „Macht und Gewaltenteilung“).

Peter Platen

Macht und Gewaltenteilung: Leitung(sgewalt) in der Diözese

Kurzzinhalt – Summary:

Ausgehend vom Grundtext des Synodalforums 1 stellt der Beitrag konkrete und bereits auf der Basis des geltenden Rechts realisierbare Modelle für die Teilung der *potestas regiminis exsecutiva* auf diözesaner Ebene vor: die *delegatio realis* eines kurialen Amtsträgers, die Konturierung der Zuständigkeiten des Diözesanökonomen als Gegenüber zum Generalvikar, die umfassende Delegation von Laien zur Ausübung sakramentenrechtlicher Befugnisse und die freiwillige Selbstbindung des diözesanen Gesetzgebers und höchsten Verwalters des Bistums.

Based on the „Grundtext“ of the Synodal Forum 1, the article presents concrete models for the division of the *potestas regiminis exsecutiva* on diocesan level, which are already feasible on the basis of current law: The *delegatio realis* of a curial official, the contouring of the competences of the diocesan finance officer as a counterpart to the vicar general, the comprehensive delegation of laypersons to exercise jurisdictional powers in the area of sacramental law, and the voluntary self-binding of the diocesan legislator and highest ad-

1 Zur Einführung: Hinweise aus dem Grundtext des Synodalforums zu Macht und Gewaltenteilung auf diözesaner Ebene

Der für die Online-Konferenz des Synodalen Wegs am 4./5. Februar 2021 als Beschluss vorgelegte Grundtext des Synodalforums 1 „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“ macht zu Beginn darauf aufmerksam, dass es bei der Rede von „Macht“ und „Gewaltenteilung“ klarer Begriffe und genauer Unterscheidung bedarf. So gebe es zusätzlich zum täglichen Sprachgebrauch ein verbreitetes Verständnis dieser Begriffe, das vor allem auf den politischen Raum bezogen sei.

„Es gibt aber auch ein spezifisch kirchenrechtliches Verständnis, das genau im Blick bleiben muss, wenn Reformvorschläge begründet und zielführend sein sollen. Im Zentrum steht die Aufgabe, das Verhältnis von Weihegewalt

einerseits und Leitungs- bzw. Jurisdiktionsgewalt andererseits differenzierter zu bestimmen, als es in Deutschland gegenwärtig Praxis ist.“¹

Der Hinweis auf ein spezifisch kirchenrechtliches Verständnis ist gerade mit Blick auf den Begriff der Gewaltenteilung von besonderer Wichtigkeit. Es ist nämlich zu beachten, dass die im modernen Verfassungsrecht verwirklichte Teilung der Gewalten *Legislative*, *Exekutive* und *Judikative*, die dem Grundsatz der Kontrolle und Mäßigung der politischen Macht dienen soll, im geltenden kanonischen Recht allenfalls eine modifizierte Rezeption erfährt, insofern in c. 135 § 1 des Codex Iuris Canonici (CIC) von der Unterscheidung der Leitungsgewalt in eine legislative, exekutive und eine judikative die Rede ist. Hierbei darf aber nicht übersehen werden, dass das geltende kirchliche Verfassungsrecht vom Prinzip der *Gewalteneinheit* ausgeht, wonach Papst, Bischofskollegium und Diözesanbischof in ihrem Zuständigkeitsbereich die unteilbare Fülle der für ihren Leitungsdienst erforderlichen Vollmacht besitzen (vgl. c. 331, 336 und 391 § 1).²

Auch wird dieses Prinzip der Gewalteneinheit durch die Unterscheidung der Leitungsgewalt in die Funktionen der Gesetzgebung, der Verwaltung und der Gerichtsbarkeit keineswegs eingeschränkt oder gar aufgehoben. Dass eine wirksame Kontrolle von Macht in Form der Eröffnung eines verwaltungsgerichtlichen Klageweges gegen Entscheidungen der kirchlichen Verwaltung aber auch ein drängendes innerkirchliches Desiderat ist, wurde bereits in den *Principia, quae Codicis Iuris Canonici Recognitionem dirigant* der Bischofssynode von 1967 in Leitsatz 7 festgestellt.³ Dass es wider Erwarten im CIC/1983 nicht zur Einführung solcher Verwaltungsgerichte gekommen ist, dürfte – bei aller Vorsicht wegen der bislang nicht offiziell angeführten Begründung für die Streichung dieser Gerichte – nicht zuletzt damit zu tun haben, dass die Errichtung einer regionalisierten kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit einen wesentlichen Beitrag für die Realisierung einer der Kirche angemessenen Gewaltenteilung leisten würde, könnte doch auf diese Weise die Rechtmäßigkeit der Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt überprüft und damit wirksam Macht kontrolliert werden. Es ist daher sehr zu begrüßen, dass sich die deutschen Bischöfe für dieses Anliegen ausgesprochen haben.⁴ Es mag zu beklagen sein, dass diese Erkenntnis erst

¹ Grundtext. Beschluss des Synodalforums 1 vom 3. Dezember 2020 (4./5. Februar 2021), in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/Online-Konferenz-210104-2-Synodalforum-I-Grundtext-1.pdf (Zugriff: 22. März 2021), 6.

² Vgl. H. Socha, MKCIC 135/2a, Stand: 54. Erg.-Lfg. November 2017.

³ Vgl. hierzu mit weiteren Nachweisen D. M. Meier, Verwaltungsgerichte für die Kirche in Deutschland? Von der gemeinsamen Synode 1975 zum Codex Iuris Canonici 1983 (MKCIC.B 28), Essen 2001, 32–35.

⁴ Vgl. hierzu die im Nachgang zur Sitzung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) erfolgte Pressemeldung: Ständiger Rat berät weiteres Vorgehen zu den Ergebnissen der MHG-Studie (20. November 2018), in: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/staendiger-rat-beraet-weiteres-vorgehen-zu-den-ergebnissen-der-mhg-studie> (Zugriff: 22. März 2021): „Der Ständige Rat unterstützt außerdem den Vorschlag, interdiözesane

angesichts der Abgründe auch kirchlicher Machtausübung im Hinblick auf die Ergebnisse der sogenannten MHG-Studie gereift ist und artikuliert wurde. Neben diesem wesentlichen Erfordernis einer gerichtlichen Überprüfung des kirchlichen Verwaltungshandelns, das perspektivisch zu einer Stärkung der kirchlichen Autorität beitragen wird,⁵ ist es auf der Grundlage des geltenden Kirchenrechts allerdings bereits jetzt möglich, dass der Diözesanbischof durch Beteiligung von geweihten wie auch nicht geweihten Gläubigen an der Ausübung der ihm zukommenden Leitungsgewalt einen Beitrag zu einer veränderten Ausübung kirchlicher Macht leistet. In der Folge soll in knappen Zügen zunächst dargelegt werden, weshalb das geltende Kirchenrecht einer verbindlichen Delegation kirchlicher Leitungsgewalt an Laien nicht im Wege steht, um in einem weiteren Schritt verschiedene Szenarien für die wirksame Teilung der *potestas regiminis exsecutiva* auf diözesaner Ebene zu beschreiben.

2 Rechtssystematische Instrumentarien für die Ermöglichung einer Teilhabe an der Ausübung der *potestas regiminis*

Es ist den Diözesanbischöfen weder durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) noch durch den CIC untersagt, sich den verschiedenen, rechtsgeschichtlich nachgewiesenen⁶ und von der Kanonistik beschriebenen

Strafgerichtskammern für Strafverfahren nach sexuellem Missbrauch auf dem Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz zu errichten. Dafür wird sich der Ständige Rat mit den entsprechenden Stellen in Rom in Verbindung setzen. Außerdem sieht er Reformerfordernisse im Bereich des kirchlichen Rechts und des Prozessrechts. Die deutschen Bischöfe sind bereit, auf weltkirchlicher Ebene mitzuhelfen, das Kirchenrecht in dieser Hinsicht weiterzuentwickeln. Sie nehmen außerdem den Aufbau einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit erneut in den Blick.“ Etwas konkreter und unter Benennung des für diesen Fragenkreis verantwortlichen Bischofs heißt es in der im Nachgang zur Sitzung des Ständigen Rates der DBK am 29.–30. Januar 2019 erfolgten Pressemeldung: „Dem Populismus widerstehen“ (30. Januar 2019), in: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/dem-populismus-widerstehen> (Zugriff: 22. März 2021): „Im kirchlichen Recht (Leitung: Erzbischof Dr. Ludwig Schick) müssen die kirchliche Strafgerichtsbarkeit, das Prozessrecht und die Verwaltungsgerichtsbarkeit berücksichtigt werden.“

⁵ Norbert Lüdecke macht im Zusammenhang rechtlich fragwürdiger Amtsenthebungen durch die Kongregation für die Bischöfe darauf aufmerksam, dass dieses Dikasterium die Gewährleistung rechtlicher Überprüfbarkeit von Entscheidungen offenbar als Beeinträchtigung von Autorität begreife. „Dabei wird übersehen, dass die rechtliche Überprüfbarkeit von Verwaltungshandeln geradezu autoritätsstärkend wirkt. Sie stellt nämlich die Legitimation und Rechtmäßigkeitsvermutung zugunsten von Behörden sicher. In einer Rechtskultur, in der nicht nur deklariert, sondern begründet wird, stabilisieren sich die Autoritätsansprüche der Amtsinhaber“ (N. Lüdecke, Entfernung von Diözesanbischöfen. Kanonistische Erinnerung an den exemplarischen Fall „Bischof Gaillot“, in: E. Güthoff/S. Haering [Hg.], *Ius quia iustum*. [FS Helmuth Pree], Berlin 2015, 451–506, hier: 504).

⁶ Vgl. hierzu ausführlich P. Platen, Die rechtsgeschichtliche Entwicklung des „Handelns durch andere“ im kanonischen Recht. Grundlage einer Teilhabe von Laien an der *potestas regiminis*?, Essen 2007.

Möglichkeiten zu bedienen, um neben Klerikern auch Laien mit der Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt zu beauftragen und so an der Ausübung von Leitungsgewalt partizipieren zu lassen. Die für diese Fragestellung zentrale Norm des CIC/1983 ist c. 129, in dessen § 1 davon die Rede ist, dass diejenigen, die die sakramentale Ordination empfangen haben, für die Leitungsgewalt befähigt sind (*habiles sunt*), wobei gemäß § 2 Laien nach Maßgabe des Rechts an der Ausübung der Leitungsgewalt mitwirken können (*cooperari possunt*).

Eine erste Möglichkeit einer verbindlichen Beteiligung von Laien an der Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt besteht in der Übertragung von entsprechend ausgestatteten Ämtern. Der universale Gesetzgeber definiert das Kirchenamt in c. 145 § 1 CIC als jeden entweder durch göttliche oder kirchliche Anordnung dauerhaft eingerichteten Dienst, der zu einem geistlichen Zweck auszuüben ist.⁷ C. 228 § 1 CIC sieht ausdrücklich vor, dass entsprechend geeignete Laien dazu befähigt sind, von den geistlichen Hirten zu jenen kirchlichen Ämtern und Aufgaben herangezogen zu werden, die sie gemäß den Vorschriften des Rechts ausüben können. Die Grundlage der hier ausgesagten Befähigung der Laien zur Übernahme von Ämtern und Aufgaben in der Kirche besteht in ihrer durch die Taufe festgelegten Berufung, am Sendungsauftrag der Kirche mitzuwirken.⁸

In der Literatur finden sich sehr unterschiedliche Auffassungen darüber, mit welchen Ämtern, die Laien zugänglich sind, tatsächlich eine Ausübung von Leitungsgewalt verbunden ist. Während einige Autoren hierbei eine ganze Reihe von Ämtern aufzählen,⁹ sind andere deutlich zurückhaltender und kommen in manchen Fällen nicht über das Amt des Diözesanrichters gemäß c. 1421 § 2 CIC hinaus.¹⁰ Es überrascht nicht, dass diejenigen Autoren, die c. 1421 § 2 CIC am liebsten durch eine Gesetzesänderung aus der Welt geschafft sehen wollen, diese Bestimmung als einmalig herausstellen und die „Gewaltenfrage“ bei anderen Laien zugänglichen Ämtern entweder übergehen¹¹ oder ausdrücklich in Abrede stellen, wie dies etwa mit Blick auf den

⁷ Vgl. c. 145 § 1 CIC: *Officium ecclesiasticum est quodlibet munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabilius constitutum in finem spirituales exercendum.*

⁸ Vgl. H. J. F. Reinhardt, MKCIC 228/2, Stand: 6. Erg.-Lfg. Oktober 1987.

⁹ Vgl. M. Wijlens, Kommentar der cc. 124–144 CIC: New Commentary on the Code of Canon Law, hg. von J. P. Beal/J. A. Coriden/T. Green, Mahwah 2000, 177–194, hier: 185; I. Riedel-Spangenberg, Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des Begriffs „missio canonica“ und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache, München/Paderborn/Wien 1991, 265; G. Ghirlanda, De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum Codicem, in: PRMCL 74 (1985) 109–165, hier: 129.

¹⁰ Vgl. S. Lederhilger, Die kirchenrechtlichen Gestaltungsmöglichkeiten von kooperativer Seelsorge in pastoralen „Notsituationen“, in: S. Haering (Hg.), Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moraltheologie und Kirchenrecht. [FS Gerhard Holotik zur Vollendung des 60. Lebensjahres], Frankfurt a. M. 1999, 405–437, hier: 421.

¹¹ Vgl. hinsichtlich des Ökonomen W. Aymans/K. Mörsdorf, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. 13., neu bearbeitete Auflage, Band 2, Paderborn 1997, 390.

Ökonomen der Fall ist.¹² Für den Ökonomen kann hierbei auf die in der *Relatio* dokumentierte und im Rahmen der weiteren Redaktionsarbeiten unbestrittene Aussage Bernardins verwiesen werden, wonach das Amt des Ökonomen *implicat exercitium executivae potestatis* (*bona dioecesis sub auctoritate Episcopi administrare*)¹³ et *exereri potest a laico*¹³. Nicht vergessen werden sollte in diesem Zusammenhang auch die Ernennung von Laien zu Richtern an den verschiedenen kirchlichen Arbeitsgerichten gemäß der Kirchlichen Arbeitsgerichtsordnung (KAGO),¹⁴ was Thomas Amann zu der Feststellung veranlasst hat, „dass kirchliche Laienrichter nun auch unabhängig von jeglicher Beteiligung von Amtsträgern mit Weihegewalt rechtskräftig urteilen.“¹⁵

Der Diözesanbischof kann aufgrund der ihm zukommenden Organisationsfreiheit partikulare Kirchenämter einrichten, um zu einer möglichst effektiven Strukturierung seiner Kurie zu gelangen. Hierbei stellt sich unabhängig von den aufseiten des Amtsinhabers geforderten Voraussetzungen die grundsätzliche Frage, ob innerhalb der Diözesankurie neben den bereits durch das universelle Kirchenrecht vorgesehenen Ämtern weitere Kirchenämter eingerichtet werden können, mit denen die Ausübung von Leitungsgewalt verbunden ist und wenn ja, wie das rechtliche Verhältnis dieser Amtsträger zum Generalvikar zu bestimmen ist.¹⁶ Geht es zudem um die Übertragung eines solchen Amtes an einen Laien, so steht hier allerdings die Vorschrift des c. 274 § 1 CIC im Weg, wonach nur Kleriker Ämter innehaben können, zu deren Ausübung Weihegewalt oder kirchliche Leitungsgewalt erforderlich ist. Gleichwohl mag hierzu die Ansicht vertreten werden, dass c. 274 CIC aufgrund des Vorliegens eines *dubium iuris* keine Verpflichtungskraft besitzt.¹⁷

Es ist jedem Diözesanbischof überlassen, ob er diesen auf das Vorliegen eines *dubium iuris* gestützten Weg einer Institutionalisierung der Mitwirkung von Laien an der Ausübung der Leitungsgewalt zu gehen bereit ist. Mit Blick auf die Übertragung der in vielen Diözesankurien eingerichteten weltlich-rechtlichen Abteilungen an einen Justitiar bzw. eine Justitiarin ist nüchtern zu konstatieren, dass viele Diözesanbischöfe bereits jetzt von dieser Möglichkeit

¹² So argumentiert T. Amann, Laien als Träger der Leitungsgewalt? Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici, St. Ottilien 1996, 17f.

¹³ *Relatio completens synthesium animadversionum, ab Em.mis atque Exs.mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema CIC exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, Typ. Pol. Vat. 1981, 37. Vgl. hierzu H. Pree, Der Diözesanökonom, sein rechtliches Verhältnis zum Diözesanbischof und seine Rechtsstellung in der bischöflichen Kurie, in: AKathKR 182 (2013) 24–43, hier: 28.

¹⁴ Vgl. K. Lüdicke, Kirchliche Arbeitsgerichte in Deutschland, in: D. Binder/K. Lüdicke/H. Paarhammer (Hg.), Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft, Innsbruck 2006, 387–403.

¹⁵ T. Amann, Die Ausübung der *sacra potestas* im kirchlichen Arbeitsgericht, in: AKathKR 175 (2006) 435–451, hier: 435.

¹⁶ Vgl. hierzu ausführlicher die von P. Platen, Die Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt durch Laien. Rechtssystematische Überlegungen aus der Perspektive des „Handelns durch andere“, Essen 2007, 244–249, gegebene Problemskizze.

¹⁷ Vgl. ausführlich ebd., 292–306.

Gebrauch machen. Hierbei ist möglicherweise nicht ausreichend bewusst, dass die Inhaber dieser Ämter aufgrund der ihnen zugewiesenen Aufgaben ungeachtet der formal weltlich-rechtlichen Vorgehensweise materiell *potestas regiminis* ausüben. Deutlicher dürfte dies vor Augen stehen, wenn es zum Aufgabenkreis eines partikularrechtlichen Kirchenamtes gehört, bestimmte ehe- bzw. sakramentenrechtliche Befugnisse auszuüben. Es bleibt festzuhalten, dass es durch die Übertragung eines entsprechend ausgestatteten Kirchenamtes grundsätzlich möglich ist, das in c. 129 § 2 CIC ermöglichte *cooperari possunt in exercitio potestatis regiminis* zu realisieren. Um mit Andreas Weiß zu sprechen: „Eine ontologische Unfähigkeit des Laien zur Übernahme kirchlicher Ämter mit Leitungsvollmacht lässt sich sicher nicht begründen.“¹⁸

Nicht allein aus rechtsgeschichtlicher Sicht, sondern vor allem im Hinblick auf die Arbeit der CIC-Reformkommission kommt dem Rechtsinstitut der Delegation im Zusammenhang der Ermöglichung einer Mitwirkung von Laien an der Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt eine größere Bedeutung zu als dem ämterrechtlichen Konzept der *potestas ordinaria vicaria*. Der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Konzeptionen besteht darin, dass es sich bei der *potestas ordinaria vicaria* um eine Amtsgewalt handelt, die durch die Übertragung eines entsprechenden Amtes ausübbar gemacht wird, während es durch Delegation zu einer amtsunabhängig erfolgenden Übertragung kirchlicher Leitungsgewalt kommt.¹⁹ Der Begriff Delegation bezeichnet hierbei den Vorgang, mit dem einer natürlichen oder einer juristischen Person unabhängig von einem Amt (*non mediante officio*, vgl. c. 131 § 1 CIC) kirchliche Leitungsgewalt (*potestas regiminis*) übertragen wird. Weiter ist zu beachten, dass der Delegat keine *potestas* zu Eigen erhält (*proprium nihil habens*), sondern die Gewalt des Deleganten ausübt (*sed eius, qui delegavit, iurisdictione utitur*).²⁰ Im Kern ist daher die Delegation als *Gewaltausübung ohne Trägerschaft der Gewalt an sich* zu fassen.²¹ Aufgrund der Ausgestaltungsmöglichkeiten des Rechtsinstituts der Delegation (etwa durch Setzung gültigkeitsrelevanter Bedingungen oder durch Aufstellung zeitlicher wie umfangmäßiger Begrenzungen) ist es dem Deleganten in die Hand gegeben, die Rechtsverhältnisse für die Ausübung der Leitungsgewalt detailliert zu konturieren.

¹⁸ A. Weiß, *Potestas regiminis*. Kanonistische Erwägungen zur Struktur der kirchlichen Leitungsvollmacht, in: A. Egler/W. Rees (Hg.), *Dienst an Glaube und Recht* [FS Georg May zum 80. Geburtstag], Berlin 2006, 657–671, hier: 670f.

¹⁹ Vgl. hierzu Platen, *Ausübung* (Anm. 16), 160–211.

²⁰ Für die zahlreichen hier einschlägigen Nachweise muss an dieser Stelle auf die detaillierten Nachweise bei Platen, *Entwicklung* (s. Anm. 6), 214–220, 291f., 305–308 und 400–404 verwiesen werden.

²¹ Vgl. etwa Pree: „Auch wird der Delegat – im Unterschied zum Vikar – nicht hilfsweise Träger der betreffenden Gewalt an sich, sondern nur ihrer Ausübung, d. h. er handelt zwar in eigenem Namen, aber kraft fremder Gewalt“ (H. Pree, *Die Ausübung der Leitungsvollmacht*, in: HKKR³ [2015] 207–233, hier: 215).

Von der Delegation ist die sogenannte indirekte Delegation zu unterscheiden, die dadurch charakterisiert ist, dass die Übertragung durch eine delegationsbefugte Person erteilt wird, die sich aber zur Bezeichnung der zu delegierenden Person der Zwischenschaltung einer vermittelnden Person bedient.

3 Modelle für eine Teilung der *potestas regiminis exsecutiva* auf diözesaner Ebene

In seinen Schlussfolgerungen spricht das oben genannte Forum des Synodalen Weges davon, sich dafür einzusetzen, das geltende Kirchenrecht so anzuwenden, dass in den Diözesen Macht verbindlich an Getaufte und Gefirmte delegiert wird.²² Dass ein solches Vorgehen kirchenrechtlich gedeckt ist, wurde vorstehend in kurzen Zügen dargelegt. Nun soll es darum gehen, einige Modelle oder Vorgehensweisen zu benennen, durch die eine effektive Teilung der *potestas regiminis exsecutiva* in Bezug auf die bischöflichen Verwaltungsbehörden, also die Bischöflichen Ordinariate bzw. Generalvikariate, umgesetzt werden kann.

3.1 Die delegatio realis eines kurialen Amtsträgers

Obschon es zum Begriff der *potestas delegata* gehört, einer Person *non mediante officio* übertragene Vollmacht zu sein (vgl. c. 131 § 1 CIC), bedeutet dies nicht, dass die Übertragung der Leitungsgewalt immer namentlich an den Delegaten gerichtet ist, wie dies bei der sogenannten *delegatio personalis* der Fall ist. Im Unterschied hierzu wird bei der Vornahme einer *delegatio realis* ohne Nennung des Namens beispielsweise der Diözesanbischof einer konkreten Diözese delegiert. Bei einer solchen *delegatio realis* bildet das Amt des Delegaten den Anknüpfungspunkt für die Delegation, ohne dass es hierbei zu einer Erweiterung der Amtsvollmachten des durch den Delegaten innegehabten Amtes kommt. Dieses Modell könnte nun auch dazu genutzt werden, um in einer Diözesankurie zu einer wirksamen Entlastung des Generalvikars zu kommen. Durch das Instrumentarium der Realdelegation wird dem jeweiligen Inhaber des als Anknüpfungspunkt ausgewählten Amtes kirchliche Leitungsgewalt übertragen, mit welcher der Amtsinhaber verschiedene Aufgaben ausübt, die ansonsten dem Behördenleiter, sprich dem Generalvikar zukommen, etwa die innere Leitung des Generalvikariats, die Koordination der Arbeit der verschiedenen Organisationseinheiten des Generalvikariats, die disziplinarische Führung der Beschäftigten einschließlich der im Generalvikariat tätigen Priester und Diakone, der Erlass von zu bestimmenden Verwaltungsakten für Einzelfälle, die Wahrnehmung von Mitwirkungs- und Aufsichtsrechten und der Abschluss von Verträgen.

²² Vgl. Grundtext, 26 (s. Anm. 1).

Weiter wäre es möglich, dass der jeweilige Amtsinhaber seitens des Diözesanbischofs mit der Wahrnehmung des Vorsitzes im Konsultorenkollegium beauftragt wird, falls nicht der Ökonom damit betraut ist, was die sachlich sinnvollere Lösung darstellen würde. Als Anknüpfungspunkt für eine solche Realdelegation gibt es zwei Möglichkeiten: Es kann sowohl ein universalrechtlich in der Diözesankurie bereits vorhandenes Kirchenamt als auch ein neu einzurichtendes partikularrechtliches Kirchenamt gewählt werden.

Blickt man auf die erste Möglichkeit der nach dem CIC in der Kurie bereits vorhandenen Ämter, kommen hier grundsätzlich drei in den Blick: der Notar der Kurie, der Diözesanökonom und der Kanzler der Kurie.

- Der Notar der Kurie ist lediglich ein Mitarbeiter des Kanzlers und kommt aufgrund dieser untergeordneten Stellung von daher nicht infrage.
- Der Funktionskreis des Diözesanökonomen ist ein von der sonstigen Diözesanverwaltung getrennter Aufgabenbereich. Von daher sollten der Ökonom und dessen Mitarbeiter vom Amtsbereich des Generalvikars „gänzlich ausgenommen und von diesem unabhängig sein. Davon unberührt bleibt das Erfordernis der notwendigen gegenseitigen Information und der Koordination innerhalb der Bischöflichen Kurie“²³. Im Ergebnis sollte daher der Ausgangspunkt nicht im Amt des Diözesanökonomen gefunden werden, da dessen Amtsbereich von dem des Generalvikars unterschieden bleiben sollte und die Realdelegation von weitreichenden Aufgaben des Generalvikars an den Ökonomen die angeratene Bereichsunterscheidung konterkarieren könnte.
- So bleibt mithin von den wenigen universalrechtlich vorgesehenen Ämtern in der Verwaltung der Diözesankurie, die auch Laien übertragen werden können, allein der Kanzler der Kurie, der nach c. 482 § 1 CIC in jeder Diözesankurie durch den Diözesanbischof zu berufen ist. Dem Kanzler kommt vorbehaltlich abweichender partikularrechtlicher Bestimmungen die Aufgabe zu, Akten anzufertigen, herauszugeben und aufzubewahren. Der CIC stellt den Kanzler mithin als den Leiter der diözesanen Schriftgutverwaltung und als Schlüsselfigur für alle rechtserheblichen Dokumente vor. Von hier aus wäre dieses Amt für die hier in den Blick genommenen Aufgaben prinzipiell geeignet.

Die zweite Möglichkeit besteht in der Errichtung eines partikularrechtlichen Kirchenamtes, mit dem die Ausübung von Leitungsgewalt nicht verbunden ist (vgl. c. 274 § 1 CIC) und das sodann zum Anknüpfungspunkt der Delegation von Leitungsgewalt gewählt wird. Hierbei würde ein partikularrechtliches Amt eingerichtet, mit dem ein Grundbestand der hier relevanten Zuständigkeiten bereits verbunden ist und das zudem mit einer geeigneten Amtsbezeichnung versehen wird.

²³ Vgl. H. Pree, Der Diözesanökonom, sein rechtliches Verhältnis zum Diözesanbischof und seine Rechtsstellung in der bischöflichen Kurie, in: AKathKR 182 (2013) 22–43, hier: 42.

Bei einem solchen durch den Bischof eingerichteten Amt wie auch bei der Realdelegation entsprechender Befugnisse an den Inhaber eines universalrechtlich bereits vorgesehenen Amtes besteht die gleiche Besonderheit: Es wird eine Weisungsgebundenheit an den Generalvikar und keineswegs eine Reduzierung der erlaubt durch den Generalvikar ausübbareren Vollmachten konstituiert, der Generalvikar bliebe weiterhin Generalvikar. Die Ursache hierfür liegt im Konzept der Delegation, mit dem nicht einhergeht, dass der Delegant die dem Delegaten übertragenen Befugnisse verliert. Stattdessen tritt durch die Realdelegation ein weiterer Akteur auf den Plan, durch den die dem Deleganten zukommenden Befugnisse ausgeübt werden können. Mit anderen Worten: Es erfolgt keine rechtliche Hemmung des Deleganten zur Ausübung der übertragenen Befugnisse.

In den vergangenen Jahren sind in den ersten deutschen Diözesen durch Partikularrecht die Ämter eines Verwaltungsdirektors (Hamburg und Münster) sowie Amtschefs (München) eingerichtet worden, die hinsichtlich der mit ihnen verbundenen Befugnisse konzeptionell weitgehend dem Modell der Realdelegation entsprechen. Eine Variante dieses Modells scheint im Jahr 2020 für die Verwaltung der Diözese Eichstätt etabliert worden zu sein, bei der im Unterschied zu dem in den Erzdiözesen München und Hamburg sowie dem im Bistum Münster gewählten Modell das fakultativ vorgesehene Amt des Kurienmoderators eine besondere Rolle spielt. Alle diese Modelle verdienen eine detailliertere Analyse, die im hier möglichen Umfang allerdings nicht geleistet werden kann.

3.2 Die Konturierung der Zuständigkeiten des Diözesanökonomen als Gegenüber zum Generalvikar

Die Modelle der Realdelegation von Befugnissen des Generalvikars an den Inhaber eines entweder universalrechtlich bereits vorgesehenen oder eines partikularrechtlich erst errichteten Kirchenamtes in der Diözesankurie ermöglichen vor allem eine Entlastung des Generalvikars, dem durch diese neuen Akteure auf der Leitungsebene der Bischöflichen Generalvikariate bzw. Ordinariate allerdings keine einzige Befugnis genommen wird. Vielfach dürfte mit der Vornahme einer solchen Realdelegation jedoch die Erwartung verbunden sein, dass der Generalvikar im Zuständigkeitsbereich des Amtschefs oder Verwaltungsdirektors in der Regel nicht tätig wird, also eine gewisse Zurückhaltung an den Tag legt. Hier steht im Falle unterschiedlicher Auffassungen von Generalvikar und bevollmächtigter Person ein mögliches Konfliktfeld klar vor Augen. Wenn es darum gehen soll, dass auf Ebene der bischöflichen Leitungsbehörde eine tatsächliche Teilung administrativer Macht realisiert wird, könnte hierfür eine stärkere Konturierung der Zuständigkeiten des Diözesanökonomen als Gegenüber zum Generalvikar in den Blick genommen werden. Es ist nämlich zu beachten, dass der

Diözesanökonom kein Untergebener des Generalvikars ist.²⁴ Selbst wenn der Generalvikar zum Moderator der Kurie ernannt worden sein sollte, wird die Gegenüberstellung nicht eingegeben, da die „Funktion des Generalvikars als Weisungsbefugter gegenüber Untergebenen zu unterscheiden ist von der moderierenden Tätigkeit in einem Kreis rechtlich Gleichgestellter“²⁵ wie dies im Verhältnis zwischen Generalvikar und Diözesanökonom der Fall ist. Es ist allerdings zu beachten, dass dieses Gegenüber von Generalvikar und Diözesanökonom in dem Fall beeinträchtigt wäre, falls der Diözesanbischof – was zumindest in den deutschen Diözesen oftmals der Fall ist – dem Generalvikar ein sogenanntes „generelles Spezialmandat“²⁶ überträgt.

3.3 *Die Delegation eines Laien zur Wahrnehmung oberhirtlicher Mitwirkungs- und Aufsichtsrechte und zur Vornahme von eherechtlichen Dispensen*

Das Modell der Realdelegation eignet sich nicht nur für die Ausübung von Vollmachten des Generalvikars in der Leitung einer bischöflichen Verwaltung, sondern auch für die Entlastung des Generalvikars von Aufgabenstellungen im Bereich der sogenannten Verwaltungskanonistik.²⁷ Dass die Delegation eines Laien zur Wahrnehmung oberhirtlicher Mitwirkungs- und Aufsichtsrechte und zur Vornahme von eherechtlichen Dispensen möglich ist, wurde in der Literatur bereits mehrfach herausgestellt.²⁸ Keinesfalls ist es aber so, dass jede Funktion der Leitungsgewalt von einem Laien ausgeübt werden kann.²⁹ Es ist allerdings zu unterscheiden, ob die Delegation eines Laien zur Ausübung einer bestimmten Funktion der Leitungsgewalt

²⁴ Vgl. Pree, Diözesanökonom (s. Anm. 23), 41.

²⁵ R. Althaus, Die Vermögensverwaltung auf diözesaner Ebene in Deutschland – oder: Impressionen einer Nichtrezeption des CIC, in: E. Güthoff/S. Haering (Hg.), *Ius quia iustum* [FS Helmuth Pree], Berlin 2015, 699–718, hier: 705.

²⁶ Zur Problematik solcher „generellen Spezialmandate“, die faktisch zu einer weitgehenden Nivellierung der Rechtsstellung des Diözesanbischofs gegenüber seinem General- wie Bischofsvikar beitragen, vgl. P. Platen, § 41 Die Diözesankurie, in: HKKR³ (2015) 638–651, hier: 641, mit weiteren Nachweisen.

²⁷ Zum Begriff und den Tätigkeitsfeldern im Bereich der „Verwaltungskanonistik“ vgl. R. Ahlers, Der Kirchenrechtler als Verwaltungskanonist, in: R. Althaus/R. Oehmen-Vieregge/J. Olschewski (Hg.), *Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht* [Festgabe H. J. F. Reinhardt zum 60. Geburtstag] (AIC 24), Frankfurt a. M. 2002, 14–29.

²⁸ Vgl. etwa P. Platen, Die Delegation von Laien zur Ausübung von Leitungsgewalt in der Diözesankurie, in: T. Meckel/M. Pulte (Hg.), *Ius semper reformandum. Reformvorschläge aus der Kirchenrechtswissenschaft* (Kirchen- und Staatskirchenrecht 28), Paderborn 2018, 197–208.

²⁹ Die im Rahmen des Revisionsprozesses hin zum CIC/1983 von der Congregatio Plenaria eliminierte Unterscheidung einer *potestas regiminis quae ordine sacro innititur* von einer *potestas regiminis quae ordine sacro non innititur* (vgl. c. 126 SchCIC/1980) dürfte zumindest ein Indikator dafür sein, dass nicht jedwede Leitungsgewalt von Laien ausgeübt werden kann.

lediglich unangemessen³⁰ oder tatsächlich ausgeschlossen ist, da die Ausübung der übertragenen Vollmacht aufseiten des Delegaten die heilige Weihe voraussetzt. Mit Laukemper-Isermann ist zudem festzuhalten,

„daß Laien nicht von vornherein als mögliche Empfänger eines bischöflichen Spezialmandates ausscheiden. Im Weiteren muss die Frage, ob ein entsprechendes Mandat auch an einen Laien ergehen kann, anhand der für dieses Mandat notwendigen Voraussetzungen geklärt werden. Da, wo die Ausübung des Mandates die Weihe voraussetzt, entfällt der Laie als möglicher Empfänger der bischöflichen Beauftragung.“³¹

In der Tat ist die Grenze der Delegierbarkeit von Laien dann erreicht, wenn es um die Übertragung von sakramentenrechtlichen Befugnissen geht, deren Ausübung an den Empfang der Hl. Weihe gebunden ist.³² In der kirchlichen Verwaltungspraxis machen die Ordinarien von den Möglichkeiten einer wirksamen Entlastung in durchaus unterschiedlichem Umfang Gebrauch. Auch wenn es keine Aufstellung über die insgesamt in deutschen Diözesankurien in diesem Bereich bislang Laien erteilten Delegationen gibt, ist in den vergangenen Jahren eine deutliche Zunahme solcher Delegationen festzustellen, sodass das in diesem Bereich Mögliche an Teilhabe oberhirtlicher Leitungsgewalt auch immer häufiger praktiziert wird.

3.4 Die freiwillige Selbstbindung des diözesanen Gesetzgebers und höchsten Verwalters des Bistums

Sabine Demel hat im Jahr 2015 in einem Beitrag über den Diözesanbischof und die diözesanen Räte auf die Möglichkeit der Selbstbindung der bischöflichen Leitung zugunsten der gemeinsamen Verantwortung und damit auf den hierbei bestehenden partikularrechtlichen Spielraum hingewiesen. Demnach könnte sich der Diözesanbischof an den repräsentativ erteilten Rat des diözesanen Gottesvolkes binden, „indem er das beratende Stimmrecht der Mitglieder des Diözesanpastoralrates wie auch des Priesterrates zu einem entscheidenden Stimmrecht erhebt.“³³ Eine solche Partizipation könnte sich allgemein auf Entscheidungen des bischöflichen Leitungsdienstes erstrecken, nicht ausgeschlossen die Gesetzgebung, die der Bischof freilich weiterhin gültig nur in eigener Person ausüben kann (vgl. c. 391 § 1

³⁰ Vgl. für Beispiele B. Laukemper-Isermann, Zur Mitarbeit von Laien in der bischöflichen Verwaltung. Rechtliche Möglichkeiten der Anwendung des can. 129 § 2 CIC (MKCIC.B 16), Essen 1996, 87.

³¹ Ebd., 86.

³² Vgl. J. P. Beal, Lay People and Church Governance: Oxymoron or Opportunity, United States Catholic Conference/National Conference of Catholic Bishops (Hg.), *Together in God's Service. Toward a Theology of Ecclesial Lay Ministry. Papers from a Colloquium*, Washington, D. C. 1998, 103–129, hier: 120.

³³ S. Demel, Der Bischof und die diözesanen Räte, in: dies./K. Lüdicke (Hg.), *Zwischen Ohnmacht und Vollmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen*, Freiburg i. Br. u. a. 2015, 182–207, hier: 205.

CIC). Auf diese Weise wäre es bereits jetzt möglich, die benannten Gremien von eher unverbindlichen Gesprächskreisen zu wirklichen Mitwirkungsorganen umzugestalten. Der Bischof von Limburg, Dr. Georg Bätzing, jedenfalls hat angekündigt, diese Möglichkeit auch in die Tat umzusetzen, indem er anlässlich des Jubiläums des 50-jährigen Bestehens der Limburger Synodalordnung im November 2018 wie folgt ausführte:

„Ich bin bereit, mich in einer erneuerten Beratungs- und Synodalkultur freiwillig an den repräsentativ erteilten Rat des Gottesvolkes unserer Diözese zu binden und das beratende Stimmrecht in den Fragen, die alle betreffen und nicht die verbindliche Glaubens- und Rechtsordnung der Kirche berühren, in ein entscheidendes Stimmrecht umzuwandeln.“³⁴

Hierbei sollte nicht übersehen werden, dass der Limburger Bischof eine solche Selbstbindung unter die Voraussetzung einer erneuerten Beratungs- und Synodalkultur³⁵ gestellt hat und zudem – wie auch Demel – darauf aufmerksam macht, dass eine solche Selbstbindung eine Grenze an der Glaubens- und Rechtsordnung der Kirche erfährt. Diese Einschränkung ändert jedoch nichts daran, dass eine solche, allerdings auch wieder revidierbare Selbstbindung eines Diözesanbischofs ein Ausmaß von Partizipation an Leitung auf diözesaner Ebene etablieren würde, das über die Delegation von Leitungsgewalt an einzelne Gläubige hinausgeht.

4 Ausblick

Die vorstehend skizzierten Modelle lassen sich, da sie mit dem geltenden universalen Kirchenrecht übereinstimmen, umgehend realisieren und wären geeignet, einen effektiven Beitrag zur Teilung oberhirtlicher Leitungsgewalt auf diözesaner Ebene zu leisten. Im Unterschied hierzu ist die im Grundtext des Synodalforums angeführte „Verantwortung auf Zeit“³⁶ ein Instrument, das, sollte es im Hinblick auf die Leitung des Bistums durch den Diözesanbischof realisiert werden, nicht zur Disposition des partikularen Gesetzgebers steht. Es dürfte allerdings nicht zu bestreiten sein, dass die Einführung einer Begrenzung der Amtszeit eines Diözesanbischofs – mit der

³⁴ G. Bätzing, Bischof von Limburg, Predigt zum festlichen Abendlob im Limburger Dom am 23. November 2018, in: Limburger Texte Nr. 31, Limburg 2019, 13–16, hier: 16.

³⁵ Das im Bistum Limburg gegenwärtig laufende Transformationsprogramm widmet sich in einem Handlungsfeld den „kurialen und synodalen Beratungs- und Entscheidungsprozessen“, wobei es auch um die Erarbeitung von Vorschlägen geht, die eine Umsetzung der oben genannten Ankündigung des Bischofs möglich machen sollen, vgl. hierzu Kuriale & synodale Beratungs- und Entscheidungsprozesse (27. Oktober 2020), in: <https://transformationsprogramm.bistumlimburg.de/beitrag/kuriale-und-synodale-beratungs-und-entscheidungsprozesse> (Zugriff: 22. März 2021).

³⁶ Vgl. Grundtext, 32 (s. Anm. 1).

Möglichkeit einer erneuten Wahl, die in Rückkehr zur älteren Tradition³⁷ der Kirche in allen Diözesen eingeführt werden sollte – für die Frage der Ausübung kirchlicher Macht von größter Bedeutung wäre.

Dr. theol. Lic. iur. can. Peter Platen ist apl. Professor für Kirchenrecht am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster, Kanzler der Kurie und Leiter der Abteilung Kirchliches Recht im Bischöflichen Ordinariat Limburg.

³⁷ Vgl. hierzu ausführlich H. Wolf, *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015, 29–43; G. Hartmann, *Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität*, Graz 1990.

Norbert Köster

Systemische Eignung und ungeeignete Systeme

Zur Problematik der Personalauswahl in kirchlichen Leitungsstellen

Kurzzinhalte – Summary:

In der Katholischen Kirche gibt es eine große Zahl leitender Stellen. Die Personalauswahl im Bereich der kirchlichen Einrichtungen ist in der Regel von der der Pfarreileitungen getrennt. Die Feststellung der Eignung für eine Leitungsaufgabe muss in allen Bereichen professionalisiert werden: Die persönliche „Kirchlichkeit“ von Bewerber(inne)n als Eignungskriterium muss durch eine Eignung zur Profilentwicklung ersetzt werden, im pastoralen Dienst ist eine Trennung von Seelsorge und Leitung notwendig.

The Catholic Church has a large number of leading positions. The staff recruitment in the field of institutions normally is separated from the one in parish administrations. The ascertainment of the suitability for a leading position has to be professionalised in all fields: The criterion of personal “ecclesiasticism” of candidates has to be replaced with an ascertainment for profile development while in the pastoral ministry, a separation of spiritual welfare and leading is necessary.

Zur Theorie und Praxis von Führung und Leitung im kirchlichen Kontext sind in den vergangenen Jahren mehrere Publikationen erschienen.¹ Diese korrespondieren mit dem gesamtgesellschaftlich gestiegenen Interesse an Fragen von Führung und Leitung. Sehr wenige Veröffentlichungen beschäftigen sich mit der Frage der Auswahlverfahren für Leitungsaufgaben im Bereich der Kirche. Folgende Beobachtungen speisen sich daher vor allem aus der Tätigkeit des Verfassers im Bereich der Leitung einer Diözese und verstehen sich als Beitrag zur Diskussion um Macht und Leitung in der Katholischen Kirche.

Es gibt in den deutschen Bistümern zahlreiche und sehr unterschiedliche Leitungsstellen. Die Bistümer und Pfarreien in Deutschland beschäftigen Personal in der Größe mittelständischer Unternehmen. Im Bistum Münster, das zu den größten in Deutschland gehört, arbeiten etwa 25 000 Beschäftigte im kirchlichen Dienst, hinzu kommen ebenso viele im Bereich der

¹ Vgl. u. a. B. Jürgens/M. Sellmann (Hg.), *Wer entscheidet, wer was entscheidet? Zum Reformbedarf kirchlicher Führungspraxis*, Freiburg i. Br. 2020 (QD 312); *Diakonia* 49 (2018), H. 2: *Christlich führen?*; *ThPQ* 157 (2009), H. 1: *Kirche führen und leiten*; *Wort und Antwort* 60 (2019), H. 1: *Führen und Leiten. Kirche lernt fremd*; C. Keppler, *Perspektivische Personalführung auf anspruchsvollen Anwendungsfeldern. Wie die katholische Soziallehre hilft, die Herausforderungen des Führungsalltags zu bewältigen*, in: *TThZ* 123 (2014) 322–341.

Caritasverbände. In Bistümern gibt es dementsprechend neben den Pfarreileitungen zahlreiche, sehr unterschiedliche Leitungsstellen. Größere Pfarreien haben z. B. mehrere Kindertageseinrichtungen, in Pfarrverbünden gibt es Verwaltungseinrichtungen. Auf der Ebene der Bistümer spielen neben den Ordinariaten Schulen, Einrichtungen der Erwachsenenbildung und Akademien eine wichtige Rolle. Wenn es also um Leitung in der Katholischen Kirche geht, muss die Vielfalt an Leitungsstellen berücksichtigt werden, die für die Außenwahrnehmung der Kirche und ihren pastoralen Auftrag eine große Rolle spielen. Die Leitung einer Kindertageseinrichtung z. B. ist für viele Menschen der einzige personelle Kontakt zur Kirche.

Leitungsstellen im Bereich kirchlicher Einrichtungen und Verwaltungen sind in der Regel von Laien besetzt und haben einen hohen Einfluss auf die Wahrnehmung der Kirche nach außen und nach innen. Dabei sind die Erwartungen an die Stelleninhaber(innen) sehr groß. Sie sollen ihre Einrichtung einladend gestalten und sie als solche nach außen repräsentieren, nach innen sollen sie hohen Ansprüchen im Bereich von Management, Personalführung und Qualitätssicherung genügen. Angesichts der allgemeinen Wahrnehmung der „Marke“ Kirche in der Öffentlichkeit ist dies deutlich schwieriger als bei Unternehmen, deren Image weitaus positiver ist. Dem entspricht auch die inzwischen gering gewordene Zahl an Bewerbungen auf Leitungsstellen im „System“ Kirche. Für Externe ist die Kirche zu exotisch, für Interne ist es aus unterschiedlichen Gründen wenig attraktiv, im System Verantwortung zu übernehmen. Gerade diese Entwicklung macht es notwendig, die Kriterien der Personalauswahl zu überdenken. Dabei geht es nicht darum, Maßstäbe zu senken, sondern sie neu zu verstehen und dadurch Personenkreise einzubeziehen, die bislang häufig durch das Raster fallen. Dies gilt auch für Leitungsstellen im pastoralen Dienst.

Für die Kirche ist es signifikant, dass es mit dem pastoralen Dienst ein zweites, völlig separates und ganz anders funktionierendes Personalsystem gibt. Dieses bildet sich in vielen Bistümern dadurch ab, dass die entsprechenden Personalabteilungen in der Bistumsverwaltung getrennt oder lediglich formal unter ein Dach gebracht sind. Die Gründe für dieses separate System liegen in der Geschichte der Pfarrerranstellung und -besoldung, die bis in das 20. Jahrhundert hinein vom mittelalterlichen Pfründensystem geprägt war. Nach der Zentralisierung der Kirchensteuer im Jahr 1950 wurden hauptberufliche Laien im pastoralen Dienst eingeführt und nicht von den Pfarreien, sondern analog zu den Priestern beim Bistum angestellt. Dadurch hat sich, auch wenn Laien im pastoralen Dienst dem kirchlichen Dienst- bzw. Arbeitsrecht und der Kirchlichen Arbeits- und Vergütungsverordnung (KAVO) unterliegen, eine Praxis herausgebildet, die hinsichtlich der Ausbildung wie auch der Anstellung, Dienst- und Fachaufsicht denen der Priester gleicht.

Auch wenn letztlich für beide Systeme die Eignungskriterien ähnlich sind, sind die systemischen Probleme deutlich andere. Aufgrund dieser Unterschiedlichkeit gehe ich hier zunächst auf beide Systeme getrennt ein.

1 Eignungskriterien für Leitungsstellen in kirchlichen Einrichtungen und Verwaltungen

Bei der Auswahl von Personen für leitende Tätigkeiten im kirchlichen Bereich geht es den Anstellungsträgern (Bistümer, Pfarreien, Verbände) in der Regel nicht nur um Fach- und Leitungskompetenz, sondern auch und nicht zuletzt um eine „Identifikation mit den Zielen der Katholischen Kirche“, wie es in Stellenausschreibungen jetzt zumeist heißt. Die Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche darf nach verschiedenen Gerichtsentscheidungen nur noch für obere Leitungsebenen und pastorale Tätigkeiten verlangt werden.²

Das Dreieck von Fach-, Leitungs- und Kirchenkompetenz entfaltet in Bewerbungsverfahren eine ganz eigene Dynamik. Aufgrund deutlich sinkender Zahlen können nur in seltenen Fällen Bewerber(innen) alle drei Eigenschaften eindeutig nachweisen. Dies ist eigentlich nur möglich, wenn sich jemand innerhalb des kirchlichen Dienstes von einer leitenden Stelle auf eine andere bewirbt. In den anderen Fällen übernehmen entweder Mitarbeitende erstmalig Leitungsstellen oder sie kommen neu in den Bereich der Kirche. So bewerben sich durchaus Lehrende von staatlichen Schulen auf die Leitung bischöflicher Schulen. Ebenso gibt es im Bereich der Verwaltung immer wieder Bewerber(innen) für leitende Stellen „von außen“.

Im Bewerbungsverfahren versucht der Anstellungsträger die drei genannten Bereiche zu überprüfen.³ Dafür gibt es allerdings keine festgelegten Kriterien. Die Kategorie der Fachkompetenz gilt in der Regel durch Ausbildung und berufliche Tätigkeiten als nachgewiesen. Zudem belegen Weiterbildungszertifikate fachliche Qualifikationen. Die zweite Kategorie, die der Leitungskompetenz, ist in Bewerbungsgesprächen sehr schwer festzustellen. Sie wird in kirchlichen Bewerbungsverfahren in der Regel auch nicht mit externer Hilfe eingehend analysiert. Assessment-Center sind im Bereich der Katholischen Kirche weitgehend unbekannt. Im Bereich der evangelischen Landeskirchen gibt es bereits Erfahrungen damit. So hat z. B. die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) Ende der 1990er-Jahre sehr differenzierte Auswahlverfahren für Pfarrer(innen) eingeführt. Diese finden inzwischen im Rahmen einer „Kirchlichen Studienbegleitung“ statt.⁴ Vergleicht man katholische Bewerbungsverfahren mit den aufwendigen Bewerbungsverfahren in

² Vgl. J. Suttrop/A. Braun, Europäisierung des kirchlichen Arbeitsrechts? Anmerkung zu den EuGH-Entscheidungen Egenberger und Chefazrt, in: KuR 24 (2018) 270–276.

³ Vgl. H. Gärtner, Qualitätskriterien für Führungspersönlichkeiten, in: ThPQ 157 (2009) 27–37.

⁴ Vgl. die Webseite der EKHN: <https://ksb.ekhn.de/index.html> (Zugriff: 12. April 2021).

großen mittelständischen Betrieben und Konzernen für leitende Stellen, zeigt sich bereits ein erstes, sehr großes Desiderat. Wenn die Qualität von Führung und Leitung in der Kirche verbessert werden soll, müssen Bewerber(innen) auf Leitungsstellen externe Verfahren durchlaufen, in denen erfahrene Psycholog(inn)en die Eignung für eine Leitungsaufgabe prüfen. Hier braucht es einheitliche Verfahren für alle Berufsgruppen, auch für den pastoralen Dienst.

Die dritte Kategorie, die systemische Eignung, wird zunächst über die Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche gemessen, die durch ein pfarramtliches Führungszeugnis leicht überprüft werden kann. Pfarramtliche Führungszeugnisse sind allerdings vielfach aus der Mode gekommen, auch weil mit der gängigen Formulierung, dass Nachteiliges über die Person nicht gesagt werden könne, wenig anzufangen ist.

Eine Identifikation mit den Zielen der Katholischen Kirche ist sehr vage und kaum zu messen. Eine bloße Identifikation ist in der Regel auch gar nicht gemeint, denn es geht anstellenden Pfarrern und Bistumsleitungen eigentlich um wesentlich mehr, nämlich um die Teilnahme am Leben der Kirche, insbesondere um Kontakt zu einer Pfarrgemeinde. Eine Kindergartenleiterin, die am Ort wohnt und auch Lektorin oder Kommunionhelferin ist, ist für Pfarrer und Kirchenvorstände nach wie vor das unausgesprochene Ideal. Die Teilnahme am Leben der Kirche wird in Bewerbungsgesprächen eher mit großer Vorsicht eruiert, weil man schließlich nicht unbedingt eine peinliche Situation herbeiführen will, wenn der Bewerber bzw. die Bewerberin es z. B. nicht mitbekommen hat, dass es in seiner/ihrer Wohnsitzpfarrei einen neuen Pfarrer gibt.

Bei Stellenbesetzungen geben wegen der schlecht zu beurteilenden Leitungsqualifikation die Kriterien der Fachlichkeit und Kirchlichkeit zumeist den Ausschlag für eine Personalentscheidung. Ist in der letzten Runde der Bewerber(innen) jeweils nur noch ein Kriterium erfüllt und eine Neuausschreibung wenig aussichtsreich, entscheiden sich Anstellungsträger unterschiedlich. Manche geben der Fachlichkeit den Vorzug und hoffen auf eine Einarbeitung in das System, andere erhoffen von einer „kirchlichen“ Bewerbung eine Einarbeitung in die Fachlichkeit. In beiden Fällen sind die Probleme vorhersehbar.

Dieses Dilemma lässt sich nur lösen, wenn allen Beteiligten deutlich ist, worum es bei der Leitung einer kirchlichen Einrichtung oder Verwaltungseinheit geht, nämlich die entsprechende Einrichtung oder Verwaltungseinheit zu einem lebendigen und aufgeschlossenen Ort christlichen Glaubens zu machen, an dem christliche Wertorientierungen und grundlegende religiöse Überzeugungen und Praktiken kompetent und kommunikativ gelungen erlebt werden können. Ob eine Bewerberin oder ein Bewerber das kann, ist nicht durch die Teilnahme am Leben einer Pfarrei zu messen.

Notwendig ist hierfür zunächst eine theologisch fundierte Idee vom Sinn und Zweck der Einrichtung im Rahmen des Auftrags der Kirche und eine klare Vorstellung hinsichtlich der Verankerung des entsprechenden Profils in der Einrichtung.⁵ Nur wenn ein Profil klar definiert und entsprechend systemisch verankert ist, kann die Eignung einer Bewerberin bzw. eines Bewerbers überprüft werden. Allgemeine Leitbilder reichen da nicht aus. Eine Familienbildungsstätte im sozialen Brennpunkt verlangt andere Profilierungen als ein kirchliches Gymnasium in der Universitätsstadt, ein Kindergarten im Dorf oder ein katholisches Krankenhaus in der Regelversorgung.

Für die Feststellung der Eignung einer Bewerbung für das Profil einer Einrichtung gibt es in kirchlichen Bewerbungsverfahren keine Standards. Natürlich werden Leitbilder und grundlegende Ideen in Bewerbungsgesprächen angesprochen. Der Rahmen der Gespräche reicht aber in der Regel nicht aus, um genauere Kenntnis über die Vorstellungen des Bewerbers bzw. der Bewerberin zu erhalten. Hier wäre innerhalb des Verfahrens ein Zwischenschritt notwendig, in dem die Bewerber(innen) aufgrund klar angegebener Erwartungen seitens des Trägers schriftlich darlegen, wie sie die Profilentwicklung der Einrichtung weiterführen wollen. Im Falle einer Einstellung sollten Vereinbarungen zur Profilentwicklung Grundlage der Mitarbeiterjahresgespräche sein.

Leider spielen in vielen kirchlichen Bewerbungsverfahren die persönlichen Lebensverhältnisse der Bewerber(innen) und ihre Teilnahme am Leben der Kirche eine größere Rolle als ihre Ideen für die Profilentwicklung des entsprechenden Bereichs. Dadurch ist auch der Kreis potenzieller Bewerber(innen) deutlich kleiner als notwendig. Für ein profiliertes christliches Menschenbild engagieren sich viele Menschen gerne, für die Kirche weniger. Darüber kann man lamentieren, letztlich eröffnet ein klares Profil aber auch wieder einen Zugang zur Kirche.

Bei klaren Zielvereinbarungen kann sich eine neue Leitung Hilfe holen, wenn sie sich in einem Bereich weniger sicher fühlt. Um es einmal im Hinblick auf eine kirchliche Schule zu sagen: Eine weniger kirchenaffine Leitung, die bei der Profilentwicklung die Schulseelsorge und interessierte Lehrende einbezieht und ihnen Gestaltungsspielraum gibt, kann besser sein, als eine kirchlich hoch engagierte Schulleitung, die vor allem den wöchentlichen Schulgottesdienst als Eucharistiefeier einfordert. Analoges gilt für die Leitung eines Kindergartens.

Um Bewerber(innen) auf diese Fragen vorzubereiten, müssen sie Angebote zur Fortbildung im Bereich der Profilentwicklung und systemischen Verankerung von Profilen wahrgenommen haben. Solche Fortbildungen gibt

⁵ Vgl. H. Reichold (Hg.), *Führungskultur und Arbeitsrecht in kirchlichen Einrichtungen. Von der Personen- zur Institutionenorientierung der Grundordnung*, Regensburg 2017.

es bereits im Bereich der Schulen⁶ und Bildungseinrichtungen⁷ und vereinzelt auch im Bereich der Krankenhäuser.⁸ Für Verwaltungen fehlen sie noch.

Ist die Teilnahme an entsprechenden Schulungen und Kursen nachgewiesen, kann dies auch vor Ort Pfarrer und Kirchenvorstände entlasten. Bewerber(innen) werden dann auch von sich aus auf die Frage zu sprechen kommen, welche Erwartungen der Träger an die Einrichtung hat.

2 Christlicher Leitungsstil

Neben der Profilentwicklung der Einrichtung bzw. des Bereichs ist der Leitungsstil der zweite wesentliche Bereich. Ist jemand in einer Leitungsstelle angekommen, begegnet er bzw. sie einem kirchenspezifischen systemischen Phänomen. Ob ausgesprochen oder nicht, der Leitungsstil wird an einer diffusen Vorstellung von Christlichkeit gemessen. Sowohl Leitende selbst wie auch Untergebene meinen oft, in einer christlichen Einrichtung müsse es ganz anders zugehen, so wie Jesus ganz anders gehandelt habe.⁹ Das wird gerne mit Nachgiebigkeit, Toleranz und *laissez faire* gleichgesetzt. Während Angestellte erhöhte Erwartungen daran haben, welche Freiheiten in einer kirchlichen Einrichtung möglich sein müssten, sehen sich Führungskräfte legitimiert, bei mangelnder Leistung nicht einzuschreiten. Dies führt nicht selten dazu, dass Probleme verschleppt werden. Da man ja nicht so „brutal“ wie in der freien Wirtschaft ist, werden Augen so lange zugedrückt, bis die Situation eskaliert.

Zuweilen wird allerdings auch das Gegenteil praktiziert. Aus welchen Gründen auch immer werden Entscheidungen ohne Kommunikation rigoros gefällt und durchgesetzt und im Zweifel noch mit der hierarchischen Struktur der Kirche begründet, ob im Bistum oder in der Pfarrei. Dieser Klerikalismus, von dem auch Laien befallen sein können, ist einer der Anlässe für den Synodalen Weg.

So oder so, das System Kirche korrumpiert sehr leicht einen guten Leitungsstil, weil falsche oder unklare Vorstellungen von der Barmherzigkeit Jesu auf der einen oder von der Autorität der Kirche auf der anderen Seite

⁶ Vgl. J. Könemann/D. Spiekermann, *Katholische Schulen. Herausgeforderte Identität* (Gesellschaft – Ethik – Religion 14), Paderborn 2019.

⁷ P. Klasvagt, *Im Reformprozess. Die Katholischen Akademien schärfen ihr Profil*, in: *HerKorr* 69 (2015) 377–379.

⁸ Vgl. M. Heimbach-Steins/T. Schüller/J. Wolf (Hg.), *Katholische Krankenhäuser – herausgeforderte Identität* (Gesellschaft – Ethik – Religion 9), Paderborn 2017; T. Günther, *Christliche Werte- und Profilbildung in katholischen Gesundheitseinrichtungen. Erfahrungen und Perspektiven mit dem Instrument German-CIM*, in: *ThGl* 109 (2019) 52–64; J. Wolf, *Krankenhäuser auf katholisch. Projekt zum christlichen Profil katholischer Krankenhäuser im Bistum Essen*, in: *Erwachsenenbildung* 61 (2015) 39.

⁹ Vgl. D. Nauer/H. Zaborowski (Hg.), *Barmherzig führen. Typisch christlich – oder?*, Paderborn 2017.

vorhanden sind. Ein Desiderat besteht daher ganz grundsätzlich in der Entwicklung eines christlichen Leitungsverständnisses.¹⁰

Leistungs- und Führungskompetenzen haben dabei zunächst einmal nichts mit dem christlichen Glauben zu tun. Sie müssen entwickelt werden. Externe Schulungen sind dabei sogar von großem Vorteil, weil sie die hohen Maßstäbe vermitteln, die in der freien Wirtschaft vielfach üblich sind und im kirchlichen Bereich längst nicht immer eingehalten werden.¹¹ Eine gelungene Mitarbeiterführung hat letztlich mit einfachen Prinzipien zu tun, die erlernt werden können.

Darüber hinaus gibt es aber auch etwas spezifisch Christliches. Die spirituellen Traditionen der Orden überliefern ein großes Wissen in Bezug auf die Persönlichkeitsentwicklung in christlicher Perspektive. Benediktinische¹², franziskanische¹³ und jesuitische¹⁴ Spiritualität setzen ihre je eigenen Akzente in der Nachfolge Jesu. Ihnen gemeinsam ist im Rahmen der Menschenführung der befreiende Umgang mit den persönlichen Grenzen im Horizont des Glaubens an Jesus Christus. Menschen, die von dem spezifisch christlichen Umgang mit Grenzen und Begrenzungen geprägt sind, entwickeln nicht nur Leitungskompetenzen, sondern werden zu prägenden Persönlichkeiten.

Schulungen in spiritueller Leitungskompetenz werden von einigen kirchlichen Einrichtungen angeboten.¹⁵ Es wäre dringend notwendig, dass solche Schulungen nicht nur von Manager(inne)n in der freien Wirtschaft absolviert werden, sondern auch für die Leitung kirchlicher Einrichtungen und Verwaltungsbereiche zum Maßstab werden.

Zudem brauchen Führungskräfte im kirchlichen Kontext eine gute supervisorische Begleitung, um die genannten diffusen Erwartungen zu klären und einen kompetenten Führungsstil zu entwickeln.¹⁶

¹⁰ Vgl. D. Nauer, Christlich inspiriert führen und leiten?, in: *Diakonia* 49 (2019) 106–110; H. Stenger, Führen und Leiten zu allen Zeiten. Vom Wandel der Machtausübung in der katholischen Kirche, in: *ThPQ* 157 (2009) 18–26.

¹¹ Vgl. B. Jürgens, Führungskonzepte aus der Wirtschaft, in: *Wort und Antwort* 60 (2019) 2–7.

¹² Vgl. A. Grün, Menschen führen – Leben wecken. Anregungen aus der Regel Benedikts von Nursia, Münsterschwarzach 2008; B. Kirchner, Benedikt für Manager. Die geistigen Grundlagen des Führens, Wiesbaden 2004.

¹³ Vgl. T. Dienberg, Leiten. Von der Kunst des Dienens, Würzburg 2016; ders., Empathie & Souveränität. Führungskompetenz auf den Punkt gebracht, Stuttgart 2019; M. Gerundt, Die Ordensregeln des Franziskus von Assisi als Schatzkammer für moderne Personalführung, in: *Wi-Wei* 75 (2012) 102–160.

¹⁴ Vgl. A. Aigner, Die Kunst des Leitens. Erfahrungen – Einsichten – Hinweise, Würzburg 2011; A. Darmanin, Spiritualità ignaziana e „leadership“ organizzativa, in: *CivCatt* 157 (2006) 123–135.

¹⁵ So z. B. der Deutsche Caritas-Verband, vgl. H. Krieger/E. Götz, Führung lehren – Führung lernen an der Fortbildungs-Akademie des Deutschen Caritasverbandes, in: *Diakonia* 49 (2018) 133–136. Auch Iunctus in Münster widmet sich dem Thema, vgl. www.iunctus.de (Zugriff: 12. April 2021).

¹⁶ Vgl. H. Kohler-Spiegel, Aus verschiedenen Perspektiven sehen. Coaching für kirchliche Führungspersonen, in: *ThPQ* 157 (2009) 39–47.

3 Priestermangel und Pfarreileitung

Auch wenn einige Bistümer inzwischen Gemeindeleitungen für Pastoralreferent(inn)en ausschreiben, ist zumeist noch immer der Pfarrer der Leiter der Pfarrei. Angesichts des dramatischen Priestermangels ist die Besetzung der Stellen für leitende Pfarrer inzwischen ein kompliziertes Geschäft geworden. Auf viele im Amtsblatt ausgeschriebene Stellen für leitende Pfarrer bewirbt sich niemand mehr.

Der Grund hierfür liegt allerdings nicht allein im Priestermangel. Es gibt weitere Aspekte. Großpfarreien mit schwieriger, sehr divergierender Struktur oder verunglückten Fusions- bzw. Zusammenlegungsprozessen sind kaum leitbare Systeme. Hierfür müssen einzelne Priester gezielt angesprochen und überredet werden, wobei neben dem Einknicken des Priesters ein nicht unwichtiges Kriterium ist, ob das Loch an dessen bisheriger Stelle irgendwie gestopft werden kann.

Die Bildung von Großpfarreien hat zudem dazu geführt, dass nicht mehr alle Priester Pfarrer werden müssen. Dabei ist ein nicht unerheblicher Faktor, dass leitende Pfarrer wesentlich mehr Ärger und Verantwortung haben, aber nicht unbedingt eine finanzielle noch sonst irgendeine Entschädigung bekommen. Zudem wohnen leitende Pfarrer im Pfarrhaus und sind jederzeit ansprechbar, während nichtleitende Priester sich auch eine weniger leicht auffindbare Wohnung suchen können. Warum also leitender Pfarrer werden, wenn es auch einfacher geht? Ist es das Chef-Sein wert? Angesichts dieser strukturellen Probleme ist eine Personalentwicklung nicht mehr möglich und viele Priester fühlen sich vom Bistum nicht zu Unrecht verraten und verkauft.

Das ist allerdings nur die eine Seite der Münze. Die Priester, die jetzt im aktiven Dienst sind, sind alle noch mit der Perspektive angetreten, irgendwann „ihre“ Pfarrei zu bekommen. Die Größe dieser Pfarrei war dabei zweitrangig. Wer welche Pfarrei bekam, richtete sich unabhängig von Bewerbungsverfahren letztlich nach Einschätzungen der Bistumsleitung, die eine größere oder doch eher nur eine kleinere Pfarrei zutraute. Die Pfarrei, die man bekam, hatte deshalb immer auch etwas mit einem sozialen Status innerhalb der Pfarrerschaft zu tun. Dies führt dazu, dass einzelne Priester trotz aller beschriebenen Abschreckungen sehr danach drängen, leitende Pfarrer zu werden. Da die Motivation hier mitunter nicht in der Leitung eines komplizierten Systems, sondern lediglich im Pfarrersein liegt, kommt es über kurz oder lang zu erheblichen Problemen.

Eine Partizipation der Pfarrei an der Auswahl des Pfarrers ist sehr komplex. Da es kaum Bewerber gibt und Pfarreien froh sein können, überhaupt noch jemanden zu bekommen, sind partizipative Verfahren, so wünschenswert sie sind, wenig sinnvoll. Vorstellungsgespräche bei Pfarreiräten und Kirchenvorständen führen inzwischen dazu, dass der Kandidat noch während der Sitzung gegoogelt und je nachdem, was im Internet zu finden ist,

angenommen oder abgelehnt wird. Auch im Bereich der evangelischen Kirchen ist die Partizipation eingegrenzt, da auch Landeskirchen einige Kandidat(inn)en schlicht und einfach unterbringen müssen. Sehr sinnvoll ist dagegen eine Partizipation bei der Findung einer ehrenamtlichen Gemeindeleitung. Nur vor Ort hat man ein Gespür für die Motive von Bewerber(inne)n und eine Wahl wäre hilfreich für die Akzeptanz.

Eine Lösung kann nur in einer Entkopplung von priesterlichem Dienst und Pfarrei- bzw. Gemeindeleitung liegen, wie ihn manche Bistümer schon vor über zehn Jahren begonnen haben.¹⁷ Es ist dringend notwendig, eine klare Differenzierung zwischen leitenden und seelsorglichen Aufgaben zu treffen. Leitende Aufgaben können partizipativ an haupt- und ehrenamtliche Laien übergeben werden, wenn sie entsprechend fachlich und spirituell fortgebildet wurden.¹⁸ Das Umdenken bei allen im pastoralen Dienst Tätigen, dass man durch Studium und Ausbildungszeit noch lange nicht für eine leitende Stelle qualifiziert ist, tut not. Das müsste bereits in der Ausbildung aller Berufsgruppen sehr klar kommuniziert werden.

Hierzu gehört auch, innerhalb kirchenrechtlich notwendiger großer Pfarreien selbstverantwortete lokale Gemeinden zuzulassen, die von ehrenamtlichen Laien geleitet werden. Weltkirchlich gibt es dazu viele Modelle, vor allem in Afrika und Südamerika. In den USA gibt es z. B. die Lay Ecclesial Ministers.¹⁹

Eine Vorbereitung auf leitende Tätigkeiten könnten Hauptberufliche und ehrenamtlich Tätige in gleicher Weise durchlaufen. Es ist nicht einzusehen, warum die Personalchefin eines mittelständischen Unternehmens nicht ehrenamtlich eine Gemeinde leiten kann und gemeinsam mit einer Gemeindeferentin darauf vorbereitet wird. Dennoch sind die Vorbehalte aufseiten der Hauptberuflichen, gemeinsam mit Ehrenamtlichen die Schulbank zu drücken, sehr groß, auch wenn es um Dinge geht, die im Theologiestudium nie vorkamen. Hier ist eine neue Kultur notwendig, die durch gemeinsame Fortbildungen erreicht werden kann. Fragen der Profilentwicklung und des Leitungsstils betreffen alle, die in leitenden Stellen tätig sind, in gleicher Weise.²⁰

4 Von der Pfründe zum Team

Auch wenn eine Pfarreileitung noch so gut ausgesucht und ausgebildet wurde, begegnet sie im Rahmen der Pfarrei kaum lösbaren systemischen Problemen.

¹⁷ Vgl. H. Eder, Gemeindeleitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher in der Diözese Linz. Erste Erfahrungen und pastoraltheologische Anmerkungen, in: ThPQ 157 (2009) 48–54.

¹⁸ Vgl. V. Dessoy, Partizipation - Schlagwort oder mehr?, in: Diakonia 49 (2018) 92–96.

¹⁹ Vgl. G. Sonntag, Professionalisierung ins kirchliche Amt? Die Entstehung der Lay Ecclesial Ministers in der katholischen Kirche der USA nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Münster 2019.

²⁰ Vgl. H. Heil, (Berufs-)Welten verbinden, in: Diakonia 49 (2018) 111–116.

Sollen auch in Zukunft gute Leitungen gefunden werden, sind ebenso strukturelle Änderungen im pastoralen Dienst notwendig, um Leitung zu ermöglichen und Machtmissbrauch zu verhindern.

Ein Hauptproblem in den Pfarreien sind unklare Hierarchien. Leitende Pfarrer sind formal Dienstvorgesetzte für Gemeindereferent(inn)en und die nichtleitenden Priester. Im Bistum Münster sind auch die Pastoralreferent(inn)en auf der Ebene der Gemeinde tätig. Da alle im pastoralen Dienst jedoch beim Bistum angestellt sind, führt das bei vielen dazu, den Pfarrer nicht als Dienst- und Fachaufsicht zu akzeptieren. Letztlich hat ein leitender Pfarrer keinerlei Instrumente, die Arbeitsweise der Mitarbeitenden im pastoralen Dienst zu beeinflussen. Instrumente wie das Mitarbeiterjahresgespräch sind auf der Ebene der Pfarrei schwierig.²¹

Sehr heikel würde es, wenn ein leitender Pfarrer die Leistung seiner Mitarbeitenden in irgendeiner Art und Weise messen wollte. Rückmeldungen auf Predigten sind in der Regel ebenso ein Tabu wie die Qualität der Sakramentenkatechese oder eine supervisorische Überprüfung von Beratungsgesprächen. Neben der weit verbreiteten Grundüberzeugung, dass Leistung im pastoralen Dienst nicht zu messen ist, gibt es sehr unterschiedliche Vorstellungen, was Arbeitszeit ist und was in dieser getan werden kann und darf. Ob das Gespräch mit einem Pfarreimitglied während des privaten Einkaufs Arbeitszeit ist und ob Kaffeetrinken im Pfarrhaus dienstnotwendige Kontaktpflege ist oder nicht, steht nirgendwo geschrieben. Dass manche im pastoralen Dienst mit wenig Arbeit lange auskommen und andere kaum mehr Zeit zur Erholung finden, schafft viele, oft nicht ausgetragene Konflikte.

Ein weiteres Phänomen besteht darin, dass im Seelsorgeteam Kompetenzen vorhanden sein können, die die des leitenden Pfarrers deutlich überschreiten. In vielen Teams finden sich inzwischen Priester, die eine große Pfarrei geleitet haben, aber mit 60 Jahren in die „zweite Reihe“ gewechselt haben und damit keine Emeriti, sondern Mitarbeiter im Pastoralteam sind. Somit haben leitende Pfarrer mitunter Priester im Team, die wesentliche größere Pfarreien geleitet haben oder zumindest auf eine längere Leitungserfahrung zurückblicken. Eine solche Situation ist in Einrichtungen und Verwaltungen undenkbar. Wie wäre es, wenn der Schulleiter eines großen Gymnasiums sich mit 60 wieder als Fachlehrer in ein anderes Gymnasium begäbe? Leitende Pfarrer sehen sich zudem nicht nur der Kritik dieser erfahrenen Priester ausgesetzt, sondern nicht selten auch der des Vorgängers, der in der Pfarrei geblieben ist, in welcher Form auch immer. Ähnliches gilt für die Kompetenzen von Pastoralreferent(inn)en, die sich im Bereich von Beratung und Supervision fortgebildet haben. Noch komplexer ist es mit theologischen Promotionen. Nicht jeder leitende Pfarrer hat die Demut, sich über die Kompetenzen in seinem Team zu freuen.

²¹ Vgl. C. Ceconi, *Kirchliche Personalführung am Beispiel der Jahresgespräche. Eine kirchentheoretische Reflexion*, Göttingen 2015.

Diese Probleme werden in Pastoralteams in der Regel dadurch gelöst, dass Arbeitsbereiche penibel getrennt werden. Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten sind in der Regel abgesprochen, wobei es lokale und kategoriale Arbeitsbereiche gibt. Bei Personalwechsel ist es ein komplexes Thema, ob Zuständigkeiten neu verteilt werden oder ob man die Bereiche der Vorgängerin bzw. des Vorgängers zu übernehmen hat. Schon beim Einstieg in die Pfarrei kann es deshalb sehr schwierig werden und dauerhaft konfliktiv bleiben.

Letztlich sind daher im pastoralen Dienst alle leitend. Jede und jeder hat seine Pfründe, über die mit Argusaugen gewacht wird. Wer die Firmvorbereitung in der Großpfarrei leitet, bestimmt das Konzept. Gibt es örtliche Zuständigkeiten, entscheidet, wer am Ort ist. Man spricht zwar von pastoralen Teams, letztlich ist es aber in vielen Pfarreien so, dass gar kein Team existiert, sondern notwendige Absprachen getroffen werden und man sich ansonsten aus dem Weg geht.

Dies wird dadurch verstärkt, dass es im pastoralen Dienst quer durch alle Berufsgruppen unausgesprochen letztlich immer um das Thema Berufung geht. In der Ausbildung spielt die persönliche Verbindung zum Glauben die entscheidende Rolle. Auch wenn die Bewerber(innen) für den pastoralen Dienst inzwischen psychologisch getestet und fortgebildet werden, bildet die Überzeugung von der eigenen Berufung nach wie vor ein zentrales Moment der Entscheidung für den Beruf und als Eignungskriterium. So richtig und wichtig dieses Kriterium ist, kann es im pastoralen Dienst dazu führen, dass Mitarbeitende nur das tun, wozu sie sich berufen fühlen. Dementsprechend spielt die persönliche Befindlichkeit eine nicht unwichtige Rolle bei der Verteilung bzw. Ablehnung anstehender Arbeit.

Leitende Pfarrer haben in den gegenwärtigen Strukturen letztlich eine kaum zu bewältigende Aufgabe.²² Sie sind Dienstvorgesetzte für Menschen, die nicht in der Pfarrei angestellt sind und für die es weder klare Regeln noch Instrumente von Leistungsmessung gibt, was auch nicht gewollt ist. Dass es in vielen pastoralen Teams schwierig ist, kann nicht verwundern und ist nicht durch Kurse für leitende Pfarrer zu beheben. Letztlich braucht es im pastoralen Dienst auf allen Ebenen einen Kulturwandel von der Pfründe zum Dienst an der Gemeinde vor Ort.

5 Bischofsamt und Bistumsleitung

Ähnliche Probleme gelten für Bistumsleitungen. Bischöfe kommen durch ein gutachterliches Verfahren in der Bischofskongregation und ggf. durch die Wahl der Domkapitel in das Amt. Ob plebiszitäre Elemente helfen würden, geeignete Kandidaten zu finden, ist schwer zu sagen. Sicher könnten sie

²² Vgl. V. Dessoy, Führen und Leiten von Pfarren. Differenzierte Rollenarchitektur in zukunfts-fähiger Sozialgestalt, in: ThPQ 157 (2009) 10–17.

helfen, Kandidaten mit wenig Akzeptanz in der Ortskirche auszuschließen. Aber schon bei externen Besetzungen ist das schwierig. Ob externe oder interne Kandidaten geeigneter sind, ist ebenso wenig zu sagen wie bei Stellen in kirchlichen Verwaltungen.

Die Katholische Kirche lehnt sich bei der Findung von Bischöfen nicht an synodale Verfahren an, sondern an Unternehmen und Verwaltungen, in denen die Voraussetzungen für einen Aufstieg klarer definiert sind und letztlich von oben entschieden werden. Das ist nicht von vorneherein schlechter, sondern hängt in seinem qualitativen Erfolg davon ab, ob Leitungskompetenz innerhalb des Verfahrens hinreichend geprüft wird.

Ein erstes Problem besteht darin, dass es keine Bewerbungen für das Bischofsamt gibt, die ein normales Bewerbungsverfahren durchlaufen würden. Insofern fallen die eigentlich notwendigen Assessment-Center aus.

Ein weiteres Problem besteht darin, dass Bischöfe sich nicht langsam hocharbeiten und in verschiedenen Teilbereichen bewähren können. Bischofskandidaten können von den Diözesen nicht langsam aufgebaut werden. Bischöfe kommen in der Regel entweder aus der kirchlichen Verwaltung bzw. der Priesterausbildung, von der Universität oder sie waren vorher Weihbischöfe. Auch wenn sie sich in diesen Teilbereichen bewährt haben, heißt dies noch lange nicht, dass sie dem komplexen Anforderungsprofil eines Diözesanbischofs entsprechen. Der Universitätsassistent, der Pfarrer wird, dann nach ein paar Jahren in die Bistumsverwaltung wechselt, dort verschiedene Stellen durchläuft und anschließend Weihbischof und, sofern er sich in allen Bereichen bewährt hat, Bischof wird, ist zwar möglich. Aber niemand in einer Diözese würde es wagen, jemanden als zukünftigen Bischof aufzubauen, auch nicht für andere Bistümer. Noch weniger würde nach dem Scheitern auf einer Stelle klar kommuniziert, dass das Bischofsamt nicht infrage kommt. Eine Beförderung zum Weihbischof oder in ein Domkapitel kann auch die Lösung eines Problems sein.

Das zugrundeliegende Problem besteht darin, dass es kaum eine Personalentwicklung für Priester gibt. Wie ein Priester durch die Bistumsleitung eingeschätzt wird, kann dieser in der Regel nur an Anzeichen vermuten. Dies führt bei nicht wenigen zu einer großen Verunsicherung und am Ende zu einer starken Ablehnung derer „da oben“. Solange die Berufung auf einen höheren Posten durch den überraschenden Anruf des Bischofs oder des Personalchefs erfolgt und nicht durch eine gut begleitete Personalentwicklung, wird sich daran wenig ändern.

Zudem sind Bistumsleitungen komplexe Systeme, in denen Generalvikare, Weihbischöfe, Domkapitel, Bischofssekretäre, bischöfliche Büroleitungen, Referent(inn)en, Bischofsvikare und Hauptabteilungsleitungen im Ordinariat erheblichen Einfluss ausüben. Themenfelder, die der Bischof nicht explizit persönlich besetzt, werden von anderen besetzt. Dies führt zu zahlreichen

Spannungen. Dass ein Domplatz als Haifischbecken wahrgenommen werden kann, kommt nicht von ungefähr.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat die Bischöfe zusätzlich zur Jurisdiktion, die über Jahrhunderte den Kern des Bischofsamtes bildete, an die Spitze des Weiheordo gesetzt und die Bischofsweihe zur Fülle des Weihe sakramentes erklärt. Damit ist das Bischofsamt inhaltlich und strukturell völlig überlastet. Die eindeutige Delegation der Jurisdiktion an eine mehrköpfige Kirchenleitung und die Fokussierung des Bischofs auf die Repräsentanz des Bistums könnte Abhilfe schaffen und Bischöfe von kaum zu tragenden, überzogenen Erwartungen befreien.

6 Quintessenz

Überblickt man die verschiedenen Systeme, zeigen sich zwei generelle Probleme. Zum einen sind Bewerbungsverfahren für leitende Stellen im Bereich der Kirche viel zu unstrukturiert und lassen wesentliche Standards zur Feststellung der Eignung, die in der freien Wirtschaft üblich sind, außer Acht. Zum anderen sind viele Systeme auf der Ebene der Pfarreien wie auf der Ebene der Bistümer kaum zu leiten, weil ihre Struktur und/oder ihr Profil unklar sind. Bei beidem ließe sich Abhilfe schaffen.

Dr. Norbert Köster ist Professor für Historische Theologie und ihre Didaktik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Bernhard Emunds

Mitwirkung der Gläubigen an kirchlichen Finanzentscheidungen

Kurzinhalt – Summary:

Für die vom Synodalforum 1 anzustößende Reform der kirchlichen Machtordnung hat die Weiterentwicklung der Finanzverfassung eine besondere, öffentlich wenig thematisierte Bedeutung. Ein Reformbedarf wird vor allem sichtbar in den jüngsten Finanzskandalen, dem kirchenrechtlichen Hintergrund der Problemlagen und dem Vorschlag des Forums, für die Diözesanfinanzen eine verbindliche Rahmenordnung zu erlassen, in deren Mittelpunkt ein Finanzrat mit weitreichenden Mitentscheidungs- und Kontrollmöglichkeiten steht.

The Forum 1 of the Synodal Path in Germany seeks to initiate a reform of the church's power structures. Albeit hardly discussed publicly, the further development of the financial constitution of the church is crucial for such a reform. This becomes evident in light of the latest financial scandals in German dioceses and the canonical background which facilitates such problems. Therefore, the Forum proposes to establish a binding framework for diocesan finances. Central for this framework is a finance council in which church members' representatives hold far-reaching possibilities of co-decision making and financial control.

Die Aufgabe des Synodalforums 1 „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilhabe und Teilnahme am Sendungsauftrag“ besteht darin, eine Modernisierung der Machtstrukturen in der verfassten katholischen Kirche in Deutschland anzustoßen.¹ Angesichts einer tiefen institutionellen Krise, die abgesehen von grundlegendem sozialem Wandel vor allem durch die Vertuschung sexualisierter Gewalt durch Bischöfe und andere diözesane Entscheidungsträger entstanden ist, geht es vorrangig um die Einbindung des seit dem 19. Jahrhundert einseitig hervorgehobenen Priester- und Bischofsamtes in die Gesamtheit des Gottesvolkes, insbesondere um die rechtlich

¹ Zum Folgenden vgl. Synodalforum „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilhabe und Teilnahme am Sendungsauftrag“, Entwurf des Grundtextes (Beschluss des Synodalforums vom 3. Dezember 2020), Bonn 2020, in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/Online-Konferenz-210104-2-Synodalforum-I-Grundtext-1.pdf (Zugriff: 1. Juni 2021). Für eine sozialwissenschaftliche Analyse von Schwachstellen organisatorischer Herrschaft in der deutschen katholischen Kirche vgl. auch B. Emunds/S. Goertz, Kirchliches Vermögen unter christlichem Anspruch (Katholizismus im Umbruch 11), Freiburg i. Br. 2020, 202–225, zur Aufgabe einer organisatorischen Inkulturation vgl. ebd., 39–51.

verbindliche Rückbindung kirchlicher Leitungsentscheidungen an Strukturen einer Mitwirkung der Gläubigen. Angestrebt wird eine Reform der kirchlichen Machtordnung, die das in der kirchlichen Tradition verankerte Moment der Synodalität stärkt und die Organisationsstrukturen der katholischen Kirche in eine demokratisch geprägte Gesellschaft hinein inkulturiert – und auf diese Weise die Qualität und Legitimität der Kirchenleitung erhöht. Dazu sind Mechanismen einer verlässlichen Machtkontrolle zu etablieren, welche Fehlentscheidungen durch eine verbesserte Rechtsbindung und durch Formen der Beratung und des Mitentscheidens etwas unwahrscheinlicher machen und die es zudem erleichtern, dass es nach massiven Irrtümern oder Regelverstößen in der Bistums- oder Pfarreileitung oder nach folgenreichen Fehlentwicklungen in einzelnen Bereichen kirchlicher Praxis zu einem personellen und inhaltlichen Neuanfang kommt. Schließlich ist es ohne einen solchen Neuanfang in Krisenmomenten für eine Organisation unmöglich, Glaubwürdigkeit wiederzugewinnen.

Die Reform der kirchlichen *Finanzverwaltung* steht nicht dauerhaft im Fokus des (kirchen-)öffentlichen Interesses, ist aber für die Neuordnung kirchlicher Machtstrukturen von zentraler Bedeutung: Diejenigen, die in einer Organisation festlegen, wer in Zukunft für welche Zwecke wieviel oder eben kein Geld mehr erhält, entscheiden zu einem erheblichen Teil darüber, wie sich die organisatorische Praxis weiter entwickelt, vor allem, was es in der Organisation auf die Dauer *nicht* mehr geben wird. Das ist auch in der katholischen Kirche mit ihrer starken Betonung bischöflicher Kompetenzen nicht anders; in den deutschen Bistümern erfährt diese Macht der Diözesanbischöfe noch dadurch eine besondere Zuspitzung, dass hier die Bistumsebene aufgrund der Kirchensteuer im internationalen Vergleich geradezu fürstlich mit Finanzmitteln ausgestattet ist.

Im Folgenden wird zuerst der Bedarf für Reformen der diözesanen Finanzordnung verdeutlicht. Im Anschluss daran geht es um den kirchenrechtlichen Hintergrund dieser Problemlagen und um die aktuellen Reformvorschläge des Synodalforums für die Diözesanfinanzen. Der Beitrag endet mit einer kurzen Schlussbemerkung.

1 Die Krise der bischöflichen Finanzmacht

Für eine gewisse Konzentration der Finanzmittel und -entscheidungen auf der Ebene der Diözesen spricht unter anderem, dass es hier wegen der größeren Finanzvolumina im Vergleich zu den Stufen der Pfarreien oder der pastoralen Regionen leichter fällt, für die Expertise zu sorgen, derer es für eine ordnungsgemäße Finanzverwaltung bedarf. Aber gerade hier, auf der Bistumsebene, wurden in den letzten zehn Jahren skandalöse Fehlentscheidungen und Fehlentwicklungen offenbar, wodurch Schwachstellen organisatorischer Herrschaft

in der deutschen katholischen Kirche punktuell in das gleißende Licht medialer Aufmerksamkeit rückten. Jeder und jedem in Deutschland steht die – nur durch „Lügen“ mit sehr „kurzen Beinen“ verheimlichte – Explosion der Kosten beim Bau der bischöflichen „Residenz“ in Limburg (2013) vor Augen. Kaum weniger skandalös waren die riskanten – von Bestechung begleiteten – Investitionen des Bistums Eichstätt in eine Reederei-Beteiligung und in ein Darlehen an eine US-Projektentwicklungsgesellschaft (2018). Zumeist mit Finanzvolumina in zweistelliger Millionenhöhe wurden zudem handwerkliche Fehler oder bewusste Regelverstöße aus den Ordinariaten in Hamburg (2018: Aufdecken einer Überschuldung des Erzbistums durch Pensionsverpflichtungen und eines hohen baulichen Sanierungsbedarfs), Freiburg (2017: zu wenig gezahlte Sozialversicherungsbeiträge; 2019: zu wenig bezahlte Steuern) und Essen (2021: zu wenig bezahlte Steuern) bekannt.

Die beiden Prüfberichte zu den Straftaten und massiven Fehlentwicklungen in Limburg und Eichstätt² offenbaren in skandalöser Zuspitzung das Machtssystem einer häufig unprofessionell agierenden, letztlich unkontrollierten Episkopalmonarchie³, das bis vor wenigen Jahren in vielen deutschen Diözesen auch für die Finanzverwaltung kennzeichnend war: Neben dem Bischof selbst übernahm ein sehr überschaubarer Kreis von Klerikern nicht nur mit den Rollen des Generalvikars und der wichtigsten Dezernenten die Hauptverantwortung für das, was im Bistum geschah, vielmehr besetzten die Mitglieder dieses Zirkels auch zu weiten Teilen diejenigen Gremien, die eigentlich sie als die Hauptverantwortlichen zu kontrollieren hatten. Jene Prozesse, die zu wichtigen und innerkirchlich möglicherweise umstrittenen Entscheidungen führten, wurden konsequent von den Kirchenmitgliedern und der Öffentlichkeit abgeschirmt; zum Teil wurden nicht einmal die Ergebnisse offen kommuniziert. Gremienmitglieder, die nicht selbst die operativ Hauptverantwortlichen waren, vertrauten blindlings den Amtsträgern oder wagten es nicht, deren Entscheidungen kritisch zu hinterfragen; zudem fehlten ihnen fast durchweg die fachlichen Kompetenzen dafür. Wo Kontrollen ausfallen

² Vgl. Prüfungskommission im Auftrag des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Abschlussbericht über die externe kirchliche Prüfung der Baumaßnahme auf dem Domberg in Limburg (14. Februar 2014), Limburg a. d. L. 2014; U. Wastl/M. Pusch, Finanzskandal im Bistum Eichstätt. Ursachen, Verantwortlichkeiten, Konsequenzen und Empfehlungen. Prüfbericht der Kanzlei Westpfahl/Spilker/Wastl (Stand: 3. Februar 2019), München 2019. Zum Folgenden vgl. ausführlicher Emunds/Goertz, Kirchliches Vermögen (s. Anm. 1), 227–236.

³ Vom Konzept „Monarchie“ her bleibt bei dem Begriff „Episkopalmonarchie“ noch offen, ob es (eher) um eine konstitutionelle oder (eher) um eine absolutistische Monarchie geht. In diesem Beitrag wird mit dem Begriff eine Form kirchlicher Organisationsherrschaft bezeichnet, die dem Diözesanbischof so viel Macht einräumt, dass seine Herrschaft in dem breiten Spektrum zwischen „konstitutionell“ und „absolutistisch“ eindeutig in der Nähe des Pols „absolutistisch“ angesiedelt ist: Es gibt zwar Ämter und Gremien, die einer Willkür des „Episkopalmonarchen“ entgegenwirken sollen, die Amtsinhaber(innen) und Gremienmitglieder werden aber durch den bischöflichen „Alleinherrscher“ selbst ernannt und erhalten von diesem (im Rahmen der partikularkirchlichen Gesetzgebung) auch ihre Kompetenzzuschreibung, die er sogar bei Bedarf jederzeit wieder verändern kann.

und die Abschottung des Entscheidungszirkels von der Öffentlichkeit gelingt, entsteht jedoch ein Vakuum, das einzelne zielstrebige Akteure nutzen können, um ungestört ihre partiellen Interessen zu verfolgen. Dazu mag es in vielen Bistümern nicht oder nur in engen Grenzen gekommen sein; in Limburg und Eichstätt entwickelten sich auf diese Weise jedoch die erwähnten Finanzskandale. Laut dem Prüfbericht der Münchener Kanzlei Westpfahl/Spilker/Wastl hatten z. B. in Eichstätt einige wenige machtbewusste Domkapitulare – unbehelligt von ökonomisch und administrativ unbedarften Bischöfen – ein System etabliert, das über Jahrzehnte die Geschicke des Bistums leitete und durch die fachliche Inkompetenz vieler Beteiligten und eine konsequente Abschottung nach außen zu einem „Feuchtbiotyp für Straftäter im Vermögensbereich“⁴ degeneriert sei.

Hier werden Parallelen zu jenen Defiziten kirchlicher Entscheidungsstrukturen greifbar, die sich derzeit für den Umgang der Bischöfe und anderer diözesaner Entscheidungsträger mit der sexualisierten Gewalt durch Priester abzuzeichnen beginnen. Wenn z. B. die Psychologen Peter Mosser und Gerhard Hackeschmied den Umgang der Hildesheimer Bistumsleitung mit einem über Jahrzehnte sexuell gewalttätigen Priester untersuchen, wirken ihre Analysen teilweise wie eine präzise Miniatur klerikaler Herrschaft im Umfeld des bischöflichen Krummstabs. So lassen sich einige ihrer Einschätzungen auch auf die Governance-Mängel übertragen, die im Eichstätter Finanzskandal zu Tage traten. Für die Personen auf den mächtigen Positionen der Diözese – also für den (Weih-)Bischof, den Generalvikar und involvierte Domkapitulare – konstatieren sie nämlich zunächst einmal „überraschend anmutende Phänomene der Hilflosigkeit und Überforderung“⁵, um dann fortzufahren:

„Bei genauerer Betrachtung erscheint aber diese fachliche und handlungsbezogene Insuffizienz recht eigentlich begründet in der Organisationsstruktur des Systems Kirche: Diejenigen, die im Bistum die höchsten Positionen besetzen, sehen sich zugleich als diejenigen, die das Problem zu lösen haben. Es wird aber deutlich, dass sie das Problem ‚sexueller Missbrauch‘ gar nicht lösen können, weil ihnen das fachliche Wissen, der reflexive Austausch, die kommunikative Praxis und die Bereitschaft zur externen Kooperation fehlen. Sie sind gefangen im Anspruch an die eigene Omnipotenz [...]. Es wirkt so, als würde es die Organisationslogik der katholischen Kirche erforderlich machen, Verantwortung [...] zu übernehmen, indem man Probleme alleine und ‚von oben herab‘ löst.“⁶

⁴ Wastl/Pusch, Finanzskandal (s. Anm. 2), 145.

⁵ P. Mosser/G. Hackeschmied, Organisationsspezifische Risiken für sexualisierte Gewalt in der katholischen Kirche am Beispiel des Bistums Hildesheim, in: J. Gebrande/C. Bowe-Traeger (Hg.), Machtmissbrauch in der katholischen Kirche, Hildesheim u. a. 2019, 101–128, hier: 109.

⁶ Ebd.

2 Die Regeln des Codex Iuris Canonici und deren Umsetzung in Deutschland

Hinter den Strukturen einer solchen, von jeglichen *checks and balances* „befreiten“ klerikalten Herrschaft stehen die rechtlichen Regeln des 1983 promulgierten Codex Iuris Canonici (CIC). Für diesen ist mit Sabine Demel grundsätzlich – also noch ohne Bezug zur Finanzverwaltung – erst einmal festzuhalten:

„Auf allen Verfassungsebenen steht die Rechtsstellung des jeweiligen Vorstehers so sehr im Mittelpunkt, dass die Pfarrei wie auch die Diözese und die Gesamtkirche als das ausschließliche Betätigungsfeld des jeweiligen Vorstehers erscheinen, während die anderen Gläubigen lediglich als Empfängerinnen und Empfänger der priesterlichen und bischöflichen Seel- bzw. Hirtensorge wirken.“⁷

Gerade in den Vorschriften für die Finanzverwaltung zielt der CIC allerdings *nicht* uneingeschränkt auf eine episkopalmonarchische Strukturierung der Diözesen. Zwar ist auch in den einschlägigen Canones das für den CIC insgesamt zentrale, bereits vom Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) in den Vordergrund gerückte Anliegen, das Bischofsamt zu stärken, deutlich greifbar. Hier zeigt es sich darin, dass beim Ortsbischof alle Fäden der diözesanen Vermögensverwaltung zusammenlaufen: Er setzt als partikularkirchlicher Gesetzgeber die den CIC konkretisierenden Regeln für die Vermögensverwaltung der Diözese, ist aber – letztlich – auch Verwalter dieses Vermögens und zugleich das oberste Aufsichtsorgan der Vermögensverwaltung.⁸

Daneben jedoch ist für das kanonische Vermögensrecht insgesamt mindestens ein weiteres Anliegen grundlegend: das Ziel des universalkirchlichen Gesetzgebers, das Vermögen der kirchlichen Rechtsträger für kommende Zeiten in der Substanz zu erhalten⁹ – was für die Strukturen der diözesanen

⁷ S. Demel, Alle können mitwirken, niemand ist ausgeschlossen – nur schöne Theorie?, in: M. Heimbach-Steins/G. Kruip/S. Wendel (Hg.), Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg i. Br. 2011, 156–166, hier: 158–160.

⁸ Vgl. z. B. T. Schüller, Der Diözesanbischof und das Kirchenvermögen, in: S. Demel/K. Lüdicke (Hg.), Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Freiburg i. Br. 2015, 208–228, hier: 216, 225. Zu den diözesanen Institutionen der Vermögensverwaltung aus kanonistischer Sicht vgl. u. a. R. Autsch, Vermögensverwaltung unter Transparenzdruck. Eine kirchenrechtliche Analyse, Essen 2019, 21–69, und M. Pulte, Vermögensrecht der katholischen Kirche. Ein Handbuch für Studium und Praxis, Würzburg 2019, 120, 138.

⁹ Das Ziel des Substanzerhalts prägt in hohem Maße auch die Aussagen des CIC dazu, *wie* die kirchlichen Verwalter mit dem ihnen anvertrauten Vermögen umgehen sollen. Für den Versuch, aus dem CIC ein entsprechendes Leitbild kirchlicher Vermögensverwaltung zu rekonstruieren vgl. Emunds/Goertz, Kirchliches Vermögen (s. Anm. 1), 163–171. Von zentraler Bedeutung für deutsche Diözesen sind dabei die Konsequenzen dieses Leitbilds für die Akkumulation von Vermögen und für die Renditeorientierung. Vgl. ebd., 168–170, sowie R. Althaus, Kommentar des Vermögensrechts (außer cc. 1254–1271 CIC), in: K. Lüdicke (Hg.), MKCIC, 25. und 27.–29. Erg.-Lfg., Essen 1996–98, 1284/13 Nr. 9a und 9b.

Vermögensverwaltung eben auch bedeutet, das Vermögen des Bistums vor unprofessionellen Entscheidungen oder auch einer Unterschlagung des Bischofs zu schützen. Aus diesem Grund muss der Ortsbischof zum einen die Verwaltung des diözesanen Vermögens einem Ökonomen anvertrauen, der „in wirtschaftlichen Fragen wirklich erfahren“ ist und während seiner jeweils fünfjährigen Amtsperioden „nur aus einem schwerwiegenden Grund“ abgesetzt werden kann (wörtliche Zitate aus: c. 494 §§ 1 und 2). Im Alltag des Verwaltungshandelns soll der Bischof also nicht selbst die vermögensrelevanten Entscheidungen treffen, sondern dafür einen Fachmann oder eine Fachfrau einsetzen, dem bzw. der durch erschwerte Absetzung auch eine gewisse Unabhängigkeit von einer möglichen bischöflichen Willkür eingeräumt wird. Zum anderen sieht der CIC in Fragen der Vermögensverwaltung die Einrichtung zweier Gremien, nämlich des Konsultorenkollegiums und des Diözesanvermögensverwaltungsrats (DVVR), vor, denen er – im Unterschied zu anderen kirchlichen Gremien – nicht nur Konsultations-, sondern auch Mitentscheidungsrechte einräumt: Bestimmte Vermögensentscheidungen dürfen der Bischof und sein Ökonom nur treffen, wenn das Konsultorenkollegium und der DVVR zustimmen (vgl. c. 1277; c. 1292 § 1). Die episkopalmonarchische Grundstruktur wird durch diese Vorschriften aber nicht aufgehoben, sondern nur in Einzelpunkten relativiert; schließlich ist es im universalkirchlichen Recht jeweils der Bischof selbst, der erstens den Ökonom beauftragt sowie ggf. nach fünf Jahren durch einen anderen ersetzt und zweitens die Mitglieder der in Finanzfragen beratenden und mitentscheidenden Gremien benennt.

Bei der Umsetzung dieser Regelungen in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland sind vor allem zwei Besonderheiten zu beachten: Erstens fungiert in Deutschland jeweils das Domkapitel als Konsultorenkollegium (vgl. die Erlaubnis in c. 502 § 3). Zweitens hat vor dem Hintergrund der Kirchensteuer der deutsche Staat die Diözesen dazu verpflichtet, einen Kirchensteuerrat einzurichten, der aus der Topdown-Logik des CIC herausfällt, weil seine Mitglieder von den Gläubigen bzw. von ihren Vertreter(inne)n gewählt werden. Allerdings variieren in den deutschen Diözesen die diesem Rat zugestanden Kompetenzen erheblich. Seit der öffentlichen Aufregung um die bischöfliche „Residenz“ in Limburg ist in den meisten deutschen Bistümern ein Reformprozess in Gang gekommen, durch den häufig der Diözesankirchensteuerrat (ggf. mithilfe von Ausschüssen oder Gremien, deren Zusammensetzung er bestimmt) zumindest das Gros der Beratungs- und Mitentscheidungskompetenzen des DVVR übernimmt.¹⁰ Das ist ein wichtiger

¹⁰ Vereinfachend ist in dem vorliegenden Beitrag immer nur von einem (Diözesan-)Kirchensteuerrat die Rede, obwohl es in nicht wenigen Bistümern ein Gremium mit einer abweichenden Bezeichnung gibt, das lediglich neben anderen Aufgaben *auch* als Kirchensteuerrat fungiert. Im Bistum Rottenburg-Stuttgart ist dies z. B. der Diözesanrat. Zum Stand der Reformbemühungen bei der diözesanen Finanzverwaltung im Jahr 2018 vgl. die gründliche Bestandsaufnahme durch Autsch, Vermögensverwaltung (s. Anm. 8), 71–276.

Schritt, insofern damit für das als DVVR fungierende Gremium die weitgehende personelle Identität zwischen denen, die im operativen Geschäft verantwortlich sind, und denen, die sie kontrollieren sollen, beseitigt und stattdessen eine Mitsprache und Kontrolle weithin durch gewählte Vertreter(innen) der Gläubigen der Diözese implementiert wurde.

In der Vermögensverwaltung vieler deutscher Diözesen wurde mit diesen Reformen also eine zentrale Voraussetzung für den klerikalen Machtzirkel beseitigt, der in früheren Jahrzehnten abgeschottet von der kirchlichen und der allgemeinen Öffentlichkeit die Geschicke der Diözese leitete. Allerdings wurden die Reformbestrebungen nicht in allen Bistümern im gleichen Umfang vorangetrieben. Die Kompetenzen der Kirchensteuerräte weichen z. B. in Bezug darauf deutlich voneinander ab, ob sie (bzw. Gremien, deren Zusammensetzung sie bestimmen) auch als Vermögensverwaltungsräte des Bischoflichen Stuhls und der kirchlichen Stiftungen fungieren. Zudem blieb die Regelung bestehen, dass in deutschen Bistümern das Domkapitel das – bei wichtigen Vermögensfragen ebenfalls mitentscheidende – Konsultorenkollegium bildet. Da Domkapitulare häufig mit leitenden Aufgaben im Generalvikariat betraut sind, blieb es hier bis heute bei der problematischen Identität von Kontrollierenden und Kontrollierten.

3 Eine Rahmenordnung für die diözesane Vermögensverwaltung

Bei einer Finanzreform der deutschen Diözesen, wie sie das Synodalforum 1 „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche“ in dem Entwurf für einen sogenannten Handlungstext des Synodalen Wegs¹¹ vorschlägt, geht es darum, die knapp skizzierten Reformbestrebungen in den Bistümern zu bündeln und dafür zu sorgen, dass einige Standards bezüglich der Transparenz und Professionalität der Finanzverwaltung sowie der Partizipation der Gläubigen daran in keinem Bistum unterboten werden. Angezielt wird mit dem Handlungstext eine Finanzverwaltung, in der 1. die Beratung und Genehmigung wichtiger Finanzentscheidungen, 2. die Durchführung der Finanzverwaltung selbst (Exekution) sowie 3. die Kontrolle der Entscheidungen und ihrer Exekution deutlich getrennt sind und durch sachkompetente Personen erfolgen, wobei gewählte Vertreter(innen) der Gläubigen nicht nur an der Beratung und Genehmigung (vgl. 1.) zu beteiligen sind, sondern auch die entscheidenden Akteure bei der Kontrolle (vgl. 3.) sein müssen. Als zentrales Instrument der Reform schlägt der Text eine Rahmenordnung für die Vermögensverwaltung auf

¹¹ Synodalforum „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“, Entwurf des Handlungstextes „Rahmenordnung für die Diözesanfinanzen“. Beschluss des Synodalforums vom 15. Januar 2021, in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/Online-Konferenz-210104-2a-Synodalforum-I-Handlungstext-Rahmenordnung-fuer-die-Dioezesanfinanzen-1.pdf (Zugriff: 1. Juni 2021).

Diözesanebene vor, welche von einem – paritätisch durch die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken zu besetzenden – Gremium in 24 Monaten erarbeitet und bald darauf als Generaldekret (gemäß c. 455) in allen deutschen Bistümern rechtskräftig werden soll. Letzteres erfordert eine Kompetenzzuweisung durch den Apostolischen Stuhl, die durch einen Beschluss der deutschen Bischöfe mit Zweidrittelmehrheit beantragt werden muss.

Im Zentrum der vom Synodalforum 1 avisierten Rahmenordnung steht ein (fast ausschließlich) aus gewählten Vertreter(inne)n der Gläubigen bestehender *Finanzrat*, der die Kompetenzen des Diözesankirchensteuerrats sowie der Vermögensverwaltungsräte der diözesanen Rechtsträger in sich vereinen würde. Für alle Rechtsträger des Bistums – neben der Diözese sind insbesondere der Bischöfliche Stuhl und die kirchlichen Stiftungen zu erwähnen – kommen dem Finanzrat selbst oder Gremien, deren Zusammensetzung er bestimmt, zusätzlich zum diözesanen Budgetrecht auch die im CIC den entsprechenden Vermögensverwaltungsräten eingeräumten Rechte der Beratung und Mitentscheidung bei wichtigen Vermögensentscheidungen sowie der Entscheidung über die Entlastung der Finanzverantwortlichen zu.¹² Dabei sollten die mit dem Begriff „Entlastung“ angezeigten Prozesse der *accountability*, also der Rechenschaft über und der Verantwortungsübernahme für vergangene Finanzentscheidungen, aber nicht auf den Ökonom (bzw. den oder die Finanzdezernent[in]) beschränkt bleiben, sondern auch den Generalvikar und den Bischof selbst einbeziehen.¹³

¹² In Bezug auf die Zusammensetzung und die Kompetenzen des Finanzrats entsprechen die Ordnungen des Kirchensteuer- und Wirtschaftsrates des Erzbistums Köln sowie der Bistümer Essen und Aachen bereits weitgehend den Regelungen, die der entsprechende Handlungstext des Synodalforums 1 (s. Anm. 11) für den Finanzrat avisiert. Ein wichtiger Vorteil des Rottenburger Modells, bei dem der Diözesanrat als Kirchensteuerrat fungiert, besteht dagegen in der Verbindung von pastoralen und finanziellen Grundsatzentscheidungen. Eine Rückbindung wichtiger Finanzentscheidungen an synodal beschlossene pastorale Prioritäten müsste in der zu verabschiedenden Rahmenordnung deutlicher herausgearbeitet werden, als dies bisher in dem einschlägigen Handlungstext des Synodalforums 1 geschieht.

¹³ Im Entwurf des Handlungstextes (s. Anm. 11) heißt es lediglich allgemein: „Er [der Finanzrat] fordert regelmäßig Rechenschaft von allen ein, die in wichtige finanzielle Entscheidungsprozesse eingebunden sind. Wenn nach seiner Beurteilung Fehlentscheidungen und Fehlentwicklungen vorliegen, leitet er im Einzelfall haftungsrechtliche und disziplinarische Maßnahmen ein.“ Zu der Frage, wem die Rechenschaftspflichten auferlegt werden sollten, vgl. B. Emunds, Rechenschaftspflicht auch für den Bischof! Defizite der kirchlichen Finanzverwaltung, in: HerKorr 75 (2/2021) 43–46. Ein weiteres Desiderat ist, dass es gut wäre, wenn die Beratung bei und die Zustimmung zu wichtigen Vermögensentscheidungen (im Sinne der Kompetenzen der Vermögensverwaltungsräte des CIC) sowie die inhaltliche Vorbereitung der Haushaltsbewilligung durch den Finanzrat in einen *Ausschuss* des Rates ausgelagert würden, dessen gewählte Mitglieder dann hohen fachlichen Ansprüchen genügen und sich ebenfalls regelmäßig einem *accountability*-Prozess stellen müssten. Vgl. dazu Emunds/Goertz, Kirchliches Vermögen (s. Anm. 1), 243–247. Bei einer solchen Konstellation würde es dann möglich, den Kompetenzzschwerpunkt des Finanzrates selbst auf die Beratungen und Entscheidungen über die budgetäre Umsetzung pastoraler Prioritäten zu setzen, sodass z. B. in der Entwicklungslinie des Rottenburger Modells der Diözesanrat als Finanzrat fungieren könnte.

Weitere wichtige Bausteine der zu erarbeitenden Rahmenordnung sind die Verpflichtung, ein vom Domkapitel unterschiedenes, personell eigenständiges Konsultorenkollegium zu schaffen, die Implementierung einer unabhängigen, überdiözesanen Finanzrevision sowie die Einführung von Mindeststandards einerseits für die Qualifikationen der Entscheidungsträger(innen), andererseits für die Transparenz der kirchlichen Finanzen.

Eine deutliche Verschärfung der Transparenzstandards ist ein zentraler Punkt der kirchlichen Finanzreform, da aktuell die Regeln der Rechnungslegung, etwa der Bewertung von Vermögenswerten und Verbindlichkeiten, in den deutschen Bistümern höchst uneinheitlich sind. Daran hat auch der von der DBK und vom Verband der Diözesen Deutschlands initiierte Prozess einer Vereinheitlichung der Rechnungslegung („Transparenzoffensive“) nichts geändert. Beim Abschluss des Prozesses im August 2019 verpflichteten sich die meisten Bistümer – nämlich mit Ausnahme von Münster und Rottenburg-Stuttgart – darauf, sich bei ihren Jahresabschlüssen am Handelsgesetzbuch (HGB) zu „orientieren“. Offen blieb dabei unter anderem, *welche* HGB-Standards für die Rechnungslegung angewendet werden sollen. Dabei war der eingangs erwähnte Finanzskandal in Eichstätt erst entdeckt worden, als die strengen Regeln für große Kapitalgesellschaften in der diözesanen Finanzverwaltung zur Anwendung kamen. Auch die Nutzung von Wahlrechten des HGB wurde im August 2019 nicht eingeschränkt. Insgesamt wird man deshalb davon ausgehen müssen, dass finanziell gut ausgestattete Bistümer ausgiebig von Möglichkeiten Gebrauch machen, „sich“ durch niedrige Vermögensbewertungen und vor allem durch hohe Rückstellungen (z. B. für Pensionen) ärmer „zu rechnen“.

Bedeutsam ist eine Vereinheitlichung der Regelungen auf einem hohen Niveau der Transparenz, weil es aufgrund der skizzierten Divergenzen bisher unmöglich ist, zum Nettovermögen der deutschen (Erz-)Bistümer verlässliche und öffentlich nachprüfbare Aussagen zu treffen. Das aber erschwert unter anderem strukturelle Reformen in der deutschen katholischen Kirche, die aufgrund des durch Demografie und Austrittswellen verursachten strukturellen Rückgangs der Kirchensteuer dringend geboten sind. Schließlich könnten z. B. bei der öffentlichen Präsenz der Kirchen durch mehr überdiözesane Kooperation nicht nur Kosten reduziert, sondern auch Kräfte nachhaltig gebündelt werden.¹⁴ Solche gemeinsamen Aktivitäten auszubauen fällt aber auch deshalb schwer, weil die Finanzierungsbeiträge der Diözesen kaum in einem transparenten und fairen Verfahren festgelegt werden können; schließlich weiß niemand, wie vermögend und folglich finanzkräftig die einzelnen Bistümer jeweils sind. Ähnliche, durch finanzielle Intransparenz bedingte Hindernisse gibt es auch bei den Entschädigungszahlungen an die Opfer

¹⁴ Vgl. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Stärkung überdiözesaner Aufgaben der katholischen Kirche in Deutschland. Finanzierung langfristig absichern, Transparenz schaffen, Beteiligung ermöglichen! Erklärung der Vollversammlung vom 25. November 2017, Bonn 2017.

sexualisierter Gewalt. Verbreitet ist die Forderung, diese nicht aus Kirchensteuermitteln (oder aus Ersparnissen, die aus solchen Einnahmen gebildet wurden) zu bezahlen. Möglich wäre dies aber nur bei einem Rückgriff auf die Vermögen der Bischöflichen Stühle. Da nicht alle Stühle über ausreichend Vermögenswerte verfügen, bestünde die beste Lösung in einem bundesweiten Fonds, in den alle Bischöflichen Stühle entsprechend ihrem jeweiligen Nettovermögen einzahlen müssten. Auch für die Bischöflichen Stühle gibt es jedoch aufgrund der uneinheitlichen Rechnungslegung keinen Überblick darüber, wie vermögend sie sind.

Einheitliche Regelungen der Rechnungslegung, Verpflichtungen zur Veröffentlichung der aktuellen Marktpreise der Vermögenswerte (bei Immobilien zumindest der Bodenpreise) und Einschränkungen bei den Wahlrechten des HGB sind aber nicht nur für den dringend notwendigen Ausbau überdiözesaner Kooperationen bedeutsam. Vielmehr ist eine solche Transparenz – und damit Vergleichbarkeit – der Diözesanfinanzen auch für eine effektive synodale Mitwirkung der Gläubigen an der Finanzverwaltung ihrer Diözesen unabdingbar. Last, not least verbessert Transparenz auch die Möglichkeiten der Medienöffentlichkeit, die wichtigsten Vorgänge in den Finanzabteilungen der Bischöflichen Ordinariate zu kontrollieren; sie weitet damit die Chancen für eine öffentliche Kontrolle, die – wie auch die eingangs erwähnten Finanzskandale zeigen – für Fortschritte bei der Weiterentwicklung der kirchlichen Machtordnung unerlässlich sind.

4 Schlussbemerkungen

In der vom Synodalforum avisierten Rahmenordnung für die diözesane Finanzverwaltung ist der Finanzrat (einschließlich seiner Ausschüsse) das entscheidende Instrument zu einer Stärkung der synodalen Mitwirkungsmöglichkeiten der Gläubigen in Finanzfragen. Dabei geht es einerseits um die Mitwirkung von gewählten Vertreter(inne)n der Gläubigen an den für die Ausrichtung der Pastoral essenziellen Grundsatzentscheidungen darüber, für welche kirchlichen Aufgaben in Zukunft wieviel Geld bereitgestellt wird. Andererseits geht es um eine unabhängige Kontrolle derer, die Finanzentscheidungen treffen und umsetzen, welche nicht auf der Stufe des Diözesanökonom (bzw. der Finanzdezernentin oder des Finanzdezernenten) enden, sondern auch den Generalvikar und den Bischof einbeziehen sollten. Durch letzteres würden – für den neuralgischen Bereich der Finanzverwaltung – Strukturen etabliert, welche die Macht des Bischofs und anderer führender diözesaner Entscheidungsträger daran zurückbinden, dass die Gläubigen der Diözese Vertrauen in ihre Amtsführung haben. Die Einführung solcher Kontrollstrukturen für die bischöfliche Organisationsherrschaft insgesamt hat das Präsidium des Synodalen Weges bei der Online-Konferenz im Februar 2021

zu Recht als eine zentrale Aufgabe bei der Reform der kirchlichen Machtordnung identifiziert:

„Alle Bischöfe müssen verbindliche Verfahren etablieren, um vor dem Kirchenvolk öffentlich Rechenschaft ablegen zu können. Denn sie tragen Verantwortung nicht nur gegenüber dem Papst und dem Kollegium der Bischöfe, sondern auch gegenüber den Gläubigen in ihrer Diözese und darüber hinaus für die Kirche in unserem Land und weltweit. Ein Bischof braucht, um sein Amt ausüben zu können, das Vertrauen der Gläubigen seiner Diözese.“¹⁵

Dr. Bernhard Emunds ist Professor für Christliche Gesellschaftsethik und Sozialphilosophie sowie Leiter des Nell-Breuning-Instituts der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main.

¹⁵ Präsidium des Synodalen Weges, Transparenz und Verantwortung. Eine Erklärung des Präsidiums des Synodalen Weges: Konsequent gegen sexuellen Missbrauch und Gewalt in der Kirche (4. Februar 2021), in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/2021-SW024-Online-Konferenz_Synodaler-Weg-Transparenz-und-Verantwortung_Erklaerung-des-Praesidiums.pdf (Zugriff: 20. April 2021), 2.

Rüdiger Althaus

Ansprüche an die Verwaltung in der Kirche – eine anspruchsvolle Verwaltung

Kurzzinhalt – Summary:

Verwaltungen haben oft eine Beharrungstendenz. Kirchliche Verwaltung muss sich immer wieder vergegenwärtigen, dass auch sie der Sendung der Kirche dient. Diese besteht nicht darin, Recht um seines selbst willen durchzusetzen, sondern die Gläubigen als Glieder des Volkes Gottes zum Heil zu führen, was steter Transparenz und Kommunikation bedarf.

Administrations often have a tendency to be persistent. Ecclesiastical administration always has to keep in mind that it participates in the mission of the Church. This does not mean to enforce law for its own sake, but to carry the faithful as members of the People of God to salvation, which requires continual transparency and communication.

Mit einer Behörde hat ein jeder notwendig irgendwann zu tun. Und ein jeder tradiert Eindrücke, Vorurteile und auch Witze über die Arbeit, die dort geleistet wird, die man sich dort leistet – gerade Ironie mag helfen, besser mit negativen Erfahrungen umzugehen. Dies gilt (leider) auch für kirchliche Verwaltungen, insbesondere, aber nicht nur, auf diözesaner Ebene für die Generalvikariate bzw. Ordinariate. Negative Erfahrungen verdunkeln das Erscheinungsbild der Kirche gerade auch bei denen, die beruflich oder ehrenamtlich wie alle Getauften an der Sendung der Kirche mitwirken (vgl. c. 208, 210 CIC).¹ Doch wozu, wem dient kirchliche Verwaltung? Dies hängt entscheidend vom Selbstverständnis der Kirche ab, von der Ekklesiologie. Der nachfolgende Beitrag möchte – eine primär theologische Durchdringung kirchlicher Verwaltung fehlt bislang – dieser Frage nachgehen, um anschließend einige (nicht strikt verwaltungs- oder organisationsrechtliche) Aspekte zur Diskussion zu benennen; das für die Diözese Gesagte mag auch für andere Verwaltungsebenen gelten.²

¹ Auf ausführliche Literaturangaben sei verzichtet. Zu den genannten Canones sei auf drei Standardwerke hingewiesen: W. Aymans/K. Mörsdorf, Kanonisches Recht, Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, 4 Bde., Paderborn 1991–2013; S. Haering/W. Rees/H. Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg ³2015; K. Lüdicke (Hg.), MKCIC, Essen seit 1985.

² Dieser Beitrag möchte nicht eine Fülle von Negativ-Beispielen benennen, vielmehr Desiderate aufzeigen und Impulse geben.

1 Die Aufgabe von Verwaltung

Ohne eine Verwaltung zur Ausführung von Geschäftsvorgängen jeglicher Art nach Maßgabe bestimmter Vorgaben (Gesetze, Verwaltungsvorschriften etc.) kann keine Organisation, sei sie privatrechtlich oder öffentlich-rechtlich verfasst, verzichten; dies gilt auch für die Kirche. Ausweislich einschlägiger Wörterbücher stammt der Begriff „Verwaltung“ vom Verb „walten“, was „herrschen“, „besitzen“ meint. Das aus diesem Verb gebildete Präfix „verwalten“ bedeutet, über ein Haus- oder Gemeinwesen Gewalt, also Herrschaftsbefugnis zu haben, aber auch verantwortlich dafür zu sorgen. Im hoheitlichen Handeln bildet die Verwaltung die ausführende Gewalt (Exekutive), eine der drei Dimensionen der Leitungsgewalt. Dabei spiegelt sich in der Art und Weise, wie Verwaltung geschieht und welche Ziele verfolgt werden, das Selbstverständnis des jeweiligen Gemeinwesens gleichsam als dessen Grundgesetz wider; plakativ gesprochen: Wird der Erhalt autoritativer Herrschaft über ein Gemeinwesen angestrebt? Gelten dessen Glieder als Objekte paternalistischer Fürsorge oder ist die Verwaltung bestrebt, in einem Austausch mit den Einzelnen als Subjekten deren Bedürfnissen und Interessen in einer Balance zwischen Einzelwohl und Gemeinschaftswohl nach Möglichkeit Rechnung zu tragen? Mit anderen Worten: Wem *dient* die Verwaltung?

Dass Verwaltung „dienen“ involviert, lässt sich dem lateinischen Verb *administrare* entnehmen, das in viele moderne Sprachen (engl., frz.: *administration*, ital.: *amministrazione*, span.: *administración*) Eingang gefunden hat. Das Kirchenrecht umfasst mit diesem Begriff höchst unterschiedliche Inhalte: So geht es zum einen um zeitliche Dinge (Temporalien), also um Geschäftsvorgänge zumeist wirtschaftlicher Art einschließlich Personalangelegenheiten, deren Bearbeitung so effizient und transparent erfolgen sollte, dass die Getauften als Glieder der Kirche dies als verantwortungsvollen Beitrag zur Erfüllung ihrer Sendung erkennen. Zum anderen geht es um persönliche, das geistliche Wohl betreffende Angelegenheiten (Spiritualien), so die Spendung von Sakramenten und Sakramentalien, die das Heilsangebot Gottes seinem Volk und dessen Gliedern in verantwortlicher Weise zugänglich machen.³

Lange galt die Kirche gleichsam als göttliche Heilsanstalt, die Klerikern (Priestern, Bischöfen) anvertraut ist, welche deren Nutzung hoheitlich ordnen. Dies bringt signifikant der CIC/1917 in dem (einzigen) Recht der Laien zum Ausdruck, von den Klerikern entsprechend der kirchlichen Ordnung geistliche Güter, insbesondere die zum Heil notwendigen Hilfsmittel zu erhalten (vgl. c. 682). Das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt indes in seiner Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (LG) die Kirche ausführlich als Volk Gottes und handelt *vor* aller Spezifikation zunächst von allen Gläubigen

³ In diesem Kontext kann nicht vertieft werden, ob jedes Verwaltungshandeln in der Kirche Leitungsgewalt erfordert (z. B. in der Vermögensverwaltung) und inwiefern Laien an dieser Anteil haben können bzw. sollen. Vgl. hierzu den Beitrag von Peter Platen in diesem Heft.

und deren Würde und Stellung, gründend im Sakrament der Taufe, die alle ohne Unterschied empfangen haben. Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird das Volk als Werkzeug der Erlösung von ihm angenommen und als Licht in alle Welt gesendet (vgl. LG 9). Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen aufgrund der Taufe und das davon wesentlich unterschiedene hierarchische Priestertum aufgrund des Weihesakramentes sind einander zugeordnet (vgl. LG 10). Die Laien – der Begriff bezeichnet unterschiedslos Frauen und Männer – werden somit nicht als bloße Rezipierende erachtet, sondern als an der Sendung der Kirche mitwirkende Glieder. Dies gilt es auch hinsichtlich Verwaltungs- und Entscheidungsstrukturen zu bedenken.

Weil zudem die Sendung der Kirche letztlich darin besteht, alle Menschen, gleich ob sie ihr bereits angehören oder nicht, mit Gott, der die Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,16), vertraut zu machen und sie zur Fülle des Lebens durch ihn zu führen,⁴ hat sich an dieser Sendung alles (auch das administrative) Handeln der Kirche zu orientieren, ja unterzuordnen. Das Wort Jesu an die Apostel gibt zu denken und muss Maßstab sein:

„Die Könige herrschen über ihre Völker, und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll werden wie der Kleinste und der Führende soll werden wie der Dienende. [...] Ich bin unter euch wie der, der bedient.“ (Lk 22,25–27)

Diese grundlegende Aussage steht *vor* aller Beauftragung und Bevollmächtigung der Apostel und bedeutet den unverzichtbaren Interpretationshorizont für deren Indienstnahme. Allerdings waren Leitung und Verwaltungshandeln der Kirche im Laufe ihrer Geschichte gerade auch von den monarchisch und hierarchisch geprägten Strukturen des weltlichen Gemeinwesens geprägt, ohne diese Weisung Jesu auf eine der Kirche entsprechenden Weise zu verwirklichen. Dies mag in der Begrenztheit menschlichen Geistes begründet liegen, sich etwas *wesenhaft* Anderes vorzustellen als sonst vorzufinden ist und praktiziert wird. Gleichwohl steht das Verwaltungshandeln der Kirche vor der fortdauernden Herausforderung zu reflektieren, wie ihr Handeln als *Dienst* am Volk Gottes und dessen Gliedern mit ihrer in der Taufe gründenden Würde unter den konkreten örtlichen und zeitlichen Gegebenheiten wirklich zur Geltung kommen kann. Bereits die erste Römische Bischofssynode im Jahre 1967 formulierte die Vorgabe, die Ausübung von Gewalt (*potestats*) in der Kirche müsse deutlich als Dienst erscheinen, ihre Anwendung besser gesichert und ihr Missbrauch ausgeschlossen sein.⁵ Dies kann sich

⁴ Vgl. hierzu die programmatischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils vor allem in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche, Art. 1–5 und im Dekret *Ad gentes* über die Missionstätigkeit in der Kirche, Art. 2–9.

⁵ Vgl. Codex Iuris Canonici (CIC), dt.-lat. Ausgabe, Kevelaer 2018, Praefatio, XXXVII n. 6.

nicht auf ein Rezipieren des Selbstverständnisses weltlicher Verwaltungen als Dienstleister reduzieren, sondern muss vielmehr ein Vorbild für diese sein.

2 Einzelne Aspekte für eine kirchliche Verwaltung

2.1 Grundvoraussetzungen rechtlicher und personaler Art

Die Achtung vor einer jeden Person verlangt nachvollziehbare Verwaltungsentscheidungen. Dies setzt zunächst innerkirchlich nicht nur ein professionelles Gesetzgebungsverfahren voraus,⁶ sondern, dass alle Beteiligten um die einschlägigen Rechtsgrundlagen wissen können. Nur so werden auch die Gläubigen in die Lage versetzt, ihre Rechte in der Kirche rechtmäßig geltend zu machen und sie nach Maßgabe des Rechts vor der zuständigen kirchlichen Autorität zu verteidigen (vgl. c. 221 § 1 CIC). Daher kann nicht darauf verzichtet werden, dass die geltenden Rechtsvorschriften allgemein zugänglich sind – Stichwort: Transparenz. Ein Gesetz sowie eine Verwaltungsverordnung, die bestehende Gesetze nur erklärt, aber kein neues Recht setzt, tritt erst mit seiner rechtmäßigen Bekanntmachung (Promulgation) ins Dasein (vgl. c. 7, 31 CIC) – Medienberichterstattung ist hierfür kein adäquater Ersatz –, kann ansonsten also keine Rechtskraft bzw. Beachtung beanspruchen (vgl. c. 31 CIC), und zwar nach einer Zeit der Gesetzesschwebe, um neues Recht zur Kenntnis nehmen und beachten zu können.⁷

Zwar liegt der CIC selbst in gedruckter Form vor und ist auch über das Internet abrufbar, doch gestaltet sich der Zugriff auf andere rechtliche Verlautbarungen des Hl. Stuhles mitunter schwierig: Unbeschadet deren autoritativer Bekanntmachung – die Acta Apostolicae Sedis als reguläres Promulgationsorgan (vgl. c. 8 § 1 CIC) wurden quasi stillschweigend durch die Tageszeitung *L'Osservatore Romano* ersetzt – ist der Nutzer zumeist umständlich auf den Internetauftritt der jeweiligen (mitunter schwer zu identifizierenden) Kurienbehörde angewiesen, um zu wissen, was Recht ist. Ebenso müssen sämtliche diözesane Vorschriften (einschließlich Grundsatzentscheidungen), die Anwendung finden, allen, die damit zu tun haben, zugänglich sein. Über eine Promulgation im diözesanen Amtsblatt hinaus (vgl. c. 8 § 2 CIC) sollten Rechtssammlungen zumindest in gedruckter (und ständig aktualisierter Form) selbstverständlich sein; auch ein entsprechender Internet-

⁶ Vor dem Hintergrund des verfassungsrechtlich garantierten kirchlichen Selbstverwaltungsrechts (vgl. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV) vgl. hierzu A. Hense/K. Schmiemann, Kann kirchliches Recht Freiheit? Erwartungen an die Rechtssetzung in der Kirche (26. März 2021), in: <https://www.feinschwarz.net/kann-kirchliches-recht-freiheit> (Zugriff: 30. April 2021).

⁷ C. 8 CIC sieht hierfür bei einem gesamtkirchlichen Gesetz in der Regel drei, bei einem partikularen einen Monat vor, doch begegnet bei teilkirchlichen Gesetzen immer wieder (auch durch verzögerte Herausgabe des entsprechenden Amtsblattes), dass diese gar rückwirkende Geltung beanspruchen wollen.

Auftritt stellt heute keine besondere technische Herausforderung mehr dar. Verändert eine neue Vorschrift die bisherige Praxis nennenswert, legt sich dringend eine möglichst verständlich formulierte Erläuterung nahe, damit die Regelung nicht nur rein formal äußerlich befolgt, sondern auch inhaltlich nachvollzogen werden kann. Betrifft eine Vorschrift gar das geistliche Leben der Gläubigen, kommt es darauf an, dass diese sie als hierfür fruchtbar erkennen, um sie inhaltlich bejahen (rezipieren) zu können.

Eigentlich sollte selbstverständlich sein, dass die Rechtsanwendenden auch das Recht kennen (*iura novit curia*), doch kommt das vom Erzbistum Köln in Auftrag gegebene Gutachten über die Verantwortlichkeiten im Umgang mit Fällen sexuellen Missbrauchs zu dem bedrückenden Ergebnis einer erheblichen Unkenntnis geltender Rechtsnormen bis in die höchsten Kreise kirchlicher Verantwortungsträger hinein; es wird gar behauptet, dies gelte nicht nur für das Erzbistum Köln.⁸ Auch wenn hierfür ein Beweis aussteht, sollte sich keine kirchliche Verwaltung (unabhängig von der Materie) dies attestieren lassen müssen!

Um eine grundlegende, in ihrer Würde wurzelnde Wertschätzung der Personen, die die Verwaltung angehen oder die von ihr betroffen sind (Klienten), zu gewährleisten, bedarf die Auswahl der Mitarbeitenden und der Entscheidungsträger besonderer Sorgfalt. Über eine (unverzichtbare!) fachliche Qualifikation hinaus, bedarf es einer tiefen Vertrautheit mit dem Sendungsauftrag der Kirche, an dem alle mitwirken, und die aufrichtige Bereitschaft, Klienten (gerade, wenn diese völlig unbeholfen auftreten) zu unterstützen; Verwaltung besteht nicht um ihrer selbst willen! Es kann nicht darum gehen, Vorschriften formal umzusetzen. Vielmehr sind stets die Konsequenzen in den Blick zu nehmen, denn eine Entscheidung kann mitunter schädlich sein oder das Vertrauen erschüttern. Dies verlangt eine entsprechende fachliche, menschliche und geistliche Aus- und Fortbildung. Bei der Besetzung zentraler Positionen ist ein Diözesanbischof erst durch Beratung gut beraten: Es handelt sich um Vertrauensstellungen, doch kann Vertrauen nicht in einem blinden Befolgen von Weisungen gründen, sondern erfordert menschliche Qualifikationen, damit Klienten sich und ihre Angelegenheiten dieser Person gerne anvertrauen. Wenn das Schlagwort Klerikalismus impliziert, dass Entscheidungen autoritär von oben herab getroffen werden, so kann dies auch in einem geronnenen Strukturkonservatismus gefangenen Laien eigen sein. – Selbstredend bedarf es auch innerhalb einer kirchlichen Verwaltung einer Atmosphäre des Vertrauens.

⁸ Vgl. Gutachten von Gercke/Wollschläger, Pflichtverletzungen von Diözesanverantwortlichen des Erzbistums Köln im Umgang mit Fällen sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen und Schutzbefohlenen durch Kleriker oder sonstige pastorale Mitarbeitende des Erzbistums Köln im Zeitraum von 1975 bis 2018 (18. März 2021), in: <https://mam.erzbistum-koeln.de/m/2fce82a0f87ee070/original/Gutachten-Pflichtverletzungen-von-Dioezsanverantwortlichen-im-Erzbistum-Koeln-im-Umgang-mit-Fallen-sexuellen-Missbrauchs-zwischen-1975-und-2018.pdf> (Zugriff: 30. April 2021), hier: 224 mit Anm. 305.

2.2 Das Selbstverständnis kirchlicher Verwaltung und Aufsicht

Zum kirchlichen Verwaltungshandeln gehört um der Glaubwürdigkeit der Sendung der Kirche willen die Aufsicht über physische und juristische Personen, um Missstände lehrmäßiger, disziplinarischer und wirtschaftlicher Art zu entdecken und korrigierende Maßnahmen zu ergreifen, besser noch im Vorfeld solchen Schaden zu verhindern. Hierzu gehören zum einen interessierte Besuche vor Ort (Visitationen⁹ o. ä.). Welchen Zweck erfüllen diese? Mit Blick auf die im CIC benannten Aufgaben des Dechanten fällt beispielsweise ein terminologischer Wandel, durchaus im Sinne eines Paradigmenwechsels auf: Hatte c. 447 § 1 CIC/1917 einen solchen Katalog mit dem Verb *invigilare* begonnen, so verwendet c. 555 CIC Verben wie *curare*, *promovere*, *prospicere* und *providere*. Diese bringen ein primär vorausschauendes, helfen-des Handeln zum Ausdruck, um die Gläubigen (Kleriker und Laien) zu befähigen, ihre jeweiligen Aufgaben eigenverantwortlich zu erfüllen. Dies lässt nach Angeboten zur Aus- und Fortbildung fragen, die die Gläubigen zu bestimmten Aufgaben und Diensten befähigen.

Weiter erscheint die sogenannte kirchenaufsichtliche Genehmigung oft als Problem, weil sie für viele vom pfarrlichen Vermögensverwaltungsorgan (Kirchenvorstand) bereits beschlossene Rechtsgeschäfte verlangt wird. Hierdurch sollen nicht allgemein übliche, regelmäßig wiederkehrende Rechtsgeschäfte auch zur wirtschaftlichen Absicherung des kirchlichen Rechtsträgers überprüft werden, um die Verantwortlichen auf Desiderate hinzuweisen und Schaden abzuwenden. Dennoch stellt sich die Frage nach Umfang und Art dieser Aufsicht: Müssen es wirklich so viele, oft eher alltägliche Rechtsgeschäfte sein? Zudem: Verbleibt es bei einer rein formalen Prüfung auf Rechtskonformität und Wirtschaftlichkeit in einem allgemeinen Sinn oder tritt eine kleinliche Kontrolle der Effizienz, ja Opportunität hinzu? Wie viel Sachverstand wird Gliedern der Kirche, denen die Situation vor Ort vertraut ist, zuerkannt? In der Praxis gewinnen Klienten mitunter den Eindruck einer Bevormundung, zumal wenn Zuschüsse aus Kirchensteuermitteln dirigierend, ja als Druckmittel eingesetzt werden, was sich auf die Freiheit der eigentlichen Entscheidungsträger auswirkt (vgl. c. 25 § 2 CIC). Indes haben sich die für die Verwaltung Verantwortlichen zu vergegenwärtigen, dass der Anspruch einer dezidierten Aufsicht das Vorhalten in jeglicher Hinsicht hinreichend qualifizierten Personals verlangt.

⁹ Vgl. hierzu R. Althaus, Die Visitation des Diözesanbischofs – Impulse römischer Dokumente für die Praxis in den deutschen Diözesen, in: W. Rees u. a. (Hg.), Im Dienst von Kirche und Wissenschaft. [FS Alfred E. Hierold] (Kanonistische Studien und Texte 53), Berlin 2007, 417–435.

2.3 Transparenz und Effizienz der Abläufe und Entscheidungen

Weil Klienten und Mitarbeitende in der Verwaltung gemeinsam an der Sendung der Kirche mitwirken, sollte für erstere von vornherein erkennbar sein, wer für welche Angelegenheit zuständig ist. Zwar haben manche Diözesen Organigramme publiziert, doch sollten gerade große Verwaltungen sich nicht hinter formalen Strukturen verstecken. Vielmehr sollte eine konkrete Ansprechperson zur Verfügung stehen, die kurzfristig eine erste Auskunft geben kann (und auch gibt) und eine Sache im Laufe des Verfahrens gleichsam als Mentor begleitet.

Ein solches ist, gerade auch im Hinblick auf die Würde des Klienten als Glied der Kirche, zügig durchzuführen. So hat die kirchliche Autorität über einen Antrag (oder eine Beschwerde) innerhalb von drei Monaten nach Eingang zu entscheiden, sofern nicht ein Gesetz (!) etwas anderes vorsieht (vgl. c. 57 § 1 CIC). Zwar mögen seltene, besonders begründete Ausnahmefälle die intensive Prüfung eines komplexen Sachverhaltes erfordern, doch ist die Verwaltung zu einem zeitnahen Handeln grundsätzlich verpflichtet – die drei Monate bedeuten keinen Richtwert, sondern legen eine Höchstdauer fest –, ansonsten sie ggf. (materiell) schadenersatzpflichtig ist (vgl. c. 57 § 3 CIC), unbeschadet des entstehenden Sendungs- und Imageschadens.

Die Achtung vor der Würde eines jeden Klienten verlangt zudem, *vor* Erlass eines Dekretes (einer Entscheidung) die erforderlichen Erkundigungen und Beweismittel einzuholen und nach Möglichkeit diejenigen anzuhören, deren Rechte verletzt werden könnten (vgl. c. 50 CIC). Dies meint keine formalistische Beteiligung, bei der die Entscheidung schon längst feststeht, sondern ein wirkliches Abwägen vorgetragener Argumente, nicht nur in Personalangelegenheiten mitunter von Behauptungen und Widerlegungen.¹⁰ Dies bringt auch das grundlegende Recht und die Pflicht der Gläubigen zum Ausdruck, gemäß ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung den Hirten das mitzuteilen, was dem Wohl der Kirche dient (vgl. c. 212 § 3 CIC), was mit der Pflicht der Autorität korrespondiert, jene Argumente in ihre Entscheidungen von vornherein einzubeziehen, um diese sachgerecht treffen zu können; eine Partizipation an kirchlicher Leitung in diesem Sinne ist sachlich und ekklesiologisch geboten. Gleichsam als Quintessenz muss ein Dekret die Gründe für die getroffene Entscheidung zumindest summarisch nennen (vgl. c. 51 CIC), was in der Regel keinen pauschalen Verweis auf das Heil der Seelen (vgl. c. 1752 CIC) meint, sondern eine argumentative Darlegung. Denn erst eine Begründung ermöglicht, eine Entscheidung sachlich nachzuvollziehen (und nicht nur aus formaler Unterordnung zu befolgen) oder diese einer weiteren Überprüfung unterziehen zu lassen.

Unbeschadet dessen sollte selbstverständlich sein, dass die kirchliche Verwaltung selbst den einschlägigen Rechtsvorschriften unterliegt und nicht über

¹⁰ Gerade bei Beschwerden und Vorwürfen gegen eine Person ist für die Ausübung des Verteidigungsrechts (vgl. c. 221 § 1 CIC) und zum Schutz des guten Rufs (vgl. c. 220 CIC) unverzichtbar, den zu nennen, der etwas behauptet.

diesen steht. Dabei sind jedoch unzumutbare oder gar unsinnige Vorschriften nicht um ihrer selbst willen durchzusetzen: Jeder Rechtspositivismus und die versklavende Angst vor Präzedenzentscheidungen ersticken kirchliches Leben. Den Mitarbeitenden muss vielmehr Sensibilität und Entscheidungsbefugnis zukommen.¹¹

2.4 Die Überprüfung von Entscheidungen

Die Deutsche Bischofskonferenz beabsichtigt die Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit – fast 40 Jahre nach dem Verzicht auf ein solches Rechtsinstitut für die Gesamtkirche im CIC¹² und fast 50 Jahre nach einem entsprechenden Beschluss der sogenannten Würzburger Synode¹³ –, um den Rechtsschutz der Gläubigen zu verbessern; eine solche hatte bereits die Römische Bischofssynode 1967 angemahnt.¹⁴ Einerseits ist dieses Vorhaben zu begrüßen, wenn alle für das kirchliche Leben relevanten Sachverhalte, sofern justitiabel, in die Zuständigkeit solcher Verwaltungsgerichte fallen. Andererseits bleibt zu bedenken, dass diese lediglich formal die Rechtskonformität einer Entscheidung beurteilen, diese aber nicht inhaltlich prüfen können. Auch wird die Verwaltungsbehörde, sieht man von eklatanten Rechtswidrigkeiten ab, einer wegen Verfahrensfehlern für sie negativen Entscheidung entnehmen, was sie diesbezüglich beachten muss, um bald ein neues Dekret zu erlassen, was ein inhaltliches Überdenken nicht unbedingt einschließt. Daher kommt einem geordneten Schlichtungs- oder Schiedsverfahren vorrangige Bedeutung zu.

Dies bedeutet nur für Praxis und Bewusstsein eine Innovation, denn bereits der CIC wünscht, zur Vermeidung von Gerichtsverfahren nach Möglichkeit einen Vergleich (d. h. eine gütliche Beilegung) herbeizuführen oder die Angelegenheit einem oder mehreren Schiedsrichtern zu übertragen (vgl. c. 1713 CIC). Auch stellt ein solches Überprüfungsverfahren die erste Stufe eines hierarchischen

¹¹ Hier ist auch an die in der Kanonistik bekannte Flexibilität in der Anwendung kirchenrechtlicher Vorschriften zu erinnern, insbesondere wenn diese das geistliche Wohl betreffen. So gehören in die Verfügungsmacht des zuständigen kirchlichen Oberen *Dispens* (Befreiung von einem rein kirchlichen Gesetz im Einzelfall, vgl. c. 85 CIC), *tolerantia* (bei bestimmten Lebensumständen Zulassen von etwas, was man sonst nicht für legitim hält), *dissimulatio* (das Nichteingreifen bei einer dem Gesetz widersprechenden Situation, wenn das Eingreifen zu unbilligen Ergebnissen führen würde). Vgl. H. J. F. Reinhardt, „Inwieweit verpflichten kirchliche Gesetze?“, in: R. Göllner/H. Kramer (Hg.), Grundlagen christlicher Ethik (Theologie im Kontakt 7), Hagen 1999, 83–102, hier: 91.

¹² Am Beginn stand das ausführliche Schema canonum *De procedura administrativa* (reservatum), Rom 1972; die letzten Fragmente im Schema novissimum von 1982 für den CIC entfielen in der päpstlichen Schlussredaktion.

¹³ Beschluss Ordnung der Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung – KVGO) vom 19. November 1975, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe, Neuausgabe, Freiburg i. Br. 2012, 734–763. Zur Thematik jüngst: M. Ambros, Kontrolle kirchlichen Verwaltungshandelns. Ein Beitrag zur Diskussion um die Errichtung von Verwaltungsgerichten auf Ebene der Bischofskonferenz, Darmstadt 2019.

¹⁴ Vgl. Leitlinien (s. Anm. 5), Praefatio XXXVII, n. 7.

Rekurses dar, um möglichst einen Rechtsstreit zu vermeiden und durch gemeinsame Überlegung der Beteiligten eine angemessene Lösung zu erzielen, wofür eine besondere Stelle eingerichtet werden kann (vgl. c. 1733 CIC).¹⁵ Für diese müssten Personen bestellt werden, die zum einen das Vertrauen der kirchlichen Autorität, zum anderen das potenzieller Klienten haben, wie es sich bereits für Schlichtungsverfahren bei Rechtsstreitigkeiten im Rahmen des kirchlichen Arbeitsrechts bewährt hat. Dies erfordert indes die grundsätzliche Bereitschaft der Autorität, ihre Entscheidung argumentativ hinterfragen zu lassen, doch können die Glieder der Kirche nur auf diese Weise ihr grundlegendes Recht wahrnehmen, ja ihre grundlegende Pflicht erfüllen, das zur Sprache zu bringen, was aus ihrer Sicht das Wohl der Kirche betrifft (vgl. c. 212 § 3 CIC).

2.5 Rückmeldung und Evaluation zwecks Verbesserung

Ecclesia semper reformanda. Dies gilt auch für eine kirchliche Verwaltung. Weil ihre Aufgabe wie die einer jeden Administration in der Anwendung geltender Rechtsvorschriften besteht und sie nur im Rahmen ihr eventuell vom Gesetzgeber eingeräumter Grenzen Entscheidungsspielraum besitzt, sie das sogenannte (pflichtgemäße) *Ermessen* walten lassen kann, wohnt ihr von Natur aus eine zähe Beharrungstendenz inne. Daher kommt der Rückmeldung von Erfahrungen mit Rechtsvorschriften, Verwaltungsabläufen und auch der Selbstwahrnehmung bzw. dem wahrgenommenen Auftreten der Mitarbeitenden im Sinne konstruktiver Kritik große Bedeutung zu, wodurch sowohl Mitarbeitende als auch Klienten als Glieder der Kirche zu deren Wohl beitragen und an deren Sendung mitwirken. Weil gerade eine kirchliche Verwaltung hohe Ansprüche als „Dienstleister“ an sich selbst stellen muss, bedürfen Eingaben einer unbefangenen Bewertung, die diese nicht (selbst bei offenkundigem Ungenügen) ignoriert, sondern ihr Handeln im Sinne ihres ekklesialen Selbstverständnisses eines ständigen Nachjustierens und damit Optimierens bedenkt und ihnen gerecht wird, denn bereits fahrlässige Gewohnheit vermag Sand im Getriebe zu sein. Anzuraten bleibt gar eine diesbezüglich fokussierte Evaluation mit externer Hilfe.

2.6 Ein Blick auf die Pfarreien

Vielen Christen ist die örtliche Pfarrei, d. h. Pfarrer, andere Seelsorgende oder das Pfarrbüro primäre Ansprechstelle – das Gesagte gilt analog für andere Bezugsgrößen wie pastorale Räume oder Verbünde –, wobei es oft um Sakramente und Sakramentalien geht, deren Spender das Kirchenrecht als *minister* bezeichnet: Verwalter bzw. Diener. Immer wieder begegnen zwei Konfliktpunkte: Dies betrifft einerseits eine hinreichende Vorbereitung der Gläubigen (vgl. c. 843 § 1 CIC), die gerade in einer säkularen Gesellschaft ein oft schwieriges Unterfangen darstellt. Zwar soll nach Möglichkeit (!) im Sinne einer „pastoralen Chance“ der

¹⁵ Zur Verwaltungsbeschwerde vgl. R. Althaus, Priesterlicher Gehorsam und Hierarchischer Rekurs – ein unüberbrückbarer Widerspruch?, in: ThGl 103 (2013) 118–136.

Blick auf die geistliche Dimension dieser Zeichen des von Gott geschenkten (nicht verdienten) Heils geweitet werden, doch ist für das geistliche Wohl (die *salus animarum*) der Gläubigen und ihr Glaubensleben letztlich nicht der *minister* verantwortlich, sondern der Gläubige selbst (vgl. c. 210 CIC), was den Seelsorgenden jedoch nicht davon dispensiert, hierbei dienend behilflich zu sein. – Andererseits geht es um angefragte Zeiten. Was für das Bußsakrament gilt, den Gläubigen gelegene Zeiten hierfür anzubieten (vgl. c. 986 § 1 CIC), hat grundlegende Bedeutung, sodass nicht ein abstraktes Zeitkonzept unangemessene Umsetzung findet, sondern den Bedürfnissen, d. h. den Lebensumständen der Menschen, hinreichend Rechnung getragen wird. Die Zeit des Lockdowns während der Corona-Pandemie hat bisweilen zu der Kritik geführt, dass Kirche nicht präsent war, was ernsthaft nach dem Selbstverständnis der Seelsorgenden fragen lässt, zugleich aber auch eine ganze Reihe pastoraler Initiativen in Gang gesetzt hat.

3 Fazit

Das in diesem Beitrag Angerissene ist eigentlich selbstverständlich und bedürfte an sich keiner Erwähnung: Die Verwaltung der Kirche nimmt an deren Sendungsauftrag teil, die Gläubigen aufgrund der ihnen durch die Taufe zukommenden Würde dienend, nicht bevormundend zum Heil zu führen. Dies verlangt ein transparentes, rechtskonformes und zuverlässiges Handeln, das auch die unterschiedlichen Lebenssituationen in den Blick nimmt, um Klienten wirklich gerecht werden zu können. Zwar muss aus Gründen der Gerechtigkeit Gleiches gleichbehandelt werden, Ungleiches aber auch ungleich. Doch muss ein Rechtsanwendender einerseits wissen, was Recht und Ordnung ist, andererseits dessen tieferen Sinn und Bedeutung kennen, um eine angemessene Beziehung zur Lebenswirklichkeit der Gläubigen herstellen zu können. Große Relevanz kommt diesbezüglich einem argumentativen Austausch hinsichtlich Rechtsvorschriften und Fakten zu, wodurch auch Partizipation an der Leitung geschieht, getragen von einem wechselseitigen Vertrauensverhältnis – hier stößt formales Recht allerdings an eine Grenze – in dem Wissen, dass Klienten nicht Bittsteller sind, Verwaltende aber mitunter nicht einfache – auch weil persönliche Lebensumstände mitunter einzubeziehen sind – Entscheidungen zu treffen haben. Bisweilen ist erforderlich, dem Klienten bzw. der Klientin nicht wohlgefällende Entscheidungen zu treffen, doch muss er oder sie stets eine grundlegende Wertschätzung seiner oder ihrer Person und seiner oder ihrer Arbeit deutlich erfahren können.

Dr. Rüdiger Althaus ist Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Reinhild Ahlers

Macht und Gewaltenteilung in der Kirche

Leitung in Pfarreien

Kurzinhalt – Summary:

In den letzten Jahren sind zunehmend größere pastorale Einheiten auf Pfarreebene entstanden, zunächst vielfach als Zusammenschlüsse selbständiger Pfarreien, aktuell als fusionierte Großpfarreien. Der Hauptgrund dafür ist die zurückgehende Priesterzahl und damit die Leitung von Pfarreien durch Pfarrer. Es stellt sich die Frage, warum nicht Laien diese Leitung übernehmen könnten. Der vorliegende Beitrag schaut auf die rechtlichen Aspekte.

In recent years, increasingly larger pastoral units have emerged at parish level. Initially often in the form of associations of independent parishes, currently as consolidated large parishes. The main reason for this development is the declining number of priests and thus the management of parishes by pastors. The question arises why laypeople cannot take on this administration. The following article focusses on the legal aspects of this question.

„Die Zeiten der Volkskirche sind vorbei“ – so lautet ein vielfach zu lesender Satz. Und damit sind auch die Zeiten vorbei, in denen jedes Dorf und jeder Stadtteil eine eigene Pfarrei mit eigenen Pfarrer hatte. In den letzten 20 Jahren sind zunehmend größere pastorale Einheiten auf Pfarreebene entstanden, zunächst vielfach als Seelsorgeeinheiten, Pastoralverbünde oder welche Namen sie sonst tragen bis aktuell zu fusionierten Großpfarreien mit bis zu 20–30 000 Katholiken. Der Hauptgrund dafür ist die zurückgehende Priesterzahl in allen deutschen (Erz-)Bistümern und damit die Besetzung von Pfarreien mit (leitenden) Pfarrern. Seelsorgeteams bestehend aus Priestern, Diakonen, Pastoralreferent(inn)en sowie ehrenamtlich Engagierten teilen sich die Arbeit in diesen großen Pfarreien, und schnell wird sowohl bei den Hauptamtlichen als auch bei den Gläubigen die Frage laut, warum denn die sehr engagierte und allseits beliebte Pastoralreferentin nicht die Pfarrei leiten könnte. Dieser Beitrag schaut auf die kodikarischen und außerkodikarischen Gründe und Hintergründe.

1 Formen der Leitung einer Pfarrei im CIC

Als Regelfall sieht der CIC in c. 526 § 1 vor, dass *ein* Pfarrer für *eine* Pfarrei zuständig ist. In Deutschland und vielen benachbarten Ländern ist dieser

Grundsatz aufgrund des Priestermangels kaum noch aufrecht zu erhalten. Der CIC selbst sieht daher im gleichen Atemzug Ausnahmen von dieser Regel vor: „wegen Priestermangels oder anderer Umstände kann die Sorge für mehrere benachbarte Pfarreien demselben Pfarrer anvertraut werden“. In welcher Weise dies geschehen soll, wird nicht erwähnt. Näherhin wird nicht gesagt, ob der Pfarrer dann in allen Pfarreien Pfarrer ist oder nur in einer und für die anderen Pfarreien die pfarrlichen Vollmachten übertragen bekommt.¹ Ebenso wenig wird gesagt, in welcher Weise die Pfarreien in diesem Fall ihre Zusammenarbeit koordinieren sollen (müssen). In c. 374 CIC, in dem die Pflicht zu Einteilung der Diözese in Pfarreien normiert wird, wird in § 2 die Bildung von Dekanaten zur Förderung der gemeinsamen Seelsorge vorgeschlagen. Peter Krämer plädiert für die Bildung von Pfarrverbänden, ohne dass die einzelnen Pfarreien ihre Eigenständigkeit verlieren.²

C. 517 sieht daneben noch zwei andere Modelle der Leitung einer territorialen Pfarrei vor. Nach § 1 kann die Leitung einer oder mehrerer Pfarreien mehreren Priestern solidarisch übertragen werden. Auf die Genese und eine nähere Analyse dieser Bestimmung soll an dieser Stelle verzichtet werden.³ Es soll lediglich kurz die Frage angesprochen werden, ob bei diesem Modell überhaupt vom „Pfarrer“ die Rede sein kann. Immerhin wird in der Norm von mehreren „Priestern“ und nicht von „Pfarrern“ gesprochen. Darüber hinaus ist von einem Moderator die Rede, der die Zusammenarbeit zu leiten und dem Bischof gegenüber zu verantworten hat. In einer Erklärung der Pontificia Commissio CIC interpretando (PCI) an den Erzbischof von Köln aus dem Jahr 1994⁴ heißt es, die Priester nach c. 517 § 1 CIC seien nicht wirklich Pfarrer, sondern nur mit den Rechten und Pflichten eines Pfarrers ausgestattet. René Löffler weist darauf hin,

„dass zwischen der Rechtsstellung eines Teampriesters nach can. 517 § 1 CIC und der eines kanonischen Pfarrers keine wesentlichen Unterschiede zu finden sind, die nicht durch die rechtliche Natur der Gruppe selbst geklärt werden könnten und an dem Status eines Pfarrers im kanonischen Sinne zweifeln ließen. Unterschiedlich ist lediglich die Ausübung der diversen Rechte und Pflichten. Gegen den Status der Teampriester als Pfarrer im kanonischen Sinne spricht das Fehlen des Terminus *Parochus* in den cann. 517 § 1, 542, 543 und 544 CIC. Versucht man die Erklärung des PCI mit den Ergebnissen der Kanonistik in Einklang zu bringen, würde es sich bei den Priestern des Teams um Seelsorger mit der Rechtsstellung eines Pfarrers handeln, die aber keine kanonischen Pfarrer sind. Gerade im Hinblick auf die Rechte und Pflichten der Teampriester (hier ist vor allem auch an die Rechtsstellung des Teampriesters gegenüber seinem Bischof zu denken) gibt die Kanonistik jedoch überzeugende Gründe vor, die eine Einschränkung des rechtlichen Status eines Teampriesters als Pfarrer höchst bedenklich erscheinen lassen.

¹ Vgl. R. Ahlers, in: MKCIC, Essen seit 1985, 526, 3.

² Vgl. P. Krämer, *Kirchenrecht II, Ortskirche – Gesamtkirche*, Stuttgart 1993, 90.

³ Vgl. dazu R. Löffler, *Gemeindeleitung durch ein Priesterteam. Interpretation des c. 517 § 1 CIC/1983 unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Rechtslage*, Essen 2001.

⁴ Unveröffentlicht.

Auch wenn es sich bei einer ‚*commissio in solidum*‘ um eine Form der Gemeindeleitung *sui generis* handelt, so wäre doch zu fragen, ob eine Einordnung der Teampriester als Pfarrer nicht konsequenter gewesen wäre.“⁵

Eine dritte Form der Gemeindeleitung gibt c. 517 § 2 CIC vor. Demnach kann der Diözesanbischof einen Diakon, einen Laien oder eine Personengruppe an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben beteiligen, wenn die Ernennung eines Pfarrers aufgrund von Priestermangel nicht möglich ist. Diese Personen sind jedoch nicht Leiter der Pfarrei. Es muss ein Priester bestimmt werden, der die Vollmachten und Befugnisse eines Pfarrers übertragen bekommt und die Seelsorge leitet. Er ist eindeutig nicht Pfarrer dieser Pfarrei, die Pfarrei ist vakant. Der Vorteil dieses Modells ist der, dass es eine Bezugs- und Ansprechperson in der Pfarrei gibt, auch wenn es keinen Pfarrer gibt. Der Nachteil ist, dass im Bewusstsein der Gläubigen der Unterschied zwischen dieser Ansprechperson und dem Gemeindeleiter zu verwischen droht. Es ist außerdem nur schwer auszumachen, wo der Unterschied zu c. 526 § 1 CIC liegt, denn auch der für mehrere Pfarreien zuständige Pfarrer/Priester wird kaum ohne die Mitarbeit von diakonalen und laikalen Mitarbeiter(inne)n auskommen.

Neben der territorialen Pfarrei kennt der CIC noch die Quasipfarrei, „die eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen in einer Teilkirche ist und einem Priester als eigenem Hirten anvertraut wird, die aber wegen besonderer Umstände noch nicht als Pfarrei errichtet ist“ (c. 516 § 1 CIC), und die Personalpfarrei, „die nach Ritus, Sprache oder Nationalität der Gläubigen eines Gebietes oder auch unter einem anderen Gesichtspunkt bestimmt [wird]“ (c. 518 CIC).

Mit diesen vielfältigen Formen trägt der CIC der Tatsache Rechnung, dass die seelsorgliche Situation in den verschiedenen Ländern der Welt sehr unterschiedlich sein kann. Dabei lässt er keinen Zweifel daran, dass der Regelfall mit *einem* Pfarrer und *einer* Pfarrei der Idealfall ist, auch im Hinblick auf das Verhältnis des Pfarrers zu den Gläubigen einerseits und dem Bischof andererseits, was bei den anderen Formen nicht so optimal möglich scheint. So referiert Peter Krämer z. B. im Hinblick auf die Teampfarrei Bedenken, der personale Bezug zwischen Gläubigen und Pfarrer gehe verloren und die Gemeinde sehe sich einem anonymen Gruppenpfarrer gegenübergestellt. Diese Gefahr sieht Krämer nicht, „wenn jeder Priester des Teams die Seelsorge gemäß der festgelegten Ordnung wahrnimmt“⁶. Außerdem hat der Bischof in dem Moderator einen Verantwortlichen des Teams, den er gegebenenfalls zur Rechenschaft ziehen kann.

⁵ Löffler, Gemeindeleitung (s. Anm. 3), 102.

⁶ Krämer, Kirchenrecht II (s. Anm. 2), 91.

2 Leitung einer Pfarrei als Teilhabe an der *sacra potestas*

Bei allen Formen der Pfarreileitung, die der CIC vorsieht, spielt der Priester eine besondere Rolle. Er erscheint letztendlich als Leiter der Pfarrei – sei es als Pfarrer, sei es als Moderator mit den Rechten eines Pfarrers. Vielfach wird argumentiert, dass auch ein Nichtgeweihter fähig sei, Leitungsaufgaben zu übernehmen; so gebe es doch in den meisten Pfarreien Leiter(innen) von Krankenhäusern, Kita-Leiter(innen) oder auch Leiter(innen) von Kommissionen und Arbeitskreisen.

Ohne die Richtigkeit und die Qualität der verdienstvollen Aufgaben herabmindern zu wollen, muss an dieser Stelle gesagt werden, dass die Leitungsfunktion des Priesters eine andere Quelle hat; sie ist Teilhabe an der *sacra potestas*. Diese „heilige Gewalt“ oder auch Leitungsgewalt, die in die legislative, die judikative und die exekutive Gewalt unterschieden werden kann, beruht nicht auf menschlicher Einsetzung, sondern ist göttlichen Ursprungs und wird durch das Sakrament der Weihe verliehen. Daher bestimmt c. 129 § 1 CIC, dass zur Übernahme dieser Leitungsgewalt ausschließlich diejenigen befähigt sind, die die heilige Weihe empfangen haben. Dabei übt der Pfarrer diese Gewalt oder Vollmacht in Abhängigkeit zum Bischof aus, der die „Fülle des Weihesakramentes“ innehat.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) spricht im Dekret *Christus Dominus* (CD) über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche davon, dass der Pfarrer in „vorzüglicher Weise“ Mitarbeiter des Bischofs ist, der „unter der Autorität des Bischofs“ in einem bestimmten Teil der Diözese, nämlich einer Pfarrei, Seelsorge betreiben soll. Dabei wird er als „eigentlicher Hirte“ (*pastor proprius*) bezeichnet (wörtliche Zitate aus: CD 30). Auch der CIC verwendet für den Pfarrer den Begriff *pastor proprius*, wobei er in der deutschen Übersetzung durchgehend mit „eigener Hirte“ wiedergegeben wird (vgl. v. a. c. 515 § 1 und 519 CIC). Gemäß c. 131 § 2 CIC wird eine Vollmacht als *propria* bezeichnet, wenn es sich um eine eigenberechtigte und nicht um eine stellvertretende Vollmacht handelt.

Die Vollmacht des Bischofs ist nach c. 381 CIC ebenfalls mit *propria* umschrieben, außerdem mit *ordinaria* und *immediata*. Es stellt sich damit die Frage, ob man aus der Tatsache, dass sowohl die Vollmacht des Bischofs als auch die des Pfarrers mit *propria* umschrieben wird, schließen kann, dass beide – jeweils für ihren Bereich – gleichberechtigt nebeneinanderstehen.

Hinsichtlich der Vollmacht des Bischofs hat sich im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Systemwechsel vollzogen, nämlich vom Konzessionssystem zum Reservationssystem. War der (Diözesan-)Bischof nach dem CIC/1917 noch auf die Gewährung einzelner Vollmachten durch den Papst angewiesen, so besitzt er nunmehr die für die Leitung seiner Diözese notwendige Vollmacht, abgesehen von den Vollmachten, die sich der Papst vorbehalten hat. Diese Entwicklung trägt der Tatsache Rechnung, dass in jeder

einzelnen Teilkirche die katholische Kirche gegenwärtig ist. Das besagt die sogenannte ekklesiologische Kurzformel des Zweiten Vatikanischen Konzils: Dort heißt es von der Teilkirche, dass in ihr „die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist“ (CD 11). Diese Aussage des Konzils wird in den c. 368 und 369 CIC wiederholt. Dazu gehört jedoch wesentlich das bischöfliche Amt. Damit ist die Diözese nicht einfach ein Verwaltungsbezirk der Gesamtkirche, sondern Kirche selbst in Vertretung ihres Hauptes Jesus Christus durch ihren Bischof.

Das aber kann man von der Pfarrei nicht sagen. Zwar muss nach c. 374 § 1 CIC die Diözese in „verschiedene Teile, d. h. Pfarreien“ (*distinctas partes seu paroecias*) aufgeteilt werden, aber diese Norm kann nicht in dem Sinne verstanden werden, dass dies ein Konstitutivum der Diözese sei. Andere Seelsorgeformen als eine territoriale Aufgliederung sind denkbar. Dennoch gehört der priesterliche Dienst wesentlich zu einer Pfarrei, denn das Volk Gottes konstituiert sich in der und durch die Feier der Eucharistie.

Der Bischof muss nach c. 369 CIC seine Diözese in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium leiten. Mit Recht bezeichnet Heribert Hallermann diese Zusammenarbeit von Bischof und Presbyterium als konstitutiv für das bischöfliche Amt.⁷ Und Peter Krämer schreibt:

„Der theologische Grund hierfür liegt darin, dass das Bischofsamt nicht nur personal, sondern auch synodal angelegt ist; hinsichtlich der Gesamtkirche verweist es auf die Gemeinschaft mit den anderen Bischöfen (Bischofskollegium), hinsichtlich der Teilkirche auf die Gemeinschaft mit den Priestern (Presbyterium) und dem ihm anvertrauten Gottesvolk insgesamt.“⁸

Umgekehrt heißt es vom Pfarrer, dass er die Seelsorge unter der Autorität des Diözesanbischofs auszuüben hat (vgl. c. 515 § 1 CIC). Das heißt, der Pfarrer steht immer in einer gewissen Abhängigkeit vom Bischof, dem er – wie eingangs erwähnt – Ehrfurcht und Gehorsam entgegenbringen muss.

Wäre es auf dem Hintergrund des Gesagten dann nicht aber konsequenter, von der Vollmacht des Pfarrers als einer stellvertretenden und nicht von einer eigenberechtigten zu sprechen? Hallermann sieht das *propria* der Vollmacht des Pfarrers darin verwirklicht, dass er eine nicht abgebbare Verantwortung für sein pastorales Handeln trägt:

„Die[se] hierarchische Unterordnung enthebt den Pfarrer aber nicht der eigenen Verantwortung, die er für die ihm anvertraute Pfarrei trägt. Er kann sich also im Hinblick auf die zu treffenden pastoralen Entscheidungen sowie auf die Planung und Strukturierung seiner pfarrlichen Seelsorge nicht einfach auf Anweisungen des jeweiligen Bischofs und seiner Verwaltungsbehörden zurückziehen und sich darauf beschränken, diese pflichtschuldigst auszuführen. Vielmehr trägt er eine mit

⁷ Vgl. H. Hallermann, Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis, Paderborn u. a. 2004, 196–97.

⁸ Krämer, Kirchenrecht II (s. Anm. 2), 73.

seinem Amt verbundene eigene und persönliche Verantwortung, von der ihn niemand dispensieren kann.“⁹

Dies scheint jedoch ein recht unspezifisches Kriterium für die eigenberechtigte Hirtensorge des Pfarrers zu sein. Wo fängt seine Verantwortung an und wo hört sie auf? Warum kann er sich nicht der Vorlagen der bischöflichen Behörde bedienen, wenn er wenig eigene Ideen hat? Inwieweit kann der Bischof ihm Anweisungen geben, wenn er sein Amt und seine Verantwortung missbraucht? Rechtlich ist jedenfalls die persönliche und nicht abtretbare Verantwortung wenig fassbar und wird daher dem rechtlichen Terminus *propria* nur schwer gerecht. Stattdessen sollte man das *propria* eher auf die Vollmachten des Pfarrers beziehen, die für sein rechtsgültiges Handeln maßgeblich sind. So besitzt der Pfarrer kraft seines Amtes Trauvollmacht in seinem Pfarrgebiet, und zwar sowohl gegenüber denen, die zu seiner Pfarrei gehören, als auch gegenüber Fremden (vgl. c. 1109 CIC). Wenn also der Pfarrer in seinem Pfarrgebiet einer Trauung assistiert, ist die Ehe formalrechtlich immer gültig. Ebenso ist es mit der Beichtbefugnis, die der Pfarrer kraft seines Amtes hat (vgl. c. 968 § 1 CIC), sodass er immer gültig absolviert. Diese Vollmachten besitzt der Pfarrer als eigenberechtigte Vollmachten, ist diesbezüglich also nicht vom Bischof abhängig oder muss diese gar von Fall zu Fall erbeten. Das erhöht die Rechtssicherheit und ist ein guter Grund für die Sinnhaftigkeit des Amtes des Pfarrers.¹⁰

Nach c. 129 § 2 CIC können Laien an der Ausübung der Leitungsgewalt mitwirken. Wie diese Mitwirkung konkret aussieht und wie weit sie reichen kann, wird nicht nur in der kanonistischen Wissenschaft,¹¹ sondern auch in den praktischen Überlegungen im Hinblick auf die Struktur der Pfarrgemeinden und deren Leitung diskutiert. Einen verbindlichen Rahmen für solche Überlegungen bildet c. 150 CIC, der ausführt: „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.“ Damit ist klar, dass das Amt des Pfarrers nicht einem nichtgeweihten Gläubigen, auch wenn er hauptberuflich im pastoralen Dienst tätig ist, übertragen werden kann. Es ist aber gleichzeitig nicht ausgeschlossen, dass Teilbereiche der Leitung nicht zwingend an die Priesterweihe gebunden sind.

⁹ Hallermann, Pfarrei (s. Anm. 7), 197.

¹⁰ Vgl. dazu R. Althaus, Der Pfarrer als pastor proprius – Ein kirchenrechtlicher Begriff mit praktischen Konsequenzen, in: ThGl 5 (2015) 283–297.

¹¹ Vgl. z. B. B. Laukemper-Isermann, Zur Mitarbeit von Laien in der bischöflichen Verwaltung. Rechtliche Möglichkeiten der Anwendung des c. 129 § 2 CIC, Essen 1996; P. Platen, Die rechtsgeschichtliche Entwicklung des „Handelns durch andere“ im kanonischen Recht. Grundlage einer Teilhabe von Laien an der potestas regiminis?, Essen 2007; K. Ackermann, Die Sacra Potestas im Werk von Alfons Maria Stickler und Klaus Mörsdorf. Rechtssystematische Überlegungen zur Möglichkeit einer Mitwirkung von Laien an der kirchlichen Regierungsgewalt, Münster 2020.

3 Die Instruktion der Kongregation für den Klerus: Die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche vom 29. Juni 2020¹²

Nach einigen grundlegenden Überlegungen zur heutigen Bedeutung und Struktur von Pfarreien macht die Instruktion deutliche Aussagen zur Leitung der Pfarrei durch den Pfarrer:

„Das Amt des Pfarrers dient der umfassenden Seelsorge. Daher muss ein Gläubiger die Priesterweihe empfangen haben, damit er gültig zum Pfarrer ernannt werden kann. Wer sie nicht hat, kann, auch nicht im Falle des Priestermangels, weder den Titel noch die entsprechenden Funktionen erhalten. Da der Hirte und die Gemeinde sich kennen und einander nahe sein müssen, kann das Amt des Pfarrers auch nicht einer juristischen Person anvertraut werden. Ausgehend von den Bestimmungen des can 517 §§ 1–2, ist besonders darauf hinzuweisen, dass das Amt des Pfarrers nicht einer aus Klerikern und Laien bestehenden Gruppe übertragen werden kann. Daher sind Bezeichnungen wie ‚Leitungsteam‘, ‚Leitungssequipe‘ oder ähnliche Benennungen, die eine kollegiale Leitung der Pfarrei zum Ausdruck bringen könnten, zu vermeiden.“¹³

Aus der Instruktion wird deutlich, dass die Leitung einer Pfarrei durch einen Pfarrer die eigentliche und gewünschte, man wird auch sagen können die einzig ordentliche Form der Pfarreileitung ist, wobei der Pfarrer unterstützt werden kann durch den Pfarrvikar, Diakone, Gottgeweihte und auch Laien. Erwähnt werden soll bereits an dieser Stelle, dass im Zusammenhang mit dem Pfarradministrator ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass dessen Amt kein beständiges ist, sondern in Erwartung eines neuen Pfarrers ausgeübt und daher nur vorübergehend bis zu einem Jahr übertragen werden sollte.¹⁴ Auch von der Form der Pfarreileitung nach c. 517 § 2 CIC heißt es in der Instruktion, sie sei eine „außerordentliche Form der Übertragung der Hirtensorge“, die „nicht unbefristet, sondern nur innerhalb des dafür zeitlich notwendigen Rahmens erfolgt“¹⁵. Im Einzelnen weist die Instruktion darauf hin, dass diese Form der Beteiligung von Laien an der Pfarreileitung nur infrage kommt wegen eines Mangels an Priestern und nicht aus Bequemlichkeit oder einer missverständlichen Förderung der Laien und dass es sich dabei um eine Teilhabe an der Ausübung der Seelsorge handelt, nicht um Leitung, Koordination, Moderation oder Verwaltung der Pfarrei, die nur einem Priester zusteht.¹⁶ Alle Gläubigen haben – so macht die Instruktion an verschiedenen Stellen deutlich – die Berufung, an der Sendung der Kirche aktiv mitzuwirken und

¹² Kongregation für den Klerus, Instruktion die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche vom 29. Juni 2020, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) (VapS 226), Bonn 2020.

¹³ Ebd., Art. 66

¹⁴ Vgl., ebd., Art. 75.

¹⁵ Ebd., Art. 88–89.

¹⁶ Vgl. ebd., Art. 89.

Verantwortung zu übernehmen. Über diese allgemeine Berufung hinaus gibt es pfarrliche Beauftragungen und Dienste, denen die Instruktion einen eigenen Abschnitt widmet. Neben dem Hinweis, dass solche Beauftragungen und Dienste nur für eine gewisse Zeit übertragen werden, betont die Instruktion,

„dass die Dienste der Diakone, der Gottgeweihten und der Laien, die in der Pfarrei Verantwortung tragen, nicht mit Titeln wie ‚Pfarrer‘, ‚Ko-Pfarrer‘, ‚Pastor‘, ‚Kaplan‘, ‚Moderator‘, ‚Pfarrverantwortlicher‘ oder mit anderen ähnlichen Begriffen bezeichnet werden, die das Recht den Priestern vorbehält“¹⁷.

Auch Formulierungen wie „Übertragen der Hirtensorge einer Pfarrei“ oder „die Pfarrgemeinde leiten“ seien illegitim. Stattdessen schlägt die Instruktion für Laien folgende Formulierungen vor: „Koordinator für ... (einen pastoralen Teilbereich)“, „pastoraler Mitarbeiter“, „pastoraler Assistent“ und „Beauftragter für ... (einen pastoralen Teilbereich)“¹⁸. Hingewiesen wird sodann auf die in c. 230 CIC genannten Dienste.¹⁹ Folgende Dienste können Laien – „unter der Leitung und Verantwortung des Pfarrers“ – übertragen werden: Feier eines Wortgottesdienstes an Sonntagen und gebotenen Feiertagen; Spendung der Taufe; Feier der Beerdigung; Predigt außerhalb der Eucharistiefeier und Eheschließungsassistentz – alles unter den im CIC vorgegebenen Voraussetzungen.

4 Beispiele für die Übertragung von verantwortlichen Aufgaben an Nichtgeweihte auf der Ebene der Pfarrei

Im Bistum Münster wurde im Jahr 2020 eine Pastoralreferentin zur „Bischöflichen Beauftragten“ in einem Dekanat ernannt.²⁰ Hintergrund dafür waren folgende Überlegungen: Dem Wunsch der Pastorkonferenz in dem betreffenden Dekanat, dass alle pastoralen Mitarbeitenden die Aufgabe der Dekanatsleitung übernehmen können, konnte im Hinblick auf den Dechanten nicht entsprochen werden, da dieser nach c. 553 § 1 CIC ein Priester sei muss. Über den im Bistum Münster geläufigen Vertreter des Dechanten, Definitor genannt, ist jedoch im CIC nichts geregelt. Im früheren Recht wurden Definitoren meist zur Hilfestellung für die Aufsicht über die Vermögensverwaltung aufgestellt, also nicht nur als Stellvertreter des Dechanten, sondern für die Wahrnehmung eines bestimmten Aufgabengebietes. Vor diesem Hintergrund ist es möglich, Dechant und Definitor als Doppelspitze eines Dekanates zu installieren und ihnen jeweils bestimmte Aufgaben

¹⁷ Ebd., Art. 94.

¹⁸ Ebd., Art. 96.

¹⁹ Bemerkenswert ist, dass c. 230 § 1 so zitiert wird, dass „Laien als Lektoren und Akolythen in beständiger Weise beauftragt werden“ können, obwohl zum Zeitpunkt des Erscheinens der Instruktion am 29. Juni 2020 noch von „männlichen“ Laien die Rede war. Die Gesetzesänderung, bei der das Attribut „männlich“ gestrichen wurde, datiert erst vom 10. Januar 2021.

²⁰ Kirchliches Amtsblatt Bistum Münster 2020, Nr. 1, Art. 17, 52.

zuzuweisen, die zum Teil auch von einem Laien, also auch von einer Frau, wahrgenommen werden können. Als Bezeichnung wurde „Bischöfliche Beauftragte“ gewählt.

Ein weiteres Beispiel: Das Bistum Speyer veröffentlichte 2020 ein „Dekret über die Ordnung von Seelsorge und Verwaltung in der Pfarrei und Kirchengemeinde Heilig Kreuz in Homburg“²¹. Darin erklärt der Bischof von Speyer die Pfarrei aufgrund von Priestermangel für auf Dauer vakant. Deshalb soll ein sogenanntes Pfarreiteam die Hirten-sorge für diese Pfarrei ausüben, das aus haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitenden besteht. Zugleich ernennt er einen moderierenden Priester gemäß c. 517 § 2 CIC. Das Besondere an diesem Modell ist, dass es tatsächlich eines der wenigen ist, in dem „eine Gemeinschaft von Personen“ (c. 517 § 2 CIC) die Hirten-sorge wahrnimmt. Dies erfordert natürlich eine genaue Beschreibung der Befugnisse jedes Mitglieds des Pfarreiteams. Bemerkenswert ist, dass alle Mitglieder durch ein je eigenes Dekret bestellt werden und darin persönlich zugeteilte Aufgaben erhalten, die in je eigener Verantwortlichkeit wahrgenommen werden: „Eine Weisungsbefugnis einzelner Mitglieder des Pfarreiteams gegenüber anderen Mitgliedern des Pfarreiteams besteht nicht“²². Gemeinsame Beschlüsse des Pfarreiteams sind möglich und verbindlich, wenn mehr als die Hälfte der Mitglieder zugestimmt hat. Eine Geschäftsordnung regelt die Zusammenarbeit. Hingewiesen sei noch auf die Regelung, dass auf Vorschlag des Pfarreiteams eines seiner Mitglieder vom Bischof beauftragt wird, im Pfarreirat und den Gemeindeausschüssen die Befugnisse, die sonst der Pfarrer hat, wahrzunehmen, einschließlich des Vetorechtes. Der moderierende Priester nimmt die priesterlichen Dienste wahr und erfüllt die in c. 517 § 2 CIC formulierte Vorschrift. Seine Stellung, Befugnisse und Verpflichtungen werden ausführlich umschrieben.

In vielen anderen Bistümern gibt es inzwischen ähnlich Pfarrleitungsmodelle, bei denen das „operative Geschäft“ Nichtpriestern übertragen wird. Immer wird dem Erfordernis des geweihten Amtes und damit dem Hauptanliegen der Instruktion der Kleruskongregation Rechnung getragen, auch wenn von „Leitung der Pfarrei“ gesprochen wird, was die Instruktion zu vermeiden sucht, um ebendiesem Anliegen gerecht zu werden. Dem sei ein Wort von Papst Franziskus aus seinem Ende 2020 erschienenen Buch „Wage zu träumen“ zur Seite gestellt: „In Amazonien leiten Frauen – Laien wie Ordensfrauen – ganze Kirchengemeinden. Zu sagen, dass sie nicht wirklich Leitung seien, weil sie keine Priester seien, ist Klerikalismus und respektlos“²³.

²¹ Oberhirtliches Verordnungsblatt Speyer 2020, Nr. 8, Art. 82, 181–184.

²² Ebd., Nr. 1, Abs. 6.

²³ Zitiert nach: Persönlich wie noch nie: Franziskus' neues Buch „Wage zu träumen!“ (4. Dezember 2020), in: <https://www.katholisch.de/artikel/27831-persoendlich-wie-noch-nie-franziskus-neues-buch-wage-zu-traeumen> (Zugriff: 30. März 2021).

5 Perspektiven

Die Reaktionen auf die Instruktion der Kleruskongregation waren vielfältig. So wurde beispielsweise angemerkt, die Instruktion liefere „inhaltlich nichts Neues, sondern veranschauliche lediglich die geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen“²⁴. Andere – darunter auch Bischöfe – äußerten deutliches Missfallen. Kritisiert wurden der fehlende Hinweis darauf, was eigentlich Anlass und Zweck der Instruktion sei. Auch die Tatsache, dass nur auf einzelne Rechtsnormen hingewiesen, aber nicht auf Sinn und Zweck dieser Rechtsnormen abgestellt wurde und dass weder Lehrentwicklungen noch die konkreten Verhältnisse vor Ort berücksichtigt wurden, stieß auf Kritik. Schließlich sahen einige in der Instruktion auch eine mangelnde Wertschätzung der Dienste von Laien.²⁵

Die Normen des CIC zum Pfarreienrecht machen deutlich, dass das geweihte Amt nicht nur für die Kirche als ganze, sondern auch für die einzelnen Verwaltungseinheiten – so auch für die Pfarrei – konstitutiv und damit unverzichtbar ist. Leitung im umfassenden Sinn kann nur derjenige wahrnehmen, der dazu sakramental befähigt ist. Dieses Prinzip wird in den Normen des CIC zur Pfarrei dadurch entsprochen, dass jede Pfarrei einen Pfarrer haben muss, der die Priesterweihe empfangen hat. Im Falle der Vakanz einer Pfarrei wegen Priestermangels wird dem Erfordernis des geweihten Amtes Rechnung getragen, insofern ein Priester als Moderator benannt werden muss, wenn mit der Sorge für das pastorale Handeln in der Pfarrei gemäß c. 517 § 2 CIC Diakone, Ordensleute oder Laien beauftragt werden. Die genannte Bestimmung sagt aber nicht, dass die mit der pastoralen Sorge beauftragten Personen, die nicht die Priesterweihe empfangen haben, nicht eigenverantwortlich handeln, also Leitungsaufgaben übernehmen könnten. Liest man das Apostolische Schreiben *Querida Amazonia* von Papst Franziskus vom 2. Februar 2020,²⁶ so wird deutlich, dass – auch wenn das Wort „Gemeindeleitung“ nicht ausdrücklich verwendet wird – von Leitungsaufgaben in der Pfarrei die Rede ist. Es heißt dort: „Eine Kirche mit amazonischen Gesichtszügen erfordert die stabile Präsenz reifer und mit entsprechenden Vollmachten ausgestatteter verantwortlicher Laien“²⁷, und:

„In einer synodalen Kirche sollten die Frauen, die in der Tat eine zentrale Rolle in den Amazonasgemeinden spielen, Zugang zu Aufgaben und auch kirchlichen

²⁴ Kirchenrechtler: Reaktionen auf Instruktion nicht nachvollziehbar (11. August 2020), in: <https://www.katholisch.de/artikel/26495-kirchenrechtler-reaktionen-auf-instruktion-nicht-nachvollziehbar> (Zugriff: 30. März 2021).

²⁵ Vgl. Vatikan-Instruktion ist theologisch defizitär (3. Juli 2020), in: <https://www.katholisch.de/artikel/26287-erzbischof-schick-vatikan-instruktion-ist-theologisch-defizitaer> (Zugriff: 30. März 2021).

²⁶ Vgl. Papst Franziskus, Nachsynodales Schreiben *Querida Amazonia* vom 2. Februar 2020, hg. vom Sekretariat der DBK (VapS 222), Bonn 2020.

²⁷ Ebd., Art. 94.

Diensten haben, die nicht die heiligen Weihen erfordern und es ihnen ermöglichen, ihren eigenen Platz besser zum Ausdruck zu bringen. Es sei daran erinnert, dass ein solcher Dienst Dauerhaftigkeit, öffentliche Anerkennung und eine Beauftragung durch den Bischof voraussetzt. Das bedeutet auch, dass Frauen einen echten und effektiven Einfluss in der Organisation, bei den wichtigsten Entscheidungen und bei der Leitung von Gemeinschaften haben, ohne dabei jedoch ihren eigenen weiblichen Stil aufzugeben²⁸.

Es ist der Instruktion der Kleruskongregation ein deutliches Anliegen, auf den notwendigen Zusammenhang von kirchlicher Leitung und geweihtem Amt hinzuweisen. Die Teilhabe von Laien an dieser Leitungsaufgabe kann nach kodikarischem Recht jedoch weitaus weitreichender ausfallen, als die Instruktion es aufscheinen und herauslesen lässt. Die unterstellte Tatsache, dass Pfarreien immer mit einem geweihten Priester als Pfarrer besetzt werden können bzw. Notlösungen bei vakanten Pfarreien nur vorübergehend sind, findet in weiten Teilen der westeuropäischen Kirche leider keine Entsprechung mehr. Deshalb steht die Kirche – in Deutschland – vor der Aufgabe, Lösungen zu finden, die eine Seelsorge vor Ort gewährleisten können. Vielfach praktiziert wird bereits, dass für reine Verwaltungsaufgaben, für die bisher auch der Pfarrer zuständig war, Verwaltungsreferent(inn)en eingesetzt werden, die mehr oder weniger selbständig arbeiten, dabei aber immer dem Pfarrer rechenschaftspflichtig sind. In weit größerem Maß als bislang praktiziert scheint es jedoch auch möglich, Laien an der Leitung einer Pfarrei zu beteiligen, indem ihnen Aufgaben und Zuständigkeiten verantwortlich übertragen werden – natürlich unter Wahrung der hierarchischen Verfassung der Kirche. Und nicht zuletzt könnte angesichts der Tatsache, dass das priesterliche Amt konstitutiv zur Kirche gehört und das Zentrum des kirchlichen Lebens, die Feier der Eucharistie, gewährleistet, über Zugangswege zum Empfang der Weihe nachgedacht werden.

Dr. Reinhild Ahlers ist Professorin für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Deutschen Kapuzinerprovinz in Münster und leitet die Abteilung Kirchenrecht des Bistums Münster.

²⁸ Ebd., Art. 103.

Richard Hartmann

Strategie oder Vereinbarung: Auf dem Weg zu einem neuen Pfarrei-Konzept

Kurzzinhalte – Summary:

Wie können Veränderungsprozesse in der Kirche gelingen? In den meisten Bistümern changieren die Projekte zwischen Kommunikationsprozessen mit vielen Beteiligten und strategischen Entscheidungen der Bistumsleitung. Die Ergebnisse dieser Maßnahmen werden selten in Harmonie aufgenommen. Der Stil der jeweiligen Prozesse legt letztlich Zeugnis davon ab, welches Kirchen-Verständnis sich durchsetzt.

How can transformation processes in the church succeed? In most dioceses, the efforts alternate between communication processes involving many participants and strategic decisions made by the administration of the diocese. These measures are rarely unanimously approved of. The style of the individual processes ultimately depends on the prevailing view of what the church should be.

1 Strategische Planung – Ziele: „Marschrichtung“ der Diözesanverwaltungen

Umbruch oder Abbruch, Transformation oder Wandel. Die Beschreibungen der kirchlichen Veränderungsprozesse in den Diözesen unseres Landes sind unterschiedlich und weisen dennoch in die gleiche Richtung: Was muss sich ändern in den Diözesen und in der Fläche unserer kirchlichen Institutionen? Auch in den evangelischen Kirchen aber ebenso in zivilgesellschaftlichen und wirtschaftlichen Institutionen und Organisationen müssen ähnliche Herausforderungen bewältigt werden. Nicht wenige sprechen hierbei von Disruption. Die Fragen, die dabei geklärt werden müssen, sind die gleichen: Wer trifft die Entscheidungen? Und: Wie gelingt es, möglichst alle dabei mitzunehmen?

Was in der ökonomischen Linie zwischen Stakeholdern und Shareholdern ausgehandelt werden muss und in der jeweiligen betrieblichen Organisationsform geordnet ist, könnte in der bischöflich verfassten Kirche durch die Klarheit der Leitungsverantwortung des Bischofs ebenso einfach zu regeln sein. Doch mehr noch als in den Unternehmen, in denen vieles durch vertragliche Arbeitsverhältnisse abgesichert ist, wird es in der Kirche – unabhängig von der darin verborgenen Theologie – darauf ankommen, auch jene Mitglieder mitzunehmen, deren Bindung und Engagement von freier Selbstmotivation und

Selbstbestimmung abhängen: „Ich bin ehrenamtlich, mich kann man nicht zwingen“, formuliere ich selbst in manchen Zusammenhängen.

Verwunderlich ist in diesem Kontext die mancherorts vorfindbare Terminologie. So wird zum Beispiel im Bistum Fulda von „Strategischen Zielen“¹ gesprochen. Die Führungsterminologie kann kaum eindeutiger sein. Es gibt die Heerführer und die Soldaten... Ob diese Metapher und mehr noch die dahinterliegende Praxis auf Dauer in der Kirche trägt, muss bezweifelt werden.

2 Was ist Strategie?

„Strategie wird definiert als die grundsätzliche, langfristige Verhaltensweise (Maßnahmenkombination) der Unternehmung und relevanter Teilbereiche gegenüber ihrer Umwelt zur Verwirklichung der langfristigen Ziele.“² So definiert das Wirtschaftslexikon von Gabler den Begriff für Unternehmensplanung im strategischen Management. Für die Entscheidungs- und Spieltheorie gibt es noch eine andere Akzentuierung: „Satz von Regeln, deren Beachtung die Wahrscheinlichkeit für das Auftreten des gewünschten Erfolgs erhöhen.“³

Die Terminologie kommt aus dem militärischen Kontext und lässt von daher die Bedeutung des Heerführers durchscheinen. In der Diskussion der strategischen Unternehmensführung wird jedoch mehr auf die Maßnahmen reflektiert als auf die handelnden Subjekte. Die Rolle der Unternehmensleitung wird hier nicht ausdrücklich diskutiert. Die Spannung zwischen klar von innen gesetzten und emergenten, also auch überraschend und zum Teil von außen auftretenden Schritten wird aufrechterhalten.

Die zentrale Frage für das kirchliche Handlungsfeld ist – selbst wenn der Begriff der Strategie weiter genutzt wird – die Art und Weise, wie diese Strategie entwickelt und kommuniziert wird. Das sensibelste Feld mit den meisten Konflikten scheint dabei die Diskussion um den Zuschnitt der Pfarreien zu sein. Ein starkes Symbol jener emotionalen Verhinderung war im Bistum Augsburg 2012 die Protestform „Die Kirche umarmen“⁴. Die Planung der Diözese zu neuen Seelsorgeeinheiten führte dazu, dass etliche Katholik*innen ihre Kirchengebäude, die keine Pfarrkirche bleiben sollten, umarmten, mit Blick nach außen, um sie vor der Bistumsleitung zu schützen. Die

¹ Vgl. Strategische Ziele des Bistums Fulda, in: <https://2030.bistum-fulda.de/bistumfulda2030/strategischeziele.php> (Zugriff: 8. Februar 2021).

² Gabler Wirtschaftslexikon, Strategie, in: <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/strategie-43591> (Zugriff: 8. Februar 2021).

³ Ebd.

⁴ Vgl. z. B. Hand in Hand gegen die Pastoralreform (4. März 2012), in: <https://www.donaukurier.de/nachrichten/bayern/Augsburg-Hand-in-Hand-gegen-die-Pastoralreform;art155371,2569866> (Zugriff: 8. Februar 2021).

Kommunikation zur strategischen Strukturveränderung war offenbar deutlich misslungen.

3 Wie gelingt kirchliches Planen in den Strukturprozessen der Kirche?

Seit den großen Strukturreformen im Bistum Essen steht das Thema der Zusammenführung oder Zusammenlegung von Pfarreien in je diözesan unterschiedlicher Weise in allen Bistümern auf der Agenda. Die Gründe dafür sind sehr komplex:

- Wenn jede Pfarrei ihren *eigenen* Pfarrer als Seelsorger haben soll, so die Grundnorm des Kirchenrechts, braucht es bei weniger Pfarrern weniger Pfarreien. Die Alternative wäre eine Veränderung der Zulassungsbedingungen (Aufhebung des Zölibats, Frauenordination, Zulassung von „Laien“ als Gemeindeleiter*innen). Zu solchen Entscheidungen sehen sich die Bistümer aus theologischer und kirchenrechtlicher wie kirchenpolitischer Sicht nicht in der Lage.
- Die Ressourcen der Diözesen werden weniger (Personal, Immobilienbestand, Synergien in Verwaltungsstrukturen, Fundraising etc.). Darum muss auch auf Pfarreebene gespart werden. Der Kraft von Eigeninitiativen, die Ressourcen einwerben, wird nicht getraut.
- Die Ausdifferenzierung der Lebensstile der Christ*innen verlangt nach größeren Räumen mit unterscheidbarer Kultur und Milieuausprägung des kirchlichen Lebens. Diese Sichtweise wird vor allem vom Binnensegment der engagierten Gemeindemitglieder selten geteilt, weil sie sich ja im Status quo wohlfühlen. Sie spüren selten, dass die Art, wie sie Kirche gestalten, für Menschen anderer Milieus nicht anziehend ist.
- Die Theologie des Volkes Gottes braucht die Überwindung der Spaltung zwischen Klerus und Laien, auch zwischen hauptberuflich Tätigen und frei Engagierten. Die Veränderung dieses Rollensettings wird, auch in seiner Realisierungschance, unterschiedlich bewertet.
- Dass eine kleinere Kirche andere Wege entwickeln muss, wie Menschen in Kontakt kommen z. B. zu Diakonie, Ökumene, Sozialraum, dass sie also eine andere Netzwerkstruktur braucht, wird nicht von allen wahrgenommen.

Dies sind nur fünf verdichtete Problembeschreibungen der anstehenden Entscheidungsprozesse. Vor allem auf der Ebene der Diözesanverantwortlichen in Personal- und Finanzplanung ist der Druck, Strategien zu entwickeln, die handlungsfähig halten, immens. Es ist keine Zeit mehr, lange zu diskutieren. Der lange Aufschub wichtiger Entscheidungen rächt sich jetzt. Und die Corona-Pandemie wirkt dabei als guter Brandbeschleuniger. Jedoch scheint es aufgrund der Komplexität nicht zu gelingen, gemeinsame Entscheidungen aller Beteiligten zu treffen oder tragfähige Kompromisse zu erarbeiten. Viele

Diözesanleitungen nehmen daher das Heft in die Hand. Sie sehen sich in der Position des Strategen, der jetzt handeln muss.

Es wäre sicher ein Forschungsdesiderat, genau und differenziert die verschiedenen Führungsstile in den einzelnen Diözesen zu analysieren. Immer wieder wurde versucht, größere Beteiligungsprozesse in Gang zu setzen. Doch längst nicht immer ist gelungen, dass alle Beteiligten diese Prozesse als echte Kommunikationsmöglichkeiten erleben konnten. Am Beispiel der Neugliederung der Kooperationen von Pfarreien oder auch deren Neuumschreibungen will ich Probleme sichtbar machen:

- a) Die Diskussion um *gemeinsame Prinzipien* für die Zusammenschlüsse war für die diözesanen Leitungspersonen der Versuch, die Führungsprinzipien, und damit auch die Spielregeln der Strategie transparent zu machen und einen Konsens zu erreichen. Vielen Mitgliedern der Pfarreien waren diese Prozesse jedoch entweder zu allgemein oder zu abstrakt. Ihre Relevanz wurde für sie immer wieder gebrochen durch den Blick auf ihre erlebte Wirklichkeit.
- b) Was von Gemeindemitgliedern allgemein eingesehen wurde, verlor seine Überzeugungskraft, wenn es auf die eigenen, konkreten Felder angewendet werden sollte. Hier wurden bis ins Detail Argumente zusammengetragen, die die Anwendung allgemeiner Kriterien für diese Situation relativierten.
- c) Wesentlich waren für viele *historische Gründe*. Lange schon wirkende Animositäten blockierten die Zusammenarbeit und schienen wichtiger als die Einsicht in sozialräumlich längst tragende Fakten⁵.
- d) Auch die Bewertung einiger Fakten aufgrund individueller beruflicher Erfahrungen⁶ lag oft auseinander.
- e) Wenn in diesen Prozessen seitens der Diözesanleitung versprochen wurde, nichts gegen den Willen der „Basis“ zu tun, wurde dies nicht immer als echtes Kommunikationsangebot angenommen, sondern als Chance, alle Veränderung zu blockieren. Die nächsten Personal-, Finanz- oder Immobilienentscheidungen der Leitungsebene wurden dann als Gegenbeweis für das erklärte Öffnungsangebot kritisiert.⁷
- f) Die Handlungsnormen der hauptberuflichen Seelsorger waren auch sehr unterschiedlich. Gerade etliche Priester hatten die Tendenz, die Entscheidungen auszusitzen – die Konsequenzen sollten erst nach ihrer Ruhestandsversetzung wirken. Die Loyalität der Hauptberuflichen mit dem Weg des Bistums als Ganzem war wesentlich geringer als das Bedürfnis nach der Sicherung eigener Verhältnisse. Für andere war

⁵ Z. B. Schulbezirke, kommunale Zugehörigkeit, Wege der öffentlichen Verkehrsmittel, etc.

⁶ Synergien als reine Sparmaßnahmen, Differenzen aufgrund unterschiedlicher Führungsspannen, Beteiligungsprozesse in Verwaltungen und Betrieben.

⁷ Im Bistum Essen deckte eine Untersuchung der Prozesse der Diözesanverwaltung auf, wie wenig transparent die Entscheidungswege im Personalbereich sind, vgl. K. Pfeffer, „Die Kirche ist eine paradoxe Organisation (1. März 2021), in: <https://www.katholisch.de/artikel/28890-essen-generalvikar-klaus-pfeffer-kirche-paradoxe-organisation> (Zugriff: 2. März 2021).

klar, dass sie mit bestimmten Mitarbeiter*innen der Nachbarschaft nicht zusammenarbeiten konnten oder wollten. Wesentliche Blockaden wirkten, wenn die Bereitschaft mangelte, bei neuen Strukturen das eigene Rollensetting neu zu konzipieren. Wieder andere versuchten vor gemeinsamer Beschlusslage, andere Fakten⁸ zu setzen und so die diözesane Struktur durch regionale Entscheidungen zu sistieren. Auf der Leitungsebene verfestigte sich der Eindruck, dass neue räumliche Strukturen meist auch eine neue personelle Besetzung erforderten.

Die Erwartungen der einzelnen Gesprächsteilnehmer*innen gingen aufgrund ihrer Perspektiven weithin auseinander.

Wie lassen sich in diesem Konfliktraum Entscheidungen treffen? Auf diözesaner regionaler Ebene wurden die verschiedenen Gremien in die Grundsatzdiskussionen eingebunden. Je nach Führungsstil wurde ihre Expertise mobilisiert oder sie konnten Verwaltungsvorlagen erörtern und bestenfalls modifizieren. Mancherorts wurden zentral und dezentral offene Foren eingeführt, die punktuelle Diskussionen ermöglichten oder zur schriftlichen Rückmeldung aufforderten. Nur selten ist es allerdings gelungen, die Ergebnisse dieser Foren so zu kommunizieren, dass die Teilnehmer*innen die Folgen ihrer Einlassungen wiederfinden konnten.

Die Diözese Trier hat diese Prozesse in einer Diözesansynode bearbeitet. Doch auch dieses synodale Verfahren stieß in doppelter Weise an Grenzen: Innerhalb der Diözesen gab es etliche Hauptberufliche und Ehrenamtliche, die diesen Prozess und seine Ergebnisse nicht akzeptierten, sich förmlich von der Kommunikation der „Elite“ der Synodalen ausgeschlossen sahen. Darüber hinaus wurde die Fassung der Ergebnisse in konkrete kirchliche Gesetze seitens der vatikanischen Behörden außer Kraft gesetzt, nachdem diözesane Kritiker intervenierten. Inzwischen entwickelte sich mancherorts auch die Dynamik, dass diözesane Willensbildung sowie Einsicht und Initiative in Pfarreien und Dekanaten im Konsens zusammenfanden und sich in Ungleichzeitigkeit auf den erhofften Weg machten.

Wie lässt sich eine Strategie erarbeiten, die vor dem Hintergrund des latenten Entscheidungsdrucks zeitnah zu Ergebnissen führen kann? Manche Diözesanleitungen haben sich – im Sinne üblicher Change-Prozesse darauf eingelassen, Steuerungsgruppen einzurichten, nicht selten mit externen Fachleuten, die zentral Problemlösungen einleiteten. Selbst wenn dann in unterschiedlicher Weise Felduntersuchungen und Befragungen einbezogen wurden, erarbeiteten diese Gruppen – nicht selten hinter verschlossenen Türen – den Masterplan, der dann nur noch den Betroffenen zu kleinen Modifikationen vorgelegt werden sollte. Nachvollziehbare Gründe für diesen Stil der Geheimdiplomatie lassen sich aus den bereits dargelegten Differenzen ableiten. Hinzu kommt, dass als Begleitmaßnahmen der angezielten Veränderungen

⁸ So, wenn beispielsweise vor der Klärung der neuen Einheit kleinere Teilzusammenschlüsse schon vorangetrieben werden konnten.

konkrete Personalentscheidungen und Versetzungen anstanden, die Vertraulichkeit unabdingbar notwendig machten und darum öffentliches Diskutieren verhinderten. Wenn dieser Masterplan dann jedoch vorgelegt wird, bleibt die Akzeptanz spannend.

Sicher gibt es Bereiche, bei denen eine entsprechende Anknüpfungsbereitschaft herrscht. Zugleich wird diese Form ebenfalls als Durchgriff der Diözesanverwaltung wahrgenommen und durch aktive oder passive Opposition blockiert. Ich zweifle, ob es wirklich gelingt, nach solchen strategischen Maßnahmen eine geistliche neue Motivationskraft zu entwickeln.

4 Frage nach dem Stil von Entscheidung, Führung und Leitung

Niklas Luhmann reflektiert auf die Bedingungen von Entscheidung in Organisationen:

„Wir müssen uns deshalb fragen: wie kann die Paradoxie des Entscheidens kommuniziert werden? Nicht als Paradoxie offensichtlich, denn das würde heißen, einen Verzicht auf Anschlussfähigkeit zu kommunizieren. Und nicht als Willkür, denn das würde heißen, Annahme und Ablehnung wiederum der Willkür zu überlassen. Die Paradoxie muss also in der Kommunikation verpackt und versiegelt werden. [...] Die Kommunikation produziert sich als einheitliche Operation, als Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen. Aber wie kann diese Einheit eine Alternative kommunizieren, und dies nicht nur als Information über eine Mehrheit von Möglichkeiten, sondern als entschiedene Alternative? Die Entscheidung muss über sich selbst, aber dann auch noch über die Alternative informieren, also über das Paradox, dass die Alternative eine ist (denn sonst wäre die Entscheidung keine Entscheidung) und zugleich keine ist (denn sonst wäre die Entscheidung keine Entscheidung). Kommuniziert nicht jede Entscheidung auch die Kritik an sich selber, weil sie zugleich mitteilt, dass sie auch anders möglich gewesen wäre? Die Entscheidung muss, könnte man auch sagen, eine Meta-Information mitkommunizieren, die besagt, dass der Entscheider das Recht oder die Autorität oder gute Gründe hatte, so zu entscheiden, wie er entschieden hat.“⁹

Der notwendige Weg, auch über die Baupläne der neuen Pfarreizuschnitte, wäre der Hinweis auf die Alternative. Mögliche Folgen der Zurückweisung vorgeschlagener Strukturveränderung müssen mitdiskutiert werden:

- Pfarreien würden in der Regel nur überleben ohne Hauptberufliche und überregionale Ressourcen.
- Nur in Konkurrenz und Abgrenzung zu anderen, dann nicht mehr überlebensfähigen Pfarreien, kann sich die eigene Pfarrei retten („Floriansprinzip“).
- Die zu erwartende Überlastung und Überforderung der Hauptberuflichen wird die Krise verschärfen.

⁹ N. Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, Opladen 2000, 142.

- Eine lokale Veränderung der Zulassungsbedingungen kann dazu führen, die Einheit der Kirche zu gefährden.
- Eine weitere Alternative unter Beibehaltung der geltenden Strukturen ist der Rückzug auf eine noch mehr milieuerengte Kirche.
- Und wenn es um die konkreten Zuschnitte geht, kann nur eine Animation weiterhelfen, die die Konsequenzen anderen Zuschnitts immer wieder anzeigt. Ob es gelingt, diese Komplexität zu kommunizieren, wird sich dann zeigen.

Die Aufgaben der Führung werden deutlich:

„Führen heisst: 1. Gegebene Kräfte und Ressourcen auf klar umschriebene Ziele hin bündeln, organisieren und dadurch wirkungsvoll einsetzen. 2. Die an einer Aufgabe beteiligten Menschen dafür gewinnen, ihre persönlichen Fähigkeiten in den Dienst einer gemeinsamen Aufgabe zu stellen.“¹⁰

Um diesen Führungsstil erfolgreich zu entwickeln, braucht es eine „kokreative Wir-Intelligenz“¹¹. Martin Permantier erläutert dazu:

„Eine Führungskraft, die auf der kokreativen Ebene führen kann, weiß, dass sie und ihre Mitarbeiter sich in einem gemeinsamen, sich gegenseitig bedingenden und erschaffenden System befinden. [...] In der Haltung sieht sich eine Führungskraft nicht mehr getrennt und weiß die Potentiale ihrer Mitarbeiter zu schätzen. Die kokreative Haltung, die das ganze Wir wahrnehmen kann, bezieht Persönlichkeit, Verhalten, Kultur und Strukturen in seine Entscheidungen mit ein. Die Vorstellungen, alles alleine entscheiden und die anderen kontrollieren zu müssen sowie generell der Schlaueste und Weiseste zu sein, werden losgelassen. [...] Führungskräfte mit einem hohen WeQ und einem guten Empathievermögen schaffen leichter ein Klima, das von Vertrauen, Wahrhaftigkeit, Motivation und Selbstverantwortung geprägt ist. In dieser Haltung fühlen sich Menschen miteinander verbunden und die Veränderungsbereitschaft und der Wunsch, den Herausforderungen unserer Zeit gestaltend zu begegnen, ist ungleich größer.“¹²

Was hier aus Beiträgen aktueller soziologischer und organisationstheoretischer Literatur erinnert wird, scheint mir höchst anschlussfähig zur Frage der Haltungen und Maßnahme zu Entscheidungen in den Strukturfragen unserer Kirche zu sein. Erkennbar ist es u. a. auch dort, wo inzwischen mit entsprechender geistlicher Prozessbegleitung die Gemeinschaftlichkeit der zu bewältigenden Arbeit inszeniert wird und die Beratungen prägen will.¹³

¹⁰ P. Lotmar/E. Tondeur, Führen in sozialen Organisationen: ein Buch zum Nachdenken und Handeln, Bern/Stuttgart 1991, 11.

¹¹ M. Permantier, Haltung entscheidet Führung & Unternehmenskultur zukunftsfähig gestalten, München 2019, 33 mit Bezug auf: P. Spiegel, WeQ – more than IQ. Abschied von der Ich-Kultur, München 2015.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. P. Hundertmark/I. Kramp, Vorgehensweisen für geistliche Prozesse der Kirchenentwicklung, in: <https://geistlich.net/vorgehensweisen-fuer-geistliche-prozesse-der-kirchenentwicklung-auch-fuer-den-digitalen-einsatz/> (Zugriff: 8. Februar 2021).

5 Kirche-Sein als gemeinsame Aufgabe

Die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) hat 2015 einen Text veröffentlicht, der die theologischen Grundlagen für das Kirche-Sein in Rezeption der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute und der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* [Christus ist] das Licht der Völker des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) fortführt. Hier schreibt sie:

„Die Kirche ist primär nicht eine institutionell fassbare Kirche der Priester und Hauptberuflichen, die dann die Getauften für weitere Aufgaben heranziehen. Sie ist in Christus das Sakrament, das sein Leben und seine Hingabe gegenwärtig macht. An diesem sakramentalen Kirchesein nimmt jeder Gläubige durch die Taufe teil. Gottes Geist erfüllt den ganzen Leib der Kirche und bewegt die Getauften zur Hingabe und zum Dienst aneinander und an der Welt. Diese Hingabe und Sendung des gesamten Volkes Gottes, die Christus in seiner Hingabe vergegenwärtigt, ist gemeint, wenn vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften die Rede ist.“¹⁴

Diese Gemeinschaftlichkeit muss sich nach Meinung der Bischöfe auch im Leitungsstil zeigen. So heißt es weiter:

„Konkret hat der sakramental geprägte Dienst der Leitung heute die Aufgabe, in einer sich verändernden Gesellschaft zusammen mit allen im Volke Gottes den Weg zu finden, auf dem sich diese gemeinsame Pilgerschaft jeweils am besten realisieren lässt. [...] Es geht für die Leitung heute vor allem darum, aus der gemeinsamen Gründung in Christus und seinem Geist, miteinander Hörende zu werden und Erfahrung von Kirchewerden zu ermöglichen. Erst aus dieser Haltung heraus können Pastoralpläne und neue Ideen entwickelt und fruchtbar werden. Es geht darum, zu je neuen Antworten auf den Anruf des Geistes zu ermutigen, indem Teilhabe geschenkt, Begabungen und Charismen geweckt und gefördert werden und dabei die gemeinsame Richtung im Gesamt der Kirche im Auge behalten wird: Gottes Reich und seine Gerechtigkeit in allem zu suchen und zu finden.“¹⁵

Also auch in der Entwicklung von Pastoral- und Strukturplänen kommt es aus theologischen, nicht nur aus führungstheoretischen und gruppendynamischen Gründen darauf an, Teilhabe zu gewähren und gemeinsame Prozesse zu qualifizieren, die zu tragfähigen Ergebnissen führen.

Es braucht einen neuen Stil der Vereinbarungskultur in der Kirche, um möglichst viele Menschen auf den Weg der Veränderung mitzunehmen. Solche Vereinbarungskultur wird jedoch nur gelingen mit tragfähigen Maßnahmen zur Vertrauensbildung.

- a) Unbedingte Transparenz ist ein Anfang solcher Vertrauensbildung. Jede Vermutung, dass hinter verschlossenen Türen verschiedene

¹⁴ Gemeinsam Kirche sein: Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral vom 1. August 2015, hg vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) (Die deutschen Bischöfe 100), Bonn 2015, Kap. 4.

¹⁵ Ebd., Kap 5b.

- Akteure „Strippen ziehen“, ist kontraproduktiv. Es gehört dazu, klarzumachen, wer (welche Personen) beauftragt ist, konkrete Entscheidungen vorzubereiten, festzulegen, welche Expertise und Beratung dazu angebracht ist, wie und wann Resonanzen eingeholt werden, wer Entscheidungen trifft, und wie diese Entscheidungen vertraglich gesichert werden und ihre Wirksamkeit im Monitoring prüfbar sind.
- b) Es braucht eine Kommunikationsstrategie, in der ehrenamtlich Engagierte wie Hauptberufliche mit ihrem Wissen eingebunden werden und in der ihre Expertise Wertschätzung erfährt. Dazu muss für alle erkennbar werden, welche Beiträge wo eingebracht werden können, aber auch welche Beiträge aus welchen Gründen abgelehnt werden. In dieser Sicht werden auch die oben genannten Alternativen erkennbar.
 - c) Es braucht Maßnahmen, die den Mandatsträger*innen in den verschiedenen kirchlichen Gremien zeigen, wie ihre Entscheidungskompetenz gefragt ist und abgerufen werden kann. Gremien, die nichts entscheiden, sehen sich zu Recht abgewertet.
 - d) Es braucht eine Atmosphäre, in der Menschen in verschiedenen Rollen und Funktionen „auf Augenhöhe“ kommunizieren; dabei muss es Raum dafür geben, dass ihre unterschiedlichen Perspektiven (persönlich, aus der Nähe zum Ort, aus der Sicht auf die ganze Diözese, auf ihr Glaubensverständnis) sichtbar werden.
 - e) Es braucht Plattformen, die ermöglichen, die vorhandenen Ungleichheiten zu bearbeiten: So kann aufgedeckt werden, welches Wissen (in Theorie und Empirie) genutzt wird, welche Zeitkategorien wirken, welche kulturellen Hintergründe mitschwingen, welches Verwaltungswissen trägt.
 - f) Es braucht die gemeinsame Zuwendung zum Sendungsauftrag der Kirche, der das Evangelium allen Menschen nahebringen soll und auf das Wirken des Geistes hofft.
 - g) Das wiederum braucht die Gelassenheit, Unterschiede und Differenzen zuzulassen (Ambiguitätstoleranz).

Die Bereitschaft dazu wird gefördert durch die Annahme der Taufberufung zum „Gemeinsam Kirche-Sein“. Sie wird blockiert vor allem durch eine Ausdeutung der Ordination als absolute Macht und durch ein einseitiges Organisationsverständnis der Bürokratie.

Benedikt Jürgens hat am 12. Februar 2021 in dem Workshop „Der Wandel von der Institution zur Organisation – Implikationen für die Kirchlichen Handlungsträger“¹⁶ die ekklesiologischen Zusammenhänge für die Führungsaufgaben unter den Stichworten Deuten, Positionieren und Steuern festgehalten. Die Deutekompetenz knüpft am Ursprung der Kirche an und hat die Aufgabe, das Verhältnis zwischen sichtbarer Kirche und Transzendenz in

¹⁶ Internationale Tagung zum Synodalen Weg, Gestaltwandel des Priesterlichen. Verortung des Leitungsdienstes in einer sich wandelnden Kirche (11./12. Februar 2021), in: <https://gestaltwandeldespriesterlichen.de/> (Zugriff: 13. Februar 2021).

Erinnerung zu rufen. Kirche mit ihren Entscheidungen ist in diesem Sinn verpflichtet, ihre Sendung zu verfolgen. Die Positionierungsaufgabe der Kirche mit Einflusslogik und Mitgliedschaftslogik bearbeitet das Verhältnis zur Gesellschaft. Wenn der Blick auf das Grundverständnis der Gesellschaft, ihre Selbstorganisation von Mitbestimmung, Beteiligung, Gewaltenteilung usw. nicht berücksichtigt wird, geht den Führenden in der Kirche die Basis verloren. Die Steuerungsaufgabe wird der Logik der Organisation folgen und, wie ich es ausgeführt habe, eine bestimmte Form der Führung entwickeln, die der Ursprungslogik und dem gesellschaftlichen Selbstverständnis gerecht wird. Dies geht nicht durch totalitäre Maßnahmen, dies wird nur gelingen in gemeinsamen Vereinbarungen vor dem Hintergrund vertrauender Kommunikation.

Dr. Richard Hartmann ist Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Theologischen Fakultät Fulda.

Rüdiger Althaus

Das neue kirchliche Strafrecht – Streiflichter

Überraschend kam die Neufassung des kirchlichen Strafrechts kraft Apostolischer Konstitution *Pascite Gregem Dei*¹ vom 1. Juni 2021 nicht, richteten sich an das Strafrecht doch seit der Promulgation des CIC am 25. Januar 1983,² gerade aber auch seit Beginn der Aufarbeitung von Fällen sexuellen Missbrauchs Minderjähriger vor rund 20 Jahren eine Reihe von Anfragen. Im Hintergrund stand, dass der Gesetzgeber seinerzeit das Strafrecht eher stiefmütterlich behandelt und es bei verallgemeinernden Formulierungen belassen hat in der Ansicht, Näheres solle die Doktrin klären und pastorale Maßnahmen reichten in der Regel zur Ahndung von Fehlverhalten aus. Nachdem insbesondere die *Normae de gravioribus delictis* – diese benennen Vergehen, die die Glaubenskongregation ahndet – vom 30. April 2001, neu gefasst am 21. Mai 2010,³ weitere Straftatbestände enthielten, war ein erstes Schema des neuen Strafrechts bereits 2011 den Bischofskonferenzen etc. zur Konsultation übersandt worden.⁴

Die Promulgation des neuen Strafrechts – es betrifft nur die lateinische Kirche, nicht aber die katholischen Ostkirchen, für die der CCEO gilt – erfolgte (abweichend von c. 8 § 1 CIC) am 2. Juni 2021 im L'Osservatore Romano; erst nach einem guten halben Jahr tritt es am 8. Dezember 2021 (um 00:00 Uhr) in Kraft. Eine rückwirkende Anwendung scheidet aus.

¹ Vgl. Papst Franziskus, Apostolische Konstitution *Pascite gregem dei* mit der das Buch VI des Codex des kanonischen Rechtes erneuert wird (1. Juni 2021), in: <https://www.vatican.va/content/francesco/de/events/event.dir.html/content/vaticanevents/de/2021/6/1/pascite-gregem-dei.html> (Zugriff: 5. Juni 2021).

² Statt Einzelnachweisen vgl. W. Ayman u. a., *Kanonisches Recht*, Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Band 4, Paderborn 2013, 78–249; drei Beiträge von Wilhelm Rees in: S. Haering/W. Rees/H. Schmitz (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 2015, 1569–1643; K. Lüdicke (Hg.), *MKCIC*, Essen seit 1985, c. 1311–1399.

³ Vgl. *Normae de gravioribus delictis*, in: http://www.vatican.va/resources/resources_norme_ge.html (Zugriff: 5. Juni 2021); aktuelle Fassung vom 17. Dezember 2019: R. Althaus/K. Lüdicke, *Der kirchliche Strafprozeß nach dem Codex Iuris Canonici und Nebengesetzen. Normen und Kommentar (MKCIC.B 61)*, Essen 2015, Stand: Juli 2020.

⁴ Vgl. Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Schema Recognitionis Libri VI Codicis Iuris Canonici*, Rom 2011, in: <https://www.iuscangreg.it/pdf/SchemaRecognitionisLibriVI.pdf> (Zugriff: 5. Juni 2021).

1 Straftaten sexuellen Missbrauchs

Die größte, nicht nur mediale Aufmerksamkeit richtet sich auf die Neufassung des Straftatbestandes sexuellen Missbrauchs Minderjähriger. Dieser fand sich bislang in c. 1395 § 2 CIC unter den Straftaten gegen besondere Verpflichtungen. Somit stand der Kleriker, der die Zölibatspflicht verletzt, nicht aber das Opfer im Blick. Nunmehr gehört dieser Straftatbestand in c. 1398 § 1 CIC/2021 wie auch Tötung, Abtreibung etc. sachlich zutreffend zu den Straftaten gegen Leben, Würde und Freiheit des Menschen. Inhaltlich greift dies die bereits genannten *Normae* (Art. 6) auf, so die Anhebung des Schutzalters auf die Vollendung des 18. Lebensjahres, die ausdrückliche Einbeziehung von Personen mit habituell eingeschränktem Vernunftgebrauch – die Ordnung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger etc. vom 18./19. November 2019⁵ verwendet mit dem Zusatz „schutz- und hilfebedürftigen Erwachsenen“ einen divergierenden Terminus – sowie den Besitz und die Verwendung von kinder- bzw. jugendpornografischen Darstellungen von Personen vor Vollendung (seit 2019) des 18. Lebensjahres, nun auch solcher mit habituell eingeschränktem Vernunftgebrauch; materiell wird also nur in diesem letzten Punkt neues Recht gesetzt. Dies lässt eine im Laufe der Zeit wachsende Sensibilität für die Schutzbedürftigkeit solcher Personen und ihres sexuellen Selbstbestimmungsrechts erkennen.

Aufmerksamkeit verdient, dass § 2 des c. 1398 CIC/2021 nunmehr auch Ordensleute als Täter in den Blick nimmt sowie solche Gläubige, die in der Kirche eine Würde bekleiden oder ein Amt (z. B. Diözesanökonom) oder einen Dienst (z. B. Kommunionhelfer) ausüben. Diese Ausweitung über den Kreis der Kleriker hinaus auf Gläubige, die für die Kirche nach außen in Erscheinung treten – Täter im Sinne des § 2 ist nicht jedweder Gläubige –, ist aufgrund der Relevanz dieses Straftatbestandes zu begrüßen. Als Bestrafung kommen in Betracht: Ein Ordenschrist kann aus seinem Institut entlassen (vgl. c. 695, 696 CIC), eine Würde, ein Kirchenamt durch Amtsenthebung (vgl. c. 192–196 CIC) oder Absetzung (vgl. c. 196 CIC) entzogen, die Beauftragung zu einem Dienst widerrufen werden. Handelt es sich jedoch um einen Bediensteten der Kirche, sind die Bestimmungen des (kirchlichen) Arbeitsrechts zu beachten.

Allerdings belässt es das Recht bei der unzureichenden Formulierung „Sünde gegen das Sechste Gebot des Dekalogs“, ein moraltheologischer, nicht aber kanonistischer Begriff. In Judikatur und Doktrin wurde dessen Ungenügen massiv kritisiert, denn Straftatbestände sind gemäß c. 18 CIC eng auszulegen, weshalb es sich bei dieser „Sünde“ – hier wird der objektive Sündenbegriff (Tatbestand als solcher im *forum externum*) tradiert, nicht aber der in

⁵ Abgedruckt in: Althaus/Lüdicke, Strafprozeß (s. Anm. 3), Abschnitt 3.

der Moralthologie heute verbreitete subjektive (Beachtung persönlicher Schuld im Gewissensbereich) verwendet – um Ehebruch handelt und um nichts anderes mehr! Die Entscheidung des Gesetzgebers für eine Beibehaltung dieses Terminus könnte zu der formalen (sachlich aber unangemessenen) Interpretation verleiten, in Anbetracht der großen Probleme in der Rechtsanwendung habe man sich bewusst nur für *diesen* Tatbestand entschieden. Warum man sich nicht der im weltlichen Recht üblichen Terminologie der Vornahme (oder Aufforderung) sexueller Handlungen vor, an oder mit minderjährigen Personen oder zumindest der des (nach dem CIC, 1990 promulgierten) c. 1453 § 1 CCEO einer äußeren Sünde gegen die Keuschheit (*peccatum externum contra castitatem*) bedient hat, bleibt schleierhaft.

2 Weitere Straftaten

Das neue Strafrecht übernimmt nicht nur die in den *Normae* (Art. 2–5) genannten Straftatbestände, sondern bezieht anderswo enthaltene ein und präzisiert im CIC bereits vorhandene, was der Übersichtlichkeit dient und (auch aufgrund konkreter Vorkommnisse) von der Schwierigkeit befreit, bestimmte Vergehen als *Straftatbestand* zu qualifizieren. Zu ersteren gehören die Verletzung des Päpstlichen Geheimnisses (vgl. c. 1371 § 4 CIC/2021)⁶ – man denke an die sogenannte „Vatileaks-Affäre“ – und das Unterlassen der Weitergabe einer Strafanzeige (vgl. c. 1371 § 6 CIC/2021),⁷ zu letzteren der Amtsmissbrauch durch Nicht-Ausführen eines rechtskräftigen Urteils oder Strafdokrets (vgl. c. 1371 § 5 CIC/2021) sowie die Verletzung des Gehorsams (vgl. c. 1371, 2° CIC) durch unrechtmäßige Aufgabe des priesterlichen Dienstes mit der Absicht, sich der kirchlichen Autorität zu entziehen (vgl. c. 1392 CIC/2021).⁸ Insbesondere aber die umfängliche Konkretisierung von Straftaten betreffend schlechte Verwaltung kirchlichen Vermögens (vgl. 1376 CIC/2021), Bestechung und Amtsmissbrauch (vgl. c. 1377, 1378 CIC/2021) sowie die Bestrafung von Wirtschaftsstraftätern (vgl. c. 1303 § 2 CIC/2021) fallen auf.

Aufmerksamkeit verdient dabei die Regelung der Verjährung, d. h., nach Ablauf welcher Zeit eine Straftat nicht mehr verfolgt werden kann. Ausgenommen solche Straftaten, die zu behandeln der Glaubenskongregation vorbehalten ist (vgl. *Normae*, Art. 2–6), beträgt die Regelverjährung für die meisten Delikte weiterhin drei Jahre (vgl. c. 1362 § 1, 1° CIC/2021), während die

⁶ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Secreta continere* vom 4. Februar 1974, in: AAS 66 (1974) 89–92; dt.: Nachkonziliare Dokumentation 47, Trier 1976, 124–135, hier: Art. III.2.

⁷ Vgl. Papst Franziskus, Motuproprio *Vos estis lux mundi* vom 7. Mai 2019, Art. 2, 3, abgedruckt in: Althaus/Lüdicke, Strafprozeß (s. Anm. 3).

⁸ Vgl. auch Kongregation für den Klerus, Rundschreiben vom 18. April 2009 (Prot. 2009/0556: AfkKR 178 [2009] 181–190); hierzu: Lüdicke (Hg.), MKCIC (s. Anm. 2) 290, 7d.

Frist für einige Straftaten von fünf auf sieben Jahre verlängert wird (c. 1361 § 1, 2 CIC/2021) – dies betrifft nur diejenigen, für deren Strafverfolgung nicht bereits die Verjährung eingetreten ist. In diese Kategorie gehören nicht nur Konkubinat und weiteres sexuelles Fehlverhalten (c. 1394, 1395, 1398 § 2 CIC/2021), Mord, Verstümmelung und Abtreibung (c. 1397 CIC), sondern nunmehr auch schlechte Vermögensverwaltung und Amtsmissbrauch (vgl. c. 1376–1378 CIC/2021), Verstöße gegen das Handels- und Gewerbeverbot von Klerikern (vgl. c. 1393 § 1 CIC/2021) sowie Wirtschaftsdelikte (vgl. c. 1394 CIC/2021). Dies lässt erkennen, dass der kirchliche Gesetzgeber all dies nicht länger als bloße Kavaliersdelikte ansieht.

Indes bleibt c. 1399 CIC unverändert, der eine allgemeine Bestrafung bei Verletzung eines göttlichen oder kirchlichen Gesetzes in besonderen Fällen wegen der Schwere der Rechtsverletzung und der Notwendigkeit der Beseitigung von Ärgernis vorsieht. Dieser interpretationsfähige Canon und somit problematische Auffangtatbestand durchbricht das sonst grundlegende Prinzip *nulla poena sine lege*.

3 Mögliche Strafen

Das kirchliche Recht unterscheidet zwischen Tat- und Spruchstrafen. Während erstere durch Begehen einer Straftat von selbst eintreten, werden letztere durch administratives Strafdekret oder gerichtliches Urteil verhängt. Bereits die Römische Bischofssynode von 1967 hatte in ihren Leitlinien für die Reform des CIC erklärt, Tatstrafen seien nur bei schwersten Vergehen vorzusehen.⁹ Obgleich die Intention umgehender Ahndung solcher Delikte einleuchtet, führen Tatstrafen – es handelt sich um Exkommunikation, Interdikt oder Suspension, die als Beugestrafen darauf zielen, widersetzliches Verhalten aufzugeben – zu großer rechtlicher Unsicherheit: Sie binden den Bestraften gleichsam nur im eigenen Gewissen und entfalten ihre Wirkung erst, wenn die kirchliche Autorität (u. a. nach Prüfung der Zurechenbarkeit, etwaiger Schuldminderungs- oder gar Strafausschlussgründe) deren Eintreten festgestellt hat (vgl. c. 1335, 1352 § 2 CIC/2021). Relevanz besitzt dies in der Praxis vor allem im Falle der Abtreibung (vgl. c. 1397 § 2 CIC/2021), insofern eine wissentliche und willentliche Übertretung des kirchlichen Gesetzes wohl nur ausnahmsweise vorliegt. Der kirchliche Gesetzgeber hält an diesen Tatstrafen fest, während der CCEO (entsprechend seiner Tradition) darauf verzichtet.

Die Bestrafung eines Täters überlässt der Gesetzgeber nun vielfach nicht mehr dem klugen Ermessen der kirchlichen Autorität, sondern sieht eine solche verpflichtend vor (vgl. c. 1343 CIC/2021 und öfter), womit er die Bedeutung des Strafens im Leben des Volkes Gottes hervorheben will. Dies lässt

⁹ Vgl. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in: Comm. 1 (1969) 77–85, hier: Nr. 9, gekürzt: CIC, lat.-dt. Ausgabe, Praefatio XXXVII.

nach den Strafzwecken fragen. Die bisher gewählte Reihenfolge (Behebung von Ärgernis, Wiederherstellung der Gerechtigkeit und Besserung des Täters, vgl. c. 1341 CIC) wurde modifiziert, indem ersteres nun nachgestellt wird (vgl. c. 1341, 1344, 2° CIC/2021, neu signifikant in c. 1311 § 2 CIC/2021). Doch was besagen diese Zwecke tatsächlich – allgemein, in Bezug auf den jeweiligen Straftatbestand? Welche ekklesiologische Fundierung haben sie? Die Besserung des Täters lässt nach der sonst im kirchlichen Bereich nicht angesprochenen Resozialisierung – der weltliche Bereich sieht hierin eine Wiedereingliederung – eines Täters fragen. Aus der Menschenwürde (bzw. aus der Christenwürde als Getaufte, vgl. c. 204, 208 CIC) resultiert, nach Verbüßen einer Strafe nicht mehr lebenslang als potenzieller Straftäter zu gelten. Indes ist gerade in Fällen sexuellen Missbrauchs der Schutz vor eventuellen Übergriffen unbedingt zu beachten.

Was mögliche Spruchstrafen betrifft, erweitert und präzisiert das neue Recht die bereits in c. 1336 § 1 CIC genannte Palette. So kommen ausdrücklich in Betracht: Geldstrafen gemäß einer Ordnung der Bischofskonferenz (vgl. c. 1336 § 2, 2°, § 4, 5° CIC/2021), Verlust des aktiven und passiven Wahlrechts (vgl. § 3, 6°), Verbot des Tragens von Kleriker- oder Ordenskleidung (vgl. § 3, 7°), Entzug der Beicht- oder Predigtbefugnis (vgl. § 4, 2°). In der Praxis wurden bisher insbesondere Geldstrafen (bzw. Kürzung der Bezüge) verhängt, weil diese selbst einen uneinsichtigen Kleriker empfindlich treffen können.

4 Schadenersatz

Zwar kannte das kanonische Recht im Zusammenhang mit dem Strafprozess bereits die Schadenersatzklage (vgl. c. 1729–1731 CIC), obgleich der Anspruch auf Schadenersatz (vgl. c. 128 CIC) auch unabhängig davon geltend gemacht werden kann (vgl. c. 1400 § 1, 1° CIC), doch spielte eine solche bislang kaum eine Rolle, zumal ein erworbener Rechtstitel nicht durchsetzbar war, sieht man von der Kürzung des Gehalts eines Klerikers ab. Das neue Strafrecht spricht die Wiedergutmachung von Schaden mehrfach an: So kann von der Verhängung einer Strafe abgesehen oder eine mildere verhängt werden, wenn unter anderem eventuell entstandener Schaden behoben ist (vgl. c. 1344, 2° CIC/2021); ein Straferlass verlangt die Wiedergutmachung entstandenen Schadens (vgl. c. 1361 § 1 CIC/2021). Ferner spricht der Gesetzgeber diese Pflicht, die dazu beiträgt, die Gerechtigkeit wiederherzustellen, bei schlechter Vermögensverwaltung und Amtsmissbrauch an (vgl. c. 1376–1378 CIC/2021), sodass es keiner eigenen Klage mehr bedarf.

Man mag darauf verweisen, dass die Wiedergutmachung im Kontext der Sexualdelikte oder allgemein der Straftaten gegen Leben, Würde und Freiheit des Menschen keine Erwähnung findet. Allerdings lässt sich menschliches

Leben bzw. dessen Unversehrtheit nicht durch (materielle) Leistungen aufwiegen; solche können lediglich Zeichen der Reue sein, die das Partikularrecht auch in Anbetracht der sozio-kulturellen Verhältnisse bedenken sollte.

5 Die Stellung eines Beschuldigten

Außenstehende mögen, weil aus ihrer Sicht selbstverständlich, leicht darüber hinwegsehen, dass c. 1321 § 1 CIC/2021 nunmehr ausdrücklich normiert, jeder sei so lange als unschuldig anzusehen, bis das Gegenteil bewiesen ist. Diese Unschuldsvermutung, u. a. in Art. 11 Abs. 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen verankert, resultiert aus der Menschenwürde, für Christen auch aus der Würde eines jeden Getauften und dessen Schutz des guten Rufes (vgl. c. 220 CIC). So darf auch die Täterschaft eines Beschuldigten nicht vermutet werden; vielmehr hat derjenige, der eine solche behauptet (im Strafprozess der Kirchenanwalt als Ankläger) hierfür den Beweis zu erbringen (vgl. c. 1526 § 1 CIC). Die genannte Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch der DBK betont die Unschuldsvermutung ausdrücklich (vgl. Art. 32), das Pendant der Österreichischen Bischofskonferenz fügt hinzu, eine Beurlaubung oder Dienstfreistellung bedeute keine Vorverurteilung (vgl. Teil C § 55).¹⁰ Was rechtlich einleuchtet, bleibt in der rechtsanwendenden Praxis mancher Ordinate und auch in der (ver-)öffentlich(t)en Meinung immer noch ein Desiderat.

Das kanonische Recht kennt als Wege der Bestrafung nicht nur den gerichtlichen Strafprozess, sondern auch das (kürzere) administrative Strafverfahren, wobei ersterem die Präferenz zukommt, weil er eine eigene Beweisaufnahme vorsieht und das Verteidigungsrecht des Beschuldigten dezidiert regelt (vgl. c. 1342 § 1 CIC), obgleich letzteres auch im Verwaltungsverfahren gewahrt werden soll(te) (vgl. c. 1720, 1° CIC). Stehen Täterschaft und Straftat (insbesondere, aber nicht nur) durch Geständnis fest, mag man den administrativen Weg wählen, doch begegnet, obwohl c. 1720, 3° CIC das sichere Feststehen des Begehens der Straftat für eine Bestrafung verlangt, mitunter die Praxis, bei einer für einen Prozess wahrscheinlich schwachen oder gar unzureichenden Beweislage auf dem Verwaltungsweg zu bestrafen. Nunmehr stellt der Gesetzgeber klar, c. 1720 CIC sei zu beachten, „vor allem im Hinblick auf das Verteidigungsrecht sowie auf die moralische Gewissheit dessen, der das Dekret nach der Norm des can. 1608 erlässt“ (c. 1342 § 1 CIC/2021). Die Ausübung des (uneingeschränkten) Verteidigungsrechts verlangt die Möglichkeit der Akteneinsicht – ein Verweis auf c. 1598 CIC des Prozessrechts wäre hilfreich gewesen –, die angesprochene *certitudo moralis* verlangt, dass hinsichtlich Täterschaft und Erfüllen der Straftat kein vernünftiger Zweifel besteht, sodass eine bloße Wahrscheinlichkeit für eine Bestrafung nicht

¹⁰ Abgedruckt in: Althaus/Lüdicke, Strafprozeß (s. Anm. 3).

ausreicht. Diese Klarstellungen tragen unzweifelhaft zu einer Förderung der Rechtskultur in der Kirche bei.

6 Fazit

Vorstehend konnten nur wenige Aspekte thematisiert werden; eine Kommentierung und eine auf dieser Basis fundierte Würdigung seien späteren Publikationen vorbehalten. Insgesamt lässt sich durch die redaktionelle Einbeziehung andernorts promulgierter Straftatbestände eine gesetzessystematische Neufokussierung der Sexualdelikte zum Nachteil Minderjähriger, aber auch (aufgrund leidvoller Erfahrungen) von Amtsmissbrauch und schlechter Vermögensverwaltung eine Fortschreibung des bisherigen Strafrechts, nicht aber ein tieferes, vor allem ekklesiologisches Durchdringen feststellen. Das Strafrecht rückt als Instrumentarium zur Durchsetzung der kirchlichen Ordnung stärker in den Blick (vgl. c. 1311 § 2 CIC/2021), doch verbleiben Desiderate, von denen die Einordnung des Missbrauchs Minderjähriger als Sünde gegen das Sechste Gebot in der Praxis das derzeit Signifikanteste sein dürfte.

Dr. Rüdiger Althaus ist Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Rezensionen

Philosophie

Lahbabi, Mohamed Aziz: Freiheit oder Berufung? Ein kritischer Versuch über die Freiheit bei Henri Bergson, übersetzt, ergänzt und kommentiert von Markus Kneer (Islamkundliche Untersuchungen 334), Berlin 2018. – geb., 204 S., ISBN 978-3-879-97465-8, EUR 49,80

Warum ist dieses Buch faszinierend zu lesen? Ja, es braucht etwas innerliche Ruhe, um die Dichte der Worte und die Differenzierung der Gedanken aufzunehmen. Anzutreffen ist ein zutiefst eigenständiges, präzise argumentierendes Opus, eine philosophische Dissertation an der Sorbonne 1952, vom späteren Begründer der modernen marokkanischen Universitätsphilosophie. Eine Dissertation – vom Autor selbstkritisch „dieses Essay“ (146) genannt –, die fundierte Kenntnisse des Diskussionsstandes in Nachbardisziplinen universalgelehrt und weitsichtig nachweist, weit mehr als eine Dissertation mit Forschungsstand, Forschungslücke und Forschungsfrage. Die Herausgabe ist eingebettet in eine höchst kenntnisreiche geistesgeschichtliche Hinführung und Kommentierung.

Die Kernfrage lautet: Ist Freiheit ein Zustand oder als Befreiung ein Prozess? Henri Bergson führt, so die Wahrnehmung des Autors, eine Philosophie der alleinigen metaphysischen und inneren Freiheit aus, nicht eine Philosophie der Befreiung in einem gesellschaftlichen Kontext.

Man müsste die Herangehensweise des Autors heute wahrscheinlich interdisziplinär nennen. Entwickelt wird eine philosophische Autorität für die Betrachtung der Welt. Die philosophi-

schen Untersuchungen haben einen direkten, intimen Kontakt mit dem Leben. Jede Philosophie, die nicht ein wesentlicher Bestandteil der Bewegung des Denkens und Handelns ihrer Zeit ist, bleibt am Rande des Geschehens. Dadurch, dass wir sowohl die Realität als auch den Humanismus berücksichtigen, lösen wir uns vom Individualismus.

Die methodischen Bezüge von Mohamed Aziz Lahbabi bewegen sich zwischen zeitlosen Beobachtungen und historischen Konkretionen, in der Außensicht auf das Christentum (z. B. auf das Christentum in seinen Anfängen, eingebettet in seinen sozialen Kontext, in der Interpretation der Moral seiner Zeit und in der neuen Orientierung, die es der Gesellschaft gegeben hat [vgl. 7]), in der Wahrnehmung „Man gehört nicht einer Zeit an, sondern man gehört seiner Zeit an“ (79). Die Bergson'sche Freiheit erscheint gleichwohl als einer der größten Siege über die Wissenschaftsgläubigen und Mechanisten, die das psychische Leben beinahe ausgetrocknet hätten. Mit Blick auf die Kunst sieht Lahbabi künstlerische Schöpfung als einen Königsweg, der zur Befreiung führt. Die Kunst bietet Wege in die Welt der Seelengemeinschaften oder sie ist keine Kunst. Literatur, Malerei, Musik, Kunst entstehen aus Einflüssen seiner Zeit und den Biografien der Schöpfenden. Jede Empfindung trägt das Siegel der Gesellschaft. Im Hinblick auf Gesellschaft, Politik und Wirtschaft nimmt Lahbabi das Eigentum physisch und moralisch, als Teil des Ichs wahr. Das Verhältnis von Bewusstsein und Sein

wird mit realen Arbeitsbedingungen, das Privateigentum als „Entfremdungsursache“ empirisch beschrieben.

Der Philosoph kann seine Rolle nicht auf das Beobachten beschränken. Die wahre Philosophie zielt darauf ab, die menschlichen Gesellschaften zu befreien und die wirkliche und universelle Gleichheit von Personen wiederherzustellen. Die Arbeit erhebt uns zu autonomem Willen und zu Veränderungsvermögen, wodurch wir die Natur beherrschen; das heißt, wir geben ihr einen Sinn und erschaffen uns Gesellschaft, Solidarität und Transzendenz. Kann man in Frieden leben, während man in ein höllisches Räderwerk eingefügt ist, in dem allen die Normen des Profits unerlässlich sind? Gewisse moderne Ökonomen, die ausschließlich für die Statistiken optieren, setzen an die Stelle der klassischen literarischen Ökonomie eine mathematische Wirtschaftslehre. Die Wissenschaft der Wirtschaftspolitik muss, um die großen Aufgaben auf sich zu nehmen, die ihr zukommen, nicht nur ihre Ziele und Methoden überdenken, sondern sich auch bemühen, eine wissenschaftliche Philosophie zu werden und grundsätzlich einen offenen und wirklichen Humanismus in sich aufzunehmen. Auf diese Weise vom Sinn für das Menschliche erfüllt, wird die Ökonomie nicht zur Legitimation des faktischen oder zur Ideologie des Wertsystems. Wenn also die Konkurrenz für einige eine Freiheit zu sein scheint, ist sie in Wirklichkeit ein Hindernis für die Befreiung der anderen. Auf der Ebene der Industrie ist die Konkurrenz keine Freiheit, sondern selbst für diejenigen, die sie ausüben, eine Flut der Entfremdung. Die Philosophen (nach Marx) sind die Früchte ihrer Zeit, ihres Volkes, dessen subtilste, kostbarste und unsichtbarste Säfte in philosophischen Ideen roulieren.

Müsste das Ziel der Gesellschaft nicht das Gemeinwohl sein? Die Befreiung als eine positive Summe von Freiheiten zielt darauf ab, sich in einem dialektischen Fortschritt zu vollenden. Das bedeutet Veränderung dieser Welt und unseres Verhaltens ihr gegenüber.

Lahbabi konstatiert dazu, niemals habe der Mensch so viele Möglichkeiten des Engagements gekannt wie heute (1952). Wie lässt sich dies im Verhältnis zum Jahr 2021 einordnen? Ist „Freiheit oder Befreiung“ auf heutige zeitgenössische Kontexte der Individualisierung, Pluralisierung, Säkularisierung, Ökonomisierung oder Digitalisierung übertragbar? Ja, ganz eindeutig. Die Revitalisierung des leitenden Begriffs „Freiheit“ und das philosophische Aufwerfen seiner ethischen, sozialen oder kulturellen Widersprüche und ökonomischen Verführungen ist drängend – ein moderner Karl Marx, Adam Smith oder Karl Polanyi ist gesucht. Lahbabi integriert diese philosophischen Zugänge, mehr noch: er verkörpert auch die interkulturelle und interreligiöse Dimension philosophischer Denkbewegungen. Die Sphären Individuum und gesellschaftlicher Kontext, Wissenschaft und Philosophie, Denken und literarisch fühlen, christliche und muslimische Kultur sind im Opus des Autors philosophisch zueinander gebracht.

Die dichte Sprache – immer wieder mit Konkretionen – lässt in der homogenen deutschen Übersetzung den Klang der französischen Sprache nicht verhallen. Ein Literaturverzeichnis am Ende zu wesentlichen Referenzen wäre hilfreich. Der Herausgeber, Kommentator und Übersetzer Markus Kneer hat einen Fundus interkultureller Wirtschafts- und Sozialphilosophie dem deutschen Sprachraum zugänglich gemacht.

Martin Büscher

Staudigl, Michael (Hg.): Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion, Freiburg i. Br. 2020. – brosch., 470 S., ISBN 978-3-495-48708-2, EUR 49,00

Auch wenn dieser Band mit etwas zeitlichem Abstand zu der Tagung (Herbst 2013) erscheint, auf der er beruht, hat diese „Verspätung“ doch etwas für sich: Denn Jean-Luc Marion (M.), mit dessen Denken sich die Beiträge befassen, wurde kürzlich mit dem Joseph-Ratzinger-Preis für seine wissenschaftlichen Leistungen geehrt, weshalb sein Werk auch hierzulande größere Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Der Phänomenologe und Religionsphilosoph (* 1946), der an der Sorbonne und der University of Chicago lehrte, gehört zu der „neuen“ Generation französischer Phänomenologen, die in ihren Arbeiten über das rein phänomenologische Feld ausgreifen. Doch ist diese „Erweiterung“ keine willkürliche Eigenmächtigkeit, sondern angelegt in einer schon Husserl bewussten Problematik von „Entzug“ und „Überschuss“ des Gegebenen, die bei Merleau-Ponty und Levinas vertieft und erweitert wird, womit die drei wesentlichen Anknüpfungspunkte M.s an die phänomenologische Bewegung genannt sind. In diese Zusammenhänge führt Herausgeber Staudigl mit hohem Problembewusstsein und breiter Kenntnis des Diskussionsstandes ein. Der von M. identifizierte „französische Moment der Phänomenologie“ ist für diesen mit dem Konzept der „Gegebenheit“ verbunden, welches zu einer Modifizierung der Reduktionsmethode und einer tiefgreifenden Veränderung des Verständnisses von Phänomenalität führt – was in der Rede vom „gesättigten Phänomen“ (der werksgeschichtlich entscheidende Aufsatz wird hier erstmals in dt. Übersetzung geboten) zum Ausdruck kommt.

In fünf Sektionen wird das Werk M.s angegangen: In „Zwischen Tradition und Neubeginn“ zeigt der 2014 verstorbene

László Tengelyi auf, wie M. seinen Entwurf als „andere Erste Philosophie“, und damit an Husserl, aber auch Descartes anknüpfend, im „Zeitalter des Nihilismus“ verstehen will: Dies wird v. a. an Kap. 3 von *Étant donné* expliziert, wo eine Umkehrung der traditionellen Kategorienpaarungen geschieht, die jedoch in *Certitudes négatives* allein auf Gegenstände – nicht Ereignisse – begrenzt wird, was nach Tengelyi wiederum den Anspruch einer Ersten Philosophie infrage stellt. Thomas Alferi widmet sich der Titelthematik in Bezug auf M.s Werk zu Descartes, welches im deutschsprachigen Raum noch kaum rezipiert ist: Gegenüber der „grauen Ontologie“ der *Regulae* ist es v. a. die in drei Briefen an Mersenne des Jahres 1630 entworfene „weiße Theologie“, in der Descartes mit dem zur Univozität neigenden zeitgenössischen Analogiedenken bricht und die sich als ein Denken der Gegebenheit lesen lässt. Lilian Alweiss unterzieht mit einer erneuten Lektüre der *KrV* M.s Kantkritik ihrerseits einer Kritik: Kant und auch Descartes rekurrierten auf ein empirisches wie auf ein transzendentes Selbstbewusstsein und seien sich damit näher, als M. behauptet.

In „Phänomenologische Denkfiguren“ umreißt Branko Klun das M.'sche Verständnis von Subjektivität, welches in weiten Teilen mit der heidegger'schen Auffassung parallel gehen kann, jedoch gerade dann mit dieser bricht, wenn es um das Phänomen selbst geht: Das irreduzible „Selbst des Phänomens“ wird zur Gegen-Intentionalität – diese Umkehrung ist Thema des Beitrags von Karel Novotný (der auch den erstmals in dt. Übersetzung gebotenen M.-Aufsatz „Hermeneutik und Gegebenheit“ aus Sektion IV miteinbezieht) –, aus der sich die Subjektivität „ergibt“. Peter Gaitsch untersucht, ob sich damit auch der phänomenologische Begriff der Einstellung verändert und wie mit dem „Grenzfall einer sich selbst einstellenden Selbstgegebenheit“ nicht auch andere Grenzfälle

(Ungegebenheit, Nichtgegebenheit, vgl. 179) auf den Plan treten könnten.

Die Sektion III behandelt unter dem Titel „Gesättigte Phänomene“ ein zentrales Konzept des frz. Philosophen: Mit dem aus einem Kapitel ihrer Bücher übersetzten Beitrag geht Christina Gschwandtner der Frage nach, ob die Natur als ein „gesättigtes Phänomen“ gelten könne – womit gewissermaßen eine Brücke zu M.s Regensburger Vorlesung „Unsere einzige Erde bewohnen“ vom Juni 2018 geschlagen wird. Das Moment der „Überraschung“ wird von Claudia Serban auf seine Sättigung und seine Ereignishaftigkeit hin untersucht. Alwin Letzkus zeichnet die in *Dieu sans l'être* skizzierte und in *Le phénomène érotique* ausgeführte „Logik der Liebe“ nach. Rolf Kühn unterzieht M.s Unterscheidung von „gewöhnlichen“ und „gesättigten“ Phänomenen einer lebensphänomenologisch konturierten Kritik: Diese *gibt* es nur aufgrund der Depotenzierung jener, was sowohl eine klassische metaphysische Figur ist als auch „den Mangel am Gegebenem konstitutiv“ (280) festschreibt.

„Die Herausforderung der Hermeneutik“ umfasst neben M.s Artikel den Beitrag von Katharina Bauer, der die „Gebung“ in interpersonaler Perspektive auf *interdonation* und *Interexplikation* (frz. *pli* – Falte) weiterdenkt, und den von Emilie Tardivel, welcher den Methodendiskurs um das vierte phänomenologische Prinzip „Wie viel Reduktion, so

viel Gegebenheit“ noch einmal auf das „Kernstück“ der Epoché konzentriert.

In „Der Primat der Gegebenheit und die Frage des inter-religiösen und interkonfessionellen Diskurses“ bezieht Marcus Schmücker die Phänomenologie der Gegebenheit mit großen Synergien auf hinduistische Traditionen – mit dem interessanten Hinweis, dass M.s Gegenpart Derrida sich besser für den Austausch mit dem Buddhismus eignet (vgl. 385). Im Gegensatz zu dieser positiven Resonanz bleibt Kadir Filiz' Analyse in Bezug auf den Islam ernüchternd: M.s Ansatz sei zu christuszentriert, als dass er universalisiert werden könne. Annäherungen gäbe es aber z. B. mit dem Mystiker Ibn Arabi in Bezug auf das Idolatrieverständnis. Im Vergleich von M.s Reflexionen über die „negative Theologie“ mit dem apophatischen Denken des zeitgenössischen griechisch-orthodoxen Philosophen und Theologen Christos Yannaras zeigt Natalie Depraz die Möglichkeit der Beherrschung von diesem durch jene an.

Trotz des Sammelbandcharakters kann das vorliegende Werk als eine der wenigen profunden deutschsprachigen Einführungen in M.s Werk gelten, die zugleich deutlich macht, dass es falsch wäre, M. allein unter dem Signum der „theologischen Wende der französischen Phänomenologie“ zu lesen, sondern dass dieser philosophische Neuansatz in seiner ganzen Breite wahrgenommen werden muss.

Markus Kneer

Eingesandte Schriften

(Besprechung unbestellter Bücher vorbehalten)

Jakob, Joachim: Syrisches Christentum und früher Islam. Theologische Reaktionen in syrisch-sprachigen Texten vom 7. bis 9. Jahrhundert (Innsbrucker theologische Studien 95), Innsbruck/Wien 2021. – brosch., 580 S., ISBN 978-3-7022-3818-6, EUR 59,00

Zátonyi OSB, Maura (Hg.): Europäische Spiritualität. Kontemplation im Wirken, Münster 2021. – geb., 246 S., ISBN 978-3-402-24759-4, EUR 28,00

Ernst, Stephan: Radulfus Ardens und sein Speculum universale (Zugänge zum Denken des Mittelalters 9), Münster 2021. – kart., 208 S., ISBN 978-3-402-15680-3, EUR 16,90

Wozniak, Gabriela: Göttliche Erlösung und geschöpfliche Partizipation. Die mariologische Dimension des Paschamysteriums bei Hans Urs von Balthasar, Regensburg 2021. – kart., 328 S., ISBN 978-3-7917-3251-0, EUR 39,95

Tappen, Julian: Hoffen dürfen. Fundamentaleschatologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung (RaFi 74), Regensburg 2021. – kart., 248 S., ISBN 978-3-7917-3252-7, EUR 34,95

Hartmüller, Christoph: Einheit im Angesicht Gottes. Zur Geschichte der ökumenischen Gebets- und Gottesdienstgemeinschaft im deutschsprachigen Raum (StPaLi 45), Regensburg 2021. – kart., 432 S., ISBN 978-3-7917-3256-5, EUR 52,00

Wegscheider, Florian: Der liturgische Advent. Eine liturgiehistorische und heortologische Untersuchung der Ursprünge und Anfänge einer Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest Christi (StPaLi 46), Regensburg 2021. – kart., 264 S., ISBN 978-3-7917-3257-2, EUR 42,00

Brand, Fabian: Gottes Lebensraum und die Lebensräume der Menschen. Impulse für eine topologische Theologie (Jerusalem Theologisches Forum 40), Münster 2021. – kart., 530 S., ISBN 978-3-402-11069-0, EUR 69,00

Zanetti, Ugo: La Liturgie de S. Marc dans la Sinaii arabe 237. Édition et traduction annotée (Jerusalem Theologisches Forum 38), Münster 2021. – kart., 240 S., ISBN 978-3-402-11059-1, EUR 38,00

Gerd Lohaus

Kirchliches Miteinander auf Augenhöhe

Theologisches Denken
als unverzichtbares Reformprinzip

Die großen Erwartungen an den „Synodalen Weg“ werden in dieser Arbeit theologisch bedacht. Solches Denken gewährleistet deren Ermöglichung, Erfüllung und bleibende Bedeutsamkeit. Es behindert keine Reform (in) der Kirche; es ergänzt und vertieft sie. Die Ziele des Reformprozesses theologisch zu bedenken heißt: Der Blick lediglich auf die Menschen wird auf Gott hin ausgeweitet. Er selbst und seine Heilsgeschichte werden zum verbindlichen Maßstab für ein Gelingen dieses Prozesses in der Kirche und für sie.

Er vollzieht sich seiner Form wie seinem Inhalt nach als ein „Miteinander auf Augenhöhe“, das theologisch gedeutet wird. So kommt es zu überraschenden Ergebnissen.

2021, 222 Seiten, geb. 38,- €
ISBN 978-3-402-24776-1



ASCENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Nicole Stockhoff / Martin Stuflesser
Tobias Weyler / Stephan Winter (Hg.)

Großgottesdienste als Thema der Liturgiewissenschaft

Großgottesdienste mit ihrem speziellen Anlass und ihren vielen Mitfeiernden stellen in Vorbereitung und Durchführung für alle Beteiligten eine besondere Herausforderung dar, zumal dann, wenn sie medial übertragen werden. Erstmals liegt hier ein Buch vor, das den damit einhergehenden Fragestellungen aus liturgiewissenschaftlicher Sicht nachgeht. Die Basis bilden zwei Großgottesdienste des 101. Katholikentags 2018 in Münster. Rezeptionsästhetische, liturgietheologische und -praktische Reflexionen machen deutlich, wie solche außergewöhnlichen Liturgien auf Mitfeiernde vor Ort wirken bzw. idealiter wirken sollen, und welche Gestaltungsfaktoren dafür maßgeblich sind.

2021, 190 Seiten, kart. 29,- €
ISBN 978-3-402-24785-3



„Himmelwärts und ausgesandt ...
hinaus in alle Welt“

Großgottesdienste als Thema der Liturgiewissenschaft

Herausgegeben von

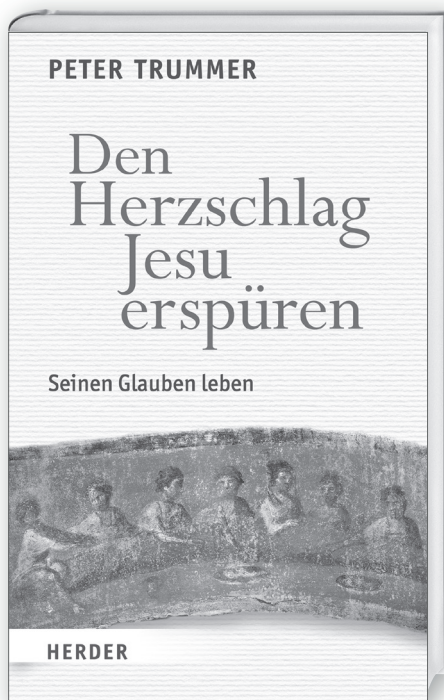
Nicole Stockhoff
Martin Stuflesser
Tobias Weyler
Stephan Winter

 **Aschendorff**
Verlag

ASCENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

32 Essays zu einem Neuverständnis des Glaubens

Der Band bietet Anregungen, den jesuanischen Herzschlag neu zu erspüren und gemeinsam nach Formen zu suchen, die einer »lebendigen, logischen und leibhaften Ehrerbietung vor dem Numinosen« (vgl. Röm 12,1) entsprechen. Die Fünf-Minuten-Kapitel reinigen einige neutestamentliche Perlen vom Staub der Jahrhunderte und von verkrusteten Einfassungen. Die Botschaft Jesu spricht unmittelbar von Herz zu Herz und möchte zur Kreativität anregen: Es ist gar nicht so schwer, den neu oder wieder entdeckten Glauben gemeinsam zu feiern. Lasst uns umdenken und dankbar im Namen Jesu das Brot brechen und miteinander essen, über alle konfessionellen und sonstigen Grenzen hinweg!



272 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 28,00 (D) / € 28,90 (A) / SFr 38.90
ISBN 978-3-451-39020-3

HERDER

Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen
oder unter www.herder.de

Theologie und Glaube

111. Jahrgang – Heft 2 – April 2021

Begründet 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn.
Herausgegeben von den Professoren der Theologischen Fakultät Paderborn

Schriftleitung:

Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn
Prof. Dr. Christoph Jacobs
Prof. Dr. Michael Konkel

Redaktion und Satz:

Svenja Wesemann M. A.

Anschrift:

Schriftleitung „Theologie und Glaube“, Kamp 6, 33098 Paderborn
Tel.: 05251/121-740, Fax: 05251/121-700
E-Mail: thgl@thf-paderborn.de
Internet: <http://www.theologie-und-glaube.de>

Manuskripte:

Beiträge und Rezensionen sind an die Schriftleitung zu senden, ebenso zur Rezension angebotene Bücher. Die Schriftleitung behält sich die Entscheidung über eine Veröffentlichung bzw. Besprechung vor. Bei unverlangt eingesandten Beiträgen und Rezensionsexemplaren erfolgt keine Rücksendung. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Schriftleitung bzw. der Herausgeber wieder.

Erscheinungsweise:

„Theologie und Glaube“ erscheint viermal im Jahr.

Der Bezugspreis beträgt für ein Heft EUR 14,80, für das Jahresabonnement EUR 48,-, jeweils zuzüglich Versandkosten (gültig für den laufenden Jahrgang). Das Abonnement verlängert sich um ein weiteres Jahr, wenn bis zum 1. Dezember des laufenden Jahres keine Kündigung beim Verlag erfolgt.

Verlag:

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Soester Straße 13, 48155 Münster

(Bestellungen, Kündigungen und sonstige geschäftliche Mitteilungen sind direkt an den Verlag zu richten.)

ISSN 0049-366X

Vorschau auf Heft 3/2021

Josef Meyer zu Schlochtern	Die Wahrheit neu zur Sprache bringen. Anmerkungen zum theologischen Werk von Hermann Josef Pottmeyer
Hermann Josef Pottmeyer	Von toten Punkten im Leben der Kirche
Heinz Blatz	Erfolgreiches Wirken in Jesu Namen – der fremde Exorzist und die Jünger (Mk 9,38–40)
Frank Sobiech	Folter – Autorität – Gewissen. Die Modernität von Friedrich Spees <i>Cautio Criminalis</i>
Benjamin Dahlke/ Michael Quisinsky	Kontextuelle Christologie in Europa? Eine übersehene Herausforderung
Johannes Klösges	Verlust des Klerikerstandes durch Nichtigerklärung der hl. Weihe. Ein Diskussionsbeitrag zur gegenwärtigen Situation des Weiheamtes

Zu diesem Heft

Liebe Leserin, lieber Leser!

Keine Gemeinschaft kommt ohne Strukturen, ohne Leitung und letztlich nicht ohne Macht aus. Doch *wer* hat, *wie* legitimiert, *was* zu sagen? Sah man früher Herrscher von Gott dazu ermächtigt, ihre Untergebenen zu regieren, d. h. gleichsam von oben herab zu führen, so resultiert heute aus dem Bewusstsein der Menschenwürde – das jedem Menschen von Gott geschenkte An-Sehen – das Desiderat einer möglichst gleichberechtigten Einbeziehung in Entscheidungen, also demokratischer Strukturen.

Macht erscheint vielen Menschen als bedrohlich; sie assoziieren damit eine Einschränkung ihrer persönlichen Freiheit. Macht und Machtmissbrauch liegen – auch aufgrund leidvoller Erfahrungen – im Bewusstsein oft eng nebeneinander, die Macht aktiv Führender scheint mit der Ohnmacht passiv Geführter zu korrespondieren, obgleich Macht auch ermöglicht, Schutz gewähren zu können.

Bedeutung kommt bei der Betrachtung von Macht dem (Selbst-)Verständnis derer zu, die diese, die Autorität haben, und der Art, *wie* sie diese ausüben. Der Begriffsinhalt von *auctoritas* schließt Urheberschaft, Einfluss und Machtvollkommenheit ein, aber auch Vorbild und Glaubwürdigkeit. Daher muss es um ein führendes Handeln gehen, das nicht allein formal Gehorsam verlangt, sondern durch innere Plausibilität und gelebtes Vorbild materielle Legitimation erfährt.

In der Kirche wird „Macht“ oft prinzipiell als mit dem Weihesakrament gegeben und als göttlichen Ursprungs qualifiziert. Fälle von Machtmissbrauch – insbesondere, aber nicht nur Fälle sexuellen Missbrauchs Minderjähriger durch Kleriker – sowie autoritative Entscheidungen und Verhaltensweisen von Verantwortungsträgern, die die Gläubigen nicht nachvollziehen konnten, gaben in den letzten gut zehn Jahren berechtigten Anlass zu Kritik und begründet angemeldetem Reflexions- und Reformbedarf. Wenn in diesem Kontext oft schlagwortartig vom *Klerikalismus* die Rede ist, mag das historisch begründet sein, doch geht es um eine grundsätzliche Anfrage an die Amtsführung *aller* Führungskräfte in der Kirche (auch Laien) als *Dienst* am Volk Gottes und an das Auftreten aller Getauften, die an der Sendung der Kirche teilhaben.

Theologisch stellt sich die grundlegende Frage: Was bedeutet es für Amtsträger in der Kirche, wenn es von Jesus heißt, er habe nicht wie die Schriftgelehrten, sondern mit Vollmacht gelehrt (Mk 1,21)? Inwieweit kommt tatsächlich alle Macht in der Kirche unmittelbar von Gott? Muss nicht genau

zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt – diese kam in der Geschichte auch jenen zu, die nicht das Weihesakrament empfangen, aber ein Kirchenamt innehatten – unterschieden werden? Wäre nicht klar zu differenzieren zwischen Angelegenheiten, die, unmittelbar dem Heil der Gläubigen dienend, dem Weihesakrament entspringen, und solchen, die administrativ-technischer Art sind? Und: Wie sieht es mit der Auswahl und Zurüstung von leitenden Mitarbeitenden aus, resultiert doch mancher Amtsmissbrauch nicht aus vorsätzlichem Handeln, sondern aus Überforderung?

Welche Bedeutung kommt schließlich dem *sensus fidelium* zu, sind Kleriker doch aufgrund des Weihesakramentes nicht *über*, sondern *in* das Volk Gottes eingesetzt? Kommt dem Glaubenssinn nur eine nachträglich rezeptive Funktion zu oder nicht doch eine prospektive, wegweisende? Inwiefern bedeutet die Stellung der Bischöfe eine *Letztverantwortung* im Hören auf das Wirken des Geistes? Bedürfen sie nicht einer sie in ihrem Dienst stützenden Entlastung? Dabei lassen sich aufgrund des Propriums der Kirche – das von Gott berufene und durch die Kraft des Heiligen Geistes geeinte und geordnete Volk Gottes – nicht unbesehen vereinsrechtliche Kategorien übertragen, doch bleibt nicht verwehrt, das Gute zu übernehmen.

Die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken haben vor zwei Jahren den sogenannten *Synodalen Weg* beschritten. Eines der vier von diesem gebildeten Themen-Foren befasst sich mit „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche“. In diesem Horizont möchten die Beiträge dieses Themenheftes Impulse zur Diskussion geben.

Eine besondere Form der Ausübung von Macht stellt das Strafen dar. Daher seien in der Rubrik „Kurzbeiträge/Kommentare“ einige Streiflichter auf das am 2. Juni 2021 promulierte neue Strafrecht des CIC geworfen.

Rüdiger Althaus

Tine Stein

Legitimationskrise im Spätkatholizismus

Hans Maier zum 90. Geburtstag gewidmet

Kurzinhalt – Summary:

Im Missbrauchsskandal ist eine tiefgreifende Legitimationskrise der Kirche deutlich geworden, die in dem Zusammenhang von sexueller Gewalt, ihrer Vertuschung und der Machtkonzentration beim Klerus begründet ist. Wie hier dargelegt wird, kann aus politikwissenschaftlicher Sicht die Struktur der Kirche als zentralistische Monarchie ohne echte Gewaltenteilung und Rechtsbindung charakterisiert werden, deren Zugang zu Leitungsfunktionen exklusiv gestaltet ist. Die Ausführungen werden mit einem Plädoyer für eine neue institutionelle Verfasstheit beschlossen, die auch Thema im Synodalen Weg ist.

The abuse scandal has revealed a deep crisis of legitimacy in the Church which is rooted in the connection between sexual violence, its cover-up and the concentration of power in the clergy. As explained here, from a political science perspective, the structure of the church can be characterised as a centralist monarchy without a thorough separation of powers and legal binding, whose access to leadership functions is designed to be exclusive. The explanations are concluded with a plea for a new institutional constitution, which is also a topic in the Synodal Way.

Die Krise, in der sich die katholische Kirche momentan befindet, ist existenziell. Sie liegt nicht in der modernen Gesellschaft begründet, die mit ihrem Relativismus angeblich besonders unempfänglich für die Botschaft des Evangeliums ist, mit all der fortschreitenden Säkularisierung, dem Individualismus und Materialismus. Um eine Glaubenskrise handelt es sich durchaus, aber anderer Art als jene Diagnose, die mit der Klage über die Spezifika der modernen Welt aufgerufen ist. Vielmehr stellt sich für viele Gläubige die Frage, wie man in einer Institution, die eine Glaubensgemeinschaft verkörpert, deren Handeln, Strukturen und Repräsentanten man aber keine Glaubwürdigkeit zubilligt, noch ohne innere Widersprüche seinen Glauben leben können soll. Eine Institution verliert Glaubwürdigkeit, wenn die Menschen, die sie repräsentieren und wesentlich ausmachen, anders handeln, als es der ideellen Botschaft und Wertgrundlage der Institution entspricht. Selbst wenn die meisten Mitglieder sich anders verhalten – ein unethisches Verhalten selbst von wenigen kann auf die ganze Institution abfärben. Wenn nämlich diejenigen, die sich falsch verhalten haben, nicht von den verantwortlich Handelnden zur Rechenschaft gezogen werden, geschehenes Unrecht und Leid als solches

nicht anerkannt wird, den Geschädigten mithin keine Gerechtigkeit zuteil wird und zudem keine Konsequenzen gezogen werden, um zukünftiges Fehlverhalten zu vermeiden, dann hat die ganze Institution ein Glaubwürdigkeitsproblem. In einer Institution, in der in einem solchen Ausmaß sexualisierte Gewalt möglich gewesen ist, wie in der katholischen Kirche – hoffentlich: gewesen ist und nicht immer noch ist – und in der statt der Opfer die Täter geschützt wurden, gräbt sich der Zweifel ihren Mitgliedern immer tiefer ein. Der Selbstwiderspruch zwischen kirchlichem Handeln und der Botschaft, die ihr aufgegeben ist, macht daher den Kern der Krise aus, wie es auch in einem Arbeitsdokument des Synodalen Wegs festgehalten wird:

„Denjenigen, die die Täter geschützt haben, galt die Wahrung des Anscheins der Heiligkeit der Institution mehr, als Schutz und Gerechtigkeit für die Opfer. Auf eine solche Lüge über ein Verbrechen kann das Versprechen des Heils aber nicht aufgebaut werden. [...] Glaubt die Kirche selbst noch, was sie mit dem Evangelium der Hoffnung auf Versöhnung, Liebe und Erlösung predigt? Jede Institution gerät in eine ernsthafte Legitimationskrise, wenn sie ihren eigenen normativen Ansprüchen nicht genügt; die Krise wird existenzgefährdend, wenn daraus keine Konsequenzen gezogen werden.“¹

Seitdem vor über zehn Jahren der Missbrauch am Canisius-Kolleg in Berlin, in weiteren katholischen Bildungseinrichtungen und in einer wachsenden Zahl von Gemeinden für eine breite Öffentlichkeit offenbar wurde, und dass diejenigen, die dazu berufen sind, als Mittler in der Beziehung zu Gott zu firmieren, anderen schlimmstes Leid antun können und anschließend dafür nicht angemessen zur Rechenschaft gezogen werden, kam eine Aufarbeitung, die den Betroffenen Gerechtigkeit widerfahren lässt, Strategien der Prävention entwickelt und in die Praxis umsetzt und bei der auch nach den tieferen Ursachen jenseits der individuellen Schuld der Täter gesucht wird, erst nur zögerlich in Gang. Einiges ist seither auf den Weg gebracht worden. Die zu einer Ordnung aktualisierten Leitlinien der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) zum Umgang mit sexuellem Missbrauch sind hier zu nennen, die Einrichtung des Amtes eines bischöflichen Missbrauchsbeauftragten, jüngst auch eines Betroffenenbeirats auf Ebene der DBK, die Beauftragung einer breitangelegten wissenschaftlichen Studie zur Aufarbeitung des Missbrauchs (die MHG-Studie) und seit kurzem die Einrichtung einer „Unabhängigen Kommission für Anerkennungsleistungen“ der DBK, die Betroffenen Geldleistungen zuweisen soll.² Auch sind in einzelnen Bistümern Aufarbeitungsprozesse

¹ Macht und Gewaltenteilung in der Kirche. Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag (Arbeitspapier des vorbereitenden Forums) (13./14. September 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/bildmaterial/themen/Synodaler_Weg/Arbeitspapier-Stand-10.-Sept.-2019_Forum-Macht.pdf (Zugriff: 30. April 2021). Die Verf. hat an diesem Papier als Autorin mitgearbeitet, sie ist Mitglied im Synodalforum „Macht und Gewaltenteilung“.

² Vgl. Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger und schutz- oder hilfebedürftiger Erwachsener durch Kleriker und sonstige Beschäftigte im kirchlichen Dienst (18. November 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2019/2019-

begonnen und Betroffenenbeiräte eingerichtet worden, Studien mit Untersuchungsaufträgen unterschiedlichen Umfangs werden erstellt und die Ergebnisse – teilweise – veröffentlicht.³ In den Augen von Betroffenen bleiben diese Bemühungen indes immer noch in Ausmaß und Höhe der Entschädigungen bzw. finanziellen Anerkennung des oft lebenslangen Leids weit hinter dem zurück, was Not tut.⁴ Dazu gehört auch ein demütiger und respektvoller Umgang mit den Betroffenen, der ihnen vor allen Dingen Gerechtigkeit widerfahren lässt, indem die Wahrheit anerkannt wird. Der bisherige Rückbezug der Kirchenvertreter bei der Bewertung allein auf das kanonische Recht, das für die Betroffenen keine Verfahrensbeteiligung als Nebenkläger vorsieht, zudem als Täter nur Kleriker nicht aber Ordensleute, die nicht Diakone oder Priester sind, sanktioniert, und vor allem die Tat gerade nicht als Verletzung der körperlichen Integrität und Würde des Opfers, sondern als Verstoß gegen die Sitten und den Zölibat ahndet, kommt der ethischen Wahrheit nicht annähernd nahe.⁵

Vor diesem Hintergrund wird auch die Forderung erhoben, dass die Federführung bei der Aufarbeitung nicht in die Hände kirchlicher Akteure gehört, sondern in die Verantwortung einer unabhängigen Einrichtung, einer Wahrheits- und Gerechtigkeitskommission, die etwa einheitliche Vorgaben

207a-Ordnung-fuer-den-Umgang-mit-sexuellem-Missbrauch-Minderjaehriger.pdf (Zugriff: 30. April 2021); Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (24. September 2018), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (Zugriff: 30. April 2021).

³ Vgl. als Übersicht D. Deckers/T. Jansen: „In Woelkis Schatten“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23. April 2021, 4.

⁴ Vgl. seit 2010 zum Beispiel die Stellungnahmen der Betroffenen-Initiative Eckiger Tisch: <https://www.eckiger-tisch.de>.

⁵ Bei der Codex-Reform von 1983 ist die im Codex von 1917 enthaltene Norm ersatzlos gestrichen worden: „Hat sich ein Kleriker mit Minderjährigen unter sechzehn Jahren schwer versündigt, [...] dann soll er suspendiert, als infam erklärt, jedes Amtes, jedes Benefiziums, jeder Dignität und überhaupt jeder Anstellung enthoben und in schweren Fällen mit Absetzung bestraft werden“. Auf Betreiben des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation Kardinal Ratzinger ist 2001 von Papst Johannes Paul II. das *Motu Proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* erlassen worden, mit dem es fortan möglich war, Missbrauchsverfahren den Ortsbischöfen zu entziehen und von einer Abteilung der Glaubenskongregation (nicht mehr der bis dahin zuständigen Kleruskongregation, die eher wie eine standesrechtliche Vertretung der Priester agierte, als dass sie diese rechtlich zur Verantwortung zog) kirchenrechtlich zu ahnden, mit der möglichen Höchststrafe der Laisierung. Vgl. zu der umstrittenen Rolle Ratzingers D. Reisinger/C. Röhl, *Nur die Wahrheit rettet. Der Missbrauch in der katholischen Kirche und das System Ratzinger*, München 2021. Es bleibt abzuwarten, ob die jüngste, zum 8. Dezember 2021 wirksam werdende Codex-Reform hier eine grundlegende Veränderung bringt. Immerhin werden Missbrauchstaten dann nicht mehr als Zölibatsverstoß geahndet, sondern gelten als eine Straftat gegen „Leben, Würde und Freiheit des Menschen“, zudem liegt die Verfolgung nicht mehr im Opportunitätskalkül des Vorgesetzten. Allerdings werden solche Vergehen in Canon 1398 § 1.1 als „Straftat gegen das sechste Gebot des Dekalogs“ bezeichnet. Vgl. *Nuovo Libro VI del Codice di Diritto Canonico* vom 1. Juni 2021, in: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/06/01/0348/00750.html#de> (Zugriff: 28. Juni 2021).

für die Erstellung von Studien in den Bistümern hinsichtlich Zeitraum, Informationsbeschaffung und auch methodischer Anlage macht. Tatsächlich sind die bislang auf den Weg gebrachten Studien so unterschiedlich angelegt, dass eine Vergleichbarkeit kaum gegeben ist. Zudem liegt die Frage der Veröffentlichung bei den Auftraggebern, also der Bistumsleitung. Nach dem Vorbild der Niederlande, Irlands, Kanadas oder Australiens sollte der Staat, etwa das Parlament, eine solche unabhängige Wahrheits- und Gerechtigkeitskommission mandatorisieren.⁶

1 Misslungene Aufarbeitung im Erzbistum Köln

Ein in seiner Unzulänglichkeit besonders eindringliches Beispiel für einen misslungenen Aufarbeitungsprozess hat das Bistum Köln geboten. Kardinal Woelki hat die fortdauernde Weigerung der Veröffentlichung eines ersten Gutachtens der Münchner Kanzlei Westpfahl/Spilker/Wastl zur Aufarbeitung sexuellen Missbrauchs und dessen Vertuschung aufgrund der angeblichen Gefahr der Verletzung von Persönlichkeitsrechten – wofür die erstellende Kanzlei aber die Verantwortung übernehmen wollte – und aufgrund vermeintlicher methodischer Mängel, von dem Betroffenenrat des Bistums legitimieren lassen. Die Betroffenen wurden mit ihrem Einverständnis zur Nicht-Veröffentlichung des Gutachtens für eine kirchenpolitische Strategie instrumentalisiert – um nicht zu sagen: machtpolitisch missbraucht –, die genau darauf abzielte, die Fragen nach den systemischen, das heißt im System der Kirche liegenden Ursachen des Fehlverhaltens, und zwar sowohl der Ursachen des sexuellen Missbrauchs als auch der Ursachen für die Vertuschung dieser Taten, nicht zu diskutieren. Denn das Gutachten der Münchener Kanzlei hat die unethische Haltung der Empathielosigkeit gegenüber Opfern und die einer „mitbrüderlichen Haltung“ und Inschutznahme gegenüber Tätern auch in kirchlichen Strukturen verortet und entsprechend Empfehlungen für eine Veränderung des Priesterbilds und der Priesterausbildung, des Zölibats und anderes mehr formuliert.⁷ Dass sich in einer solchen kritischen Analyse

⁶ Vgl. zu dieser Forderung etwa M. Katsch/P. Bauer/K. Haucke, Die Kirche kann es nicht allein, in: *Christ und Welt* vom 18. Februar 2021, in: online-Ausgabe www.zeit.de/2021/08/missbrauchsskandal-kirche-aufklaerung-sexueller-missbrauch-deutsche-bischofskonferenz (Zugriff: 1. Juni 2021). Der Bundesbeauftragte für Missbrauch, Johannes Rörig, sieht dagegen nicht nur verfassungsrechtliche Hindernisse, sondern befürchtet auch kontraproduktive Effekte, vgl. D. Deckers/T. Jansen, Kirche und Missbrauch, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23. April 2021, 4.

⁷ Vgl. zum Inhalt des nur begrenzt einsehbaren WSW-Gutachtens etwa die Berichterstattung von Christiane Florin in: Warum das zurückgehaltene Gutachten brisant ist (23. März 2021), in: https://www.deutschlandfunk.de/sexualisierte-gewalt-im-erzbistum-koeln-warum-das-2897.de.html?dram:article_id=494104 (Zugriff: 30. April 2021). Das vom Bistum Aachen bei derselben Kanzlei in Auftrag gegebene und vollständig veröffentlichte Gutachten stellt die systemischen Ursachen deutlich heraus: Eine Fehlinterpretation von Mitbrüderlichkeit und

ein methodischer Mangel zeige, da hier Überlegungen angestellt würden, die über die disziplinäre Kompetenz von Juristen hinausgingen, ist schon insofern nicht nachvollziehbar, als dass die Untersuchung von Fällen sexuellen Missbrauchs und des Umgangs mit diesen nicht nur rechtliche Normen, sondern auch das kirchliche Selbstverständnis einbeziehen sollte, was eine (rechts-)ethische Bewertung notwendig macht. Dieser Aspekt war auch im Auftrag an das zweite Gutachten der Kölner Kanzlei Gehrke/Wollschläger enthalten, das wegen der angeblichen Mängel notwendig gewesen sei. Auch hier werden minutiös und sogar in weiteren Fällen die erdrückenden Pflichtverletzungen bei den eigentlichen Verantwortlichen im Umgang mit sexuellem Missbrauch belegt. Die kritische Analyse verbleibt jedoch auf der Ebene des Aufweisens der Unkenntnis der kirchenrechtlichen Normen, der mangelnden Aktenführung und dergleichen; eine Diskussion des kirchlichen Selbstverständnisses erfolgt nicht.⁸

Auch wenn jetzt im Erzbistum Köln einige der Hauptverantwortlichen dieser Vorgänge zurückgetreten sind, auch wenn es eine „wirklich“ unabhängige Aufarbeitungskommission geben soll, zudem finanzielle Entschädigungen in hoffentlich angemessenem Umfang gezahlt werden und anderes mehr – die Fragen nach den systemischen Ursachen sollen in Köln offensichtlich unter keinen Umständen diskutiert werden, ebenso wie es in der Kirche keine öffentlich geäußerte Kritik am Kardinal geben soll.⁹ Dabei stellt die Untersuchung und Diskussion der systemischen Ursachen den zweiten Pfeiler der Aufarbeitung dar.

Klerikalismus, Angst vor Skandalen und hohes Interesse am Schutz der Institution wird unter anderem angeführt – vgl. Westpfahl/Spilker/Wastl Rechtsanwälte, Sexueller Missbrauch Minderjähriger und erwachsener Schutzbefohlener durch Kleriker im Bereich des Bistums Aachen im Zeitraum 1965 bis 2019 (9. November 2020), in: https://westpfahl-spilker.de/wp-content/uploads/2020/11/Gutachten_Bistum_Aachen.pdf (Zugriff: 30. April 2021).

⁸ Rechtsanwaltskanzlei Gercke/Wollschläger, Gutachten Pflichtverletzungen von Diözesanverantwortlichen des Erzbistums Köln im Umgang mit Fällen sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen und Schutzbefohlenen durch Kleriker oder sonstige pastorale Mitarbeitende des Erzbistums Köln im Zeitraum von 1975 bis 2018 (18. März 2021), in: <https://mam.erzbistum-koeln.de/m/2fce82a0f87ee070/original/Gutachten-Pflichtverletzungen-von-Diozesanverantwortlichen-im-Erzbistum-Koeln-im-Umgang-mit-Fallen-sexuellen-Missbrauchs-zwischen-1975-und-2018.pdf> (Zugriff: 30. April 2021).

⁹ Der Katholischen Hochschulgemeinde ist die Veröffentlichung eines Positionspapiers untersagt worden, in dem innerkirchliche Reformen angemahnt werden, vgl. hierzu Wir wollen glaubwürdig bleiben. Ein Positionspapier der KHG Köln, in: https://www.esg-koeln.de/site/assets/files/1341/positionspapier_der_khg_koeln.pdf (Zugriff: 30. April 2021). Unter anderem werden Frauenordination, Leitungsgewalt für Laien und die Überwindung einer Engführung kirchlicher Sexualmoral angesprochen, alles Themen, die in den vier Foren des Synodalen Wegs intensiv diskutiert werden. Der Dormagener Pfarrer Klaus Koltermann erhielt eine Androhung dienstrechtlicher Konsequenzen, nachdem er den Kardinal kritisiert hatte – vgl. insgesamt zur Bewertung T. Stein, Unglaubliches Schuldgebaren, Kölner Stadtanzeiger vom 23. Februar 2021, 4.

2 Die systemischen Ursachen

Die systemischen Ursachen sind im Wesentlichen in der Machtkonzentration beim Klerus zu finden, verbunden mit einer Überhöhung des priesterlichen Dienstes, bei dem Amt und Person so verschmelzen, dass Kritik am Verhalten von Amtsträgern als unbotmäßig erscheint und im Übrigen in der kirchlichen Hierarchie auch mit negativen Konsequenzen einhergehen kann. Zudem führt die Exklusivität im Zugang zum Priesteramt zu einer fehlenden Diversität derer, die in der Kirche Macht ausüben. Dies alles kann zu männerbündischen Verhaltensformen und Täterschutz führen. Angesichts heutiger institutioneller Standards von Pluralität und Kontrolle, von Rechtsbindung und Partizipation sind diese Strukturen nicht nur unplausibel, sondern stellen auch eine Gefährdung für das Leib und Leben von Kindern, Jugendlichen und Frauen dar, da sie Möglichkeiten für Missbrauchstäter schaffen. Wer an dieser kirchlichen Struktur um jeden Preis festhalten will und sie – wie die Kontroversität der theologischen Diskussion belegt – mit keineswegs zwingenden theologischen Gründen verteidigt, hat das Ausmaß der Schuld nicht nur der individuellen Täter, sondern auch der Institution und der in ihr handelnden verantwortlichen Personen nicht erfasst. Ein vertiefender sozialwissenschaftlicher Blick, der für die Erkenntnis von Machtstrukturen in Institutionen disziplinar geübt ist, soll daher helfen, die kritischen Ansatzpunkte im kirchlichen Institutionengefüge zu finden und für eine institutionelle Reform freizulegen.

Die katholische Kirche ist eine Organisation, in der Macht und Herrschaft ausgeübt wird, insofern in ihr Personen handeln und Entscheidungen treffen, die für das Leben anderer Personen bestimmend sind. Damit soll nicht der grundlegend andere Charakter der Kirche als Heilsanstalt im Unterschied zum modernen Staat neutralisiert werden. Aber für die Erkenntnis möglicher funktionaler und auch normativer Missstände innerhalb der institutionellen Struktur der Kirche ist eine Analyse vor dem Hintergrund der für staatlich verfasste Herrschaftsorganisationen herausgearbeiteten Merkmale heuristisch sinnvoll. Die Kirche weist in ihrer weltlichen Gestalt als Sozialverband eine institutionelle Struktur auf, die denkbar weit entfernt von den Regierungstechniken und Legitimationsverfahren ist, wie sie für einen demokratischen Verfassungsstaat typisch sind.¹⁰ Nach Kirchenrecht, Lehramt und Praxis ist die Kirche mit einer zentralistischen Monarchie vergleichbar, die ohne durchgreifende Gewaltenteilung und Rechtsbindung für den Rechtssetzer auskommt, deren Zugang zu Leitungsfunktionen exklusiv gestaltet ist und die im

¹⁰ Dies haben Autoren aus Rechts- und Sozialwissenschaften seit langem kritisch herausgearbeitet, insbesondere Hans Maier, dem dieser Aufsatz in Anerkennung seines Engagements für eine katholische Kirche auf der Höhe der Zeit gewidmet ist, aber auch Franz-Xaver Kaufmann, Ernst-Wolfgang Böckenförde und Werner Böckenförde. Vgl. zur Fortführung dieser Kritik T. Stein, „Complexio oppositorum“. Die Verfassungsstruktur der römisch-katholischen Kirche aus politikwissenschaftlicher Perspektive, in: *Zeitschrift für Politik* 59 (2013) 263–294.

internen Verhältnis zwischen klerikaler Leitung und Gläubigen illiberale Charakteristika aufweist, wie im Folgenden kurz ausgeführt werden soll.

Monarchie bedeutet, dass es nur einen Inhaber der Herrschaftsgewalt gibt, dem alle Aufgaben der Leitung zukommen. In der kirchlichen Struktur ist diese Herrschaftsgewalt in gewaltenmonistischer Weise im Bischofsamt konzentriert. Zudem ist der Inhaber der Herrschaftsgewalt dabei denjenigen, über die er eine Leitungsgewalt ausübt, nicht rechenschaftspflichtig. Die Verfahren der Mitwirkung durch das Kirchenvolk bei der Bestellung des Bischofs, die es in einigen deutschsprachigen Bistümern gibt, sind nicht im engeren Sinne als demokratische Wahlverfahren zu qualifizieren, sondern beschränken sich letztlich auf Vorschlagsrechte.¹¹ Der Bischof kann im Wortsinne absolutistisch, d. h. losgelöst regieren, zumal es auch keine formalisierte Bindung der Herrschaftsgewalt durch Recht gibt. Das Vorhandensein von Kirchenrecht widerspricht dieser Aussage nicht, denn von einer wirksamen Rechtsbindung von Herrschaft kann erst dann die Rede sein, wenn Gesetzgebung, Rechtsdurchsetzung und Rechtskontrolle nicht in einer Hand liegen und wenn auch der Gesetzgeber an ein höherrangiges Recht, ein Recht zweiter Ordnung gebunden ist, wie es im demokratischen Verfassungsstaat mit dem Verfassungsrecht gegeben ist, das auch den Gesetzgeber bei der Produktion einfachen Rechts bindet.

Überdies ist diese Struktur auch zentralistisch organisiert: Es wird ein Führungsanspruch der Weltkirche vom römischen Bischof aus behauptet, der die Einheit der Weltkirche sicherstellen will. Unter den Pontifikaten Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. wurde dabei den Ortskirchen immer weniger Raum zur Entfaltung von Eigenheiten gegeben. Das in der Soziallehre in der Sozialenzyklika *Quadragesima Anno* von Papst Pius XI. 1931 entwickelte Prinzip der Subsidiarität findet in der innerkirchlichen Organisation wenig Anwendung.¹²

Weiterhin ist angesichts der auch von der Kirche anerkannten menschenrechtlichen Prämissen von Würde, Freiheit und Gleichheit der exklusive Zugang zur Leitungsgewalt besonders frappant, die nur Angehörigen einer geschlechtsspezifisch definierten Gruppe offensteht: die drei Ämter der Verkündigung, Heiligung und Leitung (im Sinne des Spendens der Sakramente, des Lehrens und der Leitung) sind an das Weiheamt des Priesters geknüpft, das nur zölibatär lebenden Männern offensteht, die überdies keine homosexuelle Orientierung erkennbar werden lassen dürfen. Damit werden Frauen ausgeschlossen, obwohl auch sie eine Berufung zum Priesteramt in sich tragen können, was erstens einen ungeheuren Verzicht auf Begabungen darstellt, zumal in einer von Priestermangel geprägten Zeit und zweitens auch

¹¹ Vgl. G. Hartmann, *Wählt die Bischöfe. Ein Vorschlag zur Güte*, Kevelar 2010.

¹² Vgl. zur Diskussion H. Marré/D. Schümmelfeder/B. Kämper (Hg.), *Universalität und Partikularität in der Kirche* (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 37), Münster 2003.

die generelle Herabsetzung von Frauen in der Kirche manifestiert.¹³ Eine Dysfunktionalität kommt auch in der Konzentration der Leitungsgewalt auf Kleriker zum Tragen. Denn es werden damit Laien vom Zugang zur Leitung in der Kirche ausgeschlossen, wo aber angesichts des Aufgabenspektrums in vielen Dingen tatsächlich Priester und Bischöfe die Laien sind: Finanzen, Personal, Planung, die als weltliche Angelegenheiten keine theologische Ausbildung und Priesterweihe, sondern andere Kompetenzen verlangen. Aber auch bei der Verkündigung des Wortes sollte das Bewusstsein einer gemeinsamen Verantwortung des Kirchenvolkes vorherrschen, denn alle Getauften und Gefirmten haben Anteil an diesem Amt und können entsprechend ihrer Begabungen daran verantwortlich mitwirken.¹⁴

Schließlich ist auf die kirchenrechtlich statuierte Gehorsamspflicht der Gläubigen gegenüber lehramtlichen Verkündigungen in Glaubens- und Sittenfragen kritisch einzugehen, die eine gewissermaßen innerkirchliche Gewissensfreiheit ausschließt. Bestenfalls wird ein schweigender Ungehorsam im Falle der Ablehnung als Möglichkeit eines inneren Dissenses zugelassen, aber die Kritik an lehramtlichen Äußerungen in der Öffentlichkeit ist prinzipiell ausgeschlossen.¹⁵ Für den Glaubenssinn des Volkes Gottes gibt es keine angemessenen Verfahren, wie er zur Geltung kommen und bei der Suche nach der immer wieder neu zu unternehmenden Aktualisierung der christlichen Botschaft eine wichtige Quelle sein kann. Es wird mit den Kategorien von Autoritätsanspruch und Gehorsamserwartung „regiert“, wobei die lehramtlichen Inhalte und kirchenrechtlichen Normen immer weiter ins Leere laufen, da sie von den Gläubigen nicht befolgt werden. Angesichts der erheblichen Rezeptionsverweigerung insbesondere im Bereich der Sexualethik, aber auch mit Blick auf die Frage des Versagens der Sakramente für wieder verheiratet Geschiedene oder auch des Verbots auch nur des Segens für homosexuelle

¹³ Vgl. P. Rath (Hg.), „Weil Gott es so will.“ Frauen erzählen von ihrer Berufung als Diakonin und Priesterin, Freiburg i. Br. 2021; B. Haslbeck u. a. (Hg.), Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche, Münster 2020.

¹⁴ Vgl. K. Lehmann, Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Band 1, Freiburg i. Br. 1976, 153–169, hier: 168: „Die Gemeinde ist nicht einfach das zu betreuende Kirchenvolk, sondern ein differenziertes Sozialgebilde, das sich von der aktiven Teilnahme aller her aufbaut und so auch – unter Wahrung spezifischer Vollmachten – die wirksame Verkündigung des Wortes als seine eigene Sache begreifen lernt“.

¹⁵ Vgl. W. Böckenförde, Kirchenrechtliche Anmerkungen zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche [Vortragsmanuskript], in: https://www.wir-sind-kirche.de/files/2099_BOECKENFOERDE%20Kirchenrechtliche%20Anmerkungen.pdf (Zugriff: 30. April 2021), 12: „In ihrer Rechtsgestalt [...] präsentiert sich die Kirche als ein Ort sakral begründeter Herrschaft, in der christliche Freiheit zu Gehorsam wird.“; vgl. zudem E.-W. Böckenförde, Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen – am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit, in: ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit, Münster 2007, 471–489, hier: 485.

Lebensgemeinschaften kann von einer Einheit der Kirche ohnehin nicht mehr die Rede sein.

In dieser knappen und notwendig schematisch bleibenden Analyse ist eine Auseinandersetzung mit den ekklesiologischen Rechtfertigungen der heutigen institutionellen Struktur der Kirche beiseitegelassen. Inwiefern die *sacra potestas* des Bischofs eine solche Struktur gerade erfordere, inwieweit die Kirche in ihrer sakramentalen Gestalt als göttliche Stiftung, deren Souveränität in Gott und nicht im Volk Gottes liegt und die ohnehin eine Einrichtung zur Erlangung des Heils und keine irdische Herrschaftsordnung zur Regulierung menschlicher Sozialbeziehungen (also etwas qualitativ anderes als der Staat) ist – dies alles sind durchaus zentrale Fragen, die einer kritischen Auseinandersetzung bedürfen.¹⁶ Aber in der aktuellen Auseinandersetzung klingt ein bloßes Beharren auf dem Status quo unter Ausblendung aller kritischen Anfragen wie ein ideologischer Rechtfertigungsversuch zur Verteidigung einer überkommenen Struktur, der bestimmte Privilegien sichert, um einem befürchteten Machtverlust entgegenzuwirken.

Jenseits dieser Diskussion sollten drei gesicherte sozialwissenschaftliche Einsichten zur Kenntnis genommen werden, die von der gesellschaftlichen Wirklichkeit vielfach bestätigt werden: Erstens zeigt sich in Systemen, in denen Macht ohne Rechtfertigungsnotwendigkeit und ohne gewaltenteilende Kontrollmechanismen oder Rechtsbindung ausgeübt wird, dass die Inhaber von Machtpositionen dazu neigen, sich durch ihr Amt korrumpieren zu lassen und die ihnen gegebene Vollmacht für partikulare Zwecke zu missbrauchen. Ein Machtmissbrauch kann auch in dem Vertuschen von Verfehlungen erkannt werden. Die Aufrechterhaltung der Machtstruktur ist dann zum wichtigsten Motiv des Handelns geworden, was Ernst-Wolfgang Böckenförde im Zuge der ersten Welle der Diskussion über sexuelle Gewalt durch Kleriker an Schulen und der Vertuschung durch diejenigen, die kirchliche Leitungsgewalt inne hatten, als Kirchenraison bezeichnet hat, in Anlehnung an die Praxis der Staatsraison im absolutistischen Staat.¹⁷

Die zweite Erkenntnis lautet: Instrumente der Gewaltenteilung, der Rechtsbindung und Kontrolle sowie Verfahren der demokratischen Legitimation und Rechtfertigung gegenüber der Gemeinschaft, die man zu leiten beauftragt ist, beugen nicht nur Machtmissbrauch vor, sondern machen das Regieren auch intelligenter. Gewaltenteilung, bei der funktionale Aufgabebereiche auf mehrere Institutionen entsprechend der jeweiligen Kompetenzen

¹⁶ Das „Synodalforum Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“ des Synodalen Wegs hat einen Grundtext erarbeitet, der eine theologische Diskussion zu diesen Fragen bietet, vgl. Grundtext. Beschluss des Synodalforums 1 vom 3. Dezember 2020 (4./5. Februar 2021), in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/Online-Konferenz-210104-2-Synodalforum-I-Grundtext-1.pdf (Zugriff: 30. April 2021).

¹⁷ Vgl. E.-W. Böckenförde, Das unselige Handeln nach Kirchenraison, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 29. April 2010, 2.

verteilt werden, ist wie eine Form von moderner Arbeitsteilung, die effizientere Abläufe zulässt und angemessenere sachliche Ergebnisse verspricht, als wenn eine Person alles machen können soll.

Die dritte Erkenntnis lautet, dass Institutionen, wenn sie in ihrem Verhalten ihren eigenen normativen Ansprüchen nicht genügen, in eine ernsthafte Legitimationskrise geraten. Das ist bei der katholischen Kirche der Fall. Die Kirche bekennt sich zu den Menschenrechten, begründet sie schöpfungstheologisch und soteriologisch, diese sollen dann aber nichts für die eigene institutionelle Gestalt bedeuten. Wie kann der universelle Geltungsanspruch von Freiheit und Gleichheit widerspruchsfrei behauptet werden, wenn er für die Kirchenverfassung keine Umsetzung findet? Einen solchen performativen Selbstwiderspruch kann auf Dauer keine Institution aushalten.

3 Eine neue Verfasstheit für die Kirche

Benötigt wird also eine neue Verfasstheit der katholischen Kirche, die die Grundsätze von gleicher Würde und Freiheit für die Gestaltung ihrer Institutionen aufnimmt und sie auch für das in ihr gelebte Verhalten als prägend wahrnimmt. Zugleich sollte mit der Möglichkeit des Missbrauchs von Macht gerechnet und die Kontrolle von Macht institutionalisiert werden: durch Rechtsbindung, durch Verfahren zur Legitimation von Amtsträgern, durch Partizipation in der Leitung der Gemeinde und Diözese. Im Einzelnen sollte in dieser neuen Verfasstheit

- von einer prinzipiellen Gleichrangigkeit der Kirchenmitglieder ausgegangen werden,
- Macht als Leitungsgewalt zwischen Klerus und Laien entsprechend der jeweiligen Aufgabe und im Verhältnis zu den Kompetenzen geteilt werden,
- Machtinhaber kontrollierbar und rechenschaftspflichtig sein,
- Legitimationsprozesse – in Form von Wahlen und Deliberationen – organisiert werden,
- eine unabhängige und von allen Kirchenmitgliedern anrufbare Gerichtsbarkeit bestehen,
- ein Katalog der Rechte der Kirchenmitglieder präsent sein,
- der innerkirchliche Gesetzgeber an ein höherrangiges Recht gebunden werden,
- Vollmacht, die sich auf die Regelung irdischer Angelegenheiten richtet, zeitlich befristet werden und
- der Zugang zum Weiheamt nicht mehr exklusiv gestaltet sein.

Im Sinne der Rechtssicherheit, die wesentlich durch Transparenz über Rechtsnormen erreicht wird, sollten die grundlegenden Regeln und

Verfahrensweisen, die Institutionen und ihre Kompetenzen sowie die Aufgaben und Rechte aller Kirchenmitglieder in einem übergeordneten Rechtsdokument zusammengeführt werden. Hier kann an die Bemühungen um eine *Lex ecclesiae fundamentalis* angeknüpft werden.¹⁸

Aus politikwissenschaftlicher Sicht sind solche grundlegenden Veränderungen in der Regel in verfassungsgebenden Prozessen nach kritischen Umbrüchen zu finden, die eine Chance der Erneuerung bieten. Auch die gegenwärtige Kirchenkrise lässt einen *constitutional moment* erkennen, in dem sich das Volk Gottes selbst ermächtigt, den Versuchungen, die von der dunklen Seite der Macht ausgehen, etwas entgegen zu setzen und die kirchliche Struktur auf die Höhe der institutionellen Möglichkeiten der Zeit zu führen. Allerdings ist der Synodale Weg formal nicht als eine Verfassungsgebung im Sinne einer Neuschöpfung angelegt, sondern wie ein verfassungsändernder Prozess im Sinne des Mottos *ecclesia semper reformanda*. Als rechtsförmiger Prozess bedürfen die zu erarbeitenden Reformvorschläge der entsprechenden Normsetzung durch den innerkirchlichen Gesetzgeber. Wird eher noch das Kamel durch ein Nadelöhr gehen, bevor die Bischöfe respektive der weltkirchliche Gesetzgeber die jetzige Machtkonzentration verändern? Wenn das Kamel nicht geht und sich auch die Bischöfe nicht bewegen, dann werden es die Gläubigen tun und der Botschaft des Evangeliums in der Zeit auf anderen Wegen folgen.

Dr. Tine Stein ist Professorin für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt politische Theorie und Ideengeschichte an der Georg-Augustin-Universität Göttingen.

¹⁸ Vgl. die Dokumentation der diversen Entwürfe bei O. G. M. Boelens, Synopsis ‚Lex Ecclesiae Fundamentalis‘, Leuven 2001.

Thomas Söding

Partizipation in der Kirche

Biblische Perspektiven

Kurzinhalt – Summary:

Partizipation ist ein Grundbegriff sowohl der Ekklesiologie als auch der Politologie. Beides muss unterschieden und vermittelt werden. Der theologische Begriff ist von der vollen Anteilgabe aller Gläubigen an Gottes Gnade geprägt. Aus ihr folgt, dass alle zur vollen Teilnahme am Leben der Kirche berufen sind. Dieser Berufung muss das Recht der Kirche Raum geben, um das Zeugnis des Glaubens zu fördern.

Participation is a basic concept of both ecclesiology and political science. Both must be distinguished and mediated. The theological concept is characterized by the full participation of all believers in God's grace. From it follows that all are called to full participation in the life of the church. The law of the church must give space to this calling in order to promote the witness of faith.

Partizipation heißt Teilhabe. Teilhabe setzt Kompetenz und Interesse voraus, Gemeinsinn und Eigenverantwortung. Teilhabe braucht verbriefte Rechte, ohne sich in Prozeduren erschöpfen zu können. Teilhabe ist Ausdruck von Freiheit und Verantwortung, Anerkennung und Solidarität.

Partizipation ist ein Begriff der Politik,¹ aber auch der Kirche.² Zwischen dem politischen und dem kirchlichen Begriff gibt es grundlegende Gemeinsamkeiten, weil die Kirche auf Erden eine menschliche Gemeinschaft von Gläubigen ist, eine Institution mit Geschichte, eine Organisation mit Spirit. Es gibt aber auch grundlegende Unterschiede, die aus der Sendung der Kirche erwachsen: Es gibt die Kirche, damit Gottes Gnade unter die Leute kommt, Gottes Wort, Gottes Segen – durch Menschen, im Namen Jesu Christi, kraft des Heiligen Geistes.

Im Neuen Testament ist beides erarbeitet worden: die Unterscheidung, aber auch die Verbindung zwischen dem kirchlichen und dem politischen Verständnis von Partizipation. Die Verkündigung des Reiches Gottes führt nicht zur Aufrichtung eines Gottesstaates, in dem man unter Berufung auf den Höchsten durchregieren könnte, sondern zur Gründung der Kirche, die

¹ Vgl. V. Gerhardt, Partizipation. Das Prinzip der Politik, München 2007.

² Vgl. J. Knop, Partizipation. Geteilte Verantwortung in Liturgie und Kirche, in: IkaZ 49 (2020) 374–385.

sich unter allen Völkern, in allen Nationen, auf der ganzen Erde verbreiten soll (vgl. Apg 1,8). Die Verkündigung des Evangeliums führt die Gläubigen aber nicht aus der Welt heraus, sondern mitten in sie hinein: Die Peripherie wird zum Zentrum. Die Armen bekommen eine Stimme. Unabhängig von der Herkunft, vom Geschlecht und vom Status werden alle Gläubigen Mitglieder des königlichen Volkes Gottes (vgl. 1 Petr 2,1–10). Diese Wende ist die große Inspiration des Anfangs, die bis heute Menschen begeistern kann, wie mittel-mäßig oder katastrophal auch immer die aktuelle Lage der Kirche ist.³

Weil es grundlegende Gemeinsamkeiten und grundlegende Unterschiede im politischen und kirchlichen Verständnis der Partizipation gibt, stellt sich die Frage, wie diese voneinander abgehoben und miteinander vermittelt werden können. Eine Antwort kann nicht am Neuen Testament vorbeigehen. Sie hat mindestens drei Aspekte, die im Folgenden erläutert werden sollen.

1. *Die Teilhabe, von der mit dem Neuen Testament gesprochen werden kann, ist in erster Linie die Teilhabe an Gott, an seiner Verheißung und seiner Erlösung, vermittelt durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus, vergewen-wärtigt im Heiligen Geist.*

Die zentralen Belegstellen des Neuen Testaments zur Partizipation sind nicht auf die Kirche als Gemeinwesen bezogen, sondern auf Gott. Das Grundwort heißt: *koinonia*, lateinisch: *communio*.⁴ Es meint eine Gemeinschaft, die im Kern nicht unter Menschen ausgehandelt werden kann, sondern von Gott ge-stiftet wird – der freilich nicht nur der Herr der Menschen sein will, sondern ihr Freund und Helfer, den sie duzen können. Die Gemeinschaft unter Men-schen, die im Glauben entsteht, resultiert daraus, dass alle Anteil an einem Dritten haben, der in Wahrheit der Erste ist: Gott. Paulus verdeutlicht diesen Grundsatz an der Eucharistie: „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? Ein Brot ist es. Deshalb sind wir vielen ein Leib; denn wir haben alle Teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10,16–17).

Die kirchliche Teilhabe beruht auf Teilgabe. Gott teilt sich mit, hoffen die Gläubigen, und die Menschen gewinnen Anteil an ihm: an seinem Leben, sei-ner Liebe, seinem Heil. Durch Teilen wird der Segen Gottes nicht kleiner, sondern größer. Es gibt nicht mehr oder weniger Gnade für die einen und die anderen Menschen, sondern mehr als genug für alle, ganz unabhängig davon, welche Aufgabe jemand in der Kirche übernimmt. Entscheidend ist, dass die

³ Der größere Zusammenhang ist derjenige, wie Kirche und Welt einerseits zu unterscheiden, andererseits zu verbinden sind; dazu finden sich viele Aspekte aus diversen Disziplinen der Theologie in: J. Rahner/T. Söding (Hg.), *Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie* (QD 300), Freiburg i. Br. 2019.

⁴ Vgl. T. Söding, *Teilnahme als Teilgabe. Ein paulinischer Leitbegriff der Kirche*, in: *IkaZ* 49 (2020) 353–373.

Teilhabe mit der Teilnahme korreliert, dem Engagement, das aus Überzeugung geschieht (vgl. 1 Kor 12,4–11).

Die Teilgabe ist, im Glauben betrachtet, kein Handeln Gottes an Menschen, als ob er ihnen bestimmte Portionen einfach zuteilte, die sie dann zu schlucken hätten, sondern immer auch ein Handeln für sie, mit ihnen und in ihnen. Deshalb ist Teilhabe in der Kirche, anders als in der Gesellschaft, eine Glaubensfrage. Die Kirche tritt mit der Heilsbotschaft, die ihr anvertraut ist, dafür ein, dass kein Staat dieser Welt Heilsversprechen macht und dass alle, die in der Kirche mitarbeiten, vieles sein können, aber nicht der liebe Gott – wehe, wenn sie das vergessen. Die Partizipation in der Kirche ist eine Glaubensfrage, weil man nur glauben kann, dass Gott so ist, wie Jesus ihn verkündet.

Der Rekurs darauf, dass die theologische Grundbestimmung von Partizipation auf Gott und auf die Erlösung aus ist, kann nicht dazu dienen, die innerkirchlichen Teilhabemöglichkeiten zu negieren oder zu minimieren. Im Gegenteil: Es wird hierdurch erst deutlich, warum sie wichtig sind. Das von Gott geschenkte Heil ist nicht nur die Erlösung für Einzelne, sondern stiftet Gemeinschaft, wenn Jesus mit seinen Worten und Taten Recht hat. Diese Gemeinschaft muss so gestaltet sein, dass alle, die ihr angehören oder durch sie zum Glauben kommen, freien Zugang zu Gottes Liebe gewinnen – die ihnen immer schon gegolten hat, aber erst dann als Wahrheit ihres Lebens deutlich wird, wenn sie sich ihr öffnen. Für diese Zustimmung steht der Glaube.⁵

Die Teilhabe an Gott ist unendlich weiter als die Teilhabe in der Kirche. Das genau muss in der Kirche zum Ausdruck kommen. Es ist selten genug der Fall. Dieses Defizit hat Gründe und muss Veränderungen herbeiführen.⁶

2. *Die Teilhabe innerhalb der Kirche ist dem Neuen Testament zufolge durch Gott selbst begründet: in der Taufe, in der Eucharistie und im Wirken des Geistes, der Menschen im Glauben zusammenführt.*

Partizipation in der Gesellschaft beruht letztlich auf den Menschenrechten⁷, die ihrerseits kaum ohne den Rekurs auf Gott letztbegründet werden können, aber nach den Grundsätzen sozialer Gerechtigkeit beachtet werden müssen, und zwar in den rechtlichen Formen, die notwendig werden, weil das Leben begrenzt ist und divergierende Interessen unter hohem Zeitdruck ausgeglichen werden müssen – dynamisch und reversibel, vorläufig und verantwortungsvoll.

⁵ Vgl. J. Frey (Hg.), *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* (WUNT 373), Tübingen 2017.

⁶ Das zweite Vatikanische Konzil hat so zu denken begonnen; vgl. H.-J. Pottmeyer, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Communio in Christo*, in: K.-H. Haus (Hg.), *Das gelebte Konzil. Mutter Marie Therese und das II. Vatikanum*, Mainz 2005, 86–93.

⁷ Vgl. J. Griffin, *On human rights*, Oxford 2008.

Die Partizipation in der Kirche steht ebenso unter dem eschatologischen Vorbehalt (Erik Peterson)⁸, dass das Himmelreich zwar nahegekommen, aber nicht vollendet ist. Doch die Teilhabe in der Kirche ist anders als durch staatliches Recht garantiert. Es ist Gott selbst, der sie begründet (1 Kor 12,13–27). Das kirchliche Recht kann die Teilhabe nicht garantieren, muss die Partizipationsrechte aber schützen. Das gelingt bislang ziemlich einseitig, konzentriert auf die Kleriker, nicht gleichermaßen auf alle Kirchenmitglieder, angefangen von Grundrechten bis hin zu Beteiligungsrechten, vom Wahlrecht über das Haushaltsrecht bis zum Planungsrecht.⁹

Mitglied der Kirche wird man nicht durch die Geburt, sondern durch die Taufe,¹⁰ auch wenn ein Mensch sie, auf den Glauben der Eltern und der Gemeinde hin, schon als Säugling oder Kleinkind empfängt. Die Taufe ist, als Sakrament, eine Schnittstelle. Sie verbindet Menschen untereinander, indem sie sie mit Gott verbindet. Wie es nur einen Gott gibt und nur eine Kirche, gibt es auch nur eine Taufe – für alle (vgl. Eph 4,4–6).¹¹ So formuliert es Paulus im Galaterbrief, die Taufe im Blick: „In Christus seid ihr alle Söhne Gottes durch den Glauben; denn alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen. Da gilt nicht: Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, männlich oder weiblich; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus“ (Gal 3,26–28)¹². Es ist nämlich Jesus Christus selbst, der sich den Menschen so rückhaltlos hingibt, dass sie durch den Glauben nicht von ihm getrennt, sondern mit ihm vereint werden: Sie sind der Leib Christi (vgl. 1 Kor 12,12–27; Röm 12,3–5). Nach dem Motto: Kleider machen Leute, zeigt die Taufe, dass die Gläubigen durch ihre Konversion sich selbst neu gefunden haben. Damals waren diese Prozesse mit der Katechese vor und nach der Taufe verbunden, heute auch immer häufiger, während Menschen, die schon sehr früh getauft worden sind, erst im Laufe des Lebens die Chance haben, den Glauben zu entdecken, der ihre Zugehörigkeit mit Leben füllt.

Die Taufe ist untrennbar mit der Mission unter allen Völkern verbunden (vgl. Mt 28,16–20). Der Glaube und die Taufe haben Gott sei Dank die Kraft, Grenzen zu überwinden, die durch Traditionen und Generationen, durch

⁸ Vgl. K. Angelt, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Leiden 2000.

⁹ Das Kirchenrecht kennt gute Ansätze, lässt aber Konsequenzen vermissen. Vgl. U. Rhode, *Kirchenrecht*, Stuttgart 2015.

¹⁰ Vgl. D. Hellholm u. a. (Hg.), *Ablution, initiation, and baptism. Late antiquity, early Judaism, and early Christianity. Waschungen, Initiation und Taufe (BZNW 176)*, Berlin 2008.

¹¹ Vgl. D. Rode, *Unidad y crecimiento eclesiológicos causados por la acción del Espíritu Santo según Efesios 4:1–6*, in: *DavarLogos* 5 (2006) 53–59.

¹² Den Bezug zur Liturgie erhellt J. A. Ferreira, *Um hino da liturgia batismal: Gl. 3,26–28*, in: *Estudios Bíblicos* 105 (2010) 44–56. Einen ökumenischen Bogen spannt weit H. Walz, *Gal 3,26–28 und die Taufe. Ökumenische Visionen zur Verwandlung des Zusammenlebens angesichts der Intersektion von Ethnie, sozialer Klasse und Geschlecht*, in: G. Ruddat (Hg.), *Taufe – Zeichen des Lebens: theologische Profile und interdisziplinäre Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn 2013, 147–166.

Staaten und Systeme, durch Sprachen und Kulturen gesetzt sind. In der Taufe wird die Einheit der Menschen untereinander gefeiert, die in der Einheit Gottes und in der Einigung mit Gott begründet ist.

Die Taufe ist nicht schon das Ganze des christlichen Lebens, aber sein bestimmender Anfang. Sie verleiht nicht Gnade unter Vorbehalt oder nur teilweise, sondern schöpft aus dem Vollen und vermittelt Gottes Liebe im Überfluss. Paulus verbindet die Taufe mit der Verleihung des Geistes, mit der vollen Mitgliedschaft im Volk Gottes, mit allen Rechten der Gotteskindschaft, mit Mündigkeit und Freiheit, am dichtesten ausgedrückt im Gebet an Gott in der Muttersprache Jesu, Abba, lieber Vater (vgl. Gal 4,7).¹³

Die Teilhabe an Jesus Christus, die in der Taufe gefeiert wird, begründet die volle Teilhabe am Leben der Kirche, die im Glauben wahrgenommen wird. So wie die Taufe nicht zwischen Geschlecht, Herkunft und Status unterscheidet, können auch nicht im Hinblick auf das Leben in der Kirche Rechtsunterschiede begründet werden, die hinter die Taufe zurückfallen würden. Dass Menschen im Glauben wachsen müssen, relativiert die Taufgnade nicht, sondern expliziert sie. Die Firmung, die Besiegelung durch den Geist, die ursprünglich auf die Zulassung zur Eucharistie, heute meist auf die verantwortliche Mitwirkung im kirchlichen Leben gedeutet wird, ist eine sakramentale Form der Tauferneuerung. Denn die Taufe ist einmalig: ein für alle Mal, so wie Jesus ein für alle Mal gelebt hat und gestorben ist, um auferweckt zu werden (vgl. Hebr 10,10). Die Eucharistie vergegenwärtigt jedes Mal, wenn sie gefeiert wird, die einmalige Lebenshingabe Jesu zum Heil der Welt, das sich denen vermittelt, die an der Feier teilnehmen und für die sie gefeiert wird (vgl. 1 Kor 11,23–26), so wie Jesus immer dort ist, wo sich zwei oder drei in seinem Namen versammeln.

Die Partizipationsrechte in der Kirche sind sakramental begründet. Sie basieren nicht auf besonderen moralischen Leistungen und Anstrengungen, haben aber Konsequenzen, die sich im Beten und Verhalten zeigen. Der priesterliche und der bischöfliche Dienst haben den Sinn, die Teilhabe aller an Gottes Gnade zu bezeugen, durch das Lehren, durch den Vorsitz in der Eucharistie und durch das Dienen, zu dem auch das Leiten gehört. Um dieser Aufgabe willen gibt es die sakramentale Ordination, die der Taufgnade nichts hinzufügt, aber ein Amtscharisma verleiht, das diejenigen, die den Dienst ausüben, mitten hinein in die Gemeinschaft der Gläubigen stellt (vgl. 1 Tim 4,14). Ihre Aufgabe ist es, die Einheit der Kirche zusammen mit ihrer Vielfalt zu stärken. Der priesterliche und bischöfliche Dienst darf die Rechte aller Gläubigen nicht schmälern, sondern muss sie schützen und fördern.

¹³ Vgl. T. Söding, „Taufe und Charisma. Das paulinische Erfolgsmodell“, in: *Lebendige Seelsorge* 65 (2014) 393–398.

3. *Die Partizipationsrechte, die in der Taufe begründet sind, verlangen nach einer Gestaltung, die der Einheit der Kirche in der Vielfalt ihrer Glieder dient und vom qualifizierten Engagement derer lebt, die rechtssichere Strukturen finden müssen, um ihrem Glauben Ausdruck verleihen zu können.*

Die Kirche hat großes Potenzial, ein Miteinander zu entwickeln, das auf Engagement und Anerkennung gründet, auf Empathie und Kooperation, auf Gebet und Diakonie. Die Realität sieht leider anders aus. Die Kirche fordert zwar von der Gesellschaft die Einhaltung der Menschenrechte, so kürzlich kraftvoll Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft vom 3. Oktober 2020. Aber die interne Bilanz sieht bescheiden aus, wie sich nicht zuletzt in der katholischen Gendergap zeigt. Teils werden die Menschenrechtsdefizite sogar theologisch überhöht, weil sie dem Unterschied zwischen Staat und Kirche geschuldet seien. Das ist schlechte Theologie. Sie führt zu jener Sakralisierung von Macht, die sich hinter der Maske der Heiligkeit verbirgt und zum Missbrauch wie zu dessen Vertuschung beiträgt.

Der theologische Ansatz ist ein anderer. Paulus hat das Bild vom einen Leib mit vielen Gliedern (vgl. 1 Kor 12,13–27; Röm 12,3–5) aus der politischen Theologie seiner Zeit genommen und im Hinblick auf die Kirche vom Kopf auf die Füße gestellt.¹⁴ In der Politik sollte es dazu dienen, die Armen zur Raison zu bringen, um sie mit der Hierarchie des Staates zu versöhnen, die nur zu ihrem Besten sei; Paulus konnte hingegen damit argumentieren, dass dort, wo im Glauben an Jesus Christus Gott die Ehre gegeben wird, die Schwachen gestärkt und die Starken zu ihrer sozialen Verantwortung gerufen werden, sodass ein Geben und Nehmen entsteht (vgl. Phil 4,15), eine Anteilnahme, die Vielfalt und Einheit nicht als Gegensatz, sondern als wechselseitige Entsprechung sieht. Über lange Zeit hingegen musste ausgerechnet dieses Bild vom Leib Christi erhalten, um mit Verweis auf die Herrschaft Jesu Christi die Leitungsgewalt von Klerikern zu begründen. Auch dies ist eine Verzerrung, die es geradezurücken gilt.¹⁵

Der Unterschied zwischen der politischen und der kirchlichen Partizipation kann aus theologischen Gründen nicht darin bestehen, dass dort mehr, hier aber weniger Beteiligungs-, Mitwirkungs- und Entscheidungsrechte aller Mitglieder garantiert sind. Wesentlich ist vielmehr der qualitative Aspekt. Wie lässt sich in der Kirche klären, wer wie welchen Dienst leistet, mit wem

¹⁴ Vgl. ders., Der Leib Christi. Das paulinische Kirchenbild und seine katholische Rezeption im ökumenischen Blick der Moderne, in: W. Damberg u. a. (Hg.), Gottes Wort in der Geschichte. Reform und Reformation der Kirche, Freiburg i. Br. 2015, 96–130.

¹⁵ Auf die Kritik an der paulinischen Deutung verlegen sich die meisten Beiträge in: M. Reményi/S. Wendel (Hg.), Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher (QD 288), Freiburg i. Br. 2017. Es gilt aber, rezeptionskritisch den genuinen Freiheits- und Gerechtigkeitsimpuls der ekklesialen Leitmetapher einzuholen.

zusammen, zu wessen Gunsten und wie diese Dienste auf welche Weise kontrolliert werden, sodass es keinen Missbrauch gibt? Antworten können nicht überzeugen, wenn sie nicht auf Einverständnis zielen. Aber sie brauchen auch klare Organisationsstrukturen. Sie müssen Transparenz und Kontrolle garantieren. Sonst sind sie für Willkür anfällig. Deshalb spielen Strukturfragen auf dem Synodalen Weg eine wichtige Rolle. Sie können nicht ausgehebelt werden, wenn völlig zu Recht gefordert wird, dass ein geistlicher Weg beschritten werden muss und dass die Förderung der „Evangelisierung“ das Ziel ist. Denn die Kirche steht sich gegenwärtig selbst am meisten im Wege – weil sie klerikalistisch, nicht partizipativ organisiert ist.

In der Kirche geht es nicht nur um die Organisation von Macht zur Förderung der Gerechtigkeit auch gegen Widerstreben, wie im Staat. Die Sendung der Kirche zeigt sich vielmehr in der Feier der Glaubensgeheimnisse, im Bekenntnis des Glaubens und im Dienst an den Armen. Genau deshalb ist ein wichtiges Aufgabengebiet der Kirche auch die Organisation des Zusammenlebens und des Zusammenwirkens. Hier stellt sich die Leitungsfrage – und hier braucht es Antworten, die der Sendung der Kirche dienen, ihrer Aufgabe in der Welt, ihrem inneren und äußeren Wachstum.

Es ist Ideologie, zu sagen, in der Kirche gäbe es keine Macht, sondern nur Dienst – so grandios der jesuanische Ansatz ist, dass es keine Macht geben kann, die nicht Dienst ist (vgl. Mk 10,43–44).¹⁶ Es ist unterkomplex, nur von Gewaltenunterscheidung, nicht aber von Gewaltenteilung zu sprechen; denn wenn in der Kirche das ganze Leben geteilt wird, der ganze Glaube, dann auch die Gewalt: die Vollmacht, die im Namen Jesu ausgeübt wird. Die Alternative ist nicht ein *anything goes* oder *anybody does*, sondern eine Verantwortung der Macht als Dienst durch Anteilnahme und Anteilgabe, durch Kontrolle und Transparenz, durch unabhängige Gegenüber und durch jenes *check and balance*, das nicht durch politische Konkurrenz, sondern durch kirchliche Konvivenz geprägt ist.

Es kann also, theologisch betrachtet und vom Neuen Testament aus geurteilt, nicht um das Ob, sondern nur um das Wie der Gewaltenteilung in der Kirche gehen. Ohne sie wäre die Partizipation unterentwickelt, die sich aus der Freiheit des Glaubens ergibt.

Es gehört zu den neutestamentlichen Prägungen der Kirche, besonders den paulinischen Traditionen, dass Leiten durch Lehren geschieht (vgl. 1 Tim 4,12–5,2), dass Lehren der Freiheit des Glaubens dient (vgl. Gal 5,1.13) und dass der Gottesdienst integraler Bestandteil des Glaubenslebens ist, untrennbar mit der Diakonie verbunden (vgl. 1 Kor 11–14). In den Reformbewegungen, die in der katholischen Kirche zu den beiden Vatikanischen Konzilen geführt haben, ist die Einheit der Liturgie, Martyrie und Diakonie stark

¹⁶ Vgl. S. Kopp (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise* (Kirche in Zeiten der Veränderung 2), Freiburg i. Br. 2020.

betont, aber einseitig so ausgelegt worden, dass das geistliche sozusagen mit dem politischen Amt in der Kirche gleichgesetzt worden ist. Inzwischen ist die theologische Reflexion so weit, dass die Einheit nicht monopolistisch, sondern kommunikativ gefasst werden kann. Diese Entwicklung gewinnt an Dynamik, wenn die Zeichen der Zeit gedeutet werden, die Überzeugungskraft des Rechtsstaates, die Demokratie als Lebensgefühl und Herrschaftsform.

Partizipation auf biblischer Basis kirchlich – und katholisch – zu denken, führt nicht zu einer Abschaffung oder Aushöhlung des priesterlichen und bischöflichen Dienstes, sondern zu seiner Erneuerung. Die sakramentale Gewalt wird nicht infrage gestellt, auch wenn man über die Zulassungsbedingungen zum geistlichen Dienst streitet. Ebenso wenig wäre es angemessen, Bischöfe und Priester auf die Sakramentspendung und die Seelsorge zu reduzieren, so sehr eine neue Machtverteilung der Konzentration auf das, was dem Heil der Menschen dient, behilflich sein kann. Diakonie und Leitung werden auch künftig mit dem Amt eines Bischofs und eines Pfarrers verbunden bleiben. Aber sie werden sich anders vernetzen und ausformen können: mehr im Sinne einer *Communio*-Ekklesiologie, die nicht nur das hierarchische, sondern auch das partizipative Moment betont.

Dies ist der entscheidende Punkt. Es ist ein theologischer Fehler, die Aufgabe der Gewaltenteilung in erster Linie von den Rechten und Pflichten der Kleriker her zu denken. Entscheidend ist vielmehr, von den Rechten und Pflichten der Gläubigen auszugehen, denen alle zu dienen haben, die ein Amt in der Kirche ausüben. Die Hierarchie in der Kirche dient dazu, die Herrschaft Jesu Christi darzustellen und zu verwirklichen. Die aber vermittelt allen Gläubigen Anteil an Gottes Heil, um dessentwillen und in dessen Folge es die Kirche gibt. Hierarchie und Partizipation dürfen also nicht im Widerspruch zueinander gedacht werden. Hierarchie dient der Partizipation; Partizipation folgt aus der Hierarchie Jesu.

Was dies in der Kirche von heute heißt, lässt sich nicht direkt aus dem Neuen Testament ableiten. Aber es lässt sich durchaus erkennen, dass Beraten und Entscheiden nicht nur in der Gründungs-, sondern auch in der Aufbau- und Wachstumsphase der jungen Kirche an allen wichtigen Schlüsselstellen die volle Beteiligung der gesamten Gemeinde umschließt, auch dort, wo Führungspersonal in der apostolischen Nachfolge ausgewählt wird und wegweisende Richtungsentscheidungen vorgenommen werden, das Apostelkonzil nicht ausgenommen.¹⁷ Ein Apostel wie Paulus hat seine Aufgabe gerade darin gesehen, diese Prozesse anzustoßen, zu moderieren und zu orientieren. Alle,

¹⁷ Hier zeigen sich allerdings Konfliktfelder, einerseits zwischen der biblischen Exegese und anderen Disziplinen, besonders der Kirchenrechtswissenschaft, andererseits innerhalb der Dogmatik und mit dem Kirchenrecht; vgl. M. Graulich/J. Rahner (Hg.), *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs* (QD 311), Freiburg i. Br. 2020.

die in apostolischer Nachfolge eine Leitungsaufgabe in der Kirche ausüben, müssen diesen Impuls aufnehmen – und zwar so, wie er heute umgesetzt werden kann.

Was sind die Konsequenzen? Zur Vielfalt, die der Einheit der Kirche innewohnt, gehören Unterschiede, die es anzuerkennen gilt, ohne dass sie diskriminieren dürfen. Sie sind in der Diversität der Gaben begründet, denen unterschiedliche Aufgaben entsprechen. Diejenigen, die in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche als Getaufte und Gefirmte mitwirken, damit der Glaube lebendig bleibt, müssen in allen wesentlichen Fragen, die sie betreffen, mit beraten und mitentscheiden können. Diejenigen, die ein Leitungsamt in der Kirche übernehmen, in erster Linie Bischöfe und Pfarrer, müssen Formen finden und sich auf Verfahren verpflichten, in denen sie Macht und Verantwortung teilen. Diese Verfahren zu entwickeln und diese Formen zu füllen, ist ein wesentlicher Aspekt ihres Leitungsdienstes.

Entscheidend ist, dass auf allen wesentlichen Ebenen kirchlichen Lebens synodale Strukturen geschaffen werden, die nicht nur von Bischöfen und Pfarrern, sondern repräsentativ von allen Mitgliedern des Gottesvolkes gebildet werden. Die Zusammensetzung der Synodalversammlung zeigt, dass es geht. Aber der Weg führt weiter. Die Kirche der Teilhabe steht erst am Anfang.

Dr. Thomas Söding ist Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum, Berater der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz und Konsultor des Päpstlichen Rates für die Neuevangelisierung. Er ist gewähltes Mitglied im Zentralkomitee deutscher Katholiken und der Synodalversammlung.

Gregor Maria Hoff

Performative Macht

Zur ekklesiologischen Bedeutung des Synodalen Wegs

Kurzinhalt – Summary:

Der Synodale Weg ist vor dem Hintergrund kirchlichen Machtmissbrauchs entstanden und bearbeitet ihn thematisch. Dabei ist er selbst bereits als eine performative kirchliche Gewaltenteilung zu verstehen. Das hängt mit seiner Entstehungsgeschichte und der Entscheidungsfindung zwischen DBK und ZdK zusammen, aber auch mit der Disposition seiner Beratungen. Partizipative Beratungs- und Entscheidungsprozesse entwickeln ein neues ekklesiologisches Format – nicht zuletzt epistemischer Gewaltenteilung.

The Synodal Way was created against the background of ecclesiastical abuse of power and deals with it thematically. In doing so, it itself represents a performative ecclesiastical division of powers. This has to do with its history and the decision-making process between DBK and ZdK, but also with the disposition of its consultations. Participatory consultation and decision-making processes develop a new ecclesiological format – not least of epistemic separation of powers.

Die folgenden Überlegungen haben eine fundamentaltheologische Funktion. Sie sollen den Blick auf die ekklesiologische Bedeutung des Synodalen Wegs (Abschnitt 1) sowie auf die spezifische Form richten, mit der der Synodale Weg seine theologischen Perspektiven einbringt (Abschnitt 2). Damit sind zwei Thesen verbunden:

1. dass es beim Synodalen Weg entscheidend um die synodale Performance geht, die als solche ekklesiologisch relevant ist – als praktizierte Gewaltenteilung;
2. dass diese synodale Performance sich in der Praxis der Beratungen sowie in der argumentativen Form zugleich als eine epistemische Gewaltenteilung darstellt.

1 Zur ekklesiologischen Bedeutung der Entscheidung für den Synodalen Weg

In diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass der Synodale Weg beschlossen wurde, als solche von Bedeutung. Die Entscheidung für den Synodalen

Weg fiel auf der Frühjahrsversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) 2019 in Lingen. Vorausgegangen war ein Studientag, der die systemische Bedeutung der MHG-Studie diskutierte.¹ Bereits der Titel des Studientags markierte den Einschnitt, den die Ergebnisse der Studie für die katholische Kirche in Deutschland darstellten. Unter dem Leitmotiv der „Zäsur“ wurden „übergreifende Fragen“ adressiert.² Sie betrafen die Disposition kirchlicher Macht und ihre Sakralisierung,³ den Zusammenhang des Missbrauchsskandals mit der katholischen Sexualethik⁴ sowie Herausforderungen für die Priesterausbildung.⁵ Die Moderatorin des Studientags, Julia Knop, bestimmte in ihrer Einleitung das Problemfeld, in dem sich die Diskussion der Bischöfe bewegte:

„was mit der DNA der Kirche zu tun hat, was tief in ihren ekklesialen Code eingeschrieben ist, ist die religiöse Aufladung von Macht, die Immunisierung kirchlicher Deutungshoheit, die Sakralisierung des Weiheamtes, die Auratisierung des Amtsträgers, die Stilisierung von Gehorsam und Hingabe, die geistliche Überhöhung der priesterlichen Lebensform, die Dämonisierung von Sexualität, die Tabuisierung von Homosexualität, die Paradoxie asexueller Männlichkeit.“⁶

Neun Jahre nach der Aufdeckung des Missbrauchsskandals am Canisius-Kolleg in Berlin und der Einleitung verschiedener Maßnahmen der DBK⁷ zeigte sich die Notwendigkeit, eine neue, durchschlagendere Bearbeitungsform des katholischen Missbrauchskomplexes in seiner systemischen Disposition zu finden. Dass und wie sich die Bischöfe auf dem Studientag auch auf die Expertisen von externen Beobachter*innen einließen, bestimmte nicht nur die

¹ Vgl. Forschungsprojekt „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“ (24. September 2018), in: https://www.zi-mannheim.de/fileadmin/user_upload/downloads/forschung/forschungsverbuende/MHG-Studie-gesamt.pdf [Alle Online-Quellen in diesem Text wurden zuletzt am 10. Mai 2021 abgerufen].

² Vgl. Studientag zum Thema „Die Frage nach der Zäsur – zu übergreifenden Fragen, die sich gegenwärtig stellen“ (13. März 2019), in: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/studientag-zum-thema-die-frage-nach-der-zaesur-zu-uebergreifenden-fragen-die-sich-gegenwaertig-stel>.

³ Vgl. G. M. Hoff, Sakralisierung der Macht. Theologische Reflexionen zum katholischen Missbrauch-Komplex (18. März 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038c-FVV-Lingen-Studientag-Vortrag-Prof.-Hoff.pdf.

⁴ Vgl. E. Schockenhoff, Vortrag auf dem Studientag „Die Frage nach der Zäsur – zu übergreifenden Fragen, die sich gegenwärtig stellen“ (18. März 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038d-FVV-Lingen-Studientag-Vortrag-Prof.-Schockenhoff.pdf.

⁵ Vgl. P. Müller, Zur Zukunft der priesterlichen Lebensform (18. März 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038b-FVV-Lingen-Studientag-Vortrag-Prof.-Mueller.pdf.

⁶ J. Knop, Einführung zum Studientag „Die Frage nach der Zäsur – zu übergreifenden Fragen, die sich gegenwärtig stellen“ (18. März 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038a-FVV-Lingen-Studientag-Einfuehrung-Prof.-Knop.pdf.

⁷ Vgl. das Thema Sexueller Missbrauch auf der Webseite der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), in: <https://www.dbk.de/themen/sexueller-missbrauch>.

Entscheidung für den Synodalen Weg am Ende dieser Tagung maßgeblich mit, sondern stellte vom ekklesialen Stil her selbst eine Zäsur dar.

Bis zum Schluss der Lingener Vollversammlung rangen die Bischöfe um eine Strategie. Dass der Synodale Weg beschlossen wurde, stellt dabei insofern selbst das Resultat einer praktizierten Gewaltenteilung dar, als diese Entscheidung den Erwartungen und dem Druck der gesellschaftlichen wie der kirchlichen Öffentlichkeit Rechnung trug. Der Synodale Weg ist das Ergebnis eines Ringens der Bischöfe um eine Lösung, die nicht nur zwischen Mehrheit und Minderheit von Bischöfen erzielt wurde, sondern die Beteiligung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) konstitutiv vorsah. Die Auseinandersetzung als solche, dann die fast einstimmige Entscheidung für den Synodalen Weg in der DBK ermöglichten ein neues Format kirchlicher Beratungen.

Dieses Format ist früh auf Skepsis gestoßen. Papst Franziskus hat mehrfach seine Sorgen um die geistliche Grundlage des Synodalen Wegs artikuliert.⁸ Der kirchenrechtliche Status erschien mindestens ungeklärt, eher problematisch oder – etwa aus der Sicht des Präfekten der vatikanischen Bischofskongregation, Kardinal Ouellet, – als unhaltbar.⁹ Von „Partizipations-Avatare[n]“¹⁰ war die Rede. Ist ein kirchliches Beratungs- und Entscheidungsinstrument, das in dieser Form vom CIC nicht vorgesehen ist, überhaupt relevant? Welche Konsequenzen ergeben sich aus den Beratungen des Synodalen Wegs? Können Bischöfe von Laien überstimmt werden? Dürfen sich Bischöfe in der Ausübung ihrer Leitungsmacht an Entscheidungen binden, die vom Synodalen Weg getroffen oder vorgeschlagen werden – etwa auf dem Wege von Selbstverpflichtungen? Löst der Synodale Weg nicht sowohl in seiner Form wie in seinen Agenden falsche Erwartungen aus? Führt er nicht zwangsläufig zu Enttäuschungen – schon weil sich Fragen wie die nach der Frauenordination nur auf weltkirchlicher Ebene klären lassen?

In diesem Zusammenhang ist die Entscheidung für den Synodalen Weg bedeutsam, denn dieser geht bewusst über gegebene kirchenrechtliche Formate hinaus und setzt ein eigenes Modell kirchlicher Beratungen in Gang. Er erweitert in der Form eines Experiments die synodalen Optionen in der

⁸ Vgl. Papst Franziskus, Schreiben an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland (29. Juni 2019), in: https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html: „Ich erinnere daran, was ich anlässlich der Begegnung mit euren Oberhirten im Jahre 2015 sagte, dass nämlich eine der ersten und größten Versuchen im kirchlichen Bereich darin bestehe zu glauben, dass die Lösungen der derzeitigen und zukünftigen Probleme ausschließlich auf dem Wege der Reform von Strukturen, Organisationen und Verwaltung zu erreichen sei, dass diese aber schlussendlich in keiner Weise die vitalen Punkte berühren, die eigentlich der Aufmerksamkeit bedürfen.“

⁹ Vgl. das Schreiben von Kardinal Ouellet mit kirchenrechtlichem Gutachten (4. September 2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2019/2019-09-04-Schreiben-Rom-mit-Anlage-dt-Uebersetzung.pdf.

¹⁰ N. Lüdecke, Die Freiheit des „Herrn Woelki“ (4. Februar 2020), in: <https://www.feinschwarz.net/die-freiheit-des-herrn-woelki>.

katholischen Kirche. Dieses Experiment muss sich bewähren – es kann scheitern. Aber jenseits dieses Versuchs war die DBK in Lingen 2019 nicht handlungsfähig. Das unterstreicht die Bedeutung des Synodalen Wegs – weil er Ausdruck einer kirchlichen Gewaltenteilung war, ohne die es in Lingen 2019 und angesichts der Ergebnisse der MHG-Studie nicht einfach weitergegangen wäre. Das heißt: Ohne dieses Experiment, aber auch ohne die damit gegebenen Risiken konnten sich die Bischöfe nicht der durchgreifenden Krise stellen, in der sich die katholische Kirche in Deutschland (und weit darüber hinaus) befindet.

Damit verbindet sich ein weiterer Aspekt, der ekklesiologisch relevant erscheint. Nicht nur die Entscheidung für den Synodalen Weg ist Ausdruck einer praktizierten kirchlichen Gewaltenteilung, sondern auch das Format, in dem sich der Synodale Weg an Mehrheitsentscheidungen sowohl der DBK als auch des ZdK gebunden hat.¹¹ Die Geschäftsordnung wurde vorab zwischen den beiden institutionellen Hauptakteuren verhandelt – mit Abstimmungen in der DBK wie im ZdK – und durch Beschluss der Synodalversammlung am 31. Januar 2020 angenommen. Der deliberative Prozess als solcher setzte auf diese Weise ein Modell kirchlicher Entscheidungsfindung in Kraft, das dem beteiligten Partner nicht nur Rechte einräumt. Vielmehr wird das entsprechende Recht selbst bereits in einem partizipativen Rahmen ausarbeitet und festlegt. Das wäre im Modus einer bischöflichen Synode so nicht möglich gewesen, wird aber mit dem Synodalen Weg in einem neuen Format praktiziert. Das performative Moment des ortskirchlichen *decision taking and making*, auch wenn es in universalkirchlich relevanten Fragen immer an die gesamte Kirche und den Papst zu vermitteln ist, wird an einem Punkt bereits für die Universalkirche wirksam: wenn Beschlussvorlagen zur Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre (Sexualmoral, Frauenordination) aus gemeinsamen kirchlichen Beratungsprozessen vor Ort hervorgehen und in die Weltkirche als Vorschläge bzw. als Vorlagen für weitere Beratungen eingespeist werden.

Damit stehen wiederum kritische Rückfragen im Raum: Handelt es sich nicht um eine Demokratisierung von Kirche, die ihr Maß am säkularen Staat statt an der apostolischen Dignität der bischöflichen Entscheidungsträger nimmt? Betreibt man damit nicht unter der Hand eine Protestantisierung der katholischen Kirche? Und was bedeuten mögliche Entscheidungen, die aus einer spezifisch deutschen Perspektive getroffen werden? Ist man unterwegs zu einer Nationalkirche, die zudem „typisch deutsch“ auf strukturelle Reformen statt auf eine spirituelle Erneuerung setzt?¹² Werden nicht Agenden verhandelt, die schon lange die katholischen Reform-Drehbücher – folgenlos –

¹¹ Vgl. die Geschäftsordnung des Synodalen Wegs: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/Geschaeftsordnung-des-Synodalen-Weges.pdf.

¹² Vgl. G. Gnauck/T. Jansen/T. Schröers, Wohin geht ihr? Reformprozess der Katholiken (3. Februar 2020), in: https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/synodaler-weg-und-die-furcht-vor-einer-nationalkirche-16612283.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2.

bestimmen? Erlebt man nicht einen „Missbrauch des Missbrauchs“, der reformkatholisch funktionalisiert wird?

Diese Fragen aus sehr unterschiedlichen kirchlichen Horizonten und Interessenslagen sind ernst zu nehmen – und werden gerade auf dem Synodalen Weg prozessiert. Er bietet das Diskussions- und Beratungsforum, um sie offen zu markieren und die Belastbarkeit der Argumente zu prüfen, die den Fragen zugrunde liegen. Dabei hat wiederum entscheidendes Gewicht, dass die Mehrheit der Bischöfe diesem synodalen Format zugestimmt hat. Die kritische Masse an Fragen muss zwischen den verschiedenen Gruppen und ihren Perspektiven diskutiert werden. Hier zählt das Argument, die theologische Überzeugungskraft – und nicht die pure Tatsache, wer sich äußert. Anders gesagt: Die Performance der Bischöfe, die ihre apostolische Macht einsetzen, um den Weg für synodale Beratungen auch mit Laien frei zu machen, beschränkt sich nun auch gegenüber den bischöflichen Kritikern des Synodalen Wegs nicht darauf, bloß auf *apostolisch qualifizierte* Mehrheitsverhältnisse in der DBK hinzuweisen. Apostolische Autorität steht nicht einfach per Weihe fest, sondern sie muss sich zugleich wie beim Apostel Paulus in seinem Ringen um die Möglichkeit einer Heidenmission ohne Beschneidung über das theologische Argument erweisen. Dafür braucht es ein Forum – für Paulus die Auseinandersetzung mit Petrus und den Jerusalemer Autoritäten (vgl. Gal 2,1–10). Das kann zum Konflikt führen, wie der *Antiochenische Zwischenfall* belegt (vgl. Gal 2,11–16).¹³ Nicht anders kamen und kommen konziliare Entscheidungen zustande. Theologische Argumente zu entwickeln und zu prüfen – genau das erlaubt der Synodale Weg, indem er sowohl der Minderheit als auch der Mehrheit unter den Bischöfen wie den Laien diskursiven Raum gibt. Es handelt sich um eine kirchlich praktizierte Gewaltenteilung, die auf diese Weise das Machtproblem bearbeitet, das mit dem Missbrauchsskandal in vielfältiger Weise verbunden ist und deshalb auch das Forum 1 des Synodalen Wegs anleitet.¹⁴

Diese ekklesiologische Gewaltenteilung ist mit einer starken spirituellen Perspektive verbunden: als eine synodale Unterscheidung der Geister im Interesse an der Aufarbeitung des Missbrauchsproblems wie an der Kommunikation des Evangeliums. Die kirchlichen Reformagenden, die sich damit verbinden, sind dann aber nicht nur Gegenstand von Verhandlungen, sondern bereits der Modus Operandi des Synodalen Wegs.

¹³ Vgl. zur Einordnung T. Söding, Apostel gegen Apostel. Ein Unfall im antiochenischen Großstadtverkehr (Gal 2,11–16), in: http://www.kath.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/nt/forschungsprojekte/forschungsberichte/ntr/papostel_gegen_apostel.pdf.

¹⁴ Synodalforum 1 „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“ – vgl. die Übersicht: <https://www.synodalerweg.de/struktur-und-organisation/synodalforen>.

2 Zur ekklesiologischen Koordination des Synodalen Wegs

Der Zusammenhang von Missbrauchsskandal und synodalen Reform-Agenden betrifft insofern den Rahmen, in dem sich der Synodale Weg formiert. Zum einen reagiert er auf innerkirchliche Probleme und Konflikte, zum anderen adressiert er mit der Bearbeitung des systemischen Missbrauchskomplexes eine ekklesiologische Grundfrage: Ist die katholische Kirche von sich her imstande, das Problem angemessen zu bearbeiten? Das betrifft – wie die Vorgänge in der Erzdiözese Köln seit 2020 mit dem Zurückhalten eines ersten und der Beauftragung eines zweiten Gutachtens exemplarisch zeigen – Fragen nach der Rechtskultur. Dies berührt wiederum die Zuordnung von Kirche und Gesellschaft, Kirche und Welt.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat diese Beziehung als Wechselwirkung von Innen- und Außenperspektiven entwickelt, weil Kirche sich mit dem Evangelium nicht nur an die Welt wendet, sondern auch von ihr lernen kann. Die beiden Kirchenkonstitutionen greifen diese Zuordnung nicht einfach in getrennten Dokumenten auf, auch wenn der Doppelblick einer Kirche, die *ad intra* (vgl. dogmatische Konstitution *Lumen gentium* [LG] über die Kirche) und *ad extra* (vgl. pastorale Konstitution *Gaudium et spes* [GS] über die Kirche in der Welt von heute) spricht, dies naheulegen scheint. Aber in dem Maße, in dem das Konzil das Vorwort von GS ernst nimmt, dass sich die Kirche „mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (GS 1) weiß, kann sie sich „als Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) begreifen. Der sakramentalen Identität der Kirche entspricht dabei ihre kommunikative Wirklichkeit: die Fähigkeit, nicht nur Zeichen des Heils zu setzen, sondern die Möglichkeit, selbst als ein solches Zeichen wahrgenommen zu werden. Zeichen entstehen nicht aus sich selbst. Sie werden in ihrem Gebrauch und in ihrem Wirklichkeitsbezug generiert, aber auch verändert. Eine Kirche, die in ihrem Zeichengebrauch nicht mehr verstanden werden kann, weil er für die Lebenswirklichkeiten und also auch die Glaubenswelten der Menschen keine Bedeutung mehr hat, verliert mit dem sich auflösenden Wirklichkeitsgehalt ihrer Zeichen auch ihre sakramentale Identität. Das gilt in besonderem Maße, wenn Kirche als sichtbarer Leib Christi in ihrer institutionellen Gestalt das Vertrauen verspielt, das es braucht, um den Glaubenssinn zu erfahren, der sich mit ihrer Zeichensetzung verbindet. Das heißt: Gerade weil die katholische Kirche die systemischen Gründe ihres Missbrauchskomplexes bislang weder zureichend erfasst und wahrgenommen hat noch entsprechende Konsequenzen daraus ziehen konnte oder wollte, büßt sie in der apostolischen Grundlegung des Glaubens entscheidenden epistemischen Kredit ein.

Vor diesem Hintergrund steht die katholische Kirche zum einen vor der Herausforderung, im Hinblick auf eine systemische Differenzierung bei der

Aufarbeitung des Missbrauchsproblems von modernen Rechtskulturen zu lernen. Zum anderen gilt es, diesen Lerneffekt erkenntnistheologisch und ekklesiologisch aufzunehmen. Dafür hat das Zweite Vatikanische Konzil Weichen gestellt, paradigmatisch mit der Anerkennung der Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*). Diese ekklesiologisch einschneidende Umstellung gegenüber der bisherigen kirchlichen Lehrpraxis setzte einen weiteren Lernschritt frei: das Wissen um die Entwicklungsfähigkeit kirchlicher Lehre im Kontakt mit abgelehnten, gar verworfenen Positionen, die unter veränderten Bedingungen einen kirchlichen Wahrheitswert gewinnen können.

Die hier beschriebene komplexe Traditions- und Transformationsarbeit hängt an einer ekklesiologischen Umstellung: am Abschied vom Modell der Kirche als einer *societas perfecta*, die alle Ressourcen für die Erfüllung ihres Auftrags aus sich bezieht, nicht zuletzt ihre Wahrheitsfähigkeit ganz aus sich heraus garantieren kann. Das geschieht vor allem in der letztgültigen Evaluierung von Schrift und Tradition durch das apostolische Lehramt und den Papst. Dass das Zweite Vatikanische Konzil in diesem Zusammenhang eine Differenzierung vorgenommen und die diskursiv-geschichtliche Form theologischer Erkenntnis profiliert hat, ist an dieser Stelle von entscheidender Bedeutung. Denn die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* (DV) über die göttliche Offenbarung lehrt,

„daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, daß keines ohne die anderen besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen.“ (DV 10)

Die Bedeutung des Evangeliums ist im dynamischen Bezug dieser drei grundlegenden Referenzorte christlichen Glaubens zu erschließen. Was als Offenbarung gilt, kann nur in diesem Zueinander erfasst werden. Mit dieser erkenntnistheologischen Achse überschneidet sich eine weitere: dass sich Offenbarung „in Tat und Wort ereignet, die innerlich miteinander verknüpft sind“ (DV 2). Damit wird die Selbstmitteilung Gottes als ein kommunikativer Prozess bestimmt, der einen komplexen Zeichenbegriff zu seiner Darstellung verlangt: jenen Konnex von „Tat und Wort“, der sich in der performativen Erschließung der Wirklichkeit Gottes zeigt: wenn in den Taten, die mit Gott verbunden werden, das „Wort“ seiner Selbstoffenbarung zur Geltung kommt, und wenn umgekehrt die „Worte Gottes“ Tatcharakter annehmen, also in ihrer lebenserschließenden Bedeutung anerkannt werden. Es ist dieser *komplexe Offenbarungsbegriff*, der die Theologie und die Ekklesiologie anleitet. Das bedeutet: Eine erkenntnistheologisch wie ekklesiologisch differenzierte Grammatik liefert mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Grundlage dafür, dass sich die Kirche *ad intra* und *ad extra* darstellt und kommuniziert.

Dass dieser Zusammenhang nicht konsequent in die kirchliche Lehrpraxis wie in die Organisation kirchlicher Verwaltung eingegangen ist, kommt angesichts der systemischen Verschleierung kirchlichen Missbrauchs als ein entscheidender theologischer Grund in Betracht. Denn die Aufklärung lag bislang in den Händen derer, die den Missbrauch geduldet, verschwiegen und nicht selten begangen haben: in der Verantwortung von Bischöfen. Dass die Glaubenskongregation im Vatikan die Regie für die Aufarbeitung von Missbrauchsfällen an sich zog, entspricht dieser Logik einer Regelung innerhalb des Systems, und zwar auf der Basis der Glaubenslehre: also ganz vom eigenen Regulativ, von der eigenen kirchlichen Macht als einer sakralisierten Wahrheitsmacht her, die der Sünde gegenübersteht und sie beurteilen kann, weil sie immer der Wahrheit verpflichtet ist und sie nicht verlieren kann.¹⁵

Dieser Logik folgt eine exemplarische Stellungnahme eines der externen Beobachter des Synodalen Wegs. Bischof Kozon von Kopenhagen, der Vorsitzende der Nordischen Bischofskonferenz, hielt im Nachgang zur letzten Plenarversammlung angesichts der Spannungen im synodalen Reformprozess fest:

„Ich spreche nicht von einem Schisma. Aber ich meine, es ist schwer genug, wenn man innerhalb derselben Kirche bei wichtigen Themen so tiefgreifende Veränderungen anstrebt, die zum Teil das Fundament der Kirche betreffen. Da wird es schwierig zu sehen, wie solche Unterschiede in der Praxis ausgelegt und bewältigt werden könnten. Deswegen meine ich, dass man den Ausgangspunkt in der Lehre und Tradition der Kirche sehen sollte, wie man den unbedingt relevanten Herausforderungen entgegentreten kann und zudem heute den Menschen nahe bringen kann, was die Kirche will.“¹⁶

Der entscheidende Akzent dieser Stellungnahme liegt *fundamentaltheologisch* auf dem „Ausgangspunkt in der Lehre und Tradition der Kirche“. Was aber bedeutet das systemische Moment des Missbrauchs, der die Disposition des kirchlichen Amtes betrifft, für die *Feststellung* der Lehre der Kirche – etwa mit Blick auf Sexualmoral und Frauenordination, aber auch auf die Festlegungen kirchlicher Macht? Wer den „Ausgangspunkt in der Lehre und Tradition der Kirche“ für selbstverständlich hält, muss sich nach der Aushandlung von Lehre und der Bedeutung der Veränderbarkeit *lebendiger Traditionsbildung* fragen lassen. Im gegebenen Zusammenhang heißt das:

¹⁵ Vgl. zur Analyse kirchlicher Sakralmacht G. M. Hoff, Kirche zu, Problem tot! Theologische Reflexionen zum Missbrauchsproblem in der katholischen Kirche, in: Kursbuch 196 (2018) 26–41; ders., Die Sakralisierungsfälle. Zur Ästhetik der Macht in der katholischen Kirche, in: G. M. Hoff/J. Knop/B. Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (QD 308), Freiburg i. Br. 2020, 267–284.

¹⁶ „Nicht ganz so radikal angehen“. Kopenhagener Bischof sieht Synodalen Weg kritisch (Interview Domradio mit Bischof Kozon) (10. Februar 2021), in: <https://www.domradio.de/themen/reformen/2021-02-10/nicht-ganz-so-radikal-angehen-kopenhagener-bischof-sieht-synodalen-weg-kritisch>.

Was bedeuten wissenschaftliche Expertisen für die kirchliche Urteilsbildung? Was die Rechtskulturen offener demokratischer Gesellschaften?

Erneut sind es diese Fragen, die einer Auseinandersetzung bedürfen, für die der Synodale Weg ein Forum darstellt – und zwar gerade deshalb, weil angesichts von erheblichen Plausibilitätsproblemen der Ausgangspunkt in der Lehre und Tradition der Kirche auch innerkirchlich nicht einfach feststeht.

Das zeigt sich noch einmal am Ursprung des Synodalen Wegs: Die Frage nach der systemischen Logik des Missbrauchs in der katholischen Kirche ist eine offene Frage *in der Kirche*. Ihr Klärungsbedarf wird durch gesellschaftlichen Druck forciert. Dieser Druck hat wiederum eine theologische Bedeutung, denn an der Klärung des katholischen Missbrauchskomplexes hängt die Fähigkeit der Kirche, den Glauben an das Evangelium heute zu kommunizieren. Insofern setzt die Frage nach den spezifischen Lebensformen kirchlicher Macht, die den Synodalen Weg ausgelöst hat und die auf ihm bearbeitet wird, wiederum eine *Performance kirchlicher Gewaltenteilung* frei – und zwar am Ausgangspunkt wie in der Form der Beratungen des Synodalen Wegs. Diese Beratungen durchbrechen den Schutzmechanismus einer sakralisierten kirchlichen Wahrheitsmacht, der sowohl bei der Aufklärung als auch bei der Bearbeitung des Missbrauchsdispositivs greift. Ekklesiologisch gesprochen: Es bedarf der diskursiven Beratungen, der synodalen Auseinandersetzungen schon deshalb, weil es den Bischöfen und den Päpsten in den vergangenen Jahrzehnten nicht gelungen ist, das Missbrauchsproblem erstens angemessen zu analysieren und zweitens durchgreifend zu bearbeiten. Die Immunisierungsgefahr einer kirchlichen Wahrheitsform, die sich selbst absichert (im apostolischen Amt und der Lehre), erweist sich angesichts des katholischen Missbrauchsproblems als eine bleibende Gefahr.

3 Ein neues Dispositiv kirchlicher Macht: epistemische Gewaltenteilung

Demgegenüber etabliert der Synodale Weg ein Dispositiv differenzierter kirchlicher Wahrheitsfindung und Machtausübung. Es läuft über Beratungen, die eine Beteiligung mit verbrieften Rechten im ganzen Volk Gottes vorsehen. Das liegt auf der ekklesiologischen Linie von Papst Franziskus, synodale Strukturen sowohl in kirchlichen Beratungen als auch Entscheidungen einzurichten. Hier zeigt sich die ekklesiologische Bedeutung des synodalen Prinzips im Gesamtgefüge der Kirche: Es ist an das apostolische Amt gekoppelt, aber es setzt sich in seiner Verbindung mit dem Stimmrecht der Getauften und Gefirmten durch – was sich in rechtlicher Hinsicht darin zeigt, dass erstmals eine Theologin zur Untersekretärin einer Synode berufen werden

konnte.¹⁷ Damit, aber auch mit der zunehmenden Einbeziehung von Laien auf Synoden wird deutlich, dass Synoden und kirchliche Formate wie der Synodale Weg in Deutschland einen Ort für die Wahrnehmung der unterschiedlichen Charismen im Volk Gottes darstellen.

Nicht zuletzt setzt sich hier eine epistemische Gewaltenteilung durch. Den Expertisen aus den unterschiedlichsten Bereichen der Kirche – zwischen Wissenschaft und pastoraler, caritativer, spiritueller wie verwaltungsbezogener Praxis – wird Raum gegeben. Die Bedeutung eines wirklich *partizipativen* Stimmrechts von kirchlichen Akteur*innen hat sich auf dem Synodalen Weg exemplarisch an zwei Punkten gezeigt:

- in der ersten Plenarversammlung durch ein Statement von Mara Klein mit Blick auf die Situation von Menschen in ihrer je eigenen sexuellen Identitätsbestimmung;¹⁸
- auf der zweiten Plenarversammlung mit den Stellungnahmen des Betroffenenbeirats.¹⁹

Beide Male hat sich erwiesen, welchen Unterschied es macht, in der Kirche *über Menschen und Agenden* zu diskutieren oder den Akteur*innen ein kirchliches Stimmrecht zu geben. Mit dem Synodalen Weg zeichnet sich unter dieser Rücksicht ein neues Dispositiv kirchlicher Wahrheitsfindung und -bestimmung ab. Es trägt in seiner partizipativen Form dem Umbruch von gesellschaftlichen und religiösen Plausibilitäten Rechnung: kirchlicher und kirchenbezogener Glaube vollzieht sich in diversifizierten Lebenswelten und etabliert sehr unterschiedliche Glaubensformen mit eigenen Pluralisierungseffekten.²⁰ In ekklesiologischer Hinsicht gilt es, diese Realität einzubeziehen, weil daran die Kommunikabilität des Evangeliums hängt. Es geht beim Synodalen Weg insofern nicht um Reformagenden im Sinne einer Zeitgeistanpassung, sondern darum, dieser Wirklichkeit selbst ein Stimmrecht und operativen Raum im Prozess der Evangelisierung zu geben. Das führt zu einer veränderten kirchlichen Performance: Es entsteht eine epistemische Gewaltenteilung auf der Suche nach der Bedeutung des Evangeliums, weil die unterschiedlichen Wahrnehmungen, Erfahrungen und Deutungen des Glaubens

¹⁷ Vgl. Erstmals erhält eine Frau Stimmrecht bei der Bischofssynode (6. Februar 2021), in: <https://www.katholisch.de/artikel/28636-erstmal-erhaelt-eine-frau-stimmrecht-bei-der-bischofssynode>.

¹⁸ Vgl. Stimmen: Synodaler Weg: Mara Klein (Bistum Magdeburg) (31. Januar 2020), in: <https://www.domradio.de/video/synodaler-weg-mara-klein-bistum-magdeburg>.

¹⁹ Vgl. die Stellungnahme des Betroffenenbeirats zum Synodalen Weg (5. März 2021), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2021/2021-05-14_PM-Stellungnahme-Betroffenenbeirat-zur-Berichterstattung-ueber-den-Fall-Ellen-Adler.pdf.

²⁰ Vgl. dazu die Kirchenbindungsstudie der Erzdiözese München und Freising, die dafür das entsprechende empirische Material bereitstellt: Katholiken im Erzbistum München und Freising. Ergebnisse einer repräsentativen Umfrage, Berlin-Heidelberg 2018. Hier werden Kirchenbindungen über verschiedene Sphären gefasst. Sie laufen zunehmend über operative Bindungen auf Zeit nach Lebensphase, Projektattraktivität, Milieubezügen, Ortsbindungen etc.

in der Kirche gehört, in ihrer Autorität geprüft und gegebenenfalls zur Geltung gebracht werden.

Diese kirchliche Performance setzt der Synodale Weg in Kraft. Er stellt sich der theologischen Bedeutung eines Plausibilitätswandels, der im Horizont des Missbrauchsskandals mit einem eminenten kirchlichen Glaubwürdigkeitsverlust einhergeht. Thematisch bildet sich diese Transformation in den vier Foren des Synodalen Wegs ab. Dass offen über Macht, Sexualität, die Bedeutung priesterlicher Existenz (Zölibat) und Frauen (Ordination) diskutiert werden *kann*, stellt bereits gegenüber vorherigen Denk- und Diskussions einschränkungen einen weiteren Schritt performativer Gewaltenteilung dar, weil es nicht länger allein das kirchliche Lehramt ist, das über die Diskutabilität von offenen Fragen entscheidet.

In diesem Zusammenhang ist es aufschlussreich, dass der Verweis auf die normative Bedeutung des kirchlichen Lehramts „Rom“ zu einer mehrfachen Projektionsfläche des Synodalen Wegs macht: als Anlaufstelle für Beschwerden (Minderheit) wie als Gegenüber von Reformagenden. Allerdings lässt sich bei Papst Franziskus selbst eine strukturelle Mehrstimmigkeit beobachten. Er bedient nicht einfach „kirchliche Lager“, sondern eröffnet exemplarisch bei der Frage nach der Zulassung von nichtkatholischen Partner*innen in konfessionsverbindenden Ehen Spielräume für Entscheidungen und Praktiken vor Ort. Diese pontifikale Performance lässt sich auch als Ausdruck kirchlich wachsender Polyphonie deuten. Das wiederum bedarf kirchlicher Bestimmung. Insofern sind in dem, was als kuriales Störfeuer wahrgenommen wird, Bedenken ernst zu nehmen, die es aber gerade wieder auf den Foren einer Synodalen Kirche zu diskutieren gilt. Papst Franziskus verhindert bislang die Diskussion offener Fragen nicht – auch nicht um den Preis von Ambiguitäten, die er selbst gelegentlich produziert.

Ambiguitäten weisen auf die Schwierigkeiten hin, theologisch-kirchliche Fragen immer eindeutig zu klären. Sie markieren Aushandlungsnotwendigkeiten, gerade wenn ein Entweder-Oder in Klärungsprozessen nicht funktioniert. Der Papst bindet die Macht auch von päpstlichen Entscheidungen damit an zwei Aspekte zurück: Offene Fragen lassen sich in ihrem Problemdruck theologisch-kirchlich nicht autoritär lösen. Und die Wahrheit des Evangeliums erweist sich im Leben mit solchen Problemen. Dem entspricht die theologische Grundperspektive des Synodalen Wegs: „Wir wollen Macht und Verantwortung in der Kirche so verstehen und ausüben, dass wir die schöpferische und befreiende Macht Gottes neu entdecken und zur Geltung bringen können.“²¹

Dabei setzt der Synodale Weg auf Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils – mit Blick auf die Stärkung des gesamten Volkes Gottes, auf die

²¹ Grundtext. Beschluss des Synodalforums 1 vom 3. Dezember 2020 (4./5. Februar 2021), in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/Online-Konferenz-210104-2-Synodalforum-I-Grundtext-1.pdf, 10.

sogenannte Tria-Munera-Lehre (vgl. LG 31), also den Anteil aller Getauften an den drei Dienstämtern Jesu Christi (König: Leitung; Priester: Heiligung; Prophet: Verkündigung). Der Synodale Weg setzt damit eine andere Performance kirchlicher Gewaltenteilung frei: im Rede- und Stimmrecht, in der Sitzordnung, in der geteilten Leitung der Foren, in der Diskursivität der kirchlichen Glaubensbestimmung. Damit eröffnet er Spielräume für eine Ekklesiologie, die sich auf die Herausforderungen des eigenen Missbrauchsproblems einstellt und zugleich dem Komplexitätsniveau offener, pluraler Gesellschaften mit dem Anspruch auf Partizipation aller Bürger*innen entspricht – und zwar gerade als Volk Gottes, das sich der „Würde und Freiheit der Kinder Gottes, in deren Herzen der Heilige Geist wie in einem Tempel wohnt“ (LG 9), bewusst ist.

Dr. Gregor Maria Hoff ist Professor für Fundamentaltheologie an der Paris-Lodron-Universität Salzburg, Mitglied der Glaubenskommission der DBK und theologischer Berater des Synodalen Wegs (Forum 1 „Macht und Gewaltenteilung“).

Peter Platen

Macht und Gewaltenteilung: Leitung(sgewalt) in der Diözese

Kurzzinhalt – Summary:

Ausgehend vom Grundtext des Synodalforums 1 stellt der Beitrag konkrete und bereits auf der Basis des geltenden Rechts realisierbare Modelle für die Teilung der *potestas regiminis exsecutiva* auf diözesaner Ebene vor: die *delegatio realis* eines kurialen Amtsträgers, die Konturierung der Zuständigkeiten des Diözesanökonomen als Gegenüber zum Generalvikar, die umfassende Delegation von Laien zur Ausübung sakramentenrechtlicher Befugnisse und die freiwillige Selbstbindung des diözesanen Gesetzgebers und höchsten Verwalters des Bistums.

Based on the „Grundtext“ of the Synodal Forum 1, the article presents concrete models for the division of the *potestas regiminis exsecutiva* on diocesan level, which are already feasible on the basis of current law: The *delegatio realis* of a curial official, the contouring of the competences of the diocesan finance officer as a counterpart to the vicar general, the comprehensive delegation of laypersons to exercise jurisdictional powers in the area of sacramental law, and the voluntary self-binding of the diocesan legislator and highest ad-

1 Zur Einführung: Hinweise aus dem Grundtext des Synodalforums zu Macht und Gewaltenteilung auf diözesaner Ebene

Der für die Online-Konferenz des Synodalen Wegs am 4./5. Februar 2021 als Beschluss vorgelegte Grundtext des Synodalforums 1 „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“ macht zu Beginn darauf aufmerksam, dass es bei der Rede von „Macht“ und „Gewaltenteilung“ klarer Begriffe und genauer Unterscheidung bedarf. So gebe es zusätzlich zum täglichen Sprachgebrauch ein verbreitetes Verständnis dieser Begriffe, das vor allem auf den politischen Raum bezogen sei.

„Es gibt aber auch ein spezifisch kirchenrechtliches Verständnis, das genau im Blick bleiben muss, wenn Reformvorschläge begründet und zielführend sein sollen. Im Zentrum steht die Aufgabe, das Verhältnis von Weihegewalt

einerseits und Leitungs- bzw. Jurisdiktionsgewalt andererseits differenzierter zu bestimmen, als es in Deutschland gegenwärtig Praxis ist.“¹

Der Hinweis auf ein spezifisch kirchenrechtliches Verständnis ist gerade mit Blick auf den Begriff der Gewaltenteilung von besonderer Wichtigkeit. Es ist nämlich zu beachten, dass die im modernen Verfassungsrecht verwirklichte Teilung der Gewalten *Legislative*, *Exekutive* und *Judikative*, die dem Grundsatz der Kontrolle und Mäßigung der politischen Macht dienen soll, im geltenden kanonischen Recht allenfalls eine modifizierte Rezeption erfährt, insofern in c. 135 § 1 des Codex Iuris Canonici (CIC) von der Unterscheidung der Leitungsgewalt in eine legislative, exekutive und eine judikative die Rede ist. Hierbei darf aber nicht übersehen werden, dass das geltende kirchliche Verfassungsrecht vom Prinzip der *Gewalteneinheit* ausgeht, wonach Papst, Bischofskollegium und Diözesanbischof in ihrem Zuständigkeitsbereich die unteilbare Fülle der für ihren Leitungsdienst erforderlichen Vollmacht besitzen (vgl. c. 331, 336 und 391 § 1).²

Auch wird dieses Prinzip der Gewalteneinheit durch die Unterscheidung der Leitungsgewalt in die Funktionen der Gesetzgebung, der Verwaltung und der Gerichtsbarkeit keineswegs eingeschränkt oder gar aufgehoben. Dass eine wirksame Kontrolle von Macht in Form der Eröffnung eines verwaltungsgerichtlichen Klageweges gegen Entscheidungen der kirchlichen Verwaltung aber auch ein drängendes innerkirchliches Desiderat ist, wurde bereits in den *Principia, quae Codicis Iuris Canonici Recognitionem dirigant* der Bischofssynode von 1967 in Leitsatz 7 festgestellt.³ Dass es wider Erwarten im CIC/1983 nicht zur Einführung solcher Verwaltungsgerichte gekommen ist, dürfte – bei aller Vorsicht wegen der bislang nicht offiziell angeführten Begründung für die Streichung dieser Gerichte – nicht zuletzt damit zu tun haben, dass die Errichtung einer regionalisierten kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit einen wesentlichen Beitrag für die Realisierung einer der Kirche angemessenen Gewaltenteilung leisten würde, könnte doch auf diese Weise die Rechtmäßigkeit der Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt überprüft und damit wirksam Macht kontrolliert werden. Es ist daher sehr zu begrüßen, dass sich die deutschen Bischöfe für dieses Anliegen ausgesprochen haben.⁴ Es mag zu beklagen sein, dass diese Erkenntnis erst

¹ Grundtext. Beschluss des Synodalforums 1 vom 3. Dezember 2020 (4./5. Februar 2021), in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/Online-Konferenz-210104-2-Synodalforum-I-Grundtext-1.pdf (Zugriff: 22. März 2021), 6.

² Vgl. H. Socha, MKCIC 135/2a, Stand: 54. Erg.-Lfg. November 2017.

³ Vgl. hierzu mit weiteren Nachweisen D. M. Meier, Verwaltungsgerichte für die Kirche in Deutschland? Von der gemeinsamen Synode 1975 zum Codex Iuris Canonici 1983 (MKCIC.B 28), Essen 2001, 32–35.

⁴ Vgl. hierzu die im Nachgang zur Sitzung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) erfolgte Pressemeldung: Ständiger Rat berät weiteres Vorgehen zu den Ergebnissen der MHG-Studie (20. November 2018), in: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/staendiger-rat-beraet-weiteres-vorgehen-zu-den-ergebnissen-der-mhg-studie> (Zugriff: 22. März 2021): „Der Ständige Rat unterstützt außerdem den Vorschlag, interdiözesane

angesichts der Abgründe auch kirchlicher Machtausübung im Hinblick auf die Ergebnisse der sogenannten MHG-Studie gereift ist und artikuliert wurde. Neben diesem wesentlichen Erfordernis einer gerichtlichen Überprüfung des kirchlichen Verwaltungshandelns, das perspektivisch zu einer Stärkung der kirchlichen Autorität beitragen wird,⁵ ist es auf der Grundlage des geltenden Kirchenrechts allerdings bereits jetzt möglich, dass der Diözesanbischof durch Beteiligung von geweihten wie auch nicht geweihten Gläubigen an der Ausübung der ihm zukommenden Leitungsgewalt einen Beitrag zu einer veränderten Ausübung kirchlicher Macht leistet. In der Folge soll in knappen Zügen zunächst dargelegt werden, weshalb das geltende Kirchenrecht einer verbindlichen Delegation kirchlicher Leitungsgewalt an Laien nicht im Wege steht, um in einem weiteren Schritt verschiedene Szenarien für die wirksame Teilung der *potestas regiminis exsecutiva* auf diözesaner Ebene zu beschreiben.

2 Rechtssystematische Instrumentarien für die Ermöglichung einer Teilhabe an der Ausübung der *potestas regiminis*

Es ist den Diözesanbischöfen weder durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) noch durch den CIC untersagt, sich den verschiedenen, rechtsgeschichtlich nachgewiesenen⁶ und von der Kanonistik beschriebenen

Strafgerichtskammern für Strafverfahren nach sexuellem Missbrauch auf dem Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz zu errichten. Dafür wird sich der Ständige Rat mit den entsprechenden Stellen in Rom in Verbindung setzen. Außerdem sieht er Reformerfordernisse im Bereich des kirchlichen Rechts und des Prozessrechts. Die deutschen Bischöfe sind bereit, auf weltkirchlicher Ebene mitzuhelfen, das Kirchenrecht in dieser Hinsicht weiterzuentwickeln. Sie nehmen außerdem den Aufbau einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit erneut in den Blick.“ Etwas konkreter und unter Benennung des für diesen Fragenkreis verantwortlichen Bischofs heißt es in der im Nachgang zur Sitzung des Ständigen Rates der DBK am 29.–30. Januar 2019 erfolgten Pressemeldung: „Dem Populismus widerstehen“ (30. Januar 2019), in: <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/dem-populismus-widerstehen> (Zugriff: 22. März 2021): „Im kirchlichen Recht (Leitung: Erzbischof Dr. Ludwig Schick) müssen die kirchliche Strafgerichtsbarkeit, das Prozessrecht und die Verwaltungsgerichtsbarkeit berücksichtigt werden.“

⁵ Norbert Lüdecke macht im Zusammenhang rechtlich fragwürdiger Amtsenthebungen durch die Kongregation für die Bischöfe darauf aufmerksam, dass dieses Dikasterium die Gewährleistung rechtlicher Überprüfbarkeit von Entscheidungen offenbar als Beeinträchtigung von Autorität begreife. „Dabei wird übersehen, dass die rechtliche Überprüfbarkeit von Verwaltungshandeln geradezu autoritätsstärkend wirkt. Sie stellt nämlich die Legitimation und Rechtmäßigkeitsvermutung zugunsten von Behörden sicher. In einer Rechtskultur, in der nicht nur deklariert, sondern begründet wird, stabilisieren sich die Autoritätsansprüche der Amtsinhaber“ (N. Lüdecke, Entfernung von Diözesanbischöfen. Kanonistische Erinnerung an den exemplarischen Fall „Bischof Gaillot“, in: E. Güthoff/S. Haering [Hg.], *Ius quia iustum*. [FS Helmuth Pree], Berlin 2015, 451–506, hier: 504).

⁶ Vgl. hierzu ausführlich P. Platen, Die rechtsgeschichtliche Entwicklung des „Handelns durch andere“ im kanonischen Recht. Grundlage einer Teilhabe von Laien an der *potestas regiminis*?, Essen 2007.

Möglichkeiten zu bedienen, um neben Klerikern auch Laien mit der Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt zu beauftragen und so an der Ausübung von Leitungsgewalt partizipieren zu lassen. Die für diese Fragestellung zentrale Norm des CIC/1983 ist c. 129, in dessen § 1 davon die Rede ist, dass diejenigen, die die sakramentale Ordination empfangen haben, für die Leitungsgewalt befähigt sind (*habiles sunt*), wobei gemäß § 2 Laien nach Maßgabe des Rechts an der Ausübung der Leitungsgewalt mitwirken können (*cooperari possunt*).

Eine erste Möglichkeit einer verbindlichen Beteiligung von Laien an der Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt besteht in der Übertragung von entsprechend ausgestatteten Ämtern. Der universale Gesetzgeber definiert das Kirchenamt in c. 145 § 1 CIC als jeden entweder durch göttliche oder kirchliche Anordnung dauerhaft eingerichteten Dienst, der zu einem geistlichen Zweck auszuüben ist.⁷ C. 228 § 1 CIC sieht ausdrücklich vor, dass entsprechend geeignete Laien dazu befähigt sind, von den geistlichen Hirten zu jenen kirchlichen Ämtern und Aufgaben herangezogen zu werden, die sie gemäß den Vorschriften des Rechts ausüben können. Die Grundlage der hier ausgesagten Befähigung der Laien zur Übernahme von Ämtern und Aufgaben in der Kirche besteht in ihrer durch die Taufe festgelegten Berufung, am Sendungsauftrag der Kirche mitzuwirken.⁸

In der Literatur finden sich sehr unterschiedliche Auffassungen darüber, mit welchen Ämtern, die Laien zugänglich sind, tatsächlich eine Ausübung von Leitungsgewalt verbunden ist. Während einige Autoren hierbei eine ganze Reihe von Ämtern aufzählen,⁹ sind andere deutlich zurückhaltender und kommen in manchen Fällen nicht über das Amt des Diözesanrichters gemäß c. 1421 § 2 CIC hinaus.¹⁰ Es überrascht nicht, dass diejenigen Autoren, die c. 1421 § 2 CIC am liebsten durch eine Gesetzesänderung aus der Welt geschafft sehen wollen, diese Bestimmung als einmalig herausstellen und die „Gewaltenfrage“ bei anderen Laien zugänglichen Ämtern entweder übergehen¹¹ oder ausdrücklich in Abrede stellen, wie dies etwa mit Blick auf den

⁷ Vgl. c. 145 § 1 CIC: *Officium ecclesiasticum est quodlibet munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabilius constitutum in finem spirituales exercendum.*

⁸ Vgl. H. J. F. Reinhardt, MKCIC 228/2, Stand: 6. Erg.-Lfg. Oktober 1987.

⁹ Vgl. M. Wijlens, Kommentar der cc. 124–144 CIC: New Commentary on the Code of Canon Law, hg. von J. P. Beal/J. A. Coriden/T. Green, Mahwah 2000, 177–194, hier: 185; I. Riedel-Spangenberg, Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des Begriffs „missio canonica“ und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache, München/Paderborn/Wien 1991, 265; G. Ghirlanda, De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum Codicem, in: PRMCL 74 (1985) 109–165, hier: 129.

¹⁰ Vgl. S. Lederhilger, Die kirchenrechtlichen Gestaltungsmöglichkeiten von kooperativer Seelsorge in pastoralen „Notsituationen“, in: S. Haering (Hg.), Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moraltheologie und Kirchenrecht. [FS Gerhard Holotik zur Vollendung des 60. Lebensjahres], Frankfurt a. M. 1999, 405–437, hier: 421.

¹¹ Vgl. hinsichtlich des Ökonomen W. Aymans/K. Mörsdorf, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. 13., neu bearbeitete Auflage, Band 2, Paderborn 1997, 390.

Ökonomen der Fall ist.¹² Für den Ökonomen kann hierbei auf die in der *Relatio* dokumentierte und im Rahmen der weiteren Redaktionsarbeiten unbestrittene Aussage Bernardins verwiesen werden, wonach das Amt des Ökonomen *implicat exercitium executivae potestatis* (*bona dioecesis sub auctoritate Episcopi administrare*)¹³ et *exereri potest a laico*¹³. Nicht vergessen werden sollte in diesem Zusammenhang auch die Ernennung von Laien zu Richtern an den verschiedenen kirchlichen Arbeitsgerichten gemäß der Kirchlichen Arbeitsgerichtsordnung (KAGO),¹⁴ was Thomas Amann zu der Feststellung veranlasst hat, „dass kirchliche Laienrichter nun auch unabhängig von jeglicher Beteiligung von Amtsträgern mit Weihegewalt rechtskräftig urteilen.“¹⁵

Der Diözesanbischof kann aufgrund der ihm zukommenden Organisationsfreiheit partikulare Kirchenämter einrichten, um zu einer möglichst effektiven Strukturierung seiner Kurie zu gelangen. Hierbei stellt sich unabhängig von den aufseiten des Amtsinhabers geforderten Voraussetzungen die grundsätzliche Frage, ob innerhalb der Diözesankurie neben den bereits durch das universelle Kirchenrecht vorgesehenen Ämtern weitere Kirchenämter eingerichtet werden können, mit denen die Ausübung von Leitungsgewalt verbunden ist und wenn ja, wie das rechtliche Verhältnis dieser Amtsträger zum Generalvikar zu bestimmen ist.¹⁶ Geht es zudem um die Übertragung eines solchen Amtes an einen Laien, so steht hier allerdings die Vorschrift des c. 274 § 1 CIC im Weg, wonach nur Kleriker Ämter innehaben können, zu deren Ausübung Weihegewalt oder kirchliche Leitungsgewalt erforderlich ist. Gleichwohl mag hierzu die Ansicht vertreten werden, dass c. 274 CIC aufgrund des Vorliegens eines *dubium iuris* keine Verpflichtungskraft besitzt.¹⁷

Es ist jedem Diözesanbischof überlassen, ob er diesen auf das Vorliegen eines *dubium iuris* gestützten Weg einer Institutionalisierung der Mitwirkung von Laien an der Ausübung der Leitungsgewalt zu gehen bereit ist. Mit Blick auf die Übertragung der in vielen Diözesankurien eingerichteten weltlich-rechtlichen Abteilungen an einen Justitiar bzw. eine Justitiarin ist nüchtern zu konstatieren, dass viele Diözesanbischöfe bereits jetzt von dieser Möglichkeit

¹² So argumentiert T. Amann, Laien als Träger der Leitungsgewalt? Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici, St. Ottilien 1996, 17f.

¹³ *Relatio completens synthesium animadversionum, ab Em.mis atque Exs.mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema CIC exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, Typ. Pol. Vat. 1981, 37. Vgl. hierzu H. Pree, Der Diözesanökonom, sein rechtliches Verhältnis zum Diözesanbischof und seine Rechtsstellung in der bischöflichen Kurie, in: AKathKR 182 (2013) 24–43, hier: 28.

¹⁴ Vgl. K. Lüdicke, Kirchliche Arbeitsgerichte in Deutschland, in: D. Binder/K. Lüdicke/H. Paarhammer (Hg.), Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft, Innsbruck 2006, 387–403.

¹⁵ T. Amann, Die Ausübung der *sacra potestas* im kirchlichen Arbeitsgericht, in: AKathKR 175 (2006) 435–451, hier: 435.

¹⁶ Vgl. hierzu ausführlicher die von P. Platen, Die Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt durch Laien. Rechtssystematische Überlegungen aus der Perspektive des „Handelns durch andere“, Essen 2007, 244–249, gegebene Problemskizze.

¹⁷ Vgl. ausführlich ebd., 292–306.

Gebrauch machen. Hierbei ist möglicherweise nicht ausreichend bewusst, dass die Inhaber dieser Ämter aufgrund der ihnen zugewiesenen Aufgaben ungeachtet der formal weltlich-rechtlichen Vorgehensweise materiell *potestas regiminis* ausüben. Deutlicher dürfte dies vor Augen stehen, wenn es zum Aufgabenkreis eines partikularrechtlichen Kirchenamtes gehört, bestimmte ehe- bzw. sakramentenrechtliche Befugnisse auszuüben. Es bleibt festzuhalten, dass es durch die Übertragung eines entsprechend ausgestatteten Kirchenamtes grundsätzlich möglich ist, das in c. 129 § 2 CIC ermöglichte *cooperari possunt in exercitio potestatis regiminis* zu realisieren. Um mit Andreas Weiß zu sprechen: „Eine ontologische Unfähigkeit des Laien zur Übernahme kirchlicher Ämter mit Leitungsvollmacht lässt sich sicher nicht begründen.“¹⁸

Nicht allein aus rechtsgeschichtlicher Sicht, sondern vor allem im Hinblick auf die Arbeit der CIC-Reformkommission kommt dem Rechtsinstitut der Delegation im Zusammenhang der Ermöglichung einer Mitwirkung von Laien an der Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt eine größere Bedeutung zu als dem ämterrechtlichen Konzept der *potestas ordinaria vicaria*. Der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Konzeptionen besteht darin, dass es sich bei der *potestas ordinaria vicaria* um eine Amtsgewalt handelt, die durch die Übertragung eines entsprechenden Amtes ausübbar gemacht wird, während es durch Delegation zu einer amtsunabhängig erfolgenden Übertragung kirchlicher Leitungsgewalt kommt.¹⁹ Der Begriff Delegation bezeichnet hierbei den Vorgang, mit dem einer natürlichen oder einer juristischen Person unabhängig von einem Amt (*non mediante officio*, vgl. c. 131 § 1 CIC) kirchliche Leitungsgewalt (*potestas regiminis*) übertragen wird. Weiter ist zu beachten, dass der Delegat keine *potestas* zu Eigen erhält (*proprium nihil habens*), sondern die Gewalt des Deleganten ausübt (*sed eius, qui delegavit, iurisdictione utitur*).²⁰ Im Kern ist daher die Delegation als *Gewaltausübung ohne Trägerschaft der Gewalt an sich* zu fassen.²¹ Aufgrund der Ausgestaltungsmöglichkeiten des Rechtsinstituts der Delegation (etwa durch Setzung gültigkeitsrelevanter Bedingungen oder durch Aufstellung zeitlicher wie umfangmäßiger Begrenzungen) ist es dem Deleganten in die Hand gegeben, die Rechtsverhältnisse für die Ausübung der Leitungsgewalt detailliert zu konturieren.

¹⁸ A. Weiß, *Potestas regiminis*. Kanonistische Erwägungen zur Struktur der kirchlichen Leitungsvollmacht, in: A. Egler/W. Rees (Hg.), *Dienst an Glaube und Recht* [FS Georg May zum 80. Geburtstag], Berlin 2006, 657–671, hier: 670f.

¹⁹ Vgl. hierzu Platen, *Ausübung* (Anm. 16), 160–211.

²⁰ Für die zahlreichen hier einschlägigen Nachweise muss an dieser Stelle auf die detaillierten Nachweise bei Platen, *Entwicklung* (s. Anm. 6), 214–220, 291f., 305–308 und 400–404 verwiesen werden.

²¹ Vgl. etwa Pree: „Auch wird der Delegat – im Unterschied zum Vikar – nicht hilfsweise Träger der betreffenden Gewalt an sich, sondern nur ihrer Ausübung, d. h. er handelt zwar in eigenem Namen, aber kraft fremder Gewalt“ (H. Pree, *Die Ausübung der Leitungsvollmacht*, in: HKKR³ [2015] 207–233, hier: 215).

Von der Delegation ist die sogenannte indirekte Delegation zu unterscheiden, die dadurch charakterisiert ist, dass die Übertragung durch eine delegationsbefugte Person erteilt wird, die sich aber zur Bezeichnung der zu delegierenden Person der Zwischenschaltung einer vermittelnden Person bedient.

3 Modelle für eine Teilung der *potestas regiminis exsecutiva* auf diözesaner Ebene

In seinen Schlussfolgerungen spricht das oben genannte Forum des Synodalen Weges davon, sich dafür einzusetzen, das geltende Kirchenrecht so anzuwenden, dass in den Diözesen Macht verbindlich an Getaufte und Gefirmte delegiert wird.²² Dass ein solches Vorgehen kirchenrechtlich gedeckt ist, wurde vorstehend in kurzen Zügen dargelegt. Nun soll es darum gehen, einige Modelle oder Vorgehensweisen zu benennen, durch die eine effektive Teilung der *potestas regiminis exsecutiva* in Bezug auf die bischöflichen Verwaltungsbehörden, also die Bischöflichen Ordinariate bzw. Generalvikariate, umgesetzt werden kann.

3.1 Die delegatio realis eines kurialen Amtsträgers

Obschon es zum Begriff der *potestas delegata* gehört, einer Person *non mediante officio* übertragene Vollmacht zu sein (vgl. c. 131 § 1 CIC), bedeutet dies nicht, dass die Übertragung der Leitungsgewalt immer namentlich an den Delegaten gerichtet ist, wie dies bei der sogenannten *delegatio personalis* der Fall ist. Im Unterschied hierzu wird bei der Vornahme einer *delegatio realis* ohne Nennung des Namens beispielsweise der Diözesanbischof einer konkreten Diözese delegiert. Bei einer solchen *delegatio realis* bildet das Amt des Delegaten den Anknüpfungspunkt für die Delegation, ohne dass es hierbei zu einer Erweiterung der Amtsvollmachten des durch den Delegaten innegehabten Amtes kommt. Dieses Modell könnte nun auch dazu genutzt werden, um in einer Diözesankurie zu einer wirksamen Entlastung des Generalvikars zu kommen. Durch das Instrumentarium der Realdelegation wird dem jeweiligen Inhaber des als Anknüpfungspunkt ausgewählten Amtes kirchliche Leitungsgewalt übertragen, mit welcher der Amtsinhaber verschiedene Aufgaben ausübt, die ansonsten dem Behördenleiter, sprich dem Generalvikar zukommen, etwa die innere Leitung des Generalvikariats, die Koordination der Arbeit der verschiedenen Organisationseinheiten des Generalvikariats, die disziplinarische Führung der Beschäftigten einschließlich der im Generalvikariat tätigen Priester und Diakone, der Erlass von zu bestimmenden Verwaltungsakten für Einzelfälle, die Wahrnehmung von Mitwirkungs- und Aufsichtsrechten und der Abschluss von Verträgen.

²² Vgl. Grundtext, 26 (s. Anm. 1).

Weiter wäre es möglich, dass der jeweilige Amtsinhaber seitens des Diözesanbischofs mit der Wahrnehmung des Vorsitzes im Konsultorenkollegium beauftragt wird, falls nicht der Ökonom damit betraut ist, was die sachlich sinnvollere Lösung darstellen würde. Als Anknüpfungspunkt für eine solche Realdelegation gibt es zwei Möglichkeiten: Es kann sowohl ein universalrechtlich in der Diözesankurie bereits vorhandenes Kirchenamt als auch ein neu einzurichtendes partikularrechtliches Kirchenamt gewählt werden.

Blickt man auf die erste Möglichkeit der nach dem CIC in der Kurie bereits vorhandenen Ämter, kommen hier grundsätzlich drei in den Blick: der Notar der Kurie, der Diözesanökonom und der Kanzler der Kurie.

- Der Notar der Kurie ist lediglich ein Mitarbeiter des Kanzlers und kommt aufgrund dieser untergeordneten Stellung von daher nicht infrage.
- Der Funktionskreis des Diözesanökonomen ist ein von der sonstigen Diözesanverwaltung getrennter Aufgabenbereich. Von daher sollten der Ökonom und dessen Mitarbeiter vom Amtsbereich des Generalvikars „gänzlich ausgenommen und von diesem unabhängig sein. Davon unberührt bleibt das Erfordernis der notwendigen gegenseitigen Information und der Koordination innerhalb der Bischöflichen Kurie“²³. Im Ergebnis sollte daher der Ausgangspunkt nicht im Amt des Diözesanökonomen gefunden werden, da dessen Amtsbereich von dem des Generalvikars unterschieden bleiben sollte und die Realdelegation von weitreichenden Aufgaben des Generalvikars an den Ökonomen die angeratene Bereichsunterscheidung konterkarieren könnte.
- So bleibt mithin von den wenigen universalrechtlich vorgesehenen Ämtern in der Verwaltung der Diözesankurie, die auch Laien übertragen werden können, allein der Kanzler der Kurie, der nach c. 482 § 1 CIC in jeder Diözesankurie durch den Diözesanbischof zu berufen ist. Dem Kanzler kommt vorbehaltlich abweichender partikularrechtlicher Bestimmungen die Aufgabe zu, Akten anzufertigen, herauszugeben und aufzubewahren. Der CIC stellt den Kanzler mithin als den Leiter der diözesanen Schriftgutverwaltung und als Schlüsselfigur für alle rechtserheblichen Dokumente vor. Von hier aus wäre dieses Amt für die hier in den Blick genommenen Aufgaben prinzipiell geeignet.

Die zweite Möglichkeit besteht in der Errichtung eines partikularrechtlichen Kirchenamtes, mit dem die Ausübung von Leitungsgewalt nicht verbunden ist (vgl. c. 274 § 1 CIC) und das sodann zum Anknüpfungspunkt der Delegation von Leitungsgewalt gewählt wird. Hierbei würde ein partikularrechtliches Amt eingerichtet, mit dem ein Grundbestand der hier relevanten Zuständigkeiten bereits verbunden ist und das zudem mit einer geeigneten Amtsbezeichnung versehen wird.

²³ Vgl. H. Pree, Der Diözesanökonom, sein rechtliches Verhältnis zum Diözesanbischof und seine Rechtsstellung in der bischöflichen Kurie, in: AKathKR 182 (2013) 22–43, hier: 42.

Bei einem solchen durch den Bischof eingerichteten Amt wie auch bei der Realdelegation entsprechender Befugnisse an den Inhaber eines universalrechtlich bereits vorgesehenen Amtes besteht die gleiche Besonderheit: Es wird eine Weisungsgebundenheit an den Generalvikar und keineswegs eine Reduzierung der erlaubt durch den Generalvikar ausübbareren Vollmachten konstituiert, der Generalvikar bliebe weiterhin Generalvikar. Die Ursache hierfür liegt im Konzept der Delegation, mit dem nicht einhergeht, dass der Delegant die dem Delegaten übertragenen Befugnisse verliert. Stattdessen tritt durch die Realdelegation ein weiterer Akteur auf den Plan, durch den die dem Deleganten zukommenden Befugnisse ausgeübt werden können. Mit anderen Worten: Es erfolgt keine rechtliche Hemmung des Deleganten zur Ausübung der übertragenen Befugnisse.

In den vergangenen Jahren sind in den ersten deutschen Diözesen durch Partikularrecht die Ämter eines Verwaltungsdirektors (Hamburg und Münster) sowie Amtschefs (München) eingerichtet worden, die hinsichtlich der mit ihnen verbundenen Befugnisse konzeptionell weitgehend dem Modell der Realdelegation entsprechen. Eine Variante dieses Modells scheint im Jahr 2020 für die Verwaltung der Diözese Eichstätt etabliert worden zu sein, bei der im Unterschied zu dem in den Erzdiözesen München und Hamburg sowie dem im Bistum Münster gewählten Modell das fakultativ vorgesehene Amt des Kurienmoderators eine besondere Rolle spielt. Alle diese Modelle verdienen eine detailliertere Analyse, die im hier möglichen Umfang allerdings nicht geleistet werden kann.

3.2 Die Konturierung der Zuständigkeiten des Diözesanökonomen als Gegenüber zum Generalvikar

Die Modelle der Realdelegation von Befugnissen des Generalvikars an den Inhaber eines entweder universalrechtlich bereits vorgesehenen oder eines partikularrechtlich erst errichteten Kirchenamtes in der Diözesankurie ermöglichen vor allem eine Entlastung des Generalvikars, dem durch diese neuen Akteure auf der Leitungsebene der Bischöflichen Generalvikariate bzw. Ordinariate allerdings keine einzige Befugnis genommen wird. Vielfach dürfte mit der Vornahme einer solchen Realdelegation jedoch die Erwartung verbunden sein, dass der Generalvikar im Zuständigkeitsbereich des Amtschefs oder Verwaltungsdirektors in der Regel nicht tätig wird, also eine gewisse Zurückhaltung an den Tag legt. Hier steht im Falle unterschiedlicher Auffassungen von Generalvikar und bevollmächtigter Person ein mögliches Konfliktfeld klar vor Augen. Wenn es darum gehen soll, dass auf Ebene der bischöflichen Leitungsbehörde eine tatsächliche Teilung administrativer Macht realisiert wird, könnte hierfür eine stärkere Konturierung der Zuständigkeiten des Diözesanökonomen als Gegenüber zum Generalvikar in den Blick genommen werden. Es ist nämlich zu beachten, dass der

Diözesanökonom kein Untergebener des Generalvikars ist.²⁴ Selbst wenn der Generalvikar zum Moderator der Kurie ernannt worden sein sollte, wird die Gegenüberstellung nicht eingegeben, da die „Funktion des Generalvikars als Weisungsbefugter gegenüber Untergebenen zu unterscheiden ist von der moderierenden Tätigkeit in einem Kreis rechtlich Gleichgestellter“²⁵ wie dies im Verhältnis zwischen Generalvikar und Diözesanökonom der Fall ist. Es ist allerdings zu beachten, dass dieses Gegenüber von Generalvikar und Diözesanökonom in dem Fall beeinträchtigt wäre, falls der Diözesanbischof – was zumindest in den deutschen Diözesen oftmals der Fall ist – dem Generalvikar ein sogenanntes „generelles Spezialmandat“²⁶ überträgt.

3.3 *Die Delegation eines Laien zur Wahrnehmung oberhirtlicher Mitwirkungs- und Aufsichtsrechte und zur Vornahme von eherechtlichen Dispensen*

Das Modell der Realdelegation eignet sich nicht nur für die Ausübung von Vollmachten des Generalvikars in der Leitung einer bischöflichen Verwaltung, sondern auch für die Entlastung des Generalvikars von Aufgabenstellungen im Bereich der sogenannten Verwaltungskanonistik.²⁷ Dass die Delegation eines Laien zur Wahrnehmung oberhirtlicher Mitwirkungs- und Aufsichtsrechte und zur Vornahme von eherechtlichen Dispensen möglich ist, wurde in der Literatur bereits mehrfach herausgestellt.²⁸ Keinesfalls ist es aber so, dass jede Funktion der Leitungsgewalt von einem Laien ausgeübt werden kann.²⁹ Es ist allerdings zu unterscheiden, ob die Delegation eines Laien zur Ausübung einer bestimmten Funktion der Leitungsgewalt

²⁴ Vgl. Pree, Diözesanökonom (s. Anm. 23), 41.

²⁵ R. Althaus, Die Vermögensverwaltung auf diözesaner Ebene in Deutschland – oder: Impressionen einer Nichtrezeption des CIC, in: E. Güthoff/S. Haering (Hg.), *Ius quia iustum* [FS Helmuth Pree], Berlin 2015, 699–718, hier: 705.

²⁶ Zur Problematik solcher „generellen Spezialmandate“, die faktisch zu einer weitgehenden Nivellierung der Rechtsstellung des Diözesanbischofs gegenüber seinem General- wie Bischofsvikar beitragen, vgl. P. Platen, § 41 Die Diözesankurie, in: HKKR³ (2015) 638–651, hier: 641, mit weiteren Nachweisen.

²⁷ Zum Begriff und den Tätigkeitsfeldern im Bereich der „Verwaltungskanonistik“ vgl. R. Ahlers, Der Kirchenrechtler als Verwaltungskanonist, in: R. Althaus/R. Oehmen-Vieregge/J. Olschewski (Hg.), *Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht* [Festgabe H. J. F. Reinhardt zum 60. Geburtstag] (AIC 24), Frankfurt a. M. 2002, 14–29.

²⁸ Vgl. etwa P. Platen, Die Delegation von Laien zur Ausübung von Leitungsgewalt in der Diözesankurie, in: T. Meckel/M. Pulte (Hg.), *Ius semper reformandum. Reformvorschläge aus der Kirchenrechtswissenschaft* (Kirchen- und Staatskirchenrecht 28), Paderborn 2018, 197–208.

²⁹ Die im Rahmen des Revisionsprozesses hin zum CIC/1983 von der Congregatio Plenaria eliminierte Unterscheidung einer *potestas regiminis quae ordine sacro innititur* von einer *potestas regiminis quae ordine sacro non innititur* (vgl. c. 126 SchCIC/1980) dürfte zumindest ein Indikator dafür sein, dass nicht jedwede Leitungsgewalt von Laien ausgeübt werden kann.

lediglich unangemessen³⁰ oder tatsächlich ausgeschlossen ist, da die Ausübung der übertragenen Vollmacht aufseiten des Delegaten die heilige Weihe voraussetzt. Mit Laukemper-Isermann ist zudem festzuhalten,

„daß Laien nicht von vornherein als mögliche Empfänger eines bischöflichen Spezialmandates ausscheiden. Im Weiteren muss die Frage, ob ein entsprechendes Mandat auch an einen Laien ergehen kann, anhand der für dieses Mandat notwendigen Voraussetzungen geklärt werden. Da, wo die Ausübung des Mandates die Weihe voraussetzt, entfällt der Laie als möglicher Empfänger der bischöflichen Beauftragung.“³¹

In der Tat ist die Grenze der Delegierbarkeit von Laien dann erreicht, wenn es um die Übertragung von sakramentenrechtlichen Befugnissen geht, deren Ausübung an den Empfang der Hl. Weihe gebunden ist.³² In der kirchlichen Verwaltungspraxis machen die Ordinarien von den Möglichkeiten einer wirksamen Entlastung in durchaus unterschiedlichem Umfang Gebrauch. Auch wenn es keine Aufstellung über die insgesamt in deutschen Diözesankurien in diesem Bereich bislang Laien erteilten Delegationen gibt, ist in den vergangenen Jahren eine deutliche Zunahme solcher Delegationen festzustellen, sodass das in diesem Bereich Mögliche an Teilhabe oberhirtlicher Leitungsgewalt auch immer häufiger praktiziert wird.

3.4 Die freiwillige Selbstbindung des diözesanen Gesetzgebers und höchsten Verwalters des Bistums

Sabine Demel hat im Jahr 2015 in einem Beitrag über den Diözesanbischof und die diözesanen Räte auf die Möglichkeit der Selbstbindung der bischöflichen Leitung zugunsten der gemeinsamen Verantwortung und damit auf den hierbei bestehenden partikularrechtlichen Spielraum hingewiesen. Demnach könnte sich der Diözesanbischof an den repräsentativ erteilten Rat des diözesanen Gottesvolkes binden, „indem er das beratende Stimmrecht der Mitglieder des Diözesanpastoralrates wie auch des Priesterrates zu einem entscheidenden Stimmrecht erhebt.“³³ Eine solche Partizipation könnte sich allgemein auf Entscheidungen des bischöflichen Leitungsdienstes erstrecken, nicht ausgeschlossen die Gesetzgebung, die der Bischof freilich weiterhin gültig nur in eigener Person ausüben kann (vgl. c. 391 § 1

³⁰ Vgl. für Beispiele B. Laukemper-Isermann, Zur Mitarbeit von Laien in der bischöflichen Verwaltung. Rechtliche Möglichkeiten der Anwendung des can. 129 § 2 CIC (MKCIC.B 16), Essen 1996, 87.

³¹ Ebd., 86.

³² Vgl. J. P. Beal, Lay People and Church Governance: Oxymoron or Opportunity, United States Catholic Conference/National Conference of Catholic Bishops (Hg.), *Together in God's Service. Toward a Theology of Ecclesial Lay Ministry. Papers from a Colloquium*, Washington, D. C. 1998, 103–129, hier: 120.

³³ S. Demel, Der Bischof und die diözesanen Räte, in: dies./K. Lüdicke (Hg.), *Zwischen Ohnmacht und Vollmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen*, Freiburg i. Br. u. a. 2015, 182–207, hier: 205.

CIC). Auf diese Weise wäre es bereits jetzt möglich, die benannten Gremien von eher unverbindlichen Gesprächskreisen zu wirklichen Mitwirkungsorganen umzugestalten. Der Bischof von Limburg, Dr. Georg Bätzing, jedenfalls hat angekündigt, diese Möglichkeit auch in die Tat umzusetzen, indem er anlässlich des Jubiläums des 50-jährigen Bestehens der Limburger Synodalordnung im November 2018 wie folgt ausführte:

„Ich bin bereit, mich in einer erneuerten Beratungs- und Synodalkultur freiwillig an den repräsentativ erteilten Rat des Gottesvolkes unserer Diözese zu binden und das beratende Stimmrecht in den Fragen, die alle betreffen und nicht die verbindliche Glaubens- und Rechtsordnung der Kirche berühren, in ein entscheidendes Stimmrecht umzuwandeln.“³⁴

Hierbei sollte nicht übersehen werden, dass der Limburger Bischof eine solche Selbstbindung unter die Voraussetzung einer erneuerten Beratungs- und Synodalkultur³⁵ gestellt hat und zudem – wie auch Demel – darauf aufmerksam macht, dass eine solche Selbstbindung eine Grenze an der Glaubens- und Rechtsordnung der Kirche erfährt. Diese Einschränkung ändert jedoch nichts daran, dass eine solche, allerdings auch wieder revidierbare Selbstbindung eines Diözesanbischofs ein Ausmaß von Partizipation an Leitung auf diözesaner Ebene etablieren würde, das über die Delegation von Leitungsgewalt an einzelne Gläubige hinausgeht.

4 Ausblick

Die vorstehend skizzierten Modelle lassen sich, da sie mit dem geltenden universalen Kirchenrecht übereinstimmen, umgehend realisieren und wären geeignet, einen effektiven Beitrag zur Teilung oberhirtlicher Leitungsgewalt auf diözesaner Ebene zu leisten. Im Unterschied hierzu ist die im Grundtext des Synodalforums angeführte „Verantwortung auf Zeit“³⁶ ein Instrument, das, sollte es im Hinblick auf die Leitung des Bistums durch den Diözesanbischof realisiert werden, nicht zur Disposition des partikularen Gesetzgebers steht. Es dürfte allerdings nicht zu bestreiten sein, dass die Einführung einer Begrenzung der Amtszeit eines Diözesanbischofs – mit der

³⁴ G. Bätzing, Bischof von Limburg, Predigt zum festlichen Abendlob im Limburger Dom am 23. November 2018, in: Limburger Texte Nr. 31, Limburg 2019, 13–16, hier: 16.

³⁵ Das im Bistum Limburg gegenwärtig laufende Transformationsprogramm widmet sich in einem Handlungsfeld den „kurialen und synodalen Beratungs- und Entscheidungsprozessen“, wobei es auch um die Erarbeitung von Vorschlägen geht, die eine Umsetzung der oben genannten Ankündigung des Bischofs möglich machen sollen, vgl. hierzu Kuriale & synodale Beratungs- und Entscheidungsprozesse (27. Oktober 2020), in: <https://transformationsprogramm.bistumlimburg.de/beitrag/kuriale-und-synodale-beratungs-und-entscheidungsprozesse> (Zugriff: 22. März 2021).

³⁶ Vgl. Grundtext, 32 (s. Anm. 1).

Möglichkeit einer erneuten Wahl, die in Rückkehr zur älteren Tradition³⁷ der Kirche in allen Diözesen eingeführt werden sollte – für die Frage der Ausübung kirchlicher Macht von größter Bedeutung wäre.

Dr. theol. Lic. iur. can. Peter Platen ist apl. Professor für Kirchenrecht am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster, Kanzler der Kurie und Leiter der Abteilung Kirchliches Recht im Bischöflichen Ordinariat Limburg.

³⁷ Vgl. hierzu ausführlich H. Wolf, *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015, 29–43; G. Hartmann, *Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität*, Graz 1990.

Norbert Köster

Systemische Eignung und ungeeignete Systeme

Zur Problematik der Personalauswahl in kirchlichen Leitungsstellen

Kurzzinhalte – Summary:

In der Katholischen Kirche gibt es eine große Zahl leitender Stellen. Die Personalauswahl im Bereich der kirchlichen Einrichtungen ist in der Regel von der der Pfarreileitungen getrennt. Die Feststellung der Eignung für eine Leitungsaufgabe muss in allen Bereichen professionalisiert werden: Die persönliche „Kirchlichkeit“ von Bewerber(inne)n als Eignungskriterium muss durch eine Eignung zur Profilentwicklung ersetzt werden, im pastoralen Dienst ist eine Trennung von Seelsorge und Leitung notwendig.

The Catholic Church has a large number of leading positions. The staff recruitment in the field of institutions normally is separated from the one in parish administrations. The ascertainment of the suitability for a leading position has to be professionalised in all fields: The criterion of personal “ecclesiasticism” of candidates has to be replaced with an ascertainment for profile development while in the pastoral ministry, a separation of spiritual welfare and leading is necessary.

Zur Theorie und Praxis von Führung und Leitung im kirchlichen Kontext sind in den vergangenen Jahren mehrere Publikationen erschienen.¹ Diese korrespondieren mit dem gesamtgesellschaftlich gestiegenen Interesse an Fragen von Führung und Leitung. Sehr wenige Veröffentlichungen beschäftigen sich mit der Frage der Auswahlverfahren für Leitungsaufgaben im Bereich der Kirche. Folgende Beobachtungen speisen sich daher vor allem aus der Tätigkeit des Verfassers im Bereich der Leitung einer Diözese und verstehen sich als Beitrag zur Diskussion um Macht und Leitung in der Katholischen Kirche.

Es gibt in den deutschen Bistümern zahlreiche und sehr unterschiedliche Leitungsstellen. Die Bistümer und Pfarreien in Deutschland beschäftigen Personal in der Größe mittelständischer Unternehmen. Im Bistum Münster, das zu den größten in Deutschland gehört, arbeiten etwa 25 000 Beschäftigte im kirchlichen Dienst, hinzu kommen ebenso viele im Bereich der

¹ Vgl. u. a. B. Jürgens/M. Sellmann (Hg.), *Wer entscheidet, wer was entscheidet? Zum Reformbedarf kirchlicher Führungspraxis*, Freiburg i. Br. 2020 (QD 312); *Diakonia* 49 (2018), H. 2: *Christlich führen?*; *ThPQ* 157 (2009), H. 1: *Kirche führen und leiten*; *Wort und Antwort* 60 (2019), H. 1: *Führen und Leiten. Kirche lernt fremd*; C. Keppler, *Perspektivische Personalführung auf anspruchsvollen Anwendungsfeldern. Wie die katholische Soziallehre hilft, die Herausforderungen des Führungsalltags zu bewältigen*, in: *TThZ* 123 (2014) 322–341.

Caritasverbände. In Bistümern gibt es dementsprechend neben den Pfarreileitungen zahlreiche, sehr unterschiedliche Leitungsstellen. Größere Pfarreien haben z. B. mehrere Kindertageseinrichtungen, in Pfarrverbünden gibt es Verwaltungseinrichtungen. Auf der Ebene der Bistümer spielen neben den Ordinariaten Schulen, Einrichtungen der Erwachsenenbildung und Akademien eine wichtige Rolle. Wenn es also um Leitung in der Katholischen Kirche geht, muss die Vielfalt an Leitungsstellen berücksichtigt werden, die für die Außenwahrnehmung der Kirche und ihren pastoralen Auftrag eine große Rolle spielen. Die Leitung einer Kindertageseinrichtung z. B. ist für viele Menschen der einzige personelle Kontakt zur Kirche.

Leitungsstellen im Bereich kirchlicher Einrichtungen und Verwaltungen sind in der Regel von Laien besetzt und haben einen hohen Einfluss auf die Wahrnehmung der Kirche nach außen und nach innen. Dabei sind die Erwartungen an die Stelleninhaber(innen) sehr groß. Sie sollen ihre Einrichtung einladend gestalten und sie als solche nach außen repräsentieren, nach innen sollen sie hohen Ansprüchen im Bereich von Management, Personalführung und Qualitätssicherung genügen. Angesichts der allgemeinen Wahrnehmung der „Marke“ Kirche in der Öffentlichkeit ist dies deutlich schwieriger als bei Unternehmen, deren Image weitaus positiver ist. Dem entspricht auch die inzwischen gering gewordene Zahl an Bewerbungen auf Leitungsstellen im „System“ Kirche. Für Externe ist die Kirche zu exotisch, für Interne ist es aus unterschiedlichen Gründen wenig attraktiv, im System Verantwortung zu übernehmen. Gerade diese Entwicklung macht es notwendig, die Kriterien der Personalauswahl zu überdenken. Dabei geht es nicht darum, Maßstäbe zu senken, sondern sie neu zu verstehen und dadurch Personenkreise einzubeziehen, die bislang häufig durch das Raster fallen. Dies gilt auch für Leitungsstellen im pastoralen Dienst.

Für die Kirche ist es signifikant, dass es mit dem pastoralen Dienst ein zweites, völlig separates und ganz anders funktionierendes Personalsystem gibt. Dieses bildet sich in vielen Bistümern dadurch ab, dass die entsprechenden Personalabteilungen in der Bistumsverwaltung getrennt oder lediglich formal unter ein Dach gebracht sind. Die Gründe für dieses separate System liegen in der Geschichte der Pfarrerranstellung und -besoldung, die bis in das 20. Jahrhundert hinein vom mittelalterlichen Pfründensystem geprägt war. Nach der Zentralisierung der Kirchensteuer im Jahr 1950 wurden hauptberufliche Laien im pastoralen Dienst eingeführt und nicht von den Pfarreien, sondern analog zu den Priestern beim Bistum angestellt. Dadurch hat sich, auch wenn Laien im pastoralen Dienst dem kirchlichen Dienst- bzw. Arbeitsrecht und der Kirchlichen Arbeits- und Vergütungsverordnung (KAVO) unterliegen, eine Praxis herausgebildet, die hinsichtlich der Ausbildung wie auch der Anstellung, Dienst- und Fachaufsicht denen der Priester gleicht.

Auch wenn letztlich für beide Systeme die Eignungskriterien ähnlich sind, sind die systemischen Probleme deutlich andere. Aufgrund dieser Unterschiedlichkeit gehe ich hier zunächst auf beide Systeme getrennt ein.

1 Eignungskriterien für Leitungsstellen in kirchlichen Einrichtungen und Verwaltungen

Bei der Auswahl von Personen für leitende Tätigkeiten im kirchlichen Bereich geht es den Anstellungsträgern (Bistümer, Pfarreien, Verbände) in der Regel nicht nur um Fach- und Leitungskompetenz, sondern auch und nicht zuletzt um eine „Identifikation mit den Zielen der Katholischen Kirche“, wie es in Stellenausschreibungen jetzt zumeist heißt. Die Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche darf nach verschiedenen Gerichtsentscheidungen nur noch für obere Leitungsebenen und pastorale Tätigkeiten verlangt werden.²

Das Dreieck von Fach-, Leitungs- und Kirchenkompetenz entfaltet in Bewerbungsverfahren eine ganz eigene Dynamik. Aufgrund deutlich sinkender Zahlen können nur in seltenen Fällen Bewerber(innen) alle drei Eigenschaften eindeutig nachweisen. Dies ist eigentlich nur möglich, wenn sich jemand innerhalb des kirchlichen Dienstes von einer leitenden Stelle auf eine andere bewirbt. In den anderen Fällen übernehmen entweder Mitarbeitende erstmalig Leitungsstellen oder sie kommen neu in den Bereich der Kirche. So bewerben sich durchaus Lehrende von staatlichen Schulen auf die Leitung bischöflicher Schulen. Ebenso gibt es im Bereich der Verwaltung immer wieder Bewerber(innen) für leitende Stellen „von außen“.

Im Bewerbungsverfahren versucht der Anstellungsträger die drei genannten Bereiche zu überprüfen.³ Dafür gibt es allerdings keine festgelegten Kriterien. Die Kategorie der Fachkompetenz gilt in der Regel durch Ausbildung und berufliche Tätigkeiten als nachgewiesen. Zudem belegen Weiterbildungszertifikate fachliche Qualifikationen. Die zweite Kategorie, die der Leitungskompetenz, ist in Bewerbungsgesprächen sehr schwer festzustellen. Sie wird in kirchlichen Bewerbungsverfahren in der Regel auch nicht mit externer Hilfe eingehend analysiert. Assessment-Center sind im Bereich der Katholischen Kirche weitgehend unbekannt. Im Bereich der evangelischen Landeskirchen gibt es bereits Erfahrungen damit. So hat z. B. die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) Ende der 1990er-Jahre sehr differenzierte Auswahlverfahren für Pfarrer(innen) eingeführt. Diese finden inzwischen im Rahmen einer „Kirchlichen Studienbegleitung“ statt.⁴ Vergleicht man katholische Bewerbungsverfahren mit den aufwendigen Bewerbungsverfahren in

² Vgl. J. Suttrop/A. Braun, Europäisierung des kirchlichen Arbeitsrechts? Anmerkung zu den EuGH-Entscheidungen Egenberger und Chefazrt, in: KuR 24 (2018) 270–276.

³ Vgl. H. Gärtner, Qualitätskriterien für Führungspersönlichkeiten, in: ThPQ 157 (2009) 27–37.

⁴ Vgl. die Webseite der EKHN: <https://ksb.ekhn.de/index.html> (Zugriff: 12. April 2021).

großen mittelständischen Betrieben und Konzernen für leitende Stellen, zeigt sich bereits ein erstes, sehr großes Desiderat. Wenn die Qualität von Führung und Leitung in der Kirche verbessert werden soll, müssen Bewerber(innen) auf Leitungsstellen externe Verfahren durchlaufen, in denen erfahrene Psycholog(inn)en die Eignung für eine Leitungsaufgabe prüfen. Hier braucht es einheitliche Verfahren für alle Berufsgruppen, auch für den pastoralen Dienst.

Die dritte Kategorie, die systemische Eignung, wird zunächst über die Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche gemessen, die durch ein pfarramtliches Führungszeugnis leicht überprüft werden kann. Pfarramtliche Führungszeugnisse sind allerdings vielfach aus der Mode gekommen, auch weil mit der gängigen Formulierung, dass Nachteiliges über die Person nicht gesagt werden könne, wenig anzufangen ist.

Eine Identifikation mit den Zielen der Katholischen Kirche ist sehr vage und kaum zu messen. Eine bloße Identifikation ist in der Regel auch gar nicht gemeint, denn es geht anstellenden Pfarrern und Bistumsleitungen eigentlich um wesentlich mehr, nämlich um die Teilnahme am Leben der Kirche, insbesondere um Kontakt zu einer Pfarrgemeinde. Eine Kindergartenleiterin, die am Ort wohnt und auch Lektorin oder Kommunionhelferin ist, ist für Pfarrer und Kirchenvorstände nach wie vor das unausgesprochene Ideal. Die Teilnahme am Leben der Kirche wird in Bewerbungsgesprächen eher mit großer Vorsicht eruiert, weil man schließlich nicht unbedingt eine peinliche Situation herbeiführen will, wenn der Bewerber bzw. die Bewerberin es z. B. nicht mitbekommen hat, dass es in seiner/ihrer Wohnsitzpfarrei einen neuen Pfarrer gibt.

Bei Stellenbesetzungen geben wegen der schlecht zu beurteilenden Leitungsqualifikation die Kriterien der Fachlichkeit und Kirchlichkeit zumeist den Ausschlag für eine Personalentscheidung. Ist in der letzten Runde der Bewerber(innen) jeweils nur noch ein Kriterium erfüllt und eine Neuausschreibung wenig aussichtsreich, entscheiden sich Anstellungsträger unterschiedlich. Manche geben der Fachlichkeit den Vorzug und hoffen auf eine Einarbeitung in das System, andere erhoffen von einer „kirchlichen“ Bewerbung eine Einarbeitung in die Fachlichkeit. In beiden Fällen sind die Probleme vorhersehbar.

Dieses Dilemma lässt sich nur lösen, wenn allen Beteiligten deutlich ist, worum es bei der Leitung einer kirchlichen Einrichtung oder Verwaltungseinheit geht, nämlich die entsprechende Einrichtung oder Verwaltungseinheit zu einem lebendigen und aufgeschlossenen Ort christlichen Glaubens zu machen, an dem christliche Wertorientierungen und grundlegende religiöse Überzeugungen und Praktiken kompetent und kommunikativ gelungen erlebt werden können. Ob eine Bewerberin oder ein Bewerber das kann, ist nicht durch die Teilnahme am Leben einer Pfarrei zu messen.

Notwendig ist hierfür zunächst eine theologisch fundierte Idee vom Sinn und Zweck der Einrichtung im Rahmen des Auftrags der Kirche und eine klare Vorstellung hinsichtlich der Verankerung des entsprechenden Profils in der Einrichtung.⁵ Nur wenn ein Profil klar definiert und entsprechend systemisch verankert ist, kann die Eignung einer Bewerberin bzw. eines Bewerbers überprüft werden. Allgemeine Leitbilder reichen da nicht aus. Eine Familienbildungsstätte im sozialen Brennpunkt verlangt andere Profilierungen als ein kirchliches Gymnasium in der Universitätsstadt, ein Kindergarten im Dorf oder ein katholisches Krankenhaus in der Regelversorgung.

Für die Feststellung der Eignung einer Bewerbung für das Profil einer Einrichtung gibt es in kirchlichen Bewerbungsverfahren keine Standards. Natürlich werden Leitbilder und grundlegende Ideen in Bewerbungsgesprächen angesprochen. Der Rahmen der Gespräche reicht aber in der Regel nicht aus, um genauere Kenntnis über die Vorstellungen des Bewerbers bzw. der Bewerberin zu erhalten. Hier wäre innerhalb des Verfahrens ein Zwischenschritt notwendig, in dem die Bewerber(innen) aufgrund klar angegebener Erwartungen seitens des Trägers schriftlich darlegen, wie sie die Profilentwicklung der Einrichtung weiterführen wollen. Im Falle einer Einstellung sollten Vereinbarungen zur Profilentwicklung Grundlage der Mitarbeiterjahresgespräche sein.

Leider spielen in vielen kirchlichen Bewerbungsverfahren die persönlichen Lebensverhältnisse der Bewerber(innen) und ihre Teilnahme am Leben der Kirche eine größere Rolle als ihre Ideen für die Profilentwicklung des entsprechenden Bereichs. Dadurch ist auch der Kreis potenzieller Bewerber(innen) deutlich kleiner als notwendig. Für ein profiliertes christliches Menschenbild engagieren sich viele Menschen gerne, für die Kirche weniger. Darüber kann man lamentieren, letztlich eröffnet ein klares Profil aber auch wieder einen Zugang zur Kirche.

Bei klaren Zielvereinbarungen kann sich eine neue Leitung Hilfe holen, wenn sie sich in einem Bereich weniger sicher fühlt. Um es einmal im Hinblick auf eine kirchliche Schule zu sagen: Eine weniger kirchenaffine Leitung, die bei der Profilentwicklung die Schulseelsorge und interessierte Lehrende einbezieht und ihnen Gestaltungsspielraum gibt, kann besser sein, als eine kirchlich hoch engagierte Schulleitung, die vor allem den wöchentlichen Schulgottesdienst als Eucharistiefeier einfordert. Analoges gilt für die Leitung eines Kindergartens.

Um Bewerber(innen) auf diese Fragen vorzubereiten, müssen sie Angebote zur Fortbildung im Bereich der Profilentwicklung und systemischen Verankerung von Profilen wahrgenommen haben. Solche Fortbildungen gibt

⁵ Vgl. H. Reichold (Hg.), *Führungskultur und Arbeitsrecht in kirchlichen Einrichtungen. Von der Personen- zur Institutionenorientierung der Grundordnung*, Regensburg 2017.

es bereits im Bereich der Schulen⁶ und Bildungseinrichtungen⁷ und vereinzelt auch im Bereich der Krankenhäuser.⁸ Für Verwaltungen fehlen sie noch.

Ist die Teilnahme an entsprechenden Schulungen und Kursen nachgewiesen, kann dies auch vor Ort Pfarrer und Kirchenvorstände entlasten. Bewerber(innen) werden dann auch von sich aus auf die Frage zu sprechen kommen, welche Erwartungen der Träger an die Einrichtung hat.

2 Christlicher Leitungsstil

Neben der Profilentwicklung der Einrichtung bzw. des Bereichs ist der Leitungsstil der zweite wesentliche Bereich. Ist jemand in einer Leitungsstelle angekommen, begegnet er bzw. sie einem kirchenspezifischen systemischen Phänomen. Ob ausgesprochen oder nicht, der Leitungsstil wird an einer diffusen Vorstellung von Christlichkeit gemessen. Sowohl Leitende selbst wie auch Untergebene meinen oft, in einer christlichen Einrichtung müsse es ganz anders zugehen, so wie Jesus ganz anders gehandelt habe.⁹ Das wird gerne mit Nachgiebigkeit, Toleranz und *laissez faire* gleichgesetzt. Während Angestellte erhöhte Erwartungen daran haben, welche Freiheiten in einer kirchlichen Einrichtung möglich sein müssten, sehen sich Führungskräfte legitimiert, bei mangelnder Leistung nicht einzuschreiten. Dies führt nicht selten dazu, dass Probleme verschleppt werden. Da man ja nicht so „brutal“ wie in der freien Wirtschaft ist, werden Augen so lange zugedrückt, bis die Situation eskaliert.

Zuweilen wird allerdings auch das Gegenteil praktiziert. Aus welchen Gründen auch immer werden Entscheidungen ohne Kommunikation rigoros gefällt und durchgesetzt und im Zweifel noch mit der hierarchischen Struktur der Kirche begründet, ob im Bistum oder in der Pfarrei. Dieser Klerikalismus, von dem auch Laien befallen sein können, ist einer der Anlässe für den Synodalen Weg.

So oder so, das System Kirche korrumpiert sehr leicht einen guten Leitungsstil, weil falsche oder unklare Vorstellungen von der Barmherzigkeit Jesu auf der einen oder von der Autorität der Kirche auf der anderen Seite

⁶ Vgl. J. Könemann/D. Spiekermann, *Katholische Schulen. Herausgeforderte Identität* (Gesellschaft – Ethik – Religion 14), Paderborn 2019.

⁷ P. Klasvagt, *Im Reformprozess. Die Katholischen Akademien schärfen ihr Profil*, in: *HerKorr* 69 (2015) 377–379.

⁸ Vgl. M. Heimbach-Steins/T. Schüller/J. Wolf (Hg.), *Katholische Krankenhäuser – herausgeforderte Identität* (Gesellschaft – Ethik – Religion 9), Paderborn 2017; T. Günther, *Christliche Werte- und Profilbildung in katholischen Gesundheitseinrichtungen. Erfahrungen und Perspektiven mit dem Instrument German-CIM*, in: *ThGl* 109 (2019) 52–64; J. Wolf, *Krankenhäuser auf katholisch. Projekt zum christlichen Profil katholischer Krankenhäuser im Bistum Essen*, in: *Erwachsenenbildung* 61 (2015) 39.

⁹ Vgl. D. Nauer/H. Zaborowski (Hg.), *Barmherzig führen. Typisch christlich – oder?*, Paderborn 2017.

vorhanden sind. Ein Desiderat besteht daher ganz grundsätzlich in der Entwicklung eines christlichen Leitungsverständnisses.¹⁰

Leistungs- und Führungskompetenzen haben dabei zunächst einmal nichts mit dem christlichen Glauben zu tun. Sie müssen entwickelt werden. Externe Schulungen sind dabei sogar von großem Vorteil, weil sie die hohen Maßstäbe vermitteln, die in der freien Wirtschaft vielfach üblich sind und im kirchlichen Bereich längst nicht immer eingehalten werden.¹¹ Eine gelungene Mitarbeiterführung hat letztlich mit einfachen Prinzipien zu tun, die erlernt werden können.

Darüber hinaus gibt es aber auch etwas spezifisch Christliches. Die spirituellen Traditionen der Orden überliefern ein großes Wissen in Bezug auf die Persönlichkeitsentwicklung in christlicher Perspektive. Benediktinische¹², franziskanische¹³ und jesuitische¹⁴ Spiritualität setzen ihre je eigenen Akzente in der Nachfolge Jesu. Ihnen gemeinsam ist im Rahmen der Menschenführung der befreiende Umgang mit den persönlichen Grenzen im Horizont des Glaubens an Jesus Christus. Menschen, die von dem spezifisch christlichen Umgang mit Grenzen und Begrenzungen geprägt sind, entwickeln nicht nur Leitungskompetenzen, sondern werden zu prägenden Persönlichkeiten.

Schulungen in spiritueller Leitungskompetenz werden von einigen kirchlichen Einrichtungen angeboten.¹⁵ Es wäre dringend notwendig, dass solche Schulungen nicht nur von Manager(inne)n in der freien Wirtschaft absolviert werden, sondern auch für die Leitung kirchlicher Einrichtungen und Verwaltungsbereiche zum Maßstab werden.

Zudem brauchen Führungskräfte im kirchlichen Kontext eine gute supervisorische Begleitung, um die genannten diffusen Erwartungen zu klären und einen kompetenten Führungsstil zu entwickeln.¹⁶

¹⁰ Vgl. D. Nauer, Christlich inspiriert führen und leiten?, in: *Diakonia* 49 (2019) 106–110; H. Stenger, Führen und Leiten zu allen Zeiten. Vom Wandel der Machtausübung in der katholischen Kirche, in: *ThPQ* 157 (2009) 18–26.

¹¹ Vgl. B. Jürgens, Führungskonzepte aus der Wirtschaft, in: *Wort und Antwort* 60 (2019) 2–7.

¹² Vgl. A. Grün, Menschen führen – Leben wecken. Anregungen aus der Regel Benedikts von Nursia, Münsterschwarzach 2008; B. Kirchner, Benedikt für Manager. Die geistigen Grundlagen des Führens, Wiesbaden 2004.

¹³ Vgl. T. Dienberg, Leiten. Von der Kunst des Dienens, Würzburg 2016; ders., Empathie & Souveränität. Führungskompetenz auf den Punkt gebracht, Stuttgart 2019; M. Gerundt, Die Ordensregeln des Franziskus von Assisi als Schatzkammer für moderne Personalführung, in: *Wi-Wei* 75 (2012) 102–160.

¹⁴ Vgl. A. Aigner, Die Kunst des Leitens. Erfahrungen – Einsichten – Hinweise, Würzburg 2011; A. Darmanin, Spiritualità ignaziana e „leadership“ organizzativa, in: *CivCatt* 157 (2006) 123–135.

¹⁵ So z. B. der Deutsche Caritas-Verband, vgl. H. Krieger/E. Götz, Führung lehren – Führung lernen an der Fortbildungs-Akademie des Deutschen Caritasverbandes, in: *Diakonia* 49 (2018) 133–136. Auch Iunctus in Münster widmet sich dem Thema, vgl. www.iunctus.de (Zugriff: 12. April 2021).

¹⁶ Vgl. H. Kohler-Spiegel, Aus verschiedenen Perspektiven sehen. Coaching für kirchliche Führungspersonen, in: *ThPQ* 157 (2009) 39–47.

3 Priestermangel und Pfarreileitung

Auch wenn einige Bistümer inzwischen Gemeindeleitungen für Pastoralreferent(inn)en ausschreiben, ist zumeist noch immer der Pfarrer der Leiter der Pfarrei. Angesichts des dramatischen Priestermangels ist die Besetzung der Stellen für leitende Pfarrer inzwischen ein kompliziertes Geschäft geworden. Auf viele im Amtsblatt ausgeschriebene Stellen für leitende Pfarrer bewirbt sich niemand mehr.

Der Grund hierfür liegt allerdings nicht allein im Priestermangel. Es gibt weitere Aspekte. Großpfarreien mit schwieriger, sehr divergierender Struktur oder verunglückten Fusions- bzw. Zusammenlegungsprozessen sind kaum leitbare Systeme. Hierfür müssen einzelne Priester gezielt angesprochen und überredet werden, wobei neben dem Einknicken des Priesters ein nicht unwichtiges Kriterium ist, ob das Loch an dessen bisheriger Stelle irgendwie gestopft werden kann.

Die Bildung von Großpfarreien hat zudem dazu geführt, dass nicht mehr alle Priester Pfarrer werden müssen. Dabei ist ein nicht unerheblicher Faktor, dass leitende Pfarrer wesentlich mehr Ärger und Verantwortung haben, aber nicht unbedingt eine finanzielle noch sonst irgendeine Entschädigung bekommen. Zudem wohnen leitende Pfarrer im Pfarrhaus und sind jederzeit ansprechbar, während nichtleitende Priester sich auch eine weniger leicht auffindbare Wohnung suchen können. Warum also leitender Pfarrer werden, wenn es auch einfacher geht? Ist es das Chef-Sein wert? Angesichts dieser strukturellen Probleme ist eine Personalentwicklung nicht mehr möglich und viele Priester fühlen sich vom Bistum nicht zu Unrecht verraten und verkauft.

Das ist allerdings nur die eine Seite der Münze. Die Priester, die jetzt im aktiven Dienst sind, sind alle noch mit der Perspektive angetreten, irgendwann „ihre“ Pfarrei zu bekommen. Die Größe dieser Pfarrei war dabei zweitrangig. Wer welche Pfarrei bekam, richtete sich unabhängig von Bewerbungsverfahren letztlich nach Einschätzungen der Bistumsleitung, die eine größere oder doch eher nur eine kleinere Pfarrei zutraute. Die Pfarrei, die man bekam, hatte deshalb immer auch etwas mit einem sozialen Status innerhalb der Pfarrerschaft zu tun. Dies führt dazu, dass einzelne Priester trotz aller beschriebenen Abschreckungen sehr danach drängen, leitende Pfarrer zu werden. Da die Motivation hier mitunter nicht in der Leitung eines komplizierten Systems, sondern lediglich im Pfarrersein liegt, kommt es über kurz oder lang zu erheblichen Problemen.

Eine Partizipation der Pfarrei an der Auswahl des Pfarrers ist sehr komplex. Da es kaum Bewerber gibt und Pfarreien froh sein können, überhaupt noch jemanden zu bekommen, sind partizipative Verfahren, so wünschenswert sie sind, wenig sinnvoll. Vorstellungsgespräche bei Pfarreiräten und Kirchenvorständen führen inzwischen dazu, dass der Kandidat noch während der Sitzung gegoogelt und je nachdem, was im Internet zu finden ist,

angenommen oder abgelehnt wird. Auch im Bereich der evangelischen Kirchen ist die Partizipation eingegrenzt, da auch Landeskirchen einige Kandidat(inn)en schlicht und einfach unterbringen müssen. Sehr sinnvoll ist dagegen eine Partizipation bei der Findung einer ehrenamtlichen Gemeindeleitung. Nur vor Ort hat man ein Gespür für die Motive von Bewerber(inne)n und eine Wahl wäre hilfreich für die Akzeptanz.

Eine Lösung kann nur in einer Entkopplung von priesterlichem Dienst und Pfarrei- bzw. Gemeindeleitung liegen, wie ihn manche Bistümer schon vor über zehn Jahren begonnen haben.¹⁷ Es ist dringend notwendig, eine klare Differenzierung zwischen leitenden und seelsorglichen Aufgaben zu treffen. Leitende Aufgaben können partizipativ an haupt- und ehrenamtliche Laien übergeben werden, wenn sie entsprechend fachlich und spirituell fortgebildet wurden.¹⁸ Das Umdenken bei allen im pastoralen Dienst Tätigen, dass man durch Studium und Ausbildungszeit noch lange nicht für eine leitende Stelle qualifiziert ist, tut not. Das müsste bereits in der Ausbildung aller Berufsgruppen sehr klar kommuniziert werden.

Hierzu gehört auch, innerhalb kirchenrechtlich notwendiger großer Pfarreien selbstverantwortete lokale Gemeinden zuzulassen, die von ehrenamtlichen Laien geleitet werden. Weltkirchlich gibt es dazu viele Modelle, vor allem in Afrika und Südamerika. In den USA gibt es z. B. die Lay Ecclesial Ministers.¹⁹

Eine Vorbereitung auf leitende Tätigkeiten könnten Hauptberufliche und ehrenamtlich Tätige in gleicher Weise durchlaufen. Es ist nicht einzusehen, warum die Personalchefin eines mittelständischen Unternehmens nicht ehrenamtlich eine Gemeinde leiten kann und gemeinsam mit einer Gemeindeferentin darauf vorbereitet wird. Dennoch sind die Vorbehalte aufseiten der Hauptberuflichen, gemeinsam mit Ehrenamtlichen die Schulbank zu drücken, sehr groß, auch wenn es um Dinge geht, die im Theologiestudium nie vorkamen. Hier ist eine neue Kultur notwendig, die durch gemeinsame Fortbildungen erreicht werden kann. Fragen der Profilentwicklung und des Leitungsstils betreffen alle, die in leitenden Stellen tätig sind, in gleicher Weise.²⁰

4 Von der Pfründe zum Team

Auch wenn eine Pfarreileitung noch so gut ausgesucht und ausgebildet wurde, begegnet sie im Rahmen der Pfarrei kaum lösbaren systemischen Problemen.

¹⁷ Vgl. H. Eder, Gemeindeleitungsmodelle mit Beteiligung Ehrenamtlicher in der Diözese Linz. Erste Erfahrungen und pastoraltheologische Anmerkungen, in: ThPQ 157 (2009) 48–54.

¹⁸ Vgl. V. Dessoy, Partizipation - Schlagwort oder mehr?, in: Diakonia 49 (2018) 92–96.

¹⁹ Vgl. G. Sonntag, Professionalisierung ins kirchliche Amt? Die Entstehung der Lay Ecclesial Ministers in der katholischen Kirche der USA nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Münster 2019.

²⁰ Vgl. H. Heil, (Berufs-)Welten verbinden, in: Diakonia 49 (2018) 111–116.

Sollen auch in Zukunft gute Leitungen gefunden werden, sind ebenso strukturelle Änderungen im pastoralen Dienst notwendig, um Leitung zu ermöglichen und Machtmissbrauch zu verhindern.

Ein Hauptproblem in den Pfarreien sind unklare Hierarchien. Leitende Pfarrer sind formal Dienstvorgesetzte für Gemeindereferent(inn)en und die nichtleitenden Priester. Im Bistum Münster sind auch die Pastoralreferent(inn)en auf der Ebene der Gemeinde tätig. Da alle im pastoralen Dienst jedoch beim Bistum angestellt sind, führt das bei vielen dazu, den Pfarrer nicht als Dienst- und Fachaufsicht zu akzeptieren. Letztlich hat ein leitender Pfarrer keinerlei Instrumente, die Arbeitsweise der Mitarbeitenden im pastoralen Dienst zu beeinflussen. Instrumente wie das Mitarbeiterjahresgespräch sind auf der Ebene der Pfarrei schwierig.²¹

Sehr heikel würde es, wenn ein leitender Pfarrer die Leistung seiner Mitarbeitenden in irgendeiner Art und Weise messen wollte. Rückmeldungen auf Predigten sind in der Regel ebenso ein Tabu wie die Qualität der Sakramentenkatechese oder eine supervisorische Überprüfung von Beratungsgesprächen. Neben der weit verbreiteten Grundüberzeugung, dass Leistung im pastoralen Dienst nicht zu messen ist, gibt es sehr unterschiedliche Vorstellungen, was Arbeitszeit ist und was in dieser getan werden kann und darf. Ob das Gespräch mit einem Pfarreimitglied während des privaten Einkaufs Arbeitszeit ist und ob Kaffeetrinken im Pfarrhaus dienstnotwendige Kontaktpflege ist oder nicht, steht nirgendwo geschrieben. Dass manche im pastoralen Dienst mit wenig Arbeit lange auskommen und andere kaum mehr Zeit zur Erholung finden, schafft viele, oft nicht ausgetragene Konflikte.

Ein weiteres Phänomen besteht darin, dass im Seelsorgeteam Kompetenzen vorhanden sein können, die die des leitenden Pfarrers deutlich überschreiten. In vielen Teams finden sich inzwischen Priester, die eine große Pfarrei geleitet haben, aber mit 60 Jahren in die „zweite Reihe“ gewechselt haben und damit keine Emeriti, sondern Mitarbeiter im Pastoralteam sind. Somit haben leitende Pfarrer mitunter Priester im Team, die wesentliche größere Pfarreien geleitet haben oder zumindest auf eine längere Leitungserfahrung zurückblicken. Eine solche Situation ist in Einrichtungen und Verwaltungen undenkbar. Wie wäre es, wenn der Schulleiter eines großen Gymnasiums sich mit 60 wieder als Fachlehrer in ein anderes Gymnasium begäbe? Leitende Pfarrer sehen sich zudem nicht nur der Kritik dieser erfahrenen Priester ausgesetzt, sondern nicht selten auch der des Vorgängers, der in der Pfarrei geblieben ist, in welcher Form auch immer. Ähnliches gilt für die Kompetenzen von Pastoralreferent(inn)en, die sich im Bereich von Beratung und Supervision fortgebildet haben. Noch komplexer ist es mit theologischen Promotionen. Nicht jeder leitende Pfarrer hat die Demut, sich über die Kompetenzen in seinem Team zu freuen.

²¹ Vgl. C. Ceconi, *Kirchliche Personalführung am Beispiel der Jahresgespräche. Eine kirchentheoretische Reflexion*, Göttingen 2015.

Diese Probleme werden in Pastoralteams in der Regel dadurch gelöst, dass Arbeitsbereiche penibel getrennt werden. Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten sind in der Regel abgesprochen, wobei es lokale und kategoriale Arbeitsbereiche gibt. Bei Personalwechsel ist es ein komplexes Thema, ob Zuständigkeiten neu verteilt werden oder ob man die Bereiche der Vorgängerin bzw. des Vorgängers zu übernehmen hat. Schon beim Einstieg in die Pfarrei kann es deshalb sehr schwierig werden und dauerhaft konfliktiv bleiben.

Letztlich sind daher im pastoralen Dienst alle leitend. Jede und jeder hat seine Pfründe, über die mit Argusaugen gewacht wird. Wer die Firmvorbereitung in der Großpfarrei leitet, bestimmt das Konzept. Gibt es örtliche Zuständigkeiten, entscheidet, wer am Ort ist. Man spricht zwar von pastoralen Teams, letztlich ist es aber in vielen Pfarreien so, dass gar kein Team existiert, sondern notwendige Absprachen getroffen werden und man sich ansonsten aus dem Weg geht.

Dies wird dadurch verstärkt, dass es im pastoralen Dienst quer durch alle Berufsgruppen unausgesprochen letztlich immer um das Thema Berufung geht. In der Ausbildung spielt die persönliche Verbindung zum Glauben die entscheidende Rolle. Auch wenn die Bewerber(innen) für den pastoralen Dienst inzwischen psychologisch getestet und fortgebildet werden, bildet die Überzeugung von der eigenen Berufung nach wie vor ein zentrales Moment der Entscheidung für den Beruf und als Eignungskriterium. So richtig und wichtig dieses Kriterium ist, kann es im pastoralen Dienst dazu führen, dass Mitarbeitende nur das tun, wozu sie sich berufen fühlen. Dementsprechend spielt die persönliche Befindlichkeit eine nicht unwichtige Rolle bei der Verteilung bzw. Ablehnung anstehender Arbeit.

Leitende Pfarrer haben in den gegenwärtigen Strukturen letztlich eine kaum zu bewältigende Aufgabe.²² Sie sind Dienstvorgesetzte für Menschen, die nicht in der Pfarrei angestellt sind und für die es weder klare Regeln noch Instrumente von Leistungsmessung gibt, was auch nicht gewollt ist. Dass es in vielen pastoralen Teams schwierig ist, kann nicht verwundern und ist nicht durch Kurse für leitende Pfarrer zu beheben. Letztlich braucht es im pastoralen Dienst auf allen Ebenen einen Kulturwandel von der Pfründe zum Dienst an der Gemeinde vor Ort.

5 Bischofsamt und Bistumsleitung

Ähnliche Probleme gelten für Bistumsleitungen. Bischöfe kommen durch ein gutachterliches Verfahren in der Bischofskongregation und ggf. durch die Wahl der Domkapitel in das Amt. Ob plebiszitäre Elemente helfen würden, geeignete Kandidaten zu finden, ist schwer zu sagen. Sicher könnten sie

²² Vgl. V. Dessoy, Führen und Leiten von Pfarren. Differenzierte Rollenarchitektur in zukunfts-fähiger Sozialgestalt, in: ThPQ 157 (2009) 10–17.

helfen, Kandidaten mit wenig Akzeptanz in der Ortskirche auszuschließen. Aber schon bei externen Besetzungen ist das schwierig. Ob externe oder interne Kandidaten geeigneter sind, ist ebenso wenig zu sagen wie bei Stellen in kirchlichen Verwaltungen.

Die Katholische Kirche lehnt sich bei der Findung von Bischöfen nicht an synodale Verfahren an, sondern an Unternehmen und Verwaltungen, in denen die Voraussetzungen für einen Aufstieg klarer definiert sind und letztlich von oben entschieden werden. Das ist nicht von vorneherein schlechter, sondern hängt in seinem qualitativen Erfolg davon ab, ob Leitungskompetenz innerhalb des Verfahrens hinreichend geprüft wird.

Ein erstes Problem besteht darin, dass es keine Bewerbungen für das Bischofsamt gibt, die ein normales Bewerbungsverfahren durchlaufen würden. Insofern fallen die eigentlich notwendigen Assessment-Center aus.

Ein weiteres Problem besteht darin, dass Bischöfe sich nicht langsam hocharbeiten und in verschiedenen Teilbereichen bewähren können. Bischofskandidaten können von den Diözesen nicht langsam aufgebaut werden. Bischöfe kommen in der Regel entweder aus der kirchlichen Verwaltung bzw. der Priesterausbildung, von der Universität oder sie waren vorher Weihbischöfe. Auch wenn sie sich in diesen Teilbereichen bewährt haben, heißt dies noch lange nicht, dass sie dem komplexen Anforderungsprofil eines Diözesanbischofs entsprechen. Der Universitätsassistent, der Pfarrer wird, dann nach ein paar Jahren in die Bistumsverwaltung wechselt, dort verschiedene Stellen durchläuft und anschließend Weihbischof und, sofern er sich in allen Bereichen bewährt hat, Bischof wird, ist zwar möglich. Aber niemand in einer Diözese würde es wagen, jemanden als zukünftigen Bischof aufzubauen, auch nicht für andere Bistümer. Noch weniger würde nach dem Scheitern auf einer Stelle klar kommuniziert, dass das Bischofsamt nicht infrage kommt. Eine Beförderung zum Weihbischof oder in ein Domkapitel kann auch die Lösung eines Problems sein.

Das zugrundeliegende Problem besteht darin, dass es kaum eine Personalentwicklung für Priester gibt. Wie ein Priester durch die Bistumsleitung eingeschätzt wird, kann dieser in der Regel nur an Anzeichen vermuten. Dies führt bei nicht wenigen zu einer großen Verunsicherung und am Ende zu einer starken Ablehnung derer „da oben“. Solange die Berufung auf einen höheren Posten durch den überraschenden Anruf des Bischofs oder des Personalchefs erfolgt und nicht durch eine gut begleitete Personalentwicklung, wird sich daran wenig ändern.

Zudem sind Bistumsleitungen komplexe Systeme, in denen Generalvikare, Weihbischöfe, Domkapitel, Bischofssekretäre, bischöfliche Büroleitungen, Referent(inn)en, Bischofsvikare und Hauptabteilungsleitungen im Ordinariat erheblichen Einfluss ausüben. Themenfelder, die der Bischof nicht explizit persönlich besetzt, werden von anderen besetzt. Dies führt zu zahlreichen

Spannungen. Dass ein Domplatz als Haifischbecken wahrgenommen werden kann, kommt nicht von ungefähr.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat die Bischöfe zusätzlich zur Jurisdiktion, die über Jahrhunderte den Kern des Bischofsamtes bildete, an die Spitze des Weiheordo gesetzt und die Bischofsweihe zur Fülle des Weihe sakramentes erklärt. Damit ist das Bischofsamt inhaltlich und strukturell völlig überlastet. Die eindeutige Delegation der Jurisdiktion an eine mehrköpfige Kirchenleitung und die Fokussierung des Bischofs auf die Repräsentanz des Bistums könnte Abhilfe schaffen und Bischöfe von kaum zu tragenden, überzogenen Erwartungen befreien.

6 Quintessenz

Überblickt man die verschiedenen Systeme, zeigen sich zwei generelle Probleme. Zum einen sind Bewerbungsverfahren für leitende Stellen im Bereich der Kirche viel zu unstrukturiert und lassen wesentliche Standards zur Feststellung der Eignung, die in der freien Wirtschaft üblich sind, außer Acht. Zum anderen sind viele Systeme auf der Ebene der Pfarreien wie auf der Ebene der Bistümer kaum zu leiten, weil ihre Struktur und/oder ihr Profil unklar sind. Bei beidem ließe sich Abhilfe schaffen.

Dr. Norbert Köster ist Professor für Historische Theologie und ihre Didaktik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Bernhard Emunds

Mitwirkung der Gläubigen an kirchlichen Finanzentscheidungen

Kurzinhalt – Summary:

Für die vom Synodalforum 1 anzustößende Reform der kirchlichen Machtordnung hat die Weiterentwicklung der Finanzverfassung eine besondere, öffentlich wenig thematisierte Bedeutung. Ein Reformbedarf wird vor allem sichtbar in den jüngsten Finanzskandalen, dem kirchenrechtlichen Hintergrund der Problemlagen und dem Vorschlag des Forums, für die Diözesanfinanzen eine verbindliche Rahmenordnung zu erlassen, in deren Mittelpunkt ein Finanzrat mit weitreichenden Mitentscheidungs- und Kontrollmöglichkeiten steht.

The Forum 1 of the Synodal Path in Germany seeks to initiate a reform of the church's power structures. Albeit hardly discussed publicly, the further development of the financial constitution of the church is crucial for such a reform. This becomes evident in light of the latest financial scandals in German dioceses and the canonical background which facilitates such problems. Therefore, the Forum proposes to establish a binding framework for diocesan finances. Central for this framework is a finance council in which church members' representatives hold far-reaching possibilities of co-decision making and financial control.

Die Aufgabe des Synodalforums 1 „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilhabe und Teilnahme am Sendungsauftrag“ besteht darin, eine Modernisierung der Machtstrukturen in der verfassten katholischen Kirche in Deutschland anzustoßen.¹ Angesichts einer tiefen institutionellen Krise, die abgesehen von grundlegendem sozialem Wandel vor allem durch die Vertuschung sexualisierter Gewalt durch Bischöfe und andere diözesane Entscheidungsträger entstanden ist, geht es vorrangig um die Einbindung des seit dem 19. Jahrhundert einseitig hervorgehobenen Priester- und Bischofsamtes in die Gesamtheit des Gottesvolkes, insbesondere um die rechtlich

¹ Zum Folgenden vgl. Synodalforum „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilhabe und Teilnahme am Sendungsauftrag“, Entwurf des Grundtextes (Beschluss des Synodalforums vom 3. Dezember 2020), Bonn 2020, in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/Online-Konferenz-210104-2-Synodalforum-I-Grundtext-1.pdf (Zugriff: 1. Juni 2021). Für eine sozialwissenschaftliche Analyse von Schwachstellen organisatorischer Herrschaft in der deutschen katholischen Kirche vgl. auch B. Emunds/S. Goertz, Kirchliches Vermögen unter christlichem Anspruch (Katholizismus im Umbruch 11), Freiburg i. Br. 2020, 202–225, zur Aufgabe einer organisatorischen Inkulturation vgl. ebd., 39–51.

verbindliche Rückbindung kirchlicher Leitungsentscheidungen an Strukturen einer Mitwirkung der Gläubigen. Angestrebt wird eine Reform der kirchlichen Machtordnung, die das in der kirchlichen Tradition verankerte Moment der Synodalität stärkt und die Organisationsstrukturen der katholischen Kirche in eine demokratisch geprägte Gesellschaft hinein inkulturiert – und auf diese Weise die Qualität und Legitimität der Kirchenleitung erhöht. Dazu sind Mechanismen einer verlässlichen Machtkontrolle zu etablieren, welche Fehlentscheidungen durch eine verbesserte Rechtsbindung und durch Formen der Beratung und des Mitentscheidens etwas unwahrscheinlicher machen und die es zudem erleichtern, dass es nach massiven Irrtümern oder Regelverstößen in der Bistums- oder Pfarreileitung oder nach folgenreichen Fehlentwicklungen in einzelnen Bereichen kirchlicher Praxis zu einem personellen und inhaltlichen Neuanfang kommt. Schließlich ist es ohne einen solchen Neuanfang in Krisenmomenten für eine Organisation unmöglich, Glaubwürdigkeit wiederzugewinnen.

Die Reform der kirchlichen *Finanzverwaltung* steht nicht dauerhaft im Fokus des (kirchen-)öffentlichen Interesses, ist aber für die Neuordnung kirchlicher Machtstrukturen von zentraler Bedeutung: Diejenigen, die in einer Organisation festlegen, wer in Zukunft für welche Zwecke wieviel oder eben kein Geld mehr erhält, entscheiden zu einem erheblichen Teil darüber, wie sich die organisatorische Praxis weiter entwickelt, vor allem, was es in der Organisation auf die Dauer *nicht* mehr geben wird. Das ist auch in der katholischen Kirche mit ihrer starken Betonung bischöflicher Kompetenzen nicht anders; in den deutschen Bistümern erfährt diese Macht der Diözesanbischöfe noch dadurch eine besondere Zuspitzung, dass hier die Bistumsebene aufgrund der Kirchensteuer im internationalen Vergleich geradezu fürstlich mit Finanzmitteln ausgestattet ist.

Im Folgenden wird zuerst der Bedarf für Reformen der diözesanen Finanzordnung verdeutlicht. Im Anschluss daran geht es um den kirchenrechtlichen Hintergrund dieser Problemlagen und um die aktuellen Reformvorschläge des Synodalforums für die Diözesanfinanzen. Der Beitrag endet mit einer kurzen Schlussbemerkung.

1 Die Krise der bischöflichen Finanzmacht

Für eine gewisse Konzentration der Finanzmittel und -entscheidungen auf der Ebene der Diözesen spricht unter anderem, dass es hier wegen der größeren Finanzvolumina im Vergleich zu den Stufen der Pfarreien oder der pastoralen Regionen leichter fällt, für die Expertise zu sorgen, derer es für eine ordnungsgemäße Finanzverwaltung bedarf. Aber gerade hier, auf der Bistumsebene, wurden in den letzten zehn Jahren skandalöse Fehlentscheidungen und Fehlentwicklungen offenbar, wodurch Schwachstellen organisatorischer Herrschaft

in der deutschen katholischen Kirche punktuell in das gleißende Licht medialer Aufmerksamkeit rückten. Jeder und jedem in Deutschland steht die – nur durch „Lügen“ mit sehr „kurzen Beinen“ verheimlichte – Explosion der Kosten beim Bau der bischöflichen „Residenz“ in Limburg (2013) vor Augen. Kaum weniger skandalös waren die riskanten – von Bestechung begleiteten – Investitionen des Bistums Eichstätt in eine Reederei-Beteiligung und in ein Darlehen an eine US-Projektentwicklungsgesellschaft (2018). Zumeist mit Finanzvolumina in zweistelliger Millionenhöhe wurden zudem handwerkliche Fehler oder bewusste Regelverstöße aus den Ordinariaten in Hamburg (2018: Aufdecken einer Überschuldung des Erzbistums durch Pensionsverpflichtungen und eines hohen baulichen Sanierungsbedarfs), Freiburg (2017: zu wenig gezahlte Sozialversicherungsbeiträge; 2019: zu wenig bezahlte Steuern) und Essen (2021: zu wenig bezahlte Steuern) bekannt.

Die beiden Prüfberichte zu den Straftaten und massiven Fehlentwicklungen in Limburg und Eichstätt² offenbaren in skandalöser Zuspitzung das Machtssystem einer häufig unprofessionell agierenden, letztlich unkontrollierten Episkopalmonarchie³, das bis vor wenigen Jahren in vielen deutschen Diözesen auch für die Finanzverwaltung kennzeichnend war: Neben dem Bischof selbst übernahm ein sehr überschaubarer Kreis von Klerikern nicht nur mit den Rollen des Generalvikars und der wichtigsten Dezernenten die Hauptverantwortung für das, was im Bistum geschah, vielmehr besetzten die Mitglieder dieses Zirkels auch zu weiten Teilen diejenigen Gremien, die eigentlich sie als die Hauptverantwortlichen zu kontrollieren hatten. Jene Prozesse, die zu wichtigen und innerkirchlich möglicherweise umstrittenen Entscheidungen führten, wurden konsequent von den Kirchenmitgliedern und der Öffentlichkeit abgeschirmt; zum Teil wurden nicht einmal die Ergebnisse offen kommuniziert. Gremienmitglieder, die nicht selbst die operativ Hauptverantwortlichen waren, vertrauten blindlings den Amtsträgern oder wagten es nicht, deren Entscheidungen kritisch zu hinterfragen; zudem fehlten ihnen fast durchweg die fachlichen Kompetenzen dafür. Wo Kontrollen ausfallen

² Vgl. Prüfungskommission im Auftrag des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Abschlussbericht über die externe kirchliche Prüfung der Baumaßnahme auf dem Domberg in Limburg (14. Februar 2014), Limburg a. d. L. 2014; U. Wastl/M. Pusch, Finanzskandal im Bistum Eichstätt. Ursachen, Verantwortlichkeiten, Konsequenzen und Empfehlungen. Prüfbericht der Kanzlei Westpfahl/Spilker/Wastl (Stand: 3. Februar 2019), München 2019. Zum Folgenden vgl. ausführlicher Emunds/Goertz, Kirchliches Vermögen (s. Anm. 1), 227–236.

³ Vom Konzept „Monarchie“ her bleibt bei dem Begriff „Episkopalmonarchie“ noch offen, ob es (eher) um eine konstitutionelle oder (eher) um eine absolutistische Monarchie geht. In diesem Beitrag wird mit dem Begriff eine Form kirchlicher Organisationsherrschaft bezeichnet, die dem Diözesanbischof so viel Macht einräumt, dass seine Herrschaft in dem breiten Spektrum zwischen „konstitutionell“ und „absolutistisch“ eindeutig in der Nähe des Pols „absolutistisch“ angesiedelt ist: Es gibt zwar Ämter und Gremien, die einer Willkür des „Episkopalmonarchen“ entgegenwirken sollen, die Amtsinhaber(innen) und Gremienmitglieder werden aber durch den bischöflichen „Alleinherrscher“ selbst ernannt und erhalten von diesem (im Rahmen der partikularkirchlichen Gesetzgebung) auch ihre Kompetenzzuschreibung, die er sogar bei Bedarf jederzeit wieder verändern kann.

und die Abschottung des Entscheidungszirkels von der Öffentlichkeit gelingt, entsteht jedoch ein Vakuum, das einzelne zielstrebige Akteure nutzen können, um ungestört ihre partiellen Interessen zu verfolgen. Dazu mag es in vielen Bistümern nicht oder nur in engen Grenzen gekommen sein; in Limburg und Eichstätt entwickelten sich auf diese Weise jedoch die erwähnten Finanzskandale. Laut dem Prüfbericht der Münchener Kanzlei Westpfahl/Spilker/Wastl hatten z. B. in Eichstätt einige wenige machtbewusste Domkapitulare – unbehelligt von ökonomisch und administrativ unbedarften Bischöfen – ein System etabliert, das über Jahrzehnte die Geschicke des Bistums leitete und durch die fachliche Inkompetenz vieler Beteiligter und eine konsequente Abschottung nach außen zu einem „Feuchtbiotyp für Straftäter im Vermögensbereich“⁴ degeneriert sei.

Hier werden Parallelen zu jenen Defiziten kirchlicher Entscheidungsstrukturen greifbar, die sich derzeit für den Umgang der Bischöfe und anderer diözesaner Entscheidungsträger mit der sexualisierten Gewalt durch Priester abzuzeichnen beginnen. Wenn z. B. die Psychologen Peter Mosser und Gerhard Hackeschmied den Umgang der Hildesheimer Bistumsleitung mit einem über Jahrzehnte sexuell gewalttätigen Priester untersuchen, wirken ihre Analysen teilweise wie eine präzise Miniatur klerikaler Herrschaft im Umfeld des bischöflichen Krummstabs. So lassen sich einige ihrer Einschätzungen auch auf die Governance-Mängel übertragen, die im Eichstätter Finanzskandal zu Tage traten. Für die Personen auf den mächtigen Positionen der Diözese – also für den (Weih-)Bischof, den Generalvikar und involvierte Domkapitulare – konstatieren sie nämlich zunächst einmal „überraschend anmutende Phänomene der Hilflosigkeit und Überforderung“⁵, um dann fortzufahren:

„Bei genauerer Betrachtung erscheint aber diese fachliche und handlungsbezogene Insuffizienz recht eigentlich begründet in der Organisationsstruktur des Systems Kirche: Diejenigen, die im Bistum die höchsten Positionen besetzen, sehen sich zugleich als diejenigen, die das Problem zu lösen haben. Es wird aber deutlich, dass sie das Problem ‚sexueller Missbrauch‘ gar nicht lösen können, weil ihnen das fachliche Wissen, der reflexive Austausch, die kommunikative Praxis und die Bereitschaft zur externen Kooperation fehlen. Sie sind gefangen im Anspruch an die eigene Omnipotenz [...]. Es wirkt so, als würde es die Organisationslogik der katholischen Kirche erforderlich machen, Verantwortung [...] zu übernehmen, indem man Probleme alleine und ‚von oben herab‘ löst.“⁶

⁴ Wastl/Pusch, Finanzskandal (s. Anm. 2), 145.

⁵ P. Mosser/G. Hackeschmied, Organisationsspezifische Risiken für sexualisierte Gewalt in der katholischen Kirche am Beispiel des Bistums Hildesheim, in: J. Gebrande/C. Bowe-Traeger (Hg.), Machtmissbrauch in der katholischen Kirche, Hildesheim u. a. 2019, 101–128, hier: 109.

⁶ Ebd.

2 Die Regeln des *Codex Iuris Canonici* und deren Umsetzung in Deutschland

Hinter den Strukturen einer solchen, von jeglichen *checks and balances* „befreiten“ klerikalten Herrschaft stehen die rechtlichen Regeln des 1983 promulgierten *Codex Iuris Canonici* (CIC). Für diesen ist mit Sabine Demel grundsätzlich – also noch ohne Bezug zur Finanzverwaltung – erst einmal festzuhalten:

„Auf allen Verfassungsebenen steht die Rechtsstellung des jeweiligen Vorstehers so sehr im Mittelpunkt, dass die Pfarrei wie auch die Diözese und die Gesamtkirche als das ausschließliche Betätigungsfeld des jeweiligen Vorstehers erscheinen, während die anderen Gläubigen lediglich als Empfängerinnen und Empfänger der priesterlichen und bischöflichen Seel- bzw. Hirtensorge wirken.“⁷

Gerade in den Vorschriften für die Finanzverwaltung zielt der CIC allerdings *nicht* uneingeschränkt auf eine episkopalmonarchische Strukturierung der Diözesen. Zwar ist auch in den einschlägigen Canones das für den CIC insgesamt zentrale, bereits vom Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) in den Vordergrund gerückte Anliegen, das Bischofsamt zu stärken, deutlich greifbar. Hier zeigt es sich darin, dass beim Ortsbischof alle Fäden der diözesanen Vermögensverwaltung zusammenlaufen: Er setzt als partikularkirchlicher Gesetzgeber die den CIC konkretisierenden Regeln für die Vermögensverwaltung der Diözese, ist aber – letztlich – auch Verwalter dieses Vermögens und zugleich das oberste Aufsichtsorgan der Vermögensverwaltung.⁸

Daneben jedoch ist für das kanonische Vermögensrecht insgesamt mindestens ein weiteres Anliegen grundlegend: das Ziel des universalkirchlichen Gesetzgebers, das Vermögen der kirchlichen Rechtsträger für kommende Zeiten in der Substanz zu erhalten⁹ – was für die Strukturen der diözesanen

⁷ S. Demel, Alle können mitwirken, niemand ist ausgeschlossen – nur schöne Theorie?, in: M. Heimbach-Steins/G. Kruip/S. Wendel (Hg.), Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg i. Br. 2011, 156–166, hier: 158–160.

⁸ Vgl. z. B. T. Schüller, Der Diözesanbischof und das Kirchenvermögen, in: S. Demel/K. Lüdicke (Hg.), Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Freiburg i. Br. 2015, 208–228, hier: 216, 225. Zu den diözesanen Institutionen der Vermögensverwaltung aus kanonistischer Sicht vgl. u. a. R. Autsch, Vermögensverwaltung unter Transparenzdruck. Eine kirchenrechtliche Analyse, Essen 2019, 21–69, und M. Pulte, Vermögensrecht der katholischen Kirche. Ein Handbuch für Studium und Praxis, Würzburg 2019, 120, 138.

⁹ Das Ziel des Substanzerhalts prägt in hohem Maße auch die Aussagen des CIC dazu, *wie* die kirchlichen Verwalter mit dem ihnen anvertrauten Vermögen umgehen sollen. Für den Versuch, aus dem CIC ein entsprechendes Leitbild kirchlicher Vermögensverwaltung zu rekonstruieren vgl. Emunds/Goertz, Kirchliches Vermögen (s. Anm. 1), 163–171. Von zentraler Bedeutung für deutsche Diözesen sind dabei die Konsequenzen dieses Leitbilds für die Akkumulation von Vermögen und für die Renditeorientierung. Vgl. ebd., 168–170, sowie R. Althaus, Kommentar des Vermögensrechts (außer cc. 1254–1271 CIC), in: K. Lüdicke (Hg.), MKCIC, 25. und 27.–29. Erg.-Lfg., Essen 1996–98, 1284/13 Nr. 9a und 9b.

Vermögensverwaltung eben auch bedeutet, das Vermögen des Bistums vor unprofessionellen Entscheidungen oder auch einer Unterschlagung des Bischofs zu schützen. Aus diesem Grund muss der Ortsbischof zum einen die Verwaltung des diözesanen Vermögens einem Ökonomen anvertrauen, der „in wirtschaftlichen Fragen wirklich erfahren“ ist und während seiner jeweils fünfjährigen Amtsperioden „nur aus einem schwerwiegenden Grund“ abgesetzt werden kann (wörtliche Zitate aus: c. 494 §§ 1 und 2). Im Alltag des Verwaltungshandelns soll der Bischof also nicht selbst die vermögensrelevanten Entscheidungen treffen, sondern dafür einen Fachmann oder eine Fachfrau einsetzen, dem bzw. der durch erschwerte Absetzung auch eine gewisse Unabhängigkeit von einer möglichen bischöflichen Willkür eingeräumt wird. Zum anderen sieht der CIC in Fragen der Vermögensverwaltung die Einrichtung zweier Gremien, nämlich des Konsultorenkollegiums und des Diözesanvermögensverwaltungsrats (DVVR), vor, denen er – im Unterschied zu anderen kirchlichen Gremien – nicht nur Konsultations-, sondern auch Mitentscheidungsrechte einräumt: Bestimmte Vermögensentscheidungen dürfen der Bischof und sein Ökonom nur treffen, wenn das Konsultorenkollegium und der DVVR zustimmen (vgl. c. 1277; c. 1292 § 1). Die episkopalmonarchische Grundstruktur wird durch diese Vorschriften aber nicht aufgehoben, sondern nur in Einzelpunkten relativiert; schließlich ist es im universalkirchlichen Recht jeweils der Bischof selbst, der erstens den Ökonom beauftragt sowie ggf. nach fünf Jahren durch einen anderen ersetzt und zweitens die Mitglieder der in Finanzfragen beratenden und mitentscheidenden Gremien benennt.

Bei der Umsetzung dieser Regelungen in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland sind vor allem zwei Besonderheiten zu beachten: Erstens fungiert in Deutschland jeweils das Domkapitel als Konsultorenkollegium (vgl. die Erlaubnis in c. 502 § 3). Zweitens hat vor dem Hintergrund der Kirchensteuer der deutsche Staat die Diözesen dazu verpflichtet, einen Kirchensteuerrat einzurichten, der aus der Topdown-Logik des CIC herausfällt, weil seine Mitglieder von den Gläubigen bzw. von ihren Vertreter(inne)n gewählt werden. Allerdings variieren in den deutschen Diözesen die diesem Rat zugestanden Kompetenzen erheblich. Seit der öffentlichen Aufregung um die bischöfliche „Residenz“ in Limburg ist in den meisten deutschen Bistümern ein Reformprozess in Gang gekommen, durch den häufig der Diözesankirchensteuerrat (ggf. mithilfe von Ausschüssen oder Gremien, deren Zusammensetzung er bestimmt) zumindest das Gros der Beratungs- und Mitentscheidungskompetenzen des DVVR übernimmt.¹⁰ Das ist ein wichtiger

¹⁰ Vereinfachend ist in dem vorliegenden Beitrag immer nur von einem (Diözesan-)Kirchensteuerrat die Rede, obwohl es in nicht wenigen Bistümern ein Gremium mit einer abweichenden Bezeichnung gibt, das lediglich neben anderen Aufgaben *auch* als Kirchensteuerrat fungiert. Im Bistum Rottenburg-Stuttgart ist dies z. B. der Diözesanrat. Zum Stand der Reformbemühungen bei der diözesanen Finanzverwaltung im Jahr 2018 vgl. die gründliche Bestandsaufnahme durch Autsch, Vermögensverwaltung (s. Anm. 8), 71–276.

Schritt, insofern damit für das als DVVR fungierende Gremium die weitgehende personelle Identität zwischen denen, die im operativen Geschäft verantwortlich sind, und denen, die sie kontrollieren sollen, beseitigt und stattdessen eine Mitsprache und Kontrolle weithin durch gewählte Vertreter(innen) der Gläubigen der Diözese implementiert wurde.

In der Vermögensverwaltung vieler deutscher Diözesen wurde mit diesen Reformen also eine zentrale Voraussetzung für den klerikalen Machtzirkel beseitigt, der in früheren Jahrzehnten abgeschottet von der kirchlichen und der allgemeinen Öffentlichkeit die Geschicke der Diözese leitete. Allerdings wurden die Reformbestrebungen nicht in allen Bistümern im gleichen Umfang vorangetrieben. Die Kompetenzen der Kirchensteuerräte weichen z. B. in Bezug darauf deutlich voneinander ab, ob sie (bzw. Gremien, deren Zusammensetzung sie bestimmen) auch als Vermögensverwaltungsräte des Bischoflichen Stuhls und der kirchlichen Stiftungen fungieren. Zudem blieb die Regelung bestehen, dass in deutschen Bistümern das Domkapitel das – bei wichtigen Vermögensfragen ebenfalls mitentscheidende – Konsultorenkollegium bildet. Da Domkapitulare häufig mit leitenden Aufgaben im Generalvikariat betraut sind, blieb es hier bis heute bei der problematischen Identität von Kontrollierenden und Kontrollierten.

3 Eine Rahmenordnung für die diözesane Vermögensverwaltung

Bei einer Finanzreform der deutschen Diözesen, wie sie das Synodalforum 1 „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche“ in dem Entwurf für einen sogenannten Handlungstext des Synodalen Wegs¹¹ vorschlägt, geht es darum, die knapp skizzierten Reformbestrebungen in den Bistümern zu bündeln und dafür zu sorgen, dass einige Standards bezüglich der Transparenz und Professionalität der Finanzverwaltung sowie der Partizipation der Gläubigen daran in keinem Bistum unterboten werden. Angezielt wird mit dem Handlungstext eine Finanzverwaltung, in der 1. die Beratung und Genehmigung wichtiger Finanzentscheidungen, 2. die Durchführung der Finanzverwaltung selbst (Exekution) sowie 3. die Kontrolle der Entscheidungen und ihrer Exekution deutlich getrennt sind und durch sachkompetente Personen erfolgen, wobei gewählte Vertreter(innen) der Gläubigen nicht nur an der Beratung und Genehmigung (vgl. 1.) zu beteiligen sind, sondern auch die entscheidenden Akteure bei der Kontrolle (vgl. 3.) sein müssen. Als zentrales Instrument der Reform schlägt der Text eine Rahmenordnung für die Vermögensverwaltung auf

¹¹ Synodalforum „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“, Entwurf des Handlungstextes „Rahmenordnung für die Diözesanfinanzen“. Beschluss des Synodalforums vom 15. Januar 2021, in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/Online-Konferenz-210104-2a-Synodalforum-I-Handlungstext-Rahmenordnung-fuer-die-Dioezesanfinanzen-1.pdf (Zugriff: 1. Juni 2021).

Diözesanebene vor, welche von einem – paritätisch durch die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken zu besetzenden – Gremium in 24 Monaten erarbeitet und bald darauf als Generaldekret (gemäß c. 455) in allen deutschen Bistümern rechtskräftig werden soll. Letzteres erfordert eine Kompetenzzuweisung durch den Apostolischen Stuhl, die durch einen Beschluss der deutschen Bischöfe mit Zweidrittelmehrheit beantragt werden muss.

Im Zentrum der vom Synodalforum 1 avisierten Rahmenordnung steht ein (fast ausschließlich) aus gewählten Vertreter(inne)n der Gläubigen bestehender *Finanzrat*, der die Kompetenzen des Diözesankirchensteuerrats sowie der Vermögensverwaltungsräte der diözesanen Rechtsträger in sich vereinen würde. Für alle Rechtsträger des Bistums – neben der Diözese sind insbesondere der Bischöfliche Stuhl und die kirchlichen Stiftungen zu erwähnen – kommen dem Finanzrat selbst oder Gremien, deren Zusammensetzung er bestimmt, zusätzlich zum diözesanen Budgetrecht auch die im CIC den entsprechenden Vermögensverwaltungsräten eingeräumten Rechte der Beratung und Mitentscheidung bei wichtigen Vermögensentscheidungen sowie der Entscheidung über die Entlastung der Finanzverantwortlichen zu.¹² Dabei sollten die mit dem Begriff „Entlastung“ angezeigten Prozesse der *accountability*, also der Rechenschaft über und der Verantwortungsübernahme für vergangene Finanzentscheidungen, aber nicht auf den Ökonom (bzw. den oder die Finanzdezernent[in]) beschränkt bleiben, sondern auch den Generalvikar und den Bischof selbst einbeziehen.¹³

¹² In Bezug auf die Zusammensetzung und die Kompetenzen des Finanzrats entsprechen die Ordnungen des Kirchensteuer- und Wirtschaftsrates des Erzbistums Köln sowie der Bistümer Essen und Aachen bereits weitgehend den Regelungen, die der entsprechende Handlungstext des Synodalforums 1 (s. Anm. 11) für den Finanzrat avisiert. Ein wichtiger Vorteil des Rottenburger Modells, bei dem der Diözesanrat als Kirchensteuerrat fungiert, besteht dagegen in der Verbindung von pastoralen und finanziellen Grundsatzentscheidungen. Eine Rückbindung wichtiger Finanzentscheidungen an synodal beschlossene pastorale Prioritäten müsste in der zu verabschiedenden Rahmenordnung deutlicher herausgearbeitet werden, als dies bisher in dem einschlägigen Handlungstext des Synodalforums 1 geschieht.

¹³ Im Entwurf des Handlungstextes (s. Anm. 11) heißt es lediglich allgemein: „Er [der Finanzrat] fordert regelmäßig Rechenschaft von allen ein, die in wichtige finanzielle Entscheidungsprozesse eingebunden sind. Wenn nach seiner Beurteilung Fehlentscheidungen und Fehlentwicklungen vorliegen, leitet er im Einzelfall haftungsrechtliche und disziplinarische Maßnahmen ein.“ Zu der Frage, wem die Rechenschaftspflichten auferlegt werden sollten, vgl. B. Emunds, Rechenschaftspflicht auch für den Bischof! Defizite der kirchlichen Finanzverwaltung, in: HerKorr 75 (2/2021) 43–46. Ein weiteres Desiderat ist, dass es gut wäre, wenn die Beratung bei und die Zustimmung zu wichtigen Vermögensentscheidungen (im Sinne der Kompetenzen der Vermögensverwaltungsräte des CIC) sowie die inhaltliche Vorbereitung der Haushaltsbewilligung durch den Finanzrat in einen *Ausschuss* des Rates ausgelagert würden, dessen gewählte Mitglieder dann hohen fachlichen Ansprüchen genügen und sich ebenfalls regelmäßig einem *accountability*-Prozess stellen müssten. Vgl. dazu Emunds/Goertz, Kirchliches Vermögen (s. Anm. 1), 243–247. Bei einer solchen Konstellation würde es dann möglich, den Kompetenzzschwerpunkt des Finanzrates selbst auf die Beratungen und Entscheidungen über die budgetäre Umsetzung pastoraler Prioritäten zu setzen, sodass z. B. in der Entwicklungslinie des Rottenburger Modells der Diözesanrat als Finanzrat fungieren könnte.

Weitere wichtige Bausteine der zu erarbeitenden Rahmenordnung sind die Verpflichtung, ein vom Domkapitel unterschiedenes, personell eigenständiges Konsultorenkollegium zu schaffen, die Implementierung einer unabhängigen, überdiözesanen Finanzrevision sowie die Einführung von Mindeststandards einerseits für die Qualifikationen der Entscheidungsträger(innen), andererseits für die Transparenz der kirchlichen Finanzen.

Eine deutliche Verschärfung der Transparenzstandards ist ein zentraler Punkt der kirchlichen Finanzreform, da aktuell die Regeln der Rechnungslegung, etwa der Bewertung von Vermögenswerten und Verbindlichkeiten, in den deutschen Bistümern höchst uneinheitlich sind. Daran hat auch der von der DBK und vom Verband der Diözesen Deutschlands initiierte Prozess einer Vereinheitlichung der Rechnungslegung („Transparenzoffensive“) nichts geändert. Beim Abschluss des Prozesses im August 2019 verpflichteten sich die meisten Bistümer – nämlich mit Ausnahme von Münster und Rottenburg-Stuttgart – darauf, sich bei ihren Jahresabschlüssen am Handelsgesetzbuch (HGB) zu „orientieren“. Offen blieb dabei unter anderem, *welche* HGB-Standards für die Rechnungslegung angewendet werden sollen. Dabei war der eingangs erwähnte Finanzskandal in Eichstätt erst entdeckt worden, als die strengen Regeln für große Kapitalgesellschaften in der diözesanen Finanzverwaltung zur Anwendung kamen. Auch die Nutzung von Wahlrechten des HGB wurde im August 2019 nicht eingeschränkt. Insgesamt wird man deshalb davon ausgehen müssen, dass finanziell gut ausgestattete Bistümer ausgiebig von Möglichkeiten Gebrauch machen, „sich“ durch niedrige Vermögensbewertungen und vor allem durch hohe Rückstellungen (z. B. für Pensionen) ärmer „zu rechnen“.

Bedeutsam ist eine Vereinheitlichung der Regelungen auf einem hohen Niveau der Transparenz, weil es aufgrund der skizzierten Divergenzen bisher unmöglich ist, zum Nettovermögen der deutschen (Erz-)Bistümer verlässliche und öffentlich nachprüfbare Aussagen zu treffen. Das aber erschwert unter anderem strukturelle Reformen in der deutschen katholischen Kirche, die aufgrund des durch Demografie und Austrittswellen verursachten strukturellen Rückgangs der Kirchensteuer dringend geboten sind. Schließlich könnten z. B. bei der öffentlichen Präsenz der Kirchen durch mehr überdiözesane Kooperation nicht nur Kosten reduziert, sondern auch Kräfte nachhaltig gebündelt werden.¹⁴ Solche gemeinsamen Aktivitäten auszubauen fällt aber auch deshalb schwer, weil die Finanzierungsbeiträge der Diözesen kaum in einem transparenten und fairen Verfahren festgelegt werden können; schließlich weiß niemand, wie vermögend und folglich finanzkräftig die einzelnen Bistümer jeweils sind. Ähnliche, durch finanzielle Intransparenz bedingte Hindernisse gibt es auch bei den Entschädigungszahlungen an die Opfer

¹⁴ Vgl. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Stärkung überdiözesaner Aufgaben der katholischen Kirche in Deutschland. Finanzierung langfristig absichern, Transparenz schaffen, Beteiligung ermöglichen! Erklärung der Vollversammlung vom 25. November 2017, Bonn 2017.

sexualisierter Gewalt. Verbreitet ist die Forderung, diese nicht aus Kirchensteuermitteln (oder aus Ersparnissen, die aus solchen Einnahmen gebildet wurden) zu bezahlen. Möglich wäre dies aber nur bei einem Rückgriff auf die Vermögen der Bischöflichen Stühle. Da nicht alle Stühle über ausreichend Vermögenswerte verfügen, bestünde die beste Lösung in einem bundesweiten Fonds, in den alle Bischöflichen Stühle entsprechend ihrem jeweiligen Nettovermögen einzahlen müssten. Auch für die Bischöflichen Stühle gibt es jedoch aufgrund der uneinheitlichen Rechnungslegung keinen Überblick darüber, wie vermögend sie sind.

Einheitliche Regelungen der Rechnungslegung, Verpflichtungen zur Veröffentlichung der aktuellen Marktpreise der Vermögenswerte (bei Immobilien zumindest der Bodenpreise) und Einschränkungen bei den Wahlrechten des HGB sind aber nicht nur für den dringend notwendigen Ausbau überdiözesaner Kooperationen bedeutsam. Vielmehr ist eine solche Transparenz – und damit Vergleichbarkeit – der Diözesanfinanzen auch für eine effektive synodale Mitwirkung der Gläubigen an der Finanzverwaltung ihrer Diözesen unabdingbar. Last, not least verbessert Transparenz auch die Möglichkeiten der Medienöffentlichkeit, die wichtigsten Vorgänge in den Finanzabteilungen der Bischöflichen Ordinariate zu kontrollieren; sie weitet damit die Chancen für eine öffentliche Kontrolle, die – wie auch die eingangs erwähnten Finanzskandale zeigen – für Fortschritte bei der Weiterentwicklung der kirchlichen Machtordnung unerlässlich sind.

4 Schlussbemerkungen

In der vom Synodalforum avisierten Rahmenordnung für die diözesane Finanzverwaltung ist der Finanzrat (einschließlich seiner Ausschüsse) das entscheidende Instrument zu einer Stärkung der synodalen Mitwirkungsmöglichkeiten der Gläubigen in Finanzfragen. Dabei geht es einerseits um die Mitwirkung von gewählten Vertreter(inne)n der Gläubigen an den für die Ausrichtung der Pastoral essenziellen Grundsatzentscheidungen darüber, für welche kirchlichen Aufgaben in Zukunft wieviel Geld bereitgestellt wird. Andererseits geht es um eine unabhängige Kontrolle derer, die Finanzentscheidungen treffen und umsetzen, welche nicht auf der Stufe des Diözesanökonom (bzw. der Finanzdezernentin oder des Finanzdezernenten) enden, sondern auch den Generalvikar und den Bischof einbeziehen sollten. Durch letzteres würden – für den neuralgischen Bereich der Finanzverwaltung – Strukturen etabliert, welche die Macht des Bischofs und anderer führender diözesaner Entscheidungsträger daran zurückbinden, dass die Gläubigen der Diözese Vertrauen in ihre Amtsführung haben. Die Einführung solcher Kontrollstrukturen für die bischöfliche Organisationsherrschaft insgesamt hat das Präsidium des Synodalen Weges bei der Online-Konferenz im Februar 2021

zu Recht als eine zentrale Aufgabe bei der Reform der kirchlichen Machtordnung identifiziert:

„Alle Bischöfe müssen verbindliche Verfahren etablieren, um vor dem Kirchenvolk öffentlich Rechenschaft ablegen zu können. Denn sie tragen Verantwortung nicht nur gegenüber dem Papst und dem Kollegium der Bischöfe, sondern auch gegenüber den Gläubigen in ihrer Diözese und darüber hinaus für die Kirche in unserem Land und weltweit. Ein Bischof braucht, um sein Amt ausüben zu können, das Vertrauen der Gläubigen seiner Diözese.“¹⁵

Dr. Bernhard Emunds ist Professor für Christliche Gesellschaftsethik und Sozialphilosophie sowie Leiter des Nell-Breuning-Instituts der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main.

¹⁵ Präsidium des Synodalen Weges, Transparenz und Verantwortung. Eine Erklärung des Präsidiums des Synodalen Weges: Konsequent gegen sexuellen Missbrauch und Gewalt in der Kirche (4. Februar 2021), in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/2021-SW024-Online-Konferenz_Synodaler-Weg-Transparenz-und-Verantwortung_Erklaerung-des-Praesidiums.pdf (Zugriff: 20. April 2021), 2.

Rüdiger Althaus

Ansprüche an die Verwaltung in der Kirche – eine anspruchsvolle Verwaltung

Kurzzinhalt – Summary:

Verwaltungen haben oft eine Beharrungstendenz. Kirchliche Verwaltung muss sich immer wieder vergegenwärtigen, dass auch sie der Sendung der Kirche dient. Diese besteht nicht darin, Recht um seines selbst willen durchzusetzen, sondern die Gläubigen als Glieder des Volkes Gottes zum Heil zu führen, was steter Transparenz und Kommunikation bedarf.

Administrations often have a tendency to be persistent. Ecclesiastical administration always has to keep in mind that it participates in the mission of the Church. This does not mean to enforce law for its own sake, but to carry the faithful as members of the People of God to salvation, which requires continual transparency and communication.

Mit einer Behörde hat ein jeder notwendig irgendwann zu tun. Und ein jeder tradiert Eindrücke, Vorurteile und auch Witze über die Arbeit, die dort geleistet wird, die man sich dort leistet – gerade Ironie mag helfen, besser mit negativen Erfahrungen umzugehen. Dies gilt (leider) auch für kirchliche Verwaltungen, insbesondere, aber nicht nur, auf diözesaner Ebene für die Generalvikariate bzw. Ordinariate. Negative Erfahrungen verdunkeln das Erscheinungsbild der Kirche gerade auch bei denen, die beruflich oder ehrenamtlich wie alle Getauften an der Sendung der Kirche mitwirken (vgl. c. 208, 210 CIC).¹ Doch wozu, wem dient kirchliche Verwaltung? Dies hängt entscheidend vom Selbstverständnis der Kirche ab, von der Ekklesiologie. Der nachfolgende Beitrag möchte – eine primär theologische Durchdringung kirchlicher Verwaltung fehlt bislang – dieser Frage nachgehen, um anschließend einige (nicht strikt verwaltungs- oder organisationsrechtliche) Aspekte zur Diskussion zu benennen; das für die Diözese Gesagte mag auch für andere Verwaltungsebenen gelten.²

¹ Auf ausführliche Literaturangaben sei verzichtet. Zu den genannten Canones sei auf drei Standardwerke hingewiesen: W. Aymans/K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht, Lehrbuch* aufgrund des *Codex Iuris Canonici*, 4 Bde., Paderborn 1991–2013; S. Haering/W. Rees/H. Schmitz (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg ³2015; K. Lüdicke (Hg.), *MKCIC*, Essen seit 1985.

² Dieser Beitrag möchte nicht eine Fülle von Negativ-Beispielen benennen, vielmehr Desiderate aufzeigen und Impulse geben.

1 Die Aufgabe von Verwaltung

Ohne eine Verwaltung zur Ausführung von Geschäftsvorgängen jeglicher Art nach Maßgabe bestimmter Vorgaben (Gesetze, Verwaltungsvorschriften etc.) kann keine Organisation, sei sie privatrechtlich oder öffentlich-rechtlich verfasst, verzichten; dies gilt auch für die Kirche. Ausweislich einschlägiger Wörterbücher stammt der Begriff „Verwaltung“ vom Verb „walten“, was „herrschen“, „besitzen“ meint. Das aus diesem Verb gebildete Präfix „verwalten“ bedeutet, über ein Haus- oder Gemeinwesen Gewalt, also Herrschaftsbefugnis zu haben, aber auch verantwortlich dafür zu sorgen. Im hoheitlichen Handeln bildet die Verwaltung die ausführende Gewalt (Exekutive), eine der drei Dimensionen der Leitungsgewalt. Dabei spiegelt sich in der Art und Weise, wie Verwaltung geschieht und welche Ziele verfolgt werden, das Selbstverständnis des jeweiligen Gemeinwesens gleichsam als dessen Grundgesetz wider; plakativ gesprochen: Wird der Erhalt autoritativer Herrschaft über ein Gemeinwesen angestrebt? Gelten dessen Glieder als Objekte paternalistischer Fürsorge oder ist die Verwaltung bestrebt, in einem Austausch mit den Einzelnen als Subjekten deren Bedürfnissen und Interessen in einer Balance zwischen Einzelwohl und Gemeinschaftswohl nach Möglichkeit Rechnung zu tragen? Mit anderen Worten: Wem *dient* die Verwaltung?

Dass Verwaltung „dienen“ involviert, lässt sich dem lateinischen Verb *administrare* entnehmen, das in viele moderne Sprachen (engl., frz.: *administration*, ital.: *amministrazione*, span.: *administración*) Eingang gefunden hat. Das Kirchenrecht umfasst mit diesem Begriff höchst unterschiedliche Inhalte: So geht es zum einen um zeitliche Dinge (Temporalien), also um Geschäftsvorgänge zumeist wirtschaftlicher Art einschließlich Personalangelegenheiten, deren Bearbeitung so effizient und transparent erfolgen sollte, dass die Getauften als Glieder der Kirche dies als verantwortungsvollen Beitrag zur Erfüllung ihrer Sendung erkennen. Zum anderen geht es um persönliche, das geistliche Wohl betreffende Angelegenheiten (Spiritualien), so die Spendung von Sakramenten und Sakramentalien, die das Heilsangebot Gottes seinem Volk und dessen Gliedern in verantwortlicher Weise zugänglich machen.³

Lange galt die Kirche gleichsam als göttliche Heilsanstalt, die Klerikern (Priestern, Bischöfen) anvertraut ist, welche deren Nutzung hoheitlich ordnen. Dies bringt signifikant der CIC/1917 in dem (einzigen) Recht der Laien zum Ausdruck, von den Klerikern entsprechend der kirchlichen Ordnung geistliche Güter, insbesondere die zum Heil notwendigen Hilfsmittel zu erhalten (vgl. c. 682). Das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt indes in seiner Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (LG) die Kirche ausführlich als Volk Gottes und handelt *vor* aller Spezifikation zunächst von allen Gläubigen

³ In diesem Kontext kann nicht vertieft werden, ob jedes Verwaltungshandeln in der Kirche Leitungsgewalt erfordert (z. B. in der Vermögensverwaltung) und inwiefern Laien an dieser Anteil haben können bzw. sollen. Vgl. hierzu den Beitrag von Peter Platen in diesem Heft.

und deren Würde und Stellung, gründend im Sakrament der Taufe, die alle ohne Unterschied empfangen haben. Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird das Volk als Werkzeug der Erlösung von ihm angenommen und als Licht in alle Welt gesendet (vgl. LG 9). Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen aufgrund der Taufe und das davon wesentlich unterschiedene hierarchische Priestertum aufgrund des Weihesakramentes sind einander zugeordnet (vgl. LG 10). Die Laien – der Begriff bezeichnet unterschiedslos Frauen und Männer – werden somit nicht als bloße Rezipierende erachtet, sondern als an der Sendung der Kirche mitwirkende Glieder. Dies gilt es auch hinsichtlich Verwaltungs- und Entscheidungsstrukturen zu bedenken.

Weil zudem die Sendung der Kirche letztlich darin besteht, alle Menschen, gleich ob sie ihr bereits angehören oder nicht, mit Gott, der die Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,16), vertraut zu machen und sie zur Fülle des Lebens durch ihn zu führen,⁴ hat sich an dieser Sendung alles (auch das administrative) Handeln der Kirche zu orientieren, ja unterzuordnen. Das Wort Jesu an die Apostel gibt zu denken und muss Maßstab sein:

„Die Könige herrschen über ihre Völker, und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll werden wie der Kleinste und der Führende soll werden wie der Dienende. [...] Ich bin unter euch wie der, der bedient.“ (Lk 22,25–27)

Diese grundlegende Aussage steht *vor* aller Beauftragung und Bevollmächtigung der Apostel und bedeutet den unverzichtbaren Interpretationshorizont für deren Indienstnahme. Allerdings waren Leitung und Verwaltungshandeln der Kirche im Laufe ihrer Geschichte gerade auch von den monarchisch und hierarchisch geprägten Strukturen des weltlichen Gemeinwesens geprägt, ohne diese Weisung Jesu auf eine der Kirche entsprechenden Weise zu verwirklichen. Dies mag in der Begrenztheit menschlichen Geistes begründet liegen, sich etwas *wesenhaft* Anderes vorzustellen als sonst vorzufinden ist und praktiziert wird. Gleichwohl steht das Verwaltungshandeln der Kirche vor der fortdauernden Herausforderung zu reflektieren, wie ihr Handeln als *Dienst* am Volk Gottes und dessen Gliedern mit ihrer in der Taufe gründenden Würde unter den konkreten örtlichen und zeitlichen Gegebenheiten wirklich zur Geltung kommen kann. Bereits die erste Römische Bischofssynode im Jahre 1967 formulierte die Vorgabe, die Ausübung von Gewalt (*potestats*) in der Kirche müsse deutlich als Dienst erscheinen, ihre Anwendung besser gesichert und ihr Missbrauch ausgeschlossen sein.⁵ Dies kann sich

⁴ Vgl. hierzu die programmatischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils vor allem in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche, Art. 1–5 und im Dekret *Ad gentes* über die Missionstätigkeit in der Kirche, Art. 2–9.

⁵ Vgl. Codex Iuris Canonici (CIC), dt.-lat. Ausgabe, Kevelaer 2018, Praefatio, XXXVII n. 6.

nicht auf ein Rezipieren des Selbstverständnisses weltlicher Verwaltungen als Dienstleister reduzieren, sondern muss vielmehr ein Vorbild für diese sein.

2 Einzelne Aspekte für eine kirchliche Verwaltung

2.1 Grundvoraussetzungen rechtlicher und personaler Art

Die Achtung vor einer jeden Person verlangt nachvollziehbare Verwaltungsentscheidungen. Dies setzt zunächst innerkirchlich nicht nur ein professionelles Gesetzgebungsverfahren voraus,⁶ sondern, dass alle Beteiligten um die einschlägigen Rechtsgrundlagen wissen können. Nur so werden auch die Gläubigen in die Lage versetzt, ihre Rechte in der Kirche rechtmäßig geltend zu machen und sie nach Maßgabe des Rechts vor der zuständigen kirchlichen Autorität zu verteidigen (vgl. c. 221 § 1 CIC). Daher kann nicht darauf verzichtet werden, dass die geltenden Rechtsvorschriften allgemein zugänglich sind – Stichwort: Transparenz. Ein Gesetz sowie eine Verwaltungsverordnung, die bestehende Gesetze nur erklärt, aber kein neues Recht setzt, tritt erst mit seiner rechtmäßigen Bekanntmachung (Promulgation) ins Dasein (vgl. c. 7, 31 CIC) – Medienberichterstattung ist hierfür kein adäquater Ersatz –, kann ansonsten also keine Rechtskraft bzw. Beachtung beanspruchen (vgl. c. 31 CIC), und zwar nach einer Zeit der Gesetzesschwebe, um neues Recht zur Kenntnis nehmen und beachten zu können.⁷

Zwar liegt der CIC selbst in gedruckter Form vor und ist auch über das Internet abrufbar, doch gestaltet sich der Zugriff auf andere rechtliche Verlautbarungen des Hl. Stuhles mitunter schwierig: Unbeschadet deren autoritativer Bekanntmachung – die Acta Apostolicae Sedis als reguläres Promulgationsorgan (vgl. c. 8 § 1 CIC) wurden quasi stillschweigend durch die Tageszeitung *L'Osservatore Romano* ersetzt – ist der Nutzer zumeist umständlich auf den Internetauftritt der jeweiligen (mitunter schwer zu identifizierenden) Kurienbehörde angewiesen, um zu wissen, was Recht ist. Ebenso müssen sämtliche diözesane Vorschriften (einschließlich Grundsatzentscheidungen), die Anwendung finden, allen, die damit zu tun haben, zugänglich sein. Über eine Promulgation im diözesanen Amtsblatt hinaus (vgl. c. 8 § 2 CIC) sollten Rechtssammlungen zumindest in gedruckter (und ständig aktualisierter Form) selbstverständlich sein; auch ein entsprechender Internet-

⁶ Vor dem Hintergrund des verfassungsrechtlich garantierten kirchlichen Selbstverwaltungsrechts (vgl. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV) vgl. hierzu A. Hense/K. Schmiemann, Kann kirchliches Recht Freiheit? Erwartungen an die Rechtssetzung in der Kirche (26. März 2021), in: <https://www.feinschwarz.net/kann-kirchliches-recht-freiheit> (Zugriff: 30. April 2021).

⁷ C. 8 CIC sieht hierfür bei einem gesamtkirchlichen Gesetz in der Regel drei, bei einem partikularen einen Monat vor, doch begegnet bei teilkirchlichen Gesetzen immer wieder (auch durch verzögerte Herausgabe des entsprechenden Amtsblattes), dass diese gar rückwirkende Geltung beanspruchen wollen.

Auftritt stellt heute keine besondere technische Herausforderung mehr dar. Verändert eine neue Vorschrift die bisherige Praxis nennenswert, legt sich dringend eine möglichst verständlich formulierte Erläuterung nahe, damit die Regelung nicht nur rein formal äußerlich befolgt, sondern auch inhaltlich nachvollzogen werden kann. Betrifft eine Vorschrift gar das geistliche Leben der Gläubigen, kommt es darauf an, dass diese sie als hierfür fruchtbar erkennen, um sie inhaltlich bejahen (rezipieren) zu können.

Eigentlich sollte selbstverständlich sein, dass die Rechtsanwendenden auch das Recht kennen (*iura novit curia*), doch kommt das vom Erzbistum Köln in Auftrag gegebene Gutachten über die Verantwortlichkeiten im Umgang mit Fällen sexuellen Missbrauchs zu dem bedrückenden Ergebnis einer erheblichen Unkenntnis geltender Rechtsnormen bis in die höchsten Kreise kirchlicher Verantwortungsträger hinein; es wird gar behauptet, dies gelte nicht nur für das Erzbistum Köln.⁸ Auch wenn hierfür ein Beweis aussteht, sollte sich keine kirchliche Verwaltung (unabhängig von der Materie) dies attestieren lassen müssen!

Um eine grundlegende, in ihrer Würde wurzelnde Wertschätzung der Personen, die die Verwaltung angehen oder die von ihr betroffen sind (Klienten), zu gewährleisten, bedarf die Auswahl der Mitarbeitenden und der Entscheidungsträger besonderer Sorgfalt. Über eine (unverzichtbare!) fachliche Qualifikation hinaus, bedarf es einer tiefen Vertrautheit mit dem Sendungsauftrag der Kirche, an dem alle mitwirken, und die aufrichtige Bereitschaft, Klienten (gerade, wenn diese völlig unbeholfen auftreten) zu unterstützen; Verwaltung besteht nicht um ihrer selbst willen! Es kann nicht darum gehen, Vorschriften formal umzusetzen. Vielmehr sind stets die Konsequenzen in den Blick zu nehmen, denn eine Entscheidung kann mitunter schädlich sein oder das Vertrauen erschüttern. Dies verlangt eine entsprechende fachliche, menschliche und geistliche Aus- und Fortbildung. Bei der Besetzung zentraler Positionen ist ein Diözesanbischof erst durch Beratung gut beraten: Es handelt sich um Vertrauensstellungen, doch kann Vertrauen nicht in einem blinden Befolgen von Weisungen gründen, sondern erfordert menschliche Qualifikationen, damit Klienten sich und ihre Angelegenheiten dieser Person gerne anvertrauen. Wenn das Schlagwort Klerikalismus impliziert, dass Entscheidungen autoritär von oben herab getroffen werden, so kann dies auch in einem geronnenen Strukturkonservatismus gefangenen Laien eigen sein. – Selbstredend bedarf es auch innerhalb einer kirchlichen Verwaltung einer Atmosphäre des Vertrauens.

⁸ Vgl. Gutachten von Gercke/Wollschläger, Pflichtverletzungen von Diözesanverantwortlichen des Erzbistums Köln im Umgang mit Fällen sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen und Schutzbefohlenen durch Kleriker oder sonstige pastorale Mitarbeitende des Erzbistums Köln im Zeitraum von 1975 bis 2018 (18. März 2021), in: <https://mam.erzbistum-koeln.de/m/2fce82a0f87ee070/original/Gutachten-Pflichtverletzungen-von-Diozesanverantwortlichen-im-Erzbistum-Koeln-im-Umgang-mit-Fallen-sexuellen-Missbrauchs-zwischen-1975-und-2018.pdf> (Zugriff: 30. April 2021), hier: 224 mit Anm. 305.

2.2 Das Selbstverständnis kirchlicher Verwaltung und Aufsicht

Zum kirchlichen Verwaltungshandeln gehört um der Glaubwürdigkeit der Sendung der Kirche willen die Aufsicht über physische und juristische Personen, um Missstände lehrmäßiger, disziplinarischer und wirtschaftlicher Art zu entdecken und korrigierende Maßnahmen zu ergreifen, besser noch im Vorfeld solchen Schaden zu verhindern. Hierzu gehören zum einen interessierte Besuche vor Ort (Visitationen⁹ o. ä.). Welchen Zweck erfüllen diese? Mit Blick auf die im CIC benannten Aufgaben des Dechanten fällt beispielsweise ein terminologischer Wandel, durchaus im Sinne eines Paradigmenwechsels auf: Hatte c. 447 § 1 CIC/1917 einen solchen Katalog mit dem Verb *invigilare* begonnen, so verwendet c. 555 CIC Verben wie *curare*, *promovere*, *prospicere* und *providere*. Diese bringen ein primär vorausschauendes, helfen-des Handeln zum Ausdruck, um die Gläubigen (Kleriker und Laien) zu befähigen, ihre jeweiligen Aufgaben eigenverantwortlich zu erfüllen. Dies lässt nach Angeboten zur Aus- und Fortbildung fragen, die die Gläubigen zu bestimmten Aufgaben und Diensten befähigen.

Weiter erscheint die sogenannte kirchenaufsichtliche Genehmigung oft als Problem, weil sie für viele vom pfarrlichen Vermögensverwaltungsorgan (Kirchenvorstand) bereits beschlossene Rechtsgeschäfte verlangt wird. Hierdurch sollen nicht allgemein übliche, regelmäßig wiederkehrende Rechtsgeschäfte auch zur wirtschaftlichen Absicherung des kirchlichen Rechtsträgers überprüft werden, um die Verantwortlichen auf Desiderate hinzuweisen und Schaden abzuwenden. Dennoch stellt sich die Frage nach Umfang und Art dieser Aufsicht: Müssen es wirklich so viele, oft eher alltägliche Rechtsgeschäfte sein? Zudem: Verbleibt es bei einer rein formalen Prüfung auf Rechtskonformität und Wirtschaftlichkeit in einem allgemeinen Sinn oder tritt eine kleinliche Kontrolle der Effizienz, ja Opportunität hinzu? Wie viel Sachverstand wird Gliedern der Kirche, denen die Situation vor Ort vertraut ist, zuerkannt? In der Praxis gewinnen Klienten mitunter den Eindruck einer Bevormundung, zumal wenn Zuschüsse aus Kirchensteuermitteln dirigierend, ja als Druckmittel eingesetzt werden, was sich auf die Freiheit der eigentlichen Entscheidungsträger auswirkt (vgl. c. 25 § 2 CIC). Indes haben sich die für die Verwaltung Verantwortlichen zu vergegenwärtigen, dass der Anspruch einer dezidierten Aufsicht das Vorhalten in jeglicher Hinsicht hinreichend qualifizierten Personals verlangt.

⁹ Vgl. hierzu R. Althaus, Die Visitation des Diözesanbischofs – Impulse römischer Dokumente für die Praxis in den deutschen Diözesen, in: W. Rees u. a. (Hg.), Im Dienst von Kirche und Wissenschaft. [FS Alfred E. Hierold] (Kanonistische Studien und Texte 53), Berlin 2007, 417–435.

2.3 Transparenz und Effizienz der Abläufe und Entscheidungen

Weil Klienten und Mitarbeitende in der Verwaltung gemeinsam an der Sendung der Kirche mitwirken, sollte für erstere von vornherein erkennbar sein, wer für welche Angelegenheit zuständig ist. Zwar haben manche Diözesen Organigramme publiziert, doch sollten gerade große Verwaltungen sich nicht hinter formalen Strukturen verstecken. Vielmehr sollte eine konkrete Ansprechperson zur Verfügung stehen, die kurzfristig eine erste Auskunft geben kann (und auch gibt) und eine Sache im Laufe des Verfahrens gleichsam als Mentor begleitet.

Ein solches ist, gerade auch im Hinblick auf die Würde des Klienten als Glied der Kirche, zügig durchzuführen. So hat die kirchliche Autorität über einen Antrag (oder eine Beschwerde) innerhalb von drei Monaten nach Eingang zu entscheiden, sofern nicht ein Gesetz (!) etwas anderes vorsieht (vgl. c. 57 § 1 CIC). Zwar mögen seltene, besonders begründete Ausnahmefälle die intensive Prüfung eines komplexen Sachverhaltes erfordern, doch ist die Verwaltung zu einem zeitnahen Handeln grundsätzlich verpflichtet – die drei Monate bedeuten keinen Richtwert, sondern legen eine Höchstdauer fest –, ansonsten sie ggf. (materiell) schadenersatzpflichtig ist (vgl. c. 57 § 3 CIC), unbeschadet des entstehenden Sendungs- und Imageschadens.

Die Achtung vor der Würde eines jeden Klienten verlangt zudem, *vor* Erlass eines Dekretes (einer Entscheidung) die erforderlichen Erkundigungen und Beweismittel einzuholen und nach Möglichkeit diejenigen anzuhören, deren Rechte verletzt werden könnten (vgl. c. 50 CIC). Dies meint keine formalistische Beteiligung, bei der die Entscheidung schon längst feststeht, sondern ein wirkliches Abwägen vorgetragener Argumente, nicht nur in Personalangelegenheiten mitunter von Behauptungen und Widerlegungen.¹⁰ Dies bringt auch das grundlegende Recht und die Pflicht der Gläubigen zum Ausdruck, gemäß ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung den Hirten das mitzuteilen, was dem Wohl der Kirche dient (vgl. c. 212 § 3 CIC), was mit der Pflicht der Autorität korrespondiert, jene Argumente in ihre Entscheidungen von vornherein einzubeziehen, um diese sachgerecht treffen zu können; eine Partizipation an kirchlicher Leitung in diesem Sinne ist sachlich und ekklesiologisch geboten. Gleichsam als Quintessenz muss ein Dekret die Gründe für die getroffene Entscheidung zumindest summarisch nennen (vgl. c. 51 CIC), was in der Regel keinen pauschalen Verweis auf das Heil der Seelen (vgl. c. 1752 CIC) meint, sondern eine argumentative Darlegung. Denn erst eine Begründung ermöglicht, eine Entscheidung sachlich nachzuvollziehen (und nicht nur aus formaler Unterordnung zu befolgen) oder diese einer weiteren Überprüfung unterziehen zu lassen.

Unbeschadet dessen sollte selbstverständlich sein, dass die kirchliche Verwaltung selbst den einschlägigen Rechtsvorschriften unterliegt und nicht über

¹⁰ Gerade bei Beschwerden und Vorwürfen gegen eine Person ist für die Ausübung des Verteidigungsrechts (vgl. c. 221 § 1 CIC) und zum Schutz des guten Rufs (vgl. c. 220 CIC) unverzichtbar, den zu nennen, der etwas behauptet.

diesen steht. Dabei sind jedoch unzumutbare oder gar unsinnige Vorschriften nicht um ihrer selbst willen durchzusetzen: Jeder Rechtspositivismus und die versklavende Angst vor Präzedenzentscheidungen ersticken kirchliches Leben. Den Mitarbeitenden muss vielmehr Sensibilität und Entscheidungsbefugnis zukommen.¹¹

2.4 Die Überprüfung von Entscheidungen

Die Deutsche Bischofskonferenz beabsichtigt die Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit – fast 40 Jahre nach dem Verzicht auf ein solches Rechtsinstitut für die Gesamtkirche im CIC¹² und fast 50 Jahre nach einem entsprechenden Beschluss der sogenannten Würzburger Synode¹³ –, um den Rechtsschutz der Gläubigen zu verbessern; eine solche hatte bereits die Römische Bischofssynode 1967 angemahnt.¹⁴ Einerseits ist dieses Vorhaben zu begrüßen, wenn alle für das kirchliche Leben relevanten Sachverhalte, sofern justitiabel, in die Zuständigkeit solcher Verwaltungsgerichte fallen. Andererseits bleibt zu bedenken, dass diese lediglich formal die Rechtskonformität einer Entscheidung beurteilen, diese aber nicht inhaltlich prüfen können. Auch wird die Verwaltungsbehörde, sieht man von eklatanten Rechtswidrigkeiten ab, einer wegen Verfahrensfehlern für sie negativen Entscheidung entnehmen, was sie diesbezüglich beachten muss, um bald ein neues Dekret zu erlassen, was ein inhaltliches Überdenken nicht unbedingt einschließt. Daher kommt einem geordneten Schlichtungs- oder Schiedsverfahren vorrangige Bedeutung zu.

Dies bedeutet nur für Praxis und Bewusstsein eine Innovation, denn bereits der CIC wünscht, zur Vermeidung von Gerichtsverfahren nach Möglichkeit einen Vergleich (d. h. eine gütliche Beilegung) herbeizuführen oder die Angelegenheit einem oder mehreren Schiedsrichtern zu übertragen (vgl. c. 1713 CIC). Auch stellt ein solches Überprüfungsverfahren die erste Stufe eines hierarchischen

¹¹ Hier ist auch an die in der Kanonistik bekannte Flexibilität in der Anwendung kirchenrechtlicher Vorschriften zu erinnern, insbesondere wenn diese das geistliche Wohl betreffen. So gehören in die Verfügungsmacht des zuständigen kirchlichen Oberen *Dispens* (Befreiung von einem rein kirchlichen Gesetz im Einzelfall, vgl. c. 85 CIC), *tolerantia* (bei bestimmten Lebensumständen Zulassen von etwas, was man sonst nicht für legitim hält), *dissimulatio* (das Nichteingreifen bei einer dem Gesetz widersprechenden Situation, wenn das Eingreifen zu unbilligen Ergebnissen führen würde). Vgl. H. J. F. Reinhardt, „Inwieweit verpflichten kirchliche Gesetze?“, in: R. Göllner/H. Kramer (Hg.), Grundlagen christlicher Ethik (Theologie im Kontakt 7), Hagen 1999, 83–102, hier: 91.

¹² Am Beginn stand das ausführliche Schema canonum *De procedura administrativa* (reservatum), Rom 1972; die letzten Fragmente im Schema novissimum von 1982 für den CIC entfielen in der päpstlichen Schlussredaktion.

¹³ Beschluss Ordnung der Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung – KVGO) vom 19. November 1975, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe, Neuausgabe, Freiburg i. Br. 2012, 734–763. Zur Thematik jüngst: M. Ambros, Kontrolle kirchlichen Verwaltungshandelns. Ein Beitrag zur Diskussion um die Errichtung von Verwaltungsgerichten auf Ebene der Bischofskonferenz, Darmstadt 2019.

¹⁴ Vgl. Leitlinien (s. Anm. 5), Praefatio XXXVII, n. 7.

Rekurses dar, um möglichst einen Rechtsstreit zu vermeiden und durch gemeinsame Überlegung der Beteiligten eine angemessene Lösung zu erzielen, wofür eine besondere Stelle eingerichtet werden kann (vgl. c. 1733 CIC).¹⁵ Für diese müssten Personen bestellt werden, die zum einen das Vertrauen der kirchlichen Autorität, zum anderen das potenzieller Klienten haben, wie es sich bereits für Schlichtungsverfahren bei Rechtsstreitigkeiten im Rahmen des kirchlichen Arbeitsrechts bewährt hat. Dies erfordert indes die grundsätzliche Bereitschaft der Autorität, ihre Entscheidung argumentativ hinterfragen zu lassen, doch können die Glieder der Kirche nur auf diese Weise ihr grundlegendes Recht wahrnehmen, ja ihre grundlegende Pflicht erfüllen, das zur Sprache zu bringen, was aus ihrer Sicht das Wohl der Kirche betrifft (vgl. c. 212 § 3 CIC).

2.5 Rückmeldung und Evaluation zwecks Verbesserung

Ecclesia semper reformanda. Dies gilt auch für eine kirchliche Verwaltung. Weil ihre Aufgabe wie die einer jeden Administration in der Anwendung geltender Rechtsvorschriften besteht und sie nur im Rahmen ihr eventuell vom Gesetzgeber eingeräumter Grenzen Entscheidungsspielraum besitzt, sie das sogenannte (pflichtgemäße) *Ermessen* walten lassen kann, wohnt ihr von Natur aus eine zähe Beharrungstendenz inne. Daher kommt der Rückmeldung von Erfahrungen mit Rechtsvorschriften, Verwaltungsabläufen und auch der Selbstwahrnehmung bzw. dem wahrgenommenen Auftreten der Mitarbeitenden im Sinne konstruktiver Kritik große Bedeutung zu, wodurch sowohl Mitarbeitende als auch Klienten als Glieder der Kirche zu deren Wohl beitragen und an deren Sendung mitwirken. Weil gerade eine kirchliche Verwaltung hohe Ansprüche als „Dienstleister“ an sich selbst stellen muss, bedürfen Eingaben einer unbefangenen Bewertung, die diese nicht (selbst bei offenkundigem Ungenügen) ignoriert, sondern ihr Handeln im Sinne ihres ekklesialen Selbstverständnisses eines ständigen Nachjustierens und damit Optimierens bedenkt und ihnen gerecht wird, denn bereits fahrlässige Gewohnheit vermag Sand im Getriebe zu sein. Anzuraten bleibt gar eine diesbezüglich fokussierte Evaluation mit externer Hilfe.

2.6 Ein Blick auf die Pfarreien

Vielen Christen ist die örtliche Pfarrei, d. h. Pfarrer, andere Seelsorgende oder das Pfarrbüro primäre Ansprechstelle – das Gesagte gilt analog für andere Bezugsgrößen wie pastorale Räume oder Verbünde –, wobei es oft um Sakramente und Sakramentalien geht, deren Spender das Kirchenrecht als *minister* bezeichnet: Verwalter bzw. Diener. Immer wieder begegnen zwei Konfliktpunkte: Dies betrifft einerseits eine hinreichende Vorbereitung der Gläubigen (vgl. c. 843 § 1 CIC), die gerade in einer säkularen Gesellschaft ein oft schwieriges Unterfangen darstellt. Zwar soll nach Möglichkeit (!) im Sinne einer „pastoralen Chance“ der

¹⁵ Zur Verwaltungsbeschwerde vgl. R. Althaus, Priesterlicher Gehorsam und Hierarchischer Rekurs – ein unüberbrückbarer Widerspruch?, in: ThGl 103 (2013) 118–136.

Blick auf die geistliche Dimension dieser Zeichen des von Gott geschenkten (nicht verdienten) Heils geweitet werden, doch ist für das geistliche Wohl (die *salus animarum*) der Gläubigen und ihr Glaubensleben letztlich nicht der *minister* verantwortlich, sondern der Gläubige selbst (vgl. c. 210 CIC), was den Seelsorgenden jedoch nicht davon dispensiert, hierbei dienend behilflich zu sein. – Andererseits geht es um angefragte Zeiten. Was für das Bußsakrament gilt, den Gläubigen gelegene Zeiten hierfür anzubieten (vgl. c. 986 § 1 CIC), hat grundlegende Bedeutung, sodass nicht ein abstraktes Zeitkonzept unangemessene Umsetzung findet, sondern den Bedürfnissen, d. h. den Lebensumständen der Menschen, hinreichend Rechnung getragen wird. Die Zeit des Lockdowns während der Corona-Pandemie hat bisweilen zu der Kritik geführt, dass Kirche nicht präsent war, was ernsthaft nach dem Selbstverständnis der Seelsorgenden fragen lässt, zugleich aber auch eine ganze Reihe pastoraler Initiativen in Gang gesetzt hat.

3 Fazit

Das in diesem Beitrag Angerissene ist eigentlich selbstverständlich und bedürfte an sich keiner Erwähnung: Die Verwaltung der Kirche nimmt an deren Sendungsauftrag teil, die Gläubigen aufgrund der ihnen durch die Taufe zukommenden Würde dienend, nicht bevormundend zum Heil zu führen. Dies verlangt ein transparentes, rechtskonformes und zuverlässiges Handeln, das auch die unterschiedlichen Lebenssituationen in den Blick nimmt, um Klienten wirklich gerecht werden zu können. Zwar muss aus Gründen der Gerechtigkeit Gleiches gleichbehandelt werden, Ungleiches aber auch ungleich. Doch muss ein Rechtsanwendender einerseits wissen, was Recht und Ordnung ist, andererseits dessen tieferen Sinn und Bedeutung kennen, um eine angemessene Beziehung zur Lebenswirklichkeit der Gläubigen herstellen zu können. Große Relevanz kommt diesbezüglich einem argumentativen Austausch hinsichtlich Rechtsvorschriften und Fakten zu, wodurch auch Partizipation an der Leitung geschieht, getragen von einem wechselseitigen Vertrauensverhältnis – hier stößt formales Recht allerdings an eine Grenze – in dem Wissen, dass Klienten nicht Bittsteller sind, Verwaltende aber mitunter nicht einfache – auch weil persönliche Lebensumstände mitunter einzubeziehen sind – Entscheidungen zu treffen haben. Bisweilen ist erforderlich, dem Klienten bzw. der Klientin nicht wohlgefällende Entscheidungen zu treffen, doch muss er oder sie stets eine grundlegende Wertschätzung seiner oder ihrer Person und seiner oder ihrer Arbeit deutlich erfahren können.

Dr. Rüdiger Althaus ist Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Reinhild Ahlers

Macht und Gewaltenteilung in der Kirche

Leitung in Pfarreien

Kurzinhalt – Summary:

In den letzten Jahren sind zunehmend größere pastorale Einheiten auf Pfarreebene entstanden, zunächst vielfach als Zusammenschlüsse selbständiger Pfarreien, aktuell als fusionierte Großpfarreien. Der Hauptgrund dafür ist die zurückgehende Priesterzahl und damit die Leitung von Pfarreien durch Pfarrer. Es stellt sich die Frage, warum nicht Laien diese Leitung übernehmen könnten. Der vorliegende Beitrag schaut auf die rechtlichen Aspekte.

In recent years, increasingly larger pastoral units have emerged at parish level. Initially often in the form of associations of independent parishes, currently as consolidated large parishes. The main reason for this development is the declining number of priests and thus the management of parishes by pastors. The question arises why laypeople cannot take on this administration. The following article focusses on the legal aspects of this question.

„Die Zeiten der Volkskirche sind vorbei“ – so lautet ein vielfach zu lesender Satz. Und damit sind auch die Zeiten vorbei, in denen jedes Dorf und jeder Stadtteil eine eigene Pfarrei mit eigenen Pfarrer hatte. In den letzten 20 Jahren sind zunehmend größere pastorale Einheiten auf Pfarreebene entstanden, zunächst vielfach als Seelsorgeeinheiten, Pastoralverbünde oder welche Namen sie sonst tragen bis aktuell zu fusionierten Großpfarreien mit bis zu 20–30 000 Katholiken. Der Hauptgrund dafür ist die zurückgehende Priesterzahl in allen deutschen (Erz-)Bistümern und damit die Besetzung von Pfarreien mit (leitenden) Pfarrern. Seelsorgeteams bestehend aus Priestern, Diakonen, Pastoralreferent(inn)en sowie ehrenamtlich Engagierten teilen sich die Arbeit in diesen großen Pfarreien, und schnell wird sowohl bei den Hauptamtlichen als auch bei den Gläubigen die Frage laut, warum denn die sehr engagierte und allseits beliebte Pastoralreferentin nicht die Pfarrei leiten könnte. Dieser Beitrag schaut auf die kodikarischen und außerkodikarischen Gründe und Hintergründe.

1 Formen der Leitung einer Pfarrei im CIC

Als Regelfall sieht der CIC in c. 526 § 1 vor, dass *ein* Pfarrer für *eine* Pfarrei zuständig ist. In Deutschland und vielen benachbarten Ländern ist dieser

Grundsatz aufgrund des Priestermangels kaum noch aufrecht zu erhalten. Der CIC selbst sieht daher im gleichen Atemzug Ausnahmen von dieser Regel vor: „wegen Priestermangels oder anderer Umstände kann die Sorge für mehrere benachbarte Pfarreien demselben Pfarrer anvertraut werden“. In welcher Weise dies geschehen soll, wird nicht erwähnt. Näherhin wird nicht gesagt, ob der Pfarrer dann in allen Pfarreien Pfarrer ist oder nur in einer und für die anderen Pfarreien die pfarrlichen Vollmachten übertragen bekommt.¹ Ebenso wenig wird gesagt, in welcher Weise die Pfarreien in diesem Fall ihre Zusammenarbeit koordinieren sollen (müssen). In c. 374 CIC, in dem die Pflicht zu Einteilung der Diözese in Pfarreien normiert wird, wird in § 2 die Bildung von Dekanaten zur Förderung der gemeinsamen Seelsorge vorgeschlagen. Peter Krämer plädiert für die Bildung von Pfarrverbänden, ohne dass die einzelnen Pfarreien ihre Eigenständigkeit verlieren.²

C. 517 sieht daneben noch zwei andere Modelle der Leitung einer territorialen Pfarrei vor. Nach § 1 kann die Leitung einer oder mehrerer Pfarreien mehreren Priestern solidarisch übertragen werden. Auf die Genese und eine nähere Analyse dieser Bestimmung soll an dieser Stelle verzichtet werden.³ Es soll lediglich kurz die Frage angesprochen werden, ob bei diesem Modell überhaupt vom „Pfarrer“ die Rede sein kann. Immerhin wird in der Norm von mehreren „Priestern“ und nicht von „Pfarrern“ gesprochen. Darüber hinaus ist von einem Moderator die Rede, der die Zusammenarbeit zu leiten und dem Bischof gegenüber zu verantworten hat. In einer Erklärung der Pontificia Commissio CIC interpretando (PCI) an den Erzbischof von Köln aus dem Jahr 1994⁴ heißt es, die Priester nach c. 517 § 1 CIC seien nicht wirklich Pfarrer, sondern nur mit den Rechten und Pflichten eines Pfarrers ausgestattet. René Löffler weist darauf hin,

„dass zwischen der Rechtsstellung eines Teampriesters nach can. 517 § 1 CIC und der eines kanonischen Pfarrers keine wesentlichen Unterschiede zu finden sind, die nicht durch die rechtliche Natur der Gruppe selbst geklärt werden könnten und an dem Status eines Pfarrers im kanonischen Sinne zweifeln ließen. Unterschiedlich ist lediglich die Ausübung der diversen Rechte und Pflichten. Gegen den Status der Teampriester als Pfarrer im kanonischen Sinne spricht das Fehlen des Terminus *Parochus* in den cann. 517 § 1, 542, 543 und 544 CIC. Versucht man die Erklärung des PCI mit den Ergebnissen der Kanonistik in Einklang zu bringen, würde es sich bei den Priestern des Teams um Seelsorger mit der Rechtsstellung eines Pfarrers handeln, die aber keine kanonischen Pfarrer sind. Gerade im Hinblick auf die Rechte und Pflichten der Teampriester (hier ist vor allem auch an die Rechtsstellung des Teampriesters gegenüber seinem Bischof zu denken) gibt die Kanonistik jedoch überzeugende Gründe vor, die eine Einschränkung des rechtlichen Status eines Teampriesters als Pfarrer höchst bedenklich erscheinen lassen.

¹ Vgl. R. Ahlers, in: MKCIC, Essen seit 1985, 526, 3.

² Vgl. P. Krämer, Kirchenrecht II, Ortskirche – Gesamtkirche, Stuttgart 1993, 90.

³ Vgl. dazu R. Löffler, Gemeindeleitung durch ein Priesterteam. Interpretation des c. 517 § 1 CIC/1983 unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Rechtslage, Essen 2001.

⁴ Unveröffentlicht.

Auch wenn es sich bei einer ‚*commissio in solidum*‘ um eine Form der Gemeindeleitung *sui generis* handelt, so wäre doch zu fragen, ob eine Einordnung der Teampriester als Pfarrer nicht konsequenter gewesen wäre.“⁵

Eine dritte Form der Gemeindeleitung gibt c. 517 § 2 CIC vor. Demnach kann der Diözesanbischof einen Diakon, einen Laien oder eine Personengruppe an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben beteiligen, wenn die Ernennung eines Pfarrers aufgrund von Priestermangel nicht möglich ist. Diese Personen sind jedoch nicht Leiter der Pfarrei. Es muss ein Priester bestimmt werden, der die Vollmachten und Befugnisse eines Pfarrers übertragen bekommt und die Seelsorge leitet. Er ist eindeutig nicht Pfarrer dieser Pfarrei, die Pfarrei ist vakant. Der Vorteil dieses Modells ist der, dass es eine Bezugs- und Ansprechperson in der Pfarrei gibt, auch wenn es keinen Pfarrer gibt. Der Nachteil ist, dass im Bewusstsein der Gläubigen der Unterschied zwischen dieser Ansprechperson und dem Gemeindeleiter zu verwischen droht. Es ist außerdem nur schwer auszumachen, wo der Unterschied zu c. 526 § 1 CIC liegt, denn auch der für mehrere Pfarreien zuständige Pfarrer/Priester wird kaum ohne die Mitarbeit von diakonalen und laikalen Mitarbeiter(inne)n auskommen.

Neben der territorialen Pfarrei kennt der CIC noch die Quasipfarrei, „die eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen in einer Teilkirche ist und einem Priester als eigenem Hirten anvertraut wird, die aber wegen besonderer Umstände noch nicht als Pfarrei errichtet ist“ (c. 516 § 1 CIC), und die Personalpfarrei, „die nach Ritus, Sprache oder Nationalität der Gläubigen eines Gebietes oder auch unter einem anderen Gesichtspunkt bestimmt [wird]“ (c. 518 CIC).

Mit diesen vielfältigen Formen trägt der CIC der Tatsache Rechnung, dass die seelsorgliche Situation in den verschiedenen Ländern der Welt sehr unterschiedlich sein kann. Dabei lässt er keinen Zweifel daran, dass der Regelfall mit *einem* Pfarrer und *einer* Pfarrei der Idealfall ist, auch im Hinblick auf das Verhältnis des Pfarrers zu den Gläubigen einerseits und dem Bischof andererseits, was bei den anderen Formen nicht so optimal möglich scheint. So referiert Peter Krämer z. B. im Hinblick auf die Teampfarrei Bedenken, der personale Bezug zwischen Gläubigen und Pfarrer gehe verloren und die Gemeinde sehe sich einem anonymen Gruppenpfarrer gegenübergestellt. Diese Gefahr sieht Krämer nicht, „wenn jeder Priester des Teams die Seelsorge gemäß der festgelegten Ordnung wahrnimmt“⁶. Außerdem hat der Bischof in dem Moderator einen Verantwortlichen des Teams, den er gegebenenfalls zur Rechenschaft ziehen kann.

⁵ Löffler, Gemeindeleitung (s. Anm. 3), 102.

⁶ Krämer, Kirchenrecht II (s. Anm. 2), 91.

2 Leitung einer Pfarrei als Teilhabe an der *sacra potestas*

Bei allen Formen der Pfarreileitung, die der CIC vorsieht, spielt der Priester eine besondere Rolle. Er erscheint letztendlich als Leiter der Pfarrei – sei es als Pfarrer, sei es als Moderator mit den Rechten eines Pfarrers. Vielfach wird argumentiert, dass auch ein Nichtgeweihter fähig sei, Leitungsaufgaben zu übernehmen; so gebe es doch in den meisten Pfarreien Leiter(innen) von Krankenhäusern, Kita-Leiter(innen) oder auch Leiter(innen) von Kommissionen und Arbeitskreisen.

Ohne die Richtigkeit und die Qualität der verdienstvollen Aufgaben herabmindern zu wollen, muss an dieser Stelle gesagt werden, dass die Leitungsfunktion des Priesters eine andere Quelle hat; sie ist Teilhabe an der *sacra potestas*. Diese „heilige Gewalt“ oder auch Leitungsgewalt, die in die legislative, die judikative und die exekutive Gewalt unterschieden werden kann, beruht nicht auf menschlicher Einsetzung, sondern ist göttlichen Ursprungs und wird durch das Sakrament der Weihe verliehen. Daher bestimmt c. 129 § 1 CIC, dass zur Übernahme dieser Leitungsgewalt ausschließlich diejenigen befähigt sind, die die heilige Weihe empfangen haben. Dabei übt der Pfarrer diese Gewalt oder Vollmacht in Abhängigkeit zum Bischof aus, der die „Fülle des Weihesakramentes“ innehat.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) spricht im Dekret *Christus Dominus* (CD) über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche davon, dass der Pfarrer in „vorzüglicher Weise“ Mitarbeiter des Bischofs ist, der „unter der Autorität des Bischofs“ in einem bestimmten Teil der Diözese, nämlich einer Pfarrei, Seelsorge betreiben soll. Dabei wird er als „eigentlicher Hirte“ (*pastor proprius*) bezeichnet (wörtliche Zitate aus: CD 30). Auch der CIC verwendet für den Pfarrer den Begriff *pastor proprius*, wobei er in der deutschen Übersetzung durchgehend mit „eigener Hirte“ wiedergegeben wird (vgl. v. a. c. 515 § 1 und 519 CIC). Gemäß c. 131 § 2 CIC wird eine Vollmacht als *propria* bezeichnet, wenn es sich um eine eigenberechtigte und nicht um eine stellvertretende Vollmacht handelt.

Die Vollmacht des Bischofs ist nach c. 381 CIC ebenfalls mit *propria* umschrieben, außerdem mit *ordinaria* und *immediata*. Es stellt sich damit die Frage, ob man aus der Tatsache, dass sowohl die Vollmacht des Bischofs als auch die des Pfarrers mit *propria* umschrieben wird, schließen kann, dass beide – jeweils für ihren Bereich – gleichberechtigt nebeneinanderstehen.

Hinsichtlich der Vollmacht des Bischofs hat sich im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Systemwechsel vollzogen, nämlich vom Konzessionssystem zum Reservationssystem. War der (Diözesan-)Bischof nach dem CIC/1917 noch auf die Gewährung einzelner Vollmachten durch den Papst angewiesen, so besitzt er nunmehr die für die Leitung seiner Diözese notwendige Vollmacht, abgesehen von den Vollmachten, die sich der Papst vorbehalten hat. Diese Entwicklung trägt der Tatsache Rechnung, dass in jeder

einzelnen Teilkirche die katholische Kirche gegenwärtig ist. Das besagt die sogenannte ekklesiologische Kurzformel des Zweiten Vatikanischen Konzils: Dort heißt es von der Teilkirche, dass in ihr „die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist“ (CD 11). Diese Aussage des Konzils wird in den c. 368 und 369 CIC wiederholt. Dazu gehört jedoch wesentlich das bischöfliche Amt. Damit ist die Diözese nicht einfach ein Verwaltungsbezirk der Gesamtkirche, sondern Kirche selbst in Vertretung ihres Hauptes Jesus Christus durch ihren Bischof.

Das aber kann man von der Pfarrei nicht sagen. Zwar muss nach c. 374 § 1 CIC die Diözese in „verschiedene Teile, d. h. Pfarreien“ (*distinctas partes seu paroecias*) aufgeteilt werden, aber diese Norm kann nicht in dem Sinne verstanden werden, dass dies ein Konstitutivum der Diözese sei. Andere Seelsorgeformen als eine territoriale Aufgliederung sind denkbar. Dennoch gehört der priesterliche Dienst wesentlich zu einer Pfarrei, denn das Volk Gottes konstituiert sich in der und durch die Feier der Eucharistie.

Der Bischof muss nach c. 369 CIC seine Diözese in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium leiten. Mit Recht bezeichnet Heribert Hallermann diese Zusammenarbeit von Bischof und Presbyterium als konstitutiv für das bischöfliche Amt.⁷ Und Peter Krämer schreibt:

„Der theologische Grund hierfür liegt darin, dass das Bischofsamt nicht nur personal, sondern auch synodal angelegt ist; hinsichtlich der Gesamtkirche verweist es auf die Gemeinschaft mit den anderen Bischöfen (Bischofskollegium), hinsichtlich der Teilkirche auf die Gemeinschaft mit den Priestern (Presbyterium) und dem ihm anvertrauten Gottesvolk insgesamt.“⁸

Umgekehrt heißt es vom Pfarrer, dass er die Seelsorge unter der Autorität des Diözesanbischofs auszuüben hat (vgl. c. 515 § 1 CIC). Das heißt, der Pfarrer steht immer in einer gewissen Abhängigkeit vom Bischof, dem er – wie eingangs erwähnt – Ehrfurcht und Gehorsam entgegenbringen muss.

Wäre es auf dem Hintergrund des Gesagten dann nicht aber konsequenter, von der Vollmacht des Pfarrers als einer stellvertretenden und nicht von einer eigenberechtigten zu sprechen? Hallermann sieht das *propria* der Vollmacht des Pfarrers darin verwirklicht, dass er eine nicht abgebbare Verantwortung für sein pastorales Handeln trägt:

„Die[se] hierarchische Unterordnung enthebt den Pfarrer aber nicht der eigenen Verantwortung, die er für die ihm anvertraute Pfarrei trägt. Er kann sich also im Hinblick auf die zu treffenden pastoralen Entscheidungen sowie auf die Planung und Strukturierung seiner pfarrlichen Seelsorge nicht einfach auf Anweisungen des jeweiligen Bischofs und seiner Verwaltungsbehörden zurückziehen und sich darauf beschränken, diese pflichtschuldigst auszuführen. Vielmehr trägt er eine mit

⁷ Vgl. H. Hallermann, Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis, Paderborn u. a. 2004, 196–97.

⁸ Krämer, Kirchenrecht II (s. Anm. 2), 73.

seinem Amt verbundene eigene und persönliche Verantwortung, von der ihn niemand dispensieren kann.“⁹

Dies scheint jedoch ein recht unspezifisches Kriterium für die eigenberechtigte Hirtensorge des Pfarrers zu sein. Wo fängt seine Verantwortung an und wo hört sie auf? Warum kann er sich nicht der Vorlagen der bischöflichen Behörde bedienen, wenn er wenig eigene Ideen hat? Inwieweit kann der Bischof ihm Anweisungen geben, wenn er sein Amt und seine Verantwortung missbraucht? Rechtlich ist jedenfalls die persönliche und nicht abtretbare Verantwortung wenig fassbar und wird daher dem rechtlichen Terminus *propria* nur schwer gerecht. Stattdessen sollte man das *propria* eher auf die Vollmachten des Pfarrers beziehen, die für sein rechtsgültiges Handeln maßgeblich sind. So besitzt der Pfarrer kraft seines Amtes Trauvollmacht in seinem Pfarrgebiet, und zwar sowohl gegenüber denen, die zu seiner Pfarrei gehören, als auch gegenüber Fremden (vgl. c. 1109 CIC). Wenn also der Pfarrer in seinem Pfarrgebiet einer Trauung assistiert, ist die Ehe formalrechtlich immer gültig. Ebenso ist es mit der Beichtbefugnis, die der Pfarrer kraft seines Amtes hat (vgl. c. 968 § 1 CIC), sodass er immer gültig absolviert. Diese Vollmachten besitzt der Pfarrer als eigenberechtigte Vollmachten, ist diesbezüglich also nicht vom Bischof abhängig oder muss diese gar von Fall zu Fall erbeten. Das erhöht die Rechtssicherheit und ist ein guter Grund für die Sinnhaftigkeit des Amtes des Pfarrers.¹⁰

Nach c. 129 § 2 CIC können Laien an der Ausübung der Leitungsgewalt mitwirken. Wie diese Mitwirkung konkret aussieht und wie weit sie reichen kann, wird nicht nur in der kanonistischen Wissenschaft,¹¹ sondern auch in den praktischen Überlegungen im Hinblick auf die Struktur der Pfarrgemeinden und deren Leitung diskutiert. Einen verbindlichen Rahmen für solche Überlegungen bildet c. 150 CIC, der ausführt: „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.“ Damit ist klar, dass das Amt des Pfarrers nicht einem nichtgeweihten Gläubigen, auch wenn er hauptberuflich im pastoralen Dienst tätig ist, übertragen werden kann. Es ist aber gleichzeitig nicht ausgeschlossen, dass Teilbereiche der Leitung nicht zwingend an die Priesterweihe gebunden sind.

⁹ Hallermann, Pfarrei (s. Anm. 7), 197.

¹⁰ Vgl. dazu R. Althaus, Der Pfarrer als pastor proprius – Ein kirchenrechtlicher Begriff mit praktischen Konsequenzen, in: ThGl 5 (2015) 283–297.

¹¹ Vgl. z. B. B. Laukemper-Isermann, Zur Mitarbeit von Laien in der bischöflichen Verwaltung. Rechtliche Möglichkeiten der Anwendung des c. 129 § 2 CIC, Essen 1996; P. Platen, Die rechtsgeschichtliche Entwicklung des „Handelns durch andere“ im kanonischen Recht. Grundlage einer Teilhabe von Laien an der potestas regiminis?, Essen 2007; K. Ackermann, Die Sacra Potestas im Werk von Alfons Maria Stickler und Klaus Mörsdorf. Rechtssystematische Überlegungen zur Möglichkeit einer Mitwirkung von Laien an der kirchlichen Regierungsgewalt, Münster 2020.

3 Die Instruktion der Kongregation für den Klerus: Die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche vom 29. Juni 2020¹²

Nach einigen grundlegenden Überlegungen zur heutigen Bedeutung und Struktur von Pfarreien macht die Instruktion deutliche Aussagen zur Leitung der Pfarrei durch den Pfarrer:

„Das Amt des Pfarrers dient der umfassenden Seelsorge. Daher muss ein Gläubiger die Priesterweihe empfangen haben, damit er gültig zum Pfarrer ernannt werden kann. Wer sie nicht hat, kann, auch nicht im Falle des Priestermangels, weder den Titel noch die entsprechenden Funktionen erhalten. Da der Hirte und die Gemeinde sich kennen und einander nahe sein müssen, kann das Amt des Pfarrers auch nicht einer juristischen Person anvertraut werden. Ausgehend von den Bestimmungen des can 517 §§ 1–2, ist besonders darauf hinzuweisen, dass das Amt des Pfarrers nicht einer aus Klerikern und Laien bestehenden Gruppe übertragen werden kann. Daher sind Bezeichnungen wie ‚Leitungsteam‘, ‚Leitungssequipe‘ oder ähnliche Benennungen, die eine kollegiale Leitung der Pfarrei zum Ausdruck bringen könnten, zu vermeiden.“¹³

Aus der Instruktion wird deutlich, dass die Leitung einer Pfarrei durch einen Pfarrer die eigentliche und gewünschte, man wird auch sagen können die einzig ordentliche Form der Pfarreileitung ist, wobei der Pfarrer unterstützt werden kann durch den Pfarrvikar, Diakone, Gottgeweihte und auch Laien. Erwähnt werden soll bereits an dieser Stelle, dass im Zusammenhang mit dem Pfarradministrator ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass dessen Amt kein beständiges ist, sondern in Erwartung eines neuen Pfarrers ausgeübt und daher nur vorübergehend bis zu einem Jahr übertragen werden sollte.¹⁴ Auch von der Form der Pfarreileitung nach c. 517 § 2 CIC heißt es in der Instruktion, sie sei eine „außerordentliche Form der Übertragung der Hirtensorge“, die „nicht unbefristet, sondern nur innerhalb des dafür zeitlich notwendigen Rahmens erfolgt“¹⁵. Im Einzelnen weist die Instruktion darauf hin, dass diese Form der Beteiligung von Laien an der Pfarreileitung nur infrage kommt wegen eines Mangels an Priestern und nicht aus Bequemlichkeit oder einer missverständlichen Förderung der Laien und dass es sich dabei um eine Teilhabe an der Ausübung der Seelsorge handelt, nicht um Leitung, Koordination, Moderation oder Verwaltung der Pfarrei, die nur einem Priester zusteht.¹⁶ Alle Gläubigen haben – so macht die Instruktion an verschiedenen Stellen deutlich – die Berufung, an der Sendung der Kirche aktiv mitzuwirken und

¹² Kongregation für den Klerus, Instruktion die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche vom 29. Juni 2020, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) (VapS 226), Bonn 2020.

¹³ Ebd., Art. 66

¹⁴ Vgl., ebd., Art. 75.

¹⁵ Ebd., Art. 88–89.

¹⁶ Vgl. ebd., Art. 89.

Verantwortung zu übernehmen. Über diese allgemeine Berufung hinaus gibt es pfarrliche Beauftragungen und Dienste, denen die Instruktion einen eigenen Abschnitt widmet. Neben dem Hinweis, dass solche Beauftragungen und Dienste nur für eine gewisse Zeit übertragen werden, betont die Instruktion,

„dass die Dienste der Diakone, der Gottgeweihten und der Laien, die in der Pfarrei Verantwortung tragen, nicht mit Titeln wie ‚Pfarrer‘, ‚Ko-Pfarrer‘, ‚Pastor‘, ‚Kaplan‘, ‚Moderator‘, ‚Pfarrverantwortlicher‘ oder mit anderen ähnlichen Begriffen bezeichnet werden, die das Recht den Priestern vorbehält“¹⁷.

Auch Formulierungen wie „Übertragen der Hirtensorge einer Pfarrei“ oder „die Pfarrgemeinde leiten“ seien illegitim. Stattdessen schlägt die Instruktion für Laien folgende Formulierungen vor: „Koordinator für ... (einen pastoralen Teilbereich)“, „pastoraler Mitarbeiter“, „pastoraler Assistent“ und „Beauftragter für ... (einen pastoralen Teilbereich)“¹⁸. Hingewiesen wird sodann auf die in c. 230 CIC genannten Dienste.¹⁹ Folgende Dienste können Laien – „unter der Leitung und Verantwortung des Pfarrers“ – übertragen werden: Feier eines Wortgottesdienstes an Sonntagen und gebotenen Feiertagen; Spendung der Taufe; Feier der Beerdigung; Predigt außerhalb der Eucharistiefeier und Eheschließungsassistentz – alles unter den im CIC vorgegebenen Voraussetzungen.

4 Beispiele für die Übertragung von verantwortlichen Aufgaben an Nichtgeweihte auf der Ebene der Pfarrei

Im Bistum Münster wurde im Jahr 2020 eine Pastoralreferentin zur „Bischöflichen Beauftragten“ in einem Dekanat ernannt.²⁰ Hintergrund dafür waren folgende Überlegungen: Dem Wunsch der Pastorkonferenz in dem betreffenden Dekanat, dass alle pastoralen Mitarbeitenden die Aufgabe der Dekanatsleitung übernehmen können, konnte im Hinblick auf den Dechanten nicht entsprochen werden, da dieser nach c. 553 § 1 CIC ein Priester sein muss. Über den im Bistum Münster geläufigen Vertreter des Dechanten, Definitor genannt, ist jedoch im CIC nichts geregelt. Im früheren Recht wurden Definitoren meist zur Hilfestellung für die Aufsicht über die Vermögensverwaltung aufgestellt, also nicht nur als Stellvertreter des Dechanten, sondern für die Wahrnehmung eines bestimmten Aufgabengebietes. Vor diesem Hintergrund ist es möglich, Dechant und Definitor als Doppelspitze eines Dekanates zu installieren und ihnen jeweils bestimmte Aufgaben

¹⁷ Ebd., Art. 94.

¹⁸ Ebd., Art. 96.

¹⁹ Bemerkenswert ist, dass c. 230 § 1 so zitiert wird, dass „Laien als Lektoren und Akolythen in beständiger Weise beauftragt werden“ können, obwohl zum Zeitpunkt des Erscheinens der Instruktion am 29. Juni 2020 noch von „männlichen“ Laien die Rede war. Die Gesetzesänderung, bei der das Attribut „männlich“ gestrichen wurde, datiert erst vom 10. Januar 2021.

²⁰ Kirchliches Amtsblatt Bistum Münster 2020, Nr. 1, Art. 17, 52.

zuzuweisen, die zum Teil auch von einem Laien, also auch von einer Frau, wahrgenommen werden können. Als Bezeichnung wurde „Bischöfliche Beauftragte“ gewählt.

Ein weiteres Beispiel: Das Bistum Speyer veröffentlichte 2020 ein „Dekret über die Ordnung von Seelsorge und Verwaltung in der Pfarrei und Kirchengemeinde Heilig Kreuz in Homburg“²¹. Darin erklärt der Bischof von Speyer die Pfarrei aufgrund von Priestermangel für auf Dauer vakant. Deshalb soll ein sogenanntes Pfarreiteam die Hirten-sorge für diese Pfarrei ausüben, das aus haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitenden besteht. Zugleich ernennt er einen moderierenden Priester gemäß c. 517 § 2 CIC. Das Besondere an diesem Modell ist, dass es tatsächlich eines der wenigen ist, in dem „eine Gemeinschaft von Personen“ (c. 517 § 2 CIC) die Hirten-sorge wahrnimmt. Dies erfordert natürlich eine genaue Beschreibung der Befugnisse jedes Mitglieds des Pfarreiteams. Bemerkenswert ist, dass alle Mitglieder durch ein je eigenes Dekret bestellt werden und darin persönlich zugeteilte Aufgaben erhalten, die in je eigener Verantwortlichkeit wahrgenommen werden: „Eine Weisungsbefugnis einzelner Mitglieder des Pfarreiteams gegenüber anderen Mitgliedern des Pfarreiteams besteht nicht“²². Gemeinsame Beschlüsse des Pfarreiteams sind möglich und verbindlich, wenn mehr als die Hälfte der Mitglieder zugestimmt hat. Eine Geschäftsordnung regelt die Zusammenarbeit. Hingewiesen sei noch auf die Regelung, dass auf Vorschlag des Pfarreiteams eines seiner Mitglieder vom Bischof beauftragt wird, im Pfarreirat und den Gemeindeausschüssen die Befugnisse, die sonst der Pfarrer hat, wahrzunehmen, einschließlich des Vetorechtes. Der moderierende Priester nimmt die priesterlichen Dienste wahr und erfüllt die in c. 517 § 2 CIC formulierte Vorschrift. Seine Stellung, Befugnisse und Verpflichtungen werden ausführlich umschrieben.

In vielen anderen Bistümern gibt es inzwischen ähnlich Pfarrleitungsmodelle, bei denen das „operative Geschäft“ Nichtpriestern übertragen wird. Immer wird dem Erfordernis des geweihten Amtes und damit dem Hauptanliegen der Instruktion der Kleruskongregation Rechnung getragen, auch wenn von „Leitung der Pfarrei“ gesprochen wird, was die Instruktion zu vermeiden sucht, um ebendiesem Anliegen gerecht zu werden. Dem sei ein Wort von Papst Franziskus aus seinem Ende 2020 erschienenen Buch „Wage zu träumen“ zur Seite gestellt: „In Amazonien leiten Frauen – Laien wie Ordensfrauen – ganze Kirchengemeinden. Zu sagen, dass sie nicht wirklich Leitung seien, weil sie keine Priester seien, ist Klerikalismus und respektlos“²³.

²¹ Oberhirtliches Verordnungsblatt Speyer 2020, Nr. 8, Art. 82, 181–184.

²² Ebd., Nr. 1, Abs. 6.

²³ Zitiert nach: Persönlich wie noch nie: Franziskus' neues Buch „Wage zu träumen!“ (4. Dezember 2020), in: <https://www.katholisch.de/artikel/27831-persoendlich-wie-noch-nie-franziskus-neues-buch-wage-zu-traeumen> (Zugriff: 30. März 2021).

5 Perspektiven

Die Reaktionen auf die Instruktion der Kleruskongregation waren vielfältig. So wurde beispielsweise angemerkt, die Instruktion liefere „inhaltlich nichts Neues, sondern veranschauliche lediglich die geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen“²⁴. Andere – darunter auch Bischöfe – äußerten deutliches Missfallen. Kritisiert wurden der fehlende Hinweis darauf, was eigentlich Anlass und Zweck der Instruktion sei. Auch die Tatsache, dass nur auf einzelne Rechtsnormen hingewiesen, aber nicht auf Sinn und Zweck dieser Rechtsnormen abgestellt wurde und dass weder Lehrentwicklungen noch die konkreten Verhältnisse vor Ort berücksichtigt wurden, stieß auf Kritik. Schließlich sahen einige in der Instruktion auch eine mangelnde Wertschätzung der Dienste von Laien.²⁵

Die Normen des CIC zum Pfarreienrecht machen deutlich, dass das geweihte Amt nicht nur für die Kirche als ganze, sondern auch für die einzelnen Verwaltungseinheiten – so auch für die Pfarrei – konstitutiv und damit unverzichtbar ist. Leitung im umfassenden Sinn kann nur derjenige wahrnehmen, der dazu sakramental befähigt ist. Dieses Prinzip wird in den Normen des CIC zur Pfarrei dadurch entsprochen, dass jede Pfarrei einen Pfarrer haben muss, der die Priesterweihe empfangen hat. Im Falle der Vakanz einer Pfarrei wegen Priestermangels wird dem Erfordernis des geweihten Amtes Rechnung getragen, insofern ein Priester als Moderator benannt werden muss, wenn mit der Sorge für das pastorale Handeln in der Pfarrei gemäß c. 517 § 2 CIC Diakone, Ordensleute oder Laien beauftragt werden. Die genannte Bestimmung sagt aber nicht, dass die mit der pastoralen Sorge beauftragten Personen, die nicht die Priesterweihe empfangen haben, nicht eigenverantwortlich handeln, also Leitungsaufgaben übernehmen könnten. Liest man das Apostolische Schreiben *Querida Amazonia* von Papst Franziskus vom 2. Februar 2020,²⁶ so wird deutlich, dass – auch wenn das Wort „Gemeindeleitung“ nicht ausdrücklich verwendet wird – von Leitungsaufgaben in der Pfarrei die Rede ist. Es heißt dort: „Eine Kirche mit amazonischen Gesichtszügen erfordert die stabile Präsenz reifer und mit entsprechenden Vollmachten ausgestatteter verantwortlicher Laien“²⁷, und:

„In einer synodalen Kirche sollten die Frauen, die in der Tat eine zentrale Rolle in den Amazonasgemeinden spielen, Zugang zu Aufgaben und auch kirchlichen

²⁴ Kirchenrechtler: Reaktionen auf Instruktion nicht nachvollziehbar (11. August 2020), in: <https://www.katholisch.de/artikel/26495-kirchenrechtler-reaktionen-auf-instruktion-nicht-nachvollziehbar> (Zugriff: 30. März 2021).

²⁵ Vgl. Vatikan-Instruktion ist theologisch defizitär (3. Juli 2020), in: <https://www.katholisch.de/artikel/26287-erzbischof-schick-vatikan-instruktion-ist-theologisch-defizitaer> (Zugriff: 30. März 2021).

²⁶ Vgl. Papst Franziskus, Nachsynodales Schreiben *Querida Amazonia* vom 2. Februar 2020, hg. vom Sekretariat der DBK (VapS 222), Bonn 2020.

²⁷ Ebd., Art. 94.

Diensten haben, die nicht die heiligen Weihen erfordern und es ihnen ermöglichen, ihren eigenen Platz besser zum Ausdruck zu bringen. Es sei daran erinnert, dass ein solcher Dienst Dauerhaftigkeit, öffentliche Anerkennung und eine Beauftragung durch den Bischof voraussetzt. Das bedeutet auch, dass Frauen einen echten und effektiven Einfluss in der Organisation, bei den wichtigsten Entscheidungen und bei der Leitung von Gemeinschaften haben, ohne dabei jedoch ihren eigenen weiblichen Stil aufzugeben²⁸.

Es ist der Instruktion der Kleruskongregation ein deutliches Anliegen, auf den notwendigen Zusammenhang von kirchlicher Leitung und geweihtem Amt hinzuweisen. Die Teilhabe von Laien an dieser Leitungsaufgabe kann nach kodikarischem Recht jedoch weitaus weitreichender ausfallen, als die Instruktion es aufscheinen und herauslesen lässt. Die unterstellte Tatsache, dass Pfarreien immer mit einem geweihten Priester als Pfarrer besetzt werden können bzw. Notlösungen bei vakanten Pfarreien nur vorübergehend sind, findet in weiten Teilen der westeuropäischen Kirche leider keine Entsprechung mehr. Deshalb steht die Kirche – in Deutschland – vor der Aufgabe, Lösungen zu finden, die eine Seelsorge vor Ort gewährleisten können. Vielfach praktiziert wird bereits, dass für reine Verwaltungsaufgaben, für die bisher auch der Pfarrer zuständig war, Verwaltungsreferent(inn)en eingesetzt werden, die mehr oder weniger selbständig arbeiten, dabei aber immer dem Pfarrer rechenschaftspflichtig sind. In weit größerem Maß als bislang praktiziert scheint es jedoch auch möglich, Laien an der Leitung einer Pfarrei zu beteiligen, indem ihnen Aufgaben und Zuständigkeiten verantwortlich übertragen werden – natürlich unter Wahrung der hierarchischen Verfassung der Kirche. Und nicht zuletzt könnte angesichts der Tatsache, dass das priesterliche Amt konstitutiv zur Kirche gehört und das Zentrum des kirchlichen Lebens, die Feier der Eucharistie, gewährleistet, über Zugangswege zum Empfang der Weihe nachgedacht werden.

Dr. Reinhild Ahlers ist Professorin für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Deutschen Kapuzinerprovinz in Münster und leitet die Abteilung Kirchenrecht des Bistums Münster.

²⁸ Ebd., Art. 103.

Richard Hartmann

Strategie oder Vereinbarung: Auf dem Weg zu einem neuen Pfarrei-Konzept

Kurzzinhalt – Summary:

Wie können Veränderungsprozesse in der Kirche gelingen? In den meisten Bistümern changieren die Projekte zwischen Kommunikationsprozessen mit vielen Beteiligten und strategischen Entscheidungen der Bistumsleitung. Die Ergebnisse dieser Maßnahmen werden selten in Harmonie aufgenommen. Der Stil der jeweiligen Prozesse legt letztlich Zeugnis davon ab, welches Kirchen-Verständnis sich durchsetzt.

How can transformation processes in the church succeed? In most dioceses, the efforts alternate between communication processes involving many participants and strategic decisions made by the administration of the diocese. These measures are rarely unanimously approved of. The style of the individual processes ultimately depends on the prevailing view of what the church should be.

1 Strategische Planung – Ziele: „Marschrichtung“ der Diözesanverwaltungen

Umbruch oder Abbruch, Transformation oder Wandel. Die Beschreibungen der kirchlichen Veränderungsprozesse in den Diözesen unseres Landes sind unterschiedlich und weisen dennoch in die gleiche Richtung: Was muss sich ändern in den Diözesen und in der Fläche unserer kirchlichen Institutionen? Auch in den evangelischen Kirchen aber ebenso in zivilgesellschaftlichen und wirtschaftlichen Institutionen und Organisationen müssen ähnliche Herausforderungen bewältigt werden. Nicht wenige sprechen hierbei von Disruption. Die Fragen, die dabei geklärt werden müssen, sind die gleichen: Wer trifft die Entscheidungen? Und: Wie gelingt es, möglichst alle dabei mitzunehmen?

Was in der ökonomischen Linie zwischen Stakeholdern und Shareholdern ausgehandelt werden muss und in der jeweiligen betrieblichen Organisationsform geordnet ist, könnte in der bischöflich verfassten Kirche durch die Klarheit der Leitungsverantwortung des Bischofs ebenso einfach zu regeln sein. Doch mehr noch als in den Unternehmen, in denen vieles durch vertragliche Arbeitsverhältnisse abgesichert ist, wird es in der Kirche – unabhängig von der darin verborgenen Theologie – darauf ankommen, auch jene Mitglieder mitzunehmen, deren Bindung und Engagement von freier Selbstmotivation und

Selbstbestimmung abhängen: „Ich bin ehrenamtlich, mich kann man nicht zwingen“, formuliere ich selbst in manchen Zusammenhängen.

Verwunderlich ist in diesem Kontext die mancherorts vorfindbare Terminologie. So wird zum Beispiel im Bistum Fulda von „Strategischen Zielen“¹ gesprochen. Die Führungsterminologie kann kaum eindeutiger sein. Es gibt die Heerführer und die Soldaten... Ob diese Metapher und mehr noch die dahinterliegende Praxis auf Dauer in der Kirche trägt, muss bezweifelt werden.

2 Was ist Strategie?

„Strategie wird definiert als die grundsätzliche, langfristige Verhaltensweise (Maßnahmenkombination) der Unternehmung und relevanter Teilbereiche gegenüber ihrer Umwelt zur Verwirklichung der langfristigen Ziele.“² So definiert das Wirtschaftslexikon von Gabler den Begriff für Unternehmensplanung im strategischen Management. Für die Entscheidungs- und Spieltheorie gibt es noch eine andere Akzentuierung: „Satz von Regeln, deren Beachtung die Wahrscheinlichkeit für das Auftreten des gewünschten Erfolgs erhöhen.“³

Die Terminologie kommt aus dem militärischen Kontext und lässt von daher die Bedeutung des Heerführers durchscheinen. In der Diskussion der strategischen Unternehmensführung wird jedoch mehr auf die Maßnahmen reflektiert als auf die handelnden Subjekte. Die Rolle der Unternehmensleitung wird hier nicht ausdrücklich diskutiert. Die Spannung zwischen klar von innen gesetzten und emergenten, also auch überraschend und zum Teil von außen auftretenden Schritten wird aufrechterhalten.

Die zentrale Frage für das kirchliche Handlungsfeld ist – selbst wenn der Begriff der Strategie weiter genutzt wird – die Art und Weise, wie diese Strategie entwickelt und kommuniziert wird. Das sensibelste Feld mit den meisten Konflikten scheint dabei die Diskussion um den Zuschnitt der Pfarreien zu sein. Ein starkes Symbol jener emotionalen Verhinderung war im Bistum Augsburg 2012 die Protestform „Die Kirche umarmen“⁴. Die Planung der Diözese zu neuen Seelsorgeeinheiten führte dazu, dass etliche Katholik*innen ihre Kirchengebäude, die keine Pfarrkirche bleiben sollten, umarmten, mit Blick nach außen, um sie vor der Bistumsleitung zu schützen. Die

¹ Vgl. Strategische Ziele des Bistums Fulda, in: <https://2030.bistum-fulda.de/bistumfulda2030/strategischeziele.php> (Zugriff: 8. Februar 2021).

² Gabler Wirtschaftslexikon, Strategie, in: <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/strategie-43591> (Zugriff: 8. Februar 2021).

³ Ebd.

⁴ Vgl. z. B. Hand in Hand gegen die Pastoralreform (4. März 2012), in: <https://www.donaukurier.de/nachrichten/bayern/Augsburg-Hand-in-Hand-gegen-die-Pastoralreform;art155371,2569866> (Zugriff: 8. Februar 2021).

Kommunikation zur strategischen Strukturveränderung war offenbar deutlich misslungen.

3 Wie gelingt kirchliches Planen in den Strukturprozessen der Kirche?

Seit den großen Strukturreformen im Bistum Essen steht das Thema der Zusammenführung oder Zusammenlegung von Pfarreien in je diözesan unterschiedlicher Weise in allen Bistümern auf der Agenda. Die Gründe dafür sind sehr komplex:

- Wenn jede Pfarrei ihren *eigenen* Pfarrer als Seelsorger haben soll, so die Grundnorm des Kirchenrechts, braucht es bei weniger Pfarrern weniger Pfarreien. Die Alternative wäre eine Veränderung der Zulassungsbedingungen (Aufhebung des Zölibats, Frauenordination, Zulassung von „Laien“ als Gemeindeleiter*innen). Zu solchen Entscheidungen sehen sich die Bistümer aus theologischer und kirchenrechtlicher wie kirchenpolitischer Sicht nicht in der Lage.
- Die Ressourcen der Diözesen werden weniger (Personal, Immobilienbestand, Synergien in Verwaltungsstrukturen, Fundraising etc.). Darum muss auch auf Pfarreebene gespart werden. Der Kraft von Eigeninitiativen, die Ressourcen einwerben, wird nicht getraut.
- Die Ausdifferenzierung der Lebensstile der Christ*innen verlangt nach größeren Räumen mit unterscheidbarer Kultur und Milieuausprägung des kirchlichen Lebens. Diese Sichtweise wird vor allem vom Binnensegment der engagierten Gemeindemitglieder selten geteilt, weil sie sich ja im Status quo wohlfühlen. Sie spüren selten, dass die Art, wie sie Kirche gestalten, für Menschen anderer Milieus nicht anziehend ist.
- Die Theologie des Volkes Gottes braucht die Überwindung der Spaltung zwischen Klerus und Laien, auch zwischen hauptberuflich Tätigen und frei Engagierten. Die Veränderung dieses Rollensettings wird, auch in seiner Realisierungschance, unterschiedlich bewertet.
- Dass eine kleinere Kirche andere Wege entwickeln muss, wie Menschen in Kontakt kommen z. B. zu Diakonie, Ökumene, Sozialraum, dass sie also eine andere Netzwerkstruktur braucht, wird nicht von allen wahrgenommen.

Dies sind nur fünf verdichtete Problembeschreibungen der anstehenden Entscheidungsprozesse. Vor allem auf der Ebene der Diözesanverantwortlichen in Personal- und Finanzplanung ist der Druck, Strategien zu entwickeln, die handlungsfähig halten, immens. Es ist keine Zeit mehr, lange zu diskutieren. Der lange Aufschub wichtiger Entscheidungen rächt sich jetzt. Und die Corona-Pandemie wirkt dabei als guter Brandbeschleuniger. Jedoch scheint es aufgrund der Komplexität nicht zu gelingen, gemeinsame Entscheidungen aller Beteiligten zu treffen oder tragfähige Kompromisse zu erarbeiten. Viele

Diözesanleitungen nehmen daher das Heft in die Hand. Sie sehen sich in der Position des Strategen, der jetzt handeln muss.

Es wäre sicher ein Forschungsdesiderat, genau und differenziert die verschiedenen Führungsstile in den einzelnen Diözesen zu analysieren. Immer wieder wurde versucht, größere Beteiligungsprozesse in Gang zu setzen. Doch längst nicht immer ist gelungen, dass alle Beteiligten diese Prozesse als echte Kommunikationsmöglichkeiten erleben konnten. Am Beispiel der Neugliederung der Kooperationen von Pfarreien oder auch deren Neuumschreibungen will ich Probleme sichtbar machen:

- a) Die Diskussion um *gemeinsame Prinzipien* für die Zusammenschlüsse war für die diözesanen Leitungspersonen der Versuch, die Führungsprinzipien, und damit auch die Spielregeln der Strategie transparent zu machen und einen Konsens zu erreichen. Vielen Mitgliedern der Pfarreien waren diese Prozesse jedoch entweder zu allgemein oder zu abstrakt. Ihre Relevanz wurde für sie immer wieder gebrochen durch den Blick auf ihre erlebte Wirklichkeit.
- b) Was von Gemeindemitgliedern allgemein eingesehen wurde, verlor seine Überzeugungskraft, wenn es auf die eigenen, konkreten Felder angewendet werden sollte. Hier wurden bis ins Detail Argumente zusammengetragen, die die Anwendung allgemeiner Kriterien für diese Situation relativierten.
- c) Wesentlich waren für viele *historische Gründe*. Lange schon wirkende Animositäten blockierten die Zusammenarbeit und schienen wichtiger als die Einsicht in sozialräumlich längst tragende Fakten⁵.
- d) Auch die Bewertung einiger Fakten aufgrund individueller beruflicher Erfahrungen⁶ lag oft auseinander.
- e) Wenn in diesen Prozessen seitens der Diözesanleitung versprochen wurde, nichts gegen den Willen der „Basis“ zu tun, wurde dies nicht immer als echtes Kommunikationsangebot angenommen, sondern als Chance, alle Veränderung zu blockieren. Die nächsten Personal-, Finanz- oder Immobilienentscheidungen der Leitungsebene wurden dann als Gegenbeweis für das erklärte Öffnungsangebot kritisiert.⁷
- f) Die Handlungsnormen der hauptberuflichen Seelsorger waren auch sehr unterschiedlich. Gerade etliche Priester hatten die Tendenz, die Entscheidungen auszusitzen – die Konsequenzen sollten erst nach ihrer Ruhestandsversetzung wirken. Die Loyalität der Hauptberuflichen mit dem Weg des Bistums als Ganzem war wesentlich geringer als das Bedürfnis nach der Sicherung eigener Verhältnisse. Für andere war

⁵ Z. B. Schulbezirke, kommunale Zugehörigkeit, Wege der öffentlichen Verkehrsmittel, etc.

⁶ Synergien als reine Sparmaßnahmen, Differenzen aufgrund unterschiedlicher Führungsspannen, Beteiligungsprozesse in Verwaltungen und Betrieben.

⁷ Im Bistum Essen deckte eine Untersuchung der Prozesse der Diözesanverwaltung auf, wie wenig transparent die Entscheidungswege im Personalbereich sind, vgl. K. Pfeffer, „Die Kirche ist eine paradoxe Organisation (1. März 2021), in: <https://www.katholisch.de/artikel/28890-essen-generalvikar-klaus-pfeffer-kirche-paradoxe-organisation> (Zugriff: 2. März 2021).

klar, dass sie mit bestimmten Mitarbeiter*innen der Nachbarschaft nicht zusammenarbeiten konnten oder wollten. Wesentliche Blockaden wirkten, wenn die Bereitschaft mangelte, bei neuen Strukturen das eigene Rollensetting neu zu konzipieren. Wieder andere versuchten vor gemeinsamer Beschlusslage, andere Fakten⁸ zu setzen und so die diözesane Struktur durch regionale Entscheidungen zu sistieren. Auf der Leitungsebene verfestigte sich der Eindruck, dass neue räumliche Strukturen meist auch eine neue personelle Besetzung erforderten.

Die Erwartungen der einzelnen Gesprächsteilnehmer*innen gingen aufgrund ihrer Perspektiven weithin auseinander.

Wie lassen sich in diesem Konfliktraum Entscheidungen treffen? Auf diözesaner regionaler Ebene wurden die verschiedenen Gremien in die Grundsatzdiskussionen eingebunden. Je nach Führungsstil wurde ihre Expertise mobilisiert oder sie konnten Verwaltungsvorlagen erörtern und bestenfalls modifizieren. Mancherorts wurden zentral und dezentral offene Foren eingeführt, die punktuelle Diskussionen ermöglichten oder zur schriftlichen Rückmeldung aufforderten. Nur selten ist es allerdings gelungen, die Ergebnisse dieser Foren so zu kommunizieren, dass die Teilnehmer*innen die Folgen ihrer Einlassungen wiederfinden konnten.

Die Diözese Trier hat diese Prozesse in einer Diözesansynode bearbeitet. Doch auch dieses synodale Verfahren stieß in doppelter Weise an Grenzen: Innerhalb der Diözesen gab es etliche Hauptberufliche und Ehrenamtliche, die diesen Prozess und seine Ergebnisse nicht akzeptierten, sich förmlich von der Kommunikation der „Elite“ der Synodalen ausgeschlossen sahen. Darüber hinaus wurde die Fassung der Ergebnisse in konkrete kirchliche Gesetze seitens der vatikanischen Behörden außer Kraft gesetzt, nachdem diözesane Kritiker intervenierten. Inzwischen entwickelte sich mancherorts auch die Dynamik, dass diözesane Willensbildung sowie Einsicht und Initiative in Pfarreien und Dekanaten im Konsens zusammenfanden und sich in Ungleichzeitigkeit auf den erhofften Weg machten.

Wie lässt sich eine Strategie erarbeiten, die vor dem Hintergrund des latenten Entscheidungsdrucks zeitnah zu Ergebnissen führen kann? Manche Diözesanleitungen haben sich – im Sinne üblicher Change-Prozesse darauf eingelassen, Steuerungsgruppen einzurichten, nicht selten mit externen Fachleuten, die zentral Problemlösungen einleiteten. Selbst wenn dann in unterschiedlicher Weise Felduntersuchungen und Befragungen einbezogen wurden, erarbeiteten diese Gruppen – nicht selten hinter verschlossenen Türen – den Masterplan, der dann nur noch den Betroffenen zu kleinen Modifikationen vorgelegt werden sollte. Nachvollziehbare Gründe für diesen Stil der Geheimdiplomatie lassen sich aus den bereits dargelegten Differenzen ableiten. Hinzu kommt, dass als Begleitmaßnahmen der angezielten Veränderungen

⁸ So, wenn beispielsweise vor der Klärung der neuen Einheit kleinere Teilzusammenschlüsse schon vorangetrieben werden konnten.

konkrete Personalentscheidungen und Versetzungen anstanden, die Vertraulichkeit unabdingbar notwendig machten und darum öffentliches Diskutieren verhinderten. Wenn dieser Masterplan dann jedoch vorgelegt wird, bleibt die Akzeptanz spannend.

Sicher gibt es Bereiche, bei denen eine entsprechende Anknüpfungsbereitschaft herrscht. Zugleich wird diese Form ebenfalls als Durchgriff der Diözesanverwaltung wahrgenommen und durch aktive oder passive Opposition blockiert. Ich zweifle, ob es wirklich gelingt, nach solchen strategischen Maßnahmen eine geistliche neue Motivationskraft zu entwickeln.

4 Frage nach dem Stil von Entscheidung, Führung und Leitung

Niklas Luhmann reflektiert auf die Bedingungen von Entscheidung in Organisationen:

„Wir müssen uns deshalb fragen: wie kann die Paradoxie des Entscheidens kommuniziert werden? Nicht als Paradoxie offensichtlich, denn das würde heißen, einen Verzicht auf Anschlussfähigkeit zu kommunizieren. Und nicht als Willkür, denn das würde heißen, Annahme und Ablehnung wiederum der Willkür zu überlassen. Die Paradoxie muss also in der Kommunikation verpackt und versiegelt werden. [...] Die Kommunikation produziert sich als einheitliche Operation, als Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen. Aber wie kann diese Einheit eine Alternative kommunizieren, und dies nicht nur als Information über eine Mehrheit von Möglichkeiten, sondern als entschiedene Alternative? Die Entscheidung muss über sich selbst, aber dann auch noch über die Alternative informieren, also über das Paradox, dass die Alternative eine ist (denn sonst wäre die Entscheidung keine Entscheidung) und zugleich keine ist (denn sonst wäre die Entscheidung keine Entscheidung). Kommuniziert nicht jede Entscheidung auch die Kritik an sich selber, weil sie zugleich mitteilt, dass sie auch anders möglich gewesen wäre? Die Entscheidung muss, könnte man auch sagen, eine Meta-Information mitkommunizieren, die besagt, dass der Entscheider das Recht oder die Autorität oder gute Gründe hatte, so zu entscheiden, wie er entschieden hat.“⁹

Der notwendige Weg, auch über die Baupläne der neuen Pfarreizuschnitte, wäre der Hinweis auf die Alternative. Mögliche Folgen der Zurückweisung vorgeschlagener Strukturveränderung müssen mitdiskutiert werden:

- Pfarreien würden in der Regel nur überleben ohne Hauptberufliche und überregionale Ressourcen.
- Nur in Konkurrenz und Abgrenzung zu anderen, dann nicht mehr überlebensfähigen Pfarreien, kann sich die eigene Pfarrei retten („Floriansprinzip“).
- Die zu erwartende Überlastung und Überforderung der Hauptberuflichen wird die Krise verschärfen.

⁹ N. Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, Opladen 2000, 142.

- Eine lokale Veränderung der Zulassungsbedingungen kann dazu führen, die Einheit der Kirche zu gefährden.
- Eine weitere Alternative unter Beibehaltung der geltenden Strukturen ist der Rückzug auf eine noch mehr milieuerengte Kirche.
- Und wenn es um die konkreten Zuschnitte geht, kann nur eine Animation weiterhelfen, die die Konsequenzen anderen Zuschnitts immer wieder anzeigt. Ob es gelingt, diese Komplexität zu kommunizieren, wird sich dann zeigen.

Die Aufgaben der Führung werden deutlich:

„Führen heisst: 1. Gegebene Kräfte und Ressourcen auf klar umschriebene Ziele hin bündeln, organisieren und dadurch wirkungsvoll einsetzen. 2. Die an einer Aufgabe beteiligten Menschen dafür gewinnen, ihre persönlichen Fähigkeiten in den Dienst einer gemeinsamen Aufgabe zu stellen.“¹⁰

Um diesen Führungsstil erfolgreich zu entwickeln, braucht es eine „kokreative Wir-Intelligenz“¹¹. Martin Permantier erläutert dazu:

„Eine Führungskraft, die auf der kokreativen Ebene führen kann, weiß, dass sie und ihre Mitarbeiter sich in einem gemeinsamen, sich gegenseitig bedingenden und erschaffenden System befinden. [...] In der Haltung sieht sich eine Führungskraft nicht mehr getrennt und weiß die Potentiale ihrer Mitarbeiter zu schätzen. Die kokreative Haltung, die das ganze Wir wahrnehmen kann, bezieht Persönlichkeit, Verhalten, Kultur und Strukturen in seine Entscheidungen mit ein. Die Vorstellungen, alles alleine entscheiden und die anderen kontrollieren zu müssen sowie generell der Schlaueste und Weiseste zu sein, werden losgelassen. [...] Führungskräfte mit einem hohen WeQ und einem guten Empathievermögen schaffen leichter ein Klima, das von Vertrauen, Wahrhaftigkeit, Motivation und Selbstverantwortung geprägt ist. In dieser Haltung fühlen sich Menschen miteinander verbunden und die Veränderungsbereitschaft und der Wunsch, den Herausforderungen unserer Zeit gestaltend zu begegnen, ist ungleich größer.“¹²

Was hier aus Beiträgen aktueller soziologischer und organisationstheoretischer Literatur erinnert wird, scheint mir höchst anschlussfähig zur Frage der Haltungen und Maßnahme zu Entscheidungen in den Strukturfragen unserer Kirche zu sein. Erkennbar ist es u. a. auch dort, wo inzwischen mit entsprechender geistlicher Prozessbegleitung die Gemeinschaftlichkeit der zu bewältigenden Arbeit inszeniert wird und die Beratungen prägen will.¹³

¹⁰ P. Lotmar/E. Tondeur, Führen in sozialen Organisationen: ein Buch zum Nachdenken und Handeln, Bern/Stuttgart 1991, 11.

¹¹ M. Permantier, Haltung entscheidet Führung & Unternehmenskultur zukunftsfähig gestalten, München 2019, 33 mit Bezug auf: P. Spiegel, WeQ – more than IQ. Abschied von der Ich-Kultur, München 2015.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. P. Hundertmark/I. Kramp, Vorgehensweisen für geistliche Prozesse der Kirchenentwicklung, in: <https://geistlich.net/vorgehensweisen-fuer-geistliche-prozesse-der-kirchenentwicklung-auch-fuer-den-digitalen-einsatz/> (Zugriff: 8. Februar 2021).

5 Kirche-Sein als gemeinsame Aufgabe

Die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) hat 2015 einen Text veröffentlicht, der die theologischen Grundlagen für das Kirche-Sein in Rezeption der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute und der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* [Christus ist] das Licht der Völker des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) fortführt. Hier schreibt sie:

„Die Kirche ist primär nicht eine institutionell fassbare Kirche der Priester und Hauptberuflichen, die dann die Getauften für weitere Aufgaben heranziehen. Sie ist in Christus das Sakrament, das sein Leben und seine Hingabe gegenwärtig macht. An diesem sakramentalen Kirchesein nimmt jeder Gläubige durch die Taufe teil. Gottes Geist erfüllt den ganzen Leib der Kirche und bewegt die Getauften zur Hingabe und zum Dienst aneinander und an der Welt. Diese Hingabe und Sendung des gesamten Volkes Gottes, die Christus in seiner Hingabe vergegenwärtigt, ist gemeint, wenn vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften die Rede ist.“¹⁴

Diese Gemeinschaftlichkeit muss sich nach Meinung der Bischöfe auch im Leitungsstil zeigen. So heißt es weiter:

„Konkret hat der sakramental geprägte Dienst der Leitung heute die Aufgabe, in einer sich verändernden Gesellschaft zusammen mit allen im Volke Gottes den Weg zu finden, auf dem sich diese gemeinsame Pilgerschaft jeweils am besten realisieren lässt. [...] Es geht für die Leitung heute vor allem darum, aus der gemeinsamen Gründung in Christus und seinem Geist, miteinander Hörende zu werden und Erfahrung von Kirchewerden zu ermöglichen. Erst aus dieser Haltung heraus können Pastoralpläne und neue Ideen entwickelt und fruchtbar werden. Es geht darum, zu je neuen Antworten auf den Anruf des Geistes zu ermutigen, indem Teilhabe geschenkt, Begabungen und Charismen geweckt und gefördert werden und dabei die gemeinsame Richtung im Gesamt der Kirche im Auge behalten wird: Gottes Reich und seine Gerechtigkeit in allem zu suchen und zu finden.“¹⁵

Also auch in der Entwicklung von Pastoral- und Strukturplänen kommt es aus theologischen, nicht nur aus führungstheoretischen und gruppendynamischen Gründen darauf an, Teilhabe zu gewähren und gemeinsame Prozesse zu qualifizieren, die zu tragfähigen Ergebnissen führen.

Es braucht einen neuen Stil der Vereinbarungskultur in der Kirche, um möglichst viele Menschen auf den Weg der Veränderung mitzunehmen. Solche Vereinbarungskultur wird jedoch nur gelingen mit tragfähigen Maßnahmen zur Vertrauensbildung.

- a) Unbedingte Transparenz ist ein Anfang solcher Vertrauensbildung. Jede Vermutung, dass hinter verschlossenen Türen verschiedene

¹⁴ Gemeinsam Kirche sein: Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral vom 1. August 2015, hg vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) (Die deutschen Bischöfe 100), Bonn 2015, Kap. 4.

¹⁵ Ebd., Kap 5b.

- Akteure „Strippen ziehen“, ist kontraproduktiv. Es gehört dazu, klarzumachen, wer (welche Personen) beauftragt ist, konkrete Entscheidungen vorzubereiten, festzulegen, welche Expertise und Beratung dazu angebracht ist, wie und wann Resonanzen eingeholt werden, wer Entscheidungen trifft, und wie diese Entscheidungen vertraglich gesichert werden und ihre Wirksamkeit im Monitoring prüfbar sind.
- b) Es braucht eine Kommunikationsstrategie, in der ehrenamtlich Engagierte wie Hauptberufliche mit ihrem Wissen eingebunden werden und in der ihre Expertise Wertschätzung erfährt. Dazu muss für alle erkennbar werden, welche Beiträge wo eingebracht werden können, aber auch welche Beiträge aus welchen Gründen abgelehnt werden. In dieser Sicht werden auch die oben genannten Alternativen erkennbar.
 - c) Es braucht Maßnahmen, die den Mandatsträger*innen in den verschiedenen kirchlichen Gremien zeigen, wie ihre Entscheidungskompetenz gefragt ist und abgerufen werden kann. Gremien, die nichts entscheiden, sehen sich zu Recht abgewertet.
 - d) Es braucht eine Atmosphäre, in der Menschen in verschiedenen Rollen und Funktionen „auf Augenhöhe“ kommunizieren; dabei muss es Raum dafür geben, dass ihre unterschiedlichen Perspektiven (persönlich, aus der Nähe zum Ort, aus der Sicht auf die ganze Diözese, auf ihr Glaubensverständnis) sichtbar werden.
 - e) Es braucht Plattformen, die ermöglichen, die vorhandenen Ungleichheiten zu bearbeiten: So kann aufgedeckt werden, welches Wissen (in Theorie und Empirie) genutzt wird, welche Zeitkategorien wirken, welche kulturellen Hintergründe mitschwingen, welches Verwaltungswissen trägt.
 - f) Es braucht die gemeinsame Zuwendung zum Sendungsauftrag der Kirche, der das Evangelium allen Menschen nahebringen soll und auf das Wirken des Geistes hofft.
 - g) Das wiederum braucht die Gelassenheit, Unterschiede und Differenzen zuzulassen (Ambiguitätstoleranz).

Die Bereitschaft dazu wird gefördert durch die Annahme der Taufberufung zum „Gemeinsam Kirche-Sein“. Sie wird blockiert vor allem durch eine Ausdeutung der Ordination als absolute Macht und durch ein einseitiges Organisationsverständnis der Bürokratie.

Benedikt Jürgens hat am 12. Februar 2021 in dem Workshop „Der Wandel von der Institution zur Organisation – Implikationen für die Kirchlichen Handlungsträger“¹⁶ die ekklesiologischen Zusammenhänge für die Führungsaufgaben unter den Stichworten Deuten, Positionieren und Steuern festgehalten. Die Deutekompetenz knüpft am Ursprung der Kirche an und hat die Aufgabe, das Verhältnis zwischen sichtbarer Kirche und Transzendenz in

¹⁶ Internationale Tagung zum Synodalen Weg, Gestaltwandel des Priesterlichen. Verortung des Leitungsdienstes in einer sich wandelnden Kirche (11./12. Februar 2021), in: <https://gestaltwandeldespriesterlichen.de/> (Zugriff: 13. Februar 2021).

Erinnerung zu rufen. Kirche mit ihren Entscheidungen ist in diesem Sinn verpflichtet, ihre Sendung zu verfolgen. Die Positionierungsaufgabe der Kirche mit Einflusslogik und Mitgliedschaftslogik bearbeitet das Verhältnis zur Gesellschaft. Wenn der Blick auf das Grundverständnis der Gesellschaft, ihre Selbstorganisation von Mitbestimmung, Beteiligung, Gewaltenteilung usw. nicht berücksichtigt wird, geht den Führenden in der Kirche die Basis verloren. Die Steuerungsaufgabe wird der Logik der Organisation folgen und, wie ich es ausgeführt habe, eine bestimmte Form der Führung entwickeln, die der Ursprungslogik und dem gesellschaftlichen Selbstverständnis gerecht wird. Dies geht nicht durch totalitäre Maßnahmen, dies wird nur gelingen in gemeinsamen Vereinbarungen vor dem Hintergrund vertrauender Kommunikation.

Dr. Richard Hartmann ist Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Theologischen Fakultät Fulda.

Rüdiger Althaus

Das neue kirchliche Strafrecht – Streiflichter

Überraschend kam die Neufassung des kirchlichen Strafrechts kraft Apostolischer Konstitution *Pascite Gregem Dei*¹ vom 1. Juni 2021 nicht, richteten sich an das Strafrecht doch seit der Promulgation des CIC am 25. Januar 1983,² gerade aber auch seit Beginn der Aufarbeitung von Fällen sexuellen Missbrauchs Minderjähriger vor rund 20 Jahren eine Reihe von Anfragen. Im Hintergrund stand, dass der Gesetzgeber seinerzeit das Strafrecht eher stiefmütterlich behandelt und es bei verallgemeinernden Formulierungen belassen hat in der Ansicht, Näheres solle die Doktrin klären und pastorale Maßnahmen reichten in der Regel zur Ahndung von Fehlverhalten aus. Nachdem insbesondere die *Normae de gravioribus delictis* – diese benennen Vergehen, die die Glaubenskongregation ahndet – vom 30. April 2001, neu gefasst am 21. Mai 2010,³ weitere Straftatbestände enthielten, war ein erstes Schema des neuen Strafrechts bereits 2011 den Bischofskonferenzen etc. zur Konsultation übersandt worden.⁴

Die Promulgation des neuen Strafrechts – es betrifft nur die lateinische Kirche, nicht aber die katholischen Ostkirchen, für die der CCEO gilt – erfolgte (abweichend von c. 8 § 1 CIC) am 2. Juni 2021 im L'Osservatore Romano; erst nach einem guten halben Jahr tritt es am 8. Dezember 2021 (um 00:00 Uhr) in Kraft. Eine rückwirkende Anwendung scheidet aus.

¹ Vgl. Papst Franziskus, Apostolische Konstitution *Pascite gregem dei* mit der das Buch VI des Codex des kanonischen Rechtes erneuert wird (1. Juni 2021), in: <https://www.vatican.va/content/francesco/de/events/event.dir.html/content/vaticanevents/de/2021/6/1/pascite-gregem-dei.html> (Zugriff: 5. Juni 2021).

² Statt Einzelnachweisen vgl. W. Ayman u. a., *Kanonisches Recht*, Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Band 4, Paderborn 2013, 78–249; drei Beiträge von Wilhelm Rees in: S. Haering/W. Rees/H. Schmitz (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 2015, 1569–1643; K. Lüdicke (Hg.), *MKCIC*, Essen seit 1985, c. 1311–1399.

³ Vgl. *Normae de gravioribus delictis*, in: http://www.vatican.va/resources/resources_norme_ge.html (Zugriff: 5. Juni 2021); aktuelle Fassung vom 17. Dezember 2019: R. Althaus/K. Lüdicke, *Der kirchliche Strafprozeß nach dem Codex Iuris Canonici und Nebengesetzen. Normen und Kommentar (MKCIC.B 61)*, Essen 2015, Stand: Juli 2020.

⁴ Vgl. Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Schema Recognitionis Libri VI Codicis Iuris Canonici*, Rom 2011, in: <https://www.iuscangreg.it/pdf/SchemaRecognitionisLibriVI.pdf> (Zugriff: 5. Juni 2021).

1 Straftaten sexuellen Missbrauchs

Die größte, nicht nur mediale Aufmerksamkeit richtet sich auf die Neufassung des Straftatbestandes sexuellen Missbrauchs Minderjähriger. Dieser fand sich bislang in c. 1395 § 2 CIC unter den Straftaten gegen besondere Verpflichtungen. Somit stand der Kleriker, der die Zölibatspflicht verletzt, nicht aber das Opfer im Blick. Nunmehr gehört dieser Straftatbestand in c. 1398 § 1 CIC/2021 wie auch Tötung, Abtreibung etc. sachlich zutreffend zu den Straftaten gegen Leben, Würde und Freiheit des Menschen. Inhaltlich greift dies die bereits genannten *Normae* (Art. 6) auf, so die Anhebung des Schutzalters auf die Vollendung des 18. Lebensjahres, die ausdrückliche Einbeziehung von Personen mit habituell eingeschränktem Vernunftgebrauch – die Ordnung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger etc. vom 18./19. November 2019⁵ verwendet mit dem Zusatz „schutz- und hilfebedürftigen Erwachsenen“ einen divergierenden Terminus – sowie den Besitz und die Verwendung von kinder- bzw. jugendpornografischen Darstellungen von Personen vor Vollendung (seit 2019) des 18. Lebensjahres, nun auch solcher mit habituell eingeschränktem Vernunftgebrauch; materiell wird also nur in diesem letzten Punkt neues Recht gesetzt. Dies lässt eine im Laufe der Zeit wachsende Sensibilität für die Schutzbedürftigkeit solcher Personen und ihres sexuellen Selbstbestimmungsrechts erkennen.

Aufmerksamkeit verdient, dass § 2 des c. 1398 CIC/2021 nunmehr auch Ordensleute als Täter in den Blick nimmt sowie solche Gläubige, die in der Kirche eine Würde bekleiden oder ein Amt (z. B. Diözesanökonom) oder einen Dienst (z. B. Kommunionhelfer) ausüben. Diese Ausweitung über den Kreis der Kleriker hinaus auf Gläubige, die für die Kirche nach außen in Erscheinung treten – Täter im Sinne des § 2 ist nicht jedweder Gläubige –, ist aufgrund der Relevanz dieses Straftatbestandes zu begrüßen. Als Bestrafung kommen in Betracht: Ein Ordenschrist kann aus seinem Institut entlassen (vgl. c. 695, 696 CIC), eine Würde, ein Kirchenamt durch Amtsenthebung (vgl. c. 192–196 CIC) oder Absetzung (vgl. c. 196 CIC) entzogen, die Beauftragung zu einem Dienst widerrufen werden. Handelt es sich jedoch um einen Bediensteten der Kirche, sind die Bestimmungen des (kirchlichen) Arbeitsrechts zu beachten.

Allerdings belässt es das Recht bei der unzureichenden Formulierung „Sünde gegen das Sechste Gebot des Dekalogs“, ein moraltheologischer, nicht aber kanonistischer Begriff. In Judikatur und Doktrin wurde dessen Ungenügen massiv kritisiert, denn Straftatbestände sind gemäß c. 18 CIC eng ausulegen, weshalb es sich bei dieser „Sünde“ – hier wird der objektive Sündenbegriff (Tatbestand als solcher im *forum externum*) tradiert, nicht aber der in

⁵ Abgedruckt in: Althaus/Lüdicke, Strafprozeß (s. Anm. 3), Abschnitt 3.

der Moralthologie heute verbreitete subjektive (Beachtung persönlicher Schuld im Gewissensbereich) verwendet – um Ehebruch handelt und um nichts anderes mehr! Die Entscheidung des Gesetzgebers für eine Beibehaltung dieses Terminus könnte zu der formalen (sachlich aber unangemessenen) Interpretation verleiten, in Anbetracht der großen Probleme in der Rechtsanwendung habe man sich bewusst nur für *diesen* Tatbestand entschieden. Warum man sich nicht der im weltlichen Recht üblichen Terminologie der Vornahme (oder Aufforderung) sexueller Handlungen vor, an oder mit minderjährigen Personen oder zumindest der des (nach dem CIC, 1990 promulgierten) c. 1453 § 1 CCEO einer äußeren Sünde gegen die Keuschheit (*peccatum externum contra castitatem*) bedient hat, bleibt schleierhaft.

2 Weitere Straftaten

Das neue Strafrecht übernimmt nicht nur die in den *Normae* (Art. 2–5) genannten Straftatbestände, sondern bezieht anderswo enthaltene ein und präzisiert im CIC bereits vorhandene, was der Übersichtlichkeit dient und (auch aufgrund konkreter Vorkommnisse) von der Schwierigkeit befreit, bestimmte Vergehen als *Straftatbestand* zu qualifizieren. Zu ersteren gehören die Verletzung des Päpstlichen Geheimnisses (vgl. c. 1371 § 4 CIC/2021)⁶ – man denke an die sogenannte „Vatileaks-Affäre“ – und das Unterlassen der Weitergabe einer Strafanzeige (vgl. c. 1371 § 6 CIC/2021),⁷ zu letzteren der Amtsmissbrauch durch Nicht-Ausführen eines rechtskräftigen Urteils oder Strafdokrets (vgl. c. 1371 § 5 CIC/2021) sowie die Verletzung des Gehorsams (vgl. c. 1371, 2° CIC) durch unrechtmäßige Aufgabe des priesterlichen Dienstes mit der Absicht, sich der kirchlichen Autorität zu entziehen (vgl. c. 1392 CIC/2021).⁸ Insbesondere aber die umfängliche Konkretisierung von Straftaten betreffend schlechte Verwaltung kirchlichen Vermögens (vgl. 1376 CIC/2021), Bestechung und Amtsmissbrauch (vgl. c. 1377, 1378 CIC/2021) sowie die Bestrafung von Wirtschaftsstraftätern (vgl. c. 1303 § 2 CIC/2021) fallen auf.

Aufmerksamkeit verdient dabei die Regelung der Verjährung, d. h., nach Ablauf welcher Zeit eine Straftat nicht mehr verfolgt werden kann. Ausgenommen solche Straftaten, die zu behandeln der Glaubenskongregation vorbehalten ist (vgl. *Normae*, Art. 2–6), beträgt die Regelverjährung für die meisten Delikte weiterhin drei Jahre (vgl. c. 1362 § 1, 1° CIC/2021), während die

⁶ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Secreta continere* vom 4. Februar 1974, in: AAS 66 (1974) 89–92; dt.: Nachkonziliare Dokumentation 47, Trier 1976, 124–135, hier: Art. III.2.

⁷ Vgl. Papst Franziskus, Motuproprio *Vos estis lux mundi* vom 7. Mai 2019, Art. 2, 3, abgedruckt in: Althaus/Lüdicke, Strafprozeß (s. Anm. 3).

⁸ Vgl. auch Kongregation für den Klerus, Rundschreiben vom 18. April 2009 (Prot. 2009/0556: AfkKR 178 [2009] 181–190); hierzu: Lüdicke (Hg.), MKCIC (s. Anm. 2) 290, 7d.

Frist für einige Straftaten von fünf auf sieben Jahre verlängert wird (c. 1361 § 1, 2 CIC/2021) – dies betrifft nur diejenigen, für deren Strafverfolgung nicht bereits die Verjährung eingetreten ist. In diese Kategorie gehören nicht nur Konkubinat und weiteres sexuelles Fehlverhalten (c. 1394, 1395, 1398 § 2 CIC/2021), Mord, Verstümmelung und Abtreibung (c. 1397 CIC), sondern nunmehr auch schlechte Vermögensverwaltung und Amtsmissbrauch (vgl. c. 1376–1378 CIC/2021), Verstöße gegen das Handels- und Gewerbeverbot von Klerikern (vgl. c. 1393 § 1 CIC/2021) sowie Wirtschaftsdelikte (vgl. c. 1394 CIC/2021). Dies lässt erkennen, dass der kirchliche Gesetzgeber all dies nicht länger als bloße Kavaliersdelikte ansieht.

Indes bleibt c. 1399 CIC unverändert, der eine allgemeine Bestrafung bei Verletzung eines göttlichen oder kirchlichen Gesetzes in besonderen Fällen wegen der Schwere der Rechtsverletzung und der Notwendigkeit der Beseitigung von Ärgernis vorsieht. Dieser interpretationsfähige Canon und somit problematische Auffangtatbestand durchbricht das sonst grundlegende Prinzip *nulla poena sine lege*.

3 Mögliche Strafen

Das kirchliche Recht unterscheidet zwischen Tat- und Spruchstrafen. Während erstere durch Begehen einer Straftat von selbst eintreten, werden letztere durch administratives Strafdekret oder gerichtliches Urteil verhängt. Bereits die Römische Bischofssynode von 1967 hatte in ihren Leitlinien für die Reform des CIC erklärt, Tatstrafen seien nur bei schwersten Vergehen vorzusehen.⁹ Obgleich die Intention umgehender Ahndung solcher Delikte einleuchtet, führen Tatstrafen – es handelt sich um Exkommunikation, Interdikt oder Suspension, die als Beugestrafen darauf zielen, widersetzliches Verhalten aufzugeben – zu großer rechtlicher Unsicherheit: Sie binden den Bestraften gleichsam nur im eigenen Gewissen und entfalten ihre Wirkung erst, wenn die kirchliche Autorität (u. a. nach Prüfung der Zurechenbarkeit, etwaiger Schuldminderungs- oder gar Strafausschlussgründe) deren Eintreten festgestellt hat (vgl. c. 1335, 1352 § 2 CIC/2021). Relevanz besitzt dies in der Praxis vor allem im Falle der Abtreibung (vgl. c. 1397 § 2 CIC/2021), insofern eine wissentliche und willentliche Übertretung des kirchlichen Gesetzes wohl nur ausnahmsweise vorliegt. Der kirchliche Gesetzgeber hält an diesen Tatstrafen fest, während der CCEO (entsprechend seiner Tradition) darauf verzichtet.

Die Bestrafung eines Täters überlässt der Gesetzgeber nun vielfach nicht mehr dem klugen Ermessen der kirchlichen Autorität, sondern sieht eine solche verpflichtend vor (vgl. c. 1343 CIC/2021 und öfter), womit er die Bedeutung des Strafens im Leben des Volkes Gottes hervorheben will. Dies lässt

⁹ Vgl. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in: Comm. 1 (1969) 77–85, hier: Nr. 9, gekürzt: CIC, lat.-dt. Ausgabe, Praefatio XXXVII.

nach den Strafzwecken fragen. Die bisher gewählte Reihenfolge (Behebung von Ärgernis, Wiederherstellung der Gerechtigkeit und Besserung des Täters, vgl. c. 1341 CIC) wurde modifiziert, indem ersteres nun nachgestellt wird (vgl. c. 1341, 1344, 2° CIC/2021, neu signifikant in c. 1311 § 2 CIC/2021). Doch was besagen diese Zwecke tatsächlich – allgemein, in Bezug auf den jeweiligen Straftatbestand? Welche ekklesiologische Fundierung haben sie? Die Besserung des Täters lässt nach der sonst im kirchlichen Bereich nicht angesprochenen Resozialisierung – der weltliche Bereich sieht hierin eine Wiedereingliederung – eines Täters fragen. Aus der Menschenwürde (bzw. aus der Christenwürde als Getaufte, vgl. c. 204, 208 CIC) resultiert, nach Verbüßen einer Strafe nicht mehr lebenslang als potenzieller Straftäter zu gelten. Indes ist gerade in Fällen sexuellen Missbrauchs der Schutz vor eventuellen Übergriffen unbedingt zu beachten.

Was mögliche Spruchstrafen betrifft, erweitert und präzisiert das neue Recht die bereits in c. 1336 § 1 CIC genannte Palette. So kommen ausdrücklich in Betracht: Geldstrafen gemäß einer Ordnung der Bischofskonferenz (vgl. c. 1336 § 2, 2°, § 4, 5° CIC/2021), Verlust des aktiven und passiven Wahlrechts (vgl. § 3, 6°), Verbot des Tragens von Kleriker- oder Ordenskleidung (vgl. § 3, 7°), Entzug der Beicht- oder Predigtbefugnis (vgl. § 4, 2°). In der Praxis wurden bisher insbesondere Geldstrafen (bzw. Kürzung der Bezüge) verhängt, weil diese selbst einen uneinsichtigen Kleriker empfindlich treffen können.

4 Schadenersatz

Zwar kannte das kanonische Recht im Zusammenhang mit dem Strafprozess bereits die Schadenersatzklage (vgl. c. 1729–1731 CIC), obgleich der Anspruch auf Schadenersatz (vgl. c. 128 CIC) auch unabhängig davon geltend gemacht werden kann (vgl. c. 1400 § 1, 1° CIC), doch spielte eine solche bislang kaum eine Rolle, zumal ein erworbener Rechtstitel nicht durchsetzbar war, sieht man von der Kürzung des Gehalts eines Klerikers ab. Das neue Strafrecht spricht die Wiedergutmachung von Schaden mehrfach an: So kann von der Verhängung einer Strafe abgesehen oder eine mildere verhängt werden, wenn unter anderem eventuell entstandener Schaden behoben ist (vgl. c. 1344, 2° CIC/2021); ein Straferlass verlangt die Wiedergutmachung entstandenen Schadens (vgl. c. 1361 § 1 CIC/2021). Ferner spricht der Gesetzgeber diese Pflicht, die dazu beiträgt, die Gerechtigkeit wiederherzustellen, bei schlechter Vermögensverwaltung und Amtsmissbrauch an (vgl. c. 1376–1378 CIC/2021), sodass es keiner eigenen Klage mehr bedarf.

Man mag darauf verweisen, dass die Wiedergutmachung im Kontext der Sexualdelikte oder allgemein der Straftaten gegen Leben, Würde und Freiheit des Menschen keine Erwähnung findet. Allerdings lässt sich menschliches

Leben bzw. dessen Unversehrtheit nicht durch (materielle) Leistungen aufwiegen; solche können lediglich Zeichen der Reue sein, die das Partikularrecht auch in Anbetracht der sozio-kulturellen Verhältnisse bedenken sollte.

5 Die Stellung eines Beschuldigten

Außenstehende mögen, weil aus ihrer Sicht selbstverständlich, leicht darüber hinwegsehen, dass c. 1321 § 1 CIC/2021 nunmehr ausdrücklich normiert, jeder sei so lange als unschuldig anzusehen, bis das Gegenteil bewiesen ist. Diese Unschuldsvermutung, u. a. in Art. 11 Abs. 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen verankert, resultiert aus der Menschenwürde, für Christen auch aus der Würde eines jeden Getauften und dessen Schutz des guten Rufes (vgl. c. 220 CIC). So darf auch die Täterschaft eines Beschuldigten nicht vermutet werden; vielmehr hat derjenige, der eine solche behauptet (im Strafprozess der Kirchenanwalt als Ankläger) hierfür den Beweis zu erbringen (vgl. c. 1526 § 1 CIC). Die genannte Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch der DBK betont die Unschuldsvermutung ausdrücklich (vgl. Art. 32), das Pendant der Österreichischen Bischofskonferenz fügt hinzu, eine Beurlaubung oder Dienstfreistellung bedeute keine Vorverurteilung (vgl. Teil C § 55).¹⁰ Was rechtlich einleuchtet, bleibt in der rechtsanwendenden Praxis mancher Ordinate und auch in der (ver-)öffentlich(t)en Meinung immer noch ein Desiderat.

Das kanonische Recht kennt als Wege der Bestrafung nicht nur den gerichtlichen Strafprozess, sondern auch das (kürzere) administrative Strafverfahren, wobei ersterem die Präferenz zukommt, weil er eine eigene Beweisaufnahme vorsieht und das Verteidigungsrecht des Beschuldigten dezidiert regelt (vgl. c. 1342 § 1 CIC), obgleich letzteres auch im Verwaltungsverfahren gewahrt werden soll(te) (vgl. c. 1720, 1° CIC). Stehen Täterschaft und Straftat (insbesondere, aber nicht nur) durch Geständnis fest, mag man den administrativen Weg wählen, doch begegnet, obwohl c. 1720, 3° CIC das sichere Feststehen des Begehens der Straftat für eine Bestrafung verlangt, mitunter die Praxis, bei einer für einen Prozess wahrscheinlich schwachen oder gar unzureichenden Beweislage auf dem Verwaltungsweg zu bestrafen. Nunmehr stellt der Gesetzgeber klar, c. 1720 CIC sei zu beachten, „vor allem im Hinblick auf das Verteidigungsrecht sowie auf die moralische Gewissheit dessen, der das Dekret nach der Norm des can. 1608 erlässt“ (c. 1342 § 1 CIC/2021). Die Ausübung des (uneingeschränkten) Verteidigungsrechts verlangt die Möglichkeit der Akteneinsicht – ein Verweis auf c. 1598 CIC des Prozessrechts wäre hilfreich gewesen –, die angesprochene *certitudo moralis* verlangt, dass hinsichtlich Täterschaft und Erfüllen der Straftat kein vernünftiger Zweifel besteht, sodass eine bloße Wahrscheinlichkeit für eine Bestrafung nicht

¹⁰ Abgedruckt in: Althaus/Lüdicke, Strafprozeß (s. Anm. 3).

ausreicht. Diese Klarstellungen tragen unzweifelhaft zu einer Förderung der Rechtskultur in der Kirche bei.

6 Fazit

Vorstehend konnten nur wenige Aspekte thematisiert werden; eine Kommentierung und eine auf dieser Basis fundierte Würdigung seien späteren Publikationen vorbehalten. Insgesamt lässt sich durch die redaktionelle Einbeziehung andernorts promulgierter Straftatbestände eine gesetzessystematische Neufokussierung der Sexualdelikte zum Nachteil Minderjähriger, aber auch (aufgrund leidvoller Erfahrungen) von Amtsmissbrauch und schlechter Vermögensverwaltung eine Fortschreibung des bisherigen Strafrechts, nicht aber ein tieferes, vor allem ekklesiologisches Durchdringen feststellen. Das Strafrecht rückt als Instrumentarium zur Durchsetzung der kirchlichen Ordnung stärker in den Blick (vgl. c. 1311 § 2 CIC/2021), doch verbleiben Desiderate, von denen die Einordnung des Missbrauchs Minderjähriger als Sünde gegen das Sechste Gebot in der Praxis das derzeit Signifikanteste sein dürfte.

Dr. Rüdiger Althaus ist Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Rezensionen

Philosophie

Lahbabi, Mohamed Aziz: Freiheit oder Berufung? Ein kritischer Versuch über die Freiheit bei Henri Bergson, übersetzt, ergänzt und kommentiert von Markus Kneer (Islamkundliche Untersuchungen 334), Berlin 2018. – geb., 204 S., ISBN 978-3-879-97465-8, EUR 49,80

Warum ist dieses Buch faszinierend zu lesen? Ja, es braucht etwas innerliche Ruhe, um die Dichte der Worte und die Differenzierung der Gedanken aufzunehmen. Anzutreffen ist ein zutiefst eigenständiges, präzise argumentierendes Opus, eine philosophische Dissertation an der Sorbonne 1952, vom späteren Begründer der modernen marokkanischen Universitätsphilosophie. Eine Dissertation – vom Autor selbstkritisch „dieses Essay“ (146) genannt –, die fundierte Kenntnisse des Diskussionsstandes in Nachbardisziplinen universalgelehrt und weitsichtig nachweist, weit mehr als eine Dissertation mit Forschungsstand, Forschungslücke und Forschungsfrage. Die Herausgabe ist eingebettet in eine höchst kenntnisreiche geistesgeschichtliche Hinführung und Kommentierung.

Die Kernfrage lautet: Ist Freiheit ein Zustand oder als Befreiung ein Prozess? Henri Bergson führt, so die Wahrnehmung des Autors, eine Philosophie der alleinigen metaphysischen und inneren Freiheit aus, nicht eine Philosophie der Befreiung in einem gesellschaftlichen Kontext.

Man müsste die Herangehensweise des Autors heute wahrscheinlich interdisziplinär nennen. Entwickelt wird eine philosophische Autorität für die Betrachtung der Welt. Die philosophi-

schen Untersuchungen haben einen direkten, intimen Kontakt mit dem Leben. Jede Philosophie, die nicht ein wesentlicher Bestandteil der Bewegung des Denkens und Handelns ihrer Zeit ist, bleibt am Rande des Geschehens. Dadurch, dass wir sowohl die Realität als auch den Humanismus berücksichtigen, lösen wir uns vom Individualismus.

Die methodischen Bezüge von Mohamed Aziz Lahbabi bewegen sich zwischen zeitlosen Beobachtungen und historischen Konkretionen, in der Außensicht auf das Christentum (z. B. auf das Christentum in seinen Anfängen, eingebettet in seinen sozialen Kontext, in der Interpretation der Moral seiner Zeit und in der neuen Orientierung, die es der Gesellschaft gegeben hat [vgl. 7]), in der Wahrnehmung „Man gehört nicht einer Zeit an, sondern man gehört seiner Zeit an“ (79). Die Bergson'sche Freiheit erscheint gleichwohl als einer der größten Siege über die Wissenschaftsgläubigen und Mechanisten, die das psychische Leben beinahe ausgetrocknet hätten. Mit Blick auf die Kunst sieht Lahbabi künstlerische Schöpfung als einen Königsweg, der zur Befreiung führt. Die Kunst bietet Wege in die Welt der Seelengemeinschaften oder sie ist keine Kunst. Literatur, Malerei, Musik, Kunst entstehen aus Einflüssen seiner Zeit und den Biografien der Schöpfenden. Jede Empfindung trägt das Siegel der Gesellschaft. Im Hinblick auf Gesellschaft, Politik und Wirtschaft nimmt Lahbabi das Eigentum physisch und moralisch, als Teil des Ichs wahr. Das Verhältnis von Bewusstsein und Sein

wird mit realen Arbeitsbedingungen, das Privateigentum als „Entfremdungsursache“ empirisch beschrieben.

Der Philosoph kann seine Rolle nicht auf das Beobachten beschränken. Die wahre Philosophie zielt darauf ab, die menschlichen Gesellschaften zu befreien und die wirkliche und universelle Gleichheit von Personen wiederherzustellen. Die Arbeit erhebt uns zu autonomem Willen und zu Veränderungsvermögen, wodurch wir die Natur beherrschen; das heißt, wir geben ihr einen Sinn und erschaffen uns Gesellschaft, Solidarität und Transzendenz. Kann man in Frieden leben, während man in ein höllisches Räderwerk eingefügt ist, in dem allen die Normen des Profits unerlässlich sind? Gewisse moderne Ökonomen, die ausschließlich für die Statistiken optieren, setzen an die Stelle der klassischen literarischen Ökonomie eine mathematische Wirtschaftslehre. Die Wissenschaft der Wirtschaftspolitik muss, um die großen Aufgaben auf sich zu nehmen, die ihr zukommen, nicht nur ihre Ziele und Methoden überdenken, sondern sich auch bemühen, eine wissenschaftliche Philosophie zu werden und grundsätzlich einen offenen und wirklichen Humanismus in sich aufzunehmen. Auf diese Weise vom Sinn für das Menschliche erfüllt, wird die Ökonomie nicht zur Legitimation des faktischen oder zur Ideologie des Wertsystems. Wenn also die Konkurrenz für einige eine Freiheit zu sein scheint, ist sie in Wirklichkeit ein Hindernis für die Befreiung der anderen. Auf der Ebene der Industrie ist die Konkurrenz keine Freiheit, sondern selbst für diejenigen, die sie ausüben, eine Flut der Entfremdung. Die Philosophen (nach Marx) sind die Früchte ihrer Zeit, ihres Volkes, dessen subtilste, kostbarste und unsichtbarste Säfte in philosophischen Ideen roulieren.

Müsste das Ziel der Gesellschaft nicht das Gemeinwohl sein? Die Befreiung als eine positive Summe von Freiheiten zielt darauf ab, sich in einem dialektischen Fortschritt zu vollenden. Das bedeutet Veränderung dieser Welt und unseres Verhaltens ihr gegenüber.

Lahbabi konstatiert dazu, niemals habe der Mensch so viele Möglichkeiten des Engagements gekannt wie heute (1952). Wie lässt sich dies im Verhältnis zum Jahr 2021 einordnen? Ist „Freiheit oder Befreiung“ auf heutige zeitgenössische Kontexte der Individualisierung, Pluralisierung, Säkularisierung, Ökonomisierung oder Digitalisierung übertragbar? Ja, ganz eindeutig. Die Revitalisierung des leitenden Begriffs „Freiheit“ und das philosophische Aufwerfen seiner ethischen, sozialen oder kulturellen Widersprüche und ökonomischen Verführungen ist drängend – ein moderner Karl Marx, Adam Smith oder Karl Polanyi ist gesucht. Lahbabi integriert diese philosophischen Zugänge, mehr noch: er verkörpert auch die interkulturelle und interreligiöse Dimension philosophischer Denkbewegungen. Die Sphären Individuum und gesellschaftlicher Kontext, Wissenschaft und Philosophie, Denken und literarisch fühlen, christliche und muslimische Kultur sind im Opus des Autors philosophisch zueinander gebracht.

Die dichte Sprache – immer wieder mit Konkretionen – lässt in der homogenen deutschen Übersetzung den Klang der französischen Sprache nicht verhallen. Ein Literaturverzeichnis am Ende zu wesentlichen Referenzen wäre hilfreich. Der Herausgeber, Kommentator und Übersetzer Markus Kneer hat einen Fundus interkultureller Wirtschafts- und Sozialphilosophie dem deutschen Sprachraum zugänglich gemacht.

Martin Büscher

Staudigl, Michael (Hg.): Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion, Freiburg i. Br. 2020. – brosch., 470 S., ISBN 978-3-495-48708-2, EUR 49,00

Auch wenn dieser Band mit etwas zeitlichem Abstand zu der Tagung (Herbst 2013) erscheint, auf der er beruht, hat diese „Verspätung“ doch etwas für sich: Denn Jean-Luc Marion (M.), mit dessen Denken sich die Beiträge befassen, wurde kürzlich mit dem Joseph-Ratzinger-Preis für seine wissenschaftlichen Leistungen geehrt, weshalb sein Werk auch hierzulande größere Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Der Phänomenologe und Religionsphilosoph (* 1946), der an der Sorbonne und der University of Chicago lehrte, gehört zu der „neuen“ Generation französischer Phänomenologen, die in ihren Arbeiten über das rein phänomenologische Feld ausgreifen. Doch ist diese „Erweiterung“ keine willkürliche Eigenmächtigkeit, sondern angelegt in einer schon Husserl bewussten Problematik von „Entzug“ und „Überschuss“ des Gegebenen, die bei Merleau-Ponty und Levinas vertieft und erweitert wird, womit die drei wesentlichen Anknüpfungspunkte M.s an die phänomenologische Bewegung genannt sind. In diese Zusammenhänge führt Herausgeber Staudigl mit hohem Problembewusstsein und breiter Kenntnis des Diskussionsstandes ein. Der von M. identifizierte „französische Moment der Phänomenologie“ ist für diesen mit dem Konzept der „Gegebenheit“ verbunden, welches zu einer Modifizierung der Reduktionsmethode und einer tiefgreifenden Veränderung des Verständnisses von Phänomenalität führt – was in der Rede vom „gesättigten Phänomen“ (der werksgeschichtlich entscheidende Aufsatz wird hier erstmals in dt. Übersetzung geboten) zum Ausdruck kommt.

In fünf Sektionen wird das Werk M.s angegangen: In „Zwischen Tradition und Neubeginn“ zeigt der 2014 verstorbene

László Tengelyi auf, wie M. seinen Entwurf als „andere Erste Philosophie“, und damit an Husserl, aber auch Descartes anknüpfend, im „Zeitalter des Nihilismus“ verstehen will: Dies wird v. a. an Kap. 3 von *Étant donné* expliziert, wo eine Umkehrung der traditionellen Kategorienpaarungen geschieht, die jedoch in *Certitudes négatives* allein auf Gegenstände – nicht Ereignisse – begrenzt wird, was nach Tengelyi wiederum den Anspruch einer Ersten Philosophie infrage stellt. Thomas Alferi widmet sich der Titelthematik in Bezug auf M.s Werk zu Descartes, welches im deutschsprachigen Raum noch kaum rezipiert ist: Gegenüber der „grauen Ontologie“ der *Regulae* ist es v. a. die in drei Briefen an Mersenne des Jahres 1630 entworfene „weiße Theologie“, in der Descartes mit dem zur Univozität neigenden zeitgenössischen Analogiedenken bricht und die sich als ein Denken der Gegebenheit lesen lässt. Lilian Alweiss unterzieht mit einer erneuten Lektüre der *KrV* M.s Kantkritik ihrerseits einer Kritik: Kant und auch Descartes rekurrierten auf ein empirisches wie auf ein transzendentes Selbstbewusstsein und seien sich damit näher, als M. behauptet.

In „Phänomenologische Denkfiguren“ umreißt Branko Klun das M.'sche Verständnis von Subjektivität, welches in weiten Teilen mit der heidegger'schen Auffassung parallel gehen kann, jedoch gerade dann mit dieser bricht, wenn es um das Phänomen selbst geht: Das irreduzible „Selbst des Phänomens“ wird zur Gegen-Intentionalität – diese Umkehrung ist Thema des Beitrags von Karel Novotný (der auch den erstmals in dt. Übersetzung gebotenen M.-Aufsatz „Hermeneutik und Gegebenheit“ aus Sektion IV miteinbezieht) –, aus der sich die Subjektivität „ergibt“. Peter Gaitsch untersucht, ob sich damit auch der phänomenologische Begriff der Einstellung verändert und wie mit dem „Grenzfall einer sich selbst einstellenden Selbstgegebenheit“ nicht auch andere Grenzfälle

(Ungegebenheit, Nichtgegebenheit, vgl. 179) auf den Plan treten könnten.

Die Sektion III behandelt unter dem Titel „Gesättigte Phänomene“ ein zentrales Konzept des frz. Philosophen: Mit dem aus einem Kapitel ihrer Bücher übersetzten Beitrag geht Christina Gschwandtner der Frage nach, ob die Natur als ein „gesättigtes Phänomen“ gelten könne – womit gewissermaßen eine Brücke zu M.s Regensburger Vorlesung „Unsere einzige Erde bewohnen“ vom Juni 2018 geschlagen wird. Das Moment der „Überraschung“ wird von Claudia Serban auf seine Sättigung und seine Ereignishaftigkeit hin untersucht. Alwin Letzkus zeichnet die in *Dieu sans l'être* skizzierte und in *Le phénomène érotique* ausgeführte „Logik der Liebe“ nach. Rolf Kühn unterzieht M.s Unterscheidung von „gewöhnlichen“ und „gesättigten“ Phänomenen einer lebensphänomenologisch konturierten Kritik: Diese *gibt* es nur aufgrund der Depotenzierung jener, was sowohl eine klassische metaphysische Figur ist als auch „den Mangel am Gegebenem konstitutiv“ (280) festschreibt.

„Die Herausforderung der Hermeneutik“ umfasst neben M.s Artikel den Beitrag von Katharina Bauer, der die „Gebung“ in interpersonaler Perspektive auf *interdonation* und *Interexplikation* (frz. *pli* – Falte) weiterdenkt, und den von Emilie Tardivel, welcher den Methodendiskurs um das vierte phänomenologische Prinzip „Wie viel Reduktion, so

viel Gegebenheit“ noch einmal auf das „Kernstück“ der Epoché konzentriert.

In „Der Primat der Gegebenheit und die Frage des inter-religiösen und interkonfessionellen Diskurses“ bezieht Marcus Schmücker die Phänomenologie der Gegebenheit mit großen Synergien auf hinduistische Traditionen – mit dem interessanten Hinweis, dass M.s Gegenpart Derrida sich besser für den Austausch mit dem Buddhismus eignet (vgl. 385). Im Gegensatz zu dieser positiven Resonanz bleibt Kadir Filiz' Analyse in Bezug auf den Islam ernüchternd: M.s Ansatz sei zu christuszentriert, als dass er universalisiert werden könne. Annäherungen gäbe es aber z. B. mit dem Mystiker Ibn Arabi in Bezug auf das Idolatrieverständnis. Im Vergleich von M.s Reflexionen über die „negative Theologie“ mit dem apophatischen Denken des zeitgenössischen griechisch-orthodoxen Philosophen und Theologen Christos Yannaras zeigt Natalie Depraz die Möglichkeit der Beherbergung von diesem durch jene an.

Trotz des Sammelbandcharakters kann das vorliegende Werk als eine der wenigen profunden deutschsprachigen Einführungen in M.s Werk gelten, die zugleich deutlich macht, dass es falsch wäre, M. allein unter dem Signum der „theologischen Wende der französischen Phänomenologie“ zu lesen, sondern dass dieser philosophische Neuansatz in seiner ganzen Breite wahrgenommen werden muss.

Markus Kneer

Eingesandte Schriften

(Besprechung unbestellter Bücher vorbehalten)

Jakob, Joachim: Syrisches Christentum und früher Islam. Theologische Reaktionen in syrisch-sprachigen Texten vom 7. bis 9. Jahrhundert (Innsbrucker theologische Studien 95), Innsbruck/Wien 2021. – brosch., 580 S., ISBN 978-3-7022-3818-6, EUR 59,00

Zátonyi OSB, Maura (Hg.): Europäische Spiritualität. Kontemplation im Wirken, Münster 2021. – geb., 246 S., ISBN 978-3-402-24759-4, EUR 28,00

Ernst, Stephan: Radulfus Ardens und sein Speculum universale (Zugänge zum Denken des Mittelalters 9), Münster 2021. – kart., 208 S., ISBN 978-3-402-15680-3, EUR 16,90

Wozniak, Gabriela: Göttliche Erlösung und geschöpfliche Partizipation. Die mariologische Dimension des Paschamysteriums bei Hans Urs von Balthasar, Regensburg 2021. – kart., 328 S., ISBN 978-3-7917-3251-0, EUR 39,95

Tappen, Julian: Hoffen dürfen. Fundamentaleschatologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung (RaFi 74), Regensburg 2021. – kart., 248 S., ISBN 978-3-7917-3252-7, EUR 34,95

Hartmüller, Christoph: Einheit im Angesicht Gottes. Zur Geschichte der ökumenischen Gebets- und Gottesdienstgemeinschaft im deutschsprachigen Raum (StPaLi 45), Regensburg 2021. – kart., 432 S., ISBN 978-3-7917-3256-5, EUR 52,00

Wegscheider, Florian: Der liturgische Advent. Eine liturgiehistorische und heortologische Untersuchung der Ursprünge und Anfänge einer Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest Christi (StPaLi 46), Regensburg 2021. – kart., 264 S., ISBN 978-3-7917-3257-2, EUR 42,00

Brand, Fabian: Gottes Lebensraum und die Lebensräume der Menschen. Impulse für eine topologische Theologie (Jerusalem Theologisches Forum 40), Münster 2021. – kart., 530 S., ISBN 978-3-402-11069-0, EUR 69,00

Zanetti, Ugo: La Liturgie de S. Marc dans la Sinaii arabe 237. Édition et traduction annotée (Jerusalem Theologisches Forum 38), Münster 2021. – kart., 240 S., ISBN 978-3-402-11059-1, EUR 38,00

Gerd Lohaus

Kirchliches Miteinander auf Augenhöhe

Theologisches Denken
als unverzichtbares Reformprinzip

Die großen Erwartungen an den „Synodalen Weg“ werden in dieser Arbeit theologisch bedacht. Solches Denken gewährleistet deren Ermöglichung, Erfüllung und bleibende Bedeutsamkeit. Es behindert keine Reform (in) der Kirche; es ergänzt und vertieft sie. Die Ziele des Reformprozesses theologisch zu bedenken heißt: Der Blick lediglich auf die Menschen wird auf Gott hin ausgeweitet. Er selbst und seine Heilsgeschichte werden zum verbindlichen Maßstab für ein Gelingen dieses Prozesses in der Kirche und für sie.

Er vollzieht sich seiner Form wie seinem Inhalt nach als ein „Miteinander auf Augenhöhe“, das theologisch gedeutet wird. So kommt es zu überraschenden Ergebnissen.

2021, 222 Seiten, geb. 38,- €
ISBN 978-3-402-24776-1



ASCENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Theologie und Glaube

111. Jahrgang – Heft 2 – April 2021

Begründet 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn.
Herausgegeben von den Professoren der Theologischen Fakultät Paderborn

Schriftleitung:

Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn
Prof. Dr. Christoph Jacobs
Prof. Dr. Michael Konkel

Redaktion und Satz:

Svenja Wesemann M. A.

Anschrift:

Schriftleitung „Theologie und Glaube“, Kamp 6, 33098 Paderborn
Tel.: 05251/121-740, Fax: 05251/121-700
E-Mail: thgl@thf-paderborn.de
Internet: <http://www.theologie-und-glaube.de>

Manuskripte:

Beiträge und Rezensionen sind an die Schriftleitung zu senden, ebenso zur Rezension angebotene Bücher. Die Schriftleitung behält sich die Entscheidung über eine Veröffentlichung bzw. Besprechung vor. Bei unverlangt eingesandten Beiträgen und Rezensionsexemplaren erfolgt keine Rücksendung. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Schriftleitung bzw. der Herausgeber wieder.

Erscheinungsweise:

„Theologie und Glaube“ erscheint viermal im Jahr.

Der Bezugspreis beträgt für ein Heft EUR 14,80, für das Jahresabonnement EUR 48,-, jeweils zuzüglich Versandkosten (gültig für den laufenden Jahrgang). Das Abonnement verlängert sich um ein weiteres Jahr, wenn bis zum 1. Dezember des laufenden Jahres keine Kündigung beim Verlag erfolgt.

Verlag:

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Soester Straße 13, 48155 Münster

(Bestellungen, Kündigungen und sonstige geschäftliche Mitteilungen sind direkt an den Verlag zu richten.)

ISSN 0049-366X

Vorschau auf Heft 3/2021

Josef Meyer zu Schlochtern	Die Wahrheit neu zur Sprache bringen. Anmerkungen zum theologischen Werk von Hermann Josef Pottmeyer
Hermann Josef Pottmeyer	Von toten Punkten im Leben der Kirche
Heinz Blatz	Erfolgreiches Wirken in Jesu Namen – der fremde Exorzist und die Jünger (Mk 9,38–40)
Frank Sobiech	Folter – Autorität – Gewissen. Die Modernität von Friedrich Spees <i>Cautio Criminalis</i>
Benjamin Dahlke/ Michael Quisinsky	Kontextuelle Christologie in Europa? Eine übersehene Herausforderung
Johannes Klösges	Verlust des Klerikerstandes durch Nichtigerklärung der hl. Weihe. Ein Diskussionsbeitrag zur gegenwärtigen Situation des Weiheamtes

Nicole Stockhoff / Martin Stuflesser
Tobias Weyler / Stephan Winter (Hg.)

Großgottesdienste als Thema der Liturgiewissenschaft

Großgottesdienste mit ihrem speziellen Anlass und ihren vielen Mitfeiernden stellen in Vorbereitung und Durchführung für alle Beteiligten eine besondere Herausforderung dar, zumal dann, wenn sie medial übertragen werden. Erstmals liegt hier ein Buch vor, das den damit einhergehenden Fragestellungen aus liturgiewissenschaftlicher Sicht nachgeht. Die Basis bilden zwei Großgottesdienste des 101. Katholikentags 2018 in Münster. Rezeptionsästhetische, liturgietheologische und -praktische Reflexionen machen deutlich, wie solche außergewöhnlichen Liturgien auf Mitfeiernde vor Ort wirken bzw. idealiter wirken sollen, und welche Gestaltungsfaktoren dafür maßgeblich sind.

2021, 190 Seiten, kart. 29,- €
ISBN 978-3-402-24785-3



„Himmelwärts und ausgesandt ...
hinaus in alle Welt“

Großgottesdienste als Thema der Liturgiewissenschaft

Herausgegeben von

Nicole Stockhoff
Martin Stuflesser
Tobias Weyler
Stephan Winter

 **Aschendorff**
Verlag

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de