



Editorial	<i>Peter Schallenberg (Mönchengladbach)</i> Sozialethische Ansprüche an die Kirchenreform Zu diesem Heft	2
Schwerpunktthema	<i>Julia Blanc (Basel), Daniel Bogner (Fribourg), Gerhard Kruij (Mainz)</i> Einführung Eine selbe Gerechtigkeit – für die Welt und für die Kirche?!	3
	<i>Michael Schramm (Hohenheim)</i> Vom Supranaturalismus zur Demokratie Warum es nicht mehr ohne eine Neuerfindung des Christentums geht	11
	<i>Konrad Hilpert (München)</i> Die Menschenrechte Verpflichtende Standards auch für den Binnenbereich der (katholischen) Kirche?	18
	<i>Sabine Demel (Regensburg)</i> Ihr seid zur Freiheit berufen (Gal 5,1) – und auch mit den dafür nötigen Rechten ausgestattet? Das kirchliche Gesetzbuch auf dem Prüfstand	25
	<i>Andreas Otto (Arnsberg)</i> „Veroniká – come on“	28
	<i>Annette Schavan (Regensburg)</i> Erneuerung braucht Subsidiarität Ein Plädoyer	35
	<i>Daniel Bogner (Fribourg)</i> Die (un-)mögliche Revolution Chancen und Grenzen des „Synodalen Wegs“	39
Interview	<i>Birgit Mock (Bonn)</i> „Ich erhoffe mir sichtbare Zeichen“ Interview mit Birgit Mock zu Frauen, Kirche und dem Synodalen Weg	43
Buchbesprechungen	Friedensethik	47
	Kapitalismus versus Kirche?	49
	Kritik und Emanzipation	50
	Friedhelm Hengsbach Elternschaft und Gemeinwohl	52 53
Der Überblick	Summaries	55
	Résumés	56
	Bisherige Schwerpunktthemen und Vorschau	57
Impressum		U2



Peter Schallenberg

Das gewählte Schwerpunktthema der vorliegenden Ausgabe von Amosinternational ist um der Zukunft der katholischen Kirche willen unbedingt zu debattieren, auch durchaus kontrovers und engagiert. Kirche ist nicht einfach nur unsichtbarer mystischer Leib Christi oder sichtbare Spenderin der Sakramente Christi, sondern

auch immer sichtbare und soziologisch fassbare Organisation in dieser Welt und daher auch immer nach soziologischen und sozialetischen Kriterien zu beurteilen und zu betrachten. Die in diesem Heft abgedruckten Beiträge wollen und sollen die gesamte kontroverse Bandbreite der aktuellen Diskussion im deutschsprachigen Raum abbilden. Nur so wird die gemeinsame Sorge um eine beständige Reform der Kirche im Geist Jesu Christi und seiner frohen Botschaft von der gottebenbildlichen Würde des Menschen fruchtbare Konsequenzen haben.

Das wesentliche Augenmerk der katholischen Soziallehre und christlichen Sozialethik liegt auf der Frage: Wie kann die Liebe als zentraler Begriff der christlichen Theologie und des christlichen Glaubens Relevanz entfalten in politischen und ökonomischen Strukturen, wie kann sich die Gerechtigkeit einer Institutionenethik inspirieren lassen durch Liebe und Barmherzigkeit? Alle Systeme dieser Welt (und Politik und Wirtschaft sind solche Systeme zur Herstellung bestimmter erwartbarer und erwünschter Zustände, wie zum Beispiel Gerechtigkeit und Solidarität) dürfen in letzter Sicht nur einen einzigen Zweck und ein einziges Ziel haben: den Menschen auf Gott und seine ewige Liebe vorzubereiten.

Deswegen beansprucht die Kirche gegenüber den politischen und gesellschaftlichen Autoritäten auch das Recht zu einer eigenen Soziallehre, wie das II. Vatikanum hervorgehoben hat: „Immer und überall aber nimmt sie das Recht in Anspruch, in wahrer Freiheit den Glauben

Sozialetische Ansprüche an die Kirchenreform

zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen. Sie wendet dabei alle, aber auch nur jene Mittel an, welche dem Evangelium und dem Wohl aller je nach den verschiedenen Zeiten und Verhältnissen entsprechen.“ (Gaudium et spes Nr. 76) Es geht in Soziallehre und Sozialethik also nicht darum, als Kirche selbst Politik zu betreiben, sondern es geht darum, eine menschenwürdige Politik möglich zu machen. Dabei bündelt die katholische Soziallehre ihr Nachdenken über eine gute und gerechte Ordnung des menschlichen Lebens in den vier grundlegenden Prinzipien von Personalität, Solidarität, Subsidiarität und Gemeinwohl.

Die Kirche, die in dieser Welt als Gesellschaft verfasst ist, ist ebenfalls ein soziales, systemisches Gebilde, und zwar dasjenige, das in besonderer Weise auf das letzte Ziel der Gemeinschaft des Menschen mit Gott hin ausgerichtet ist und diesem zu dienen hat. Die Kontrastierung von irdischer und himmlischer Dimension der Kirche ist besonders von Augustinus in den Blick genommen worden, der in seinem großen Werk „De civitate Dei“ zwei Staaten oder auch zwei Zivilisationen einander gegenüberstellt: Auf der einen Seite die Bürgerschaft Gottes, auf der anderen Seite die irdische Bürgerschaft. Beide Arten von Zivilisationen werden mit unterschiedlichen Attributen versehen, die Augustinus im zweiten Teil seines Werkes näher beschreibt. Der irdische Weltstaat hat nämlich das pure Überleben des Menschen zum Ziel, während der Bürger des Gottesstaates da-

nach strebt, in der Bindung an überzeitliche Güter und an Gott seine ihm von Gott erschaffene Wesensnatur, seine Gottebenbildlichkeit zur Entfaltung zu bringen. Der irdische Staat ist für Augustinus ein notwendiges Übel, das im Brudermord von Kain an Abel seinen Ursprung findet und das Überleben durch ein Mindestmaß an Gerechtigkeit und Grundrecht verbürgen soll. Dagegen ist die im Weltstaat befindliche Bürgerschaft Gottes, durch die Sakramente begründet und konstituiert, als pilgerndes Gottesvolk charakterisiert, so dass klar wird, dass sich Augustinus die beiden Bürgerschaften als vermischt vorstellt.

Offenkundig ist, dass die katholische Kirche aktuell ein massives Glaubwürdigkeitsproblem hat und der Ruf nach kirchlichen Reformen deshalb allenthalben vernehmbar ist. Zugleich ist die Kirche gerade bei sozialen Fragen immer noch gefragte Gesprächspartnerin. Von daher ist der Perspektivenwechsel der vorliegenden Ausgabe von Amosinternational richtig und wichtig und wegweisend, indem der Frage nachgegangen wird, inwieweit auch die Sozialgestalt der Kirche dazu verpflichtet sein kann, die zentralen Inhalte ihrer Soziallehre, mithin Personalität, Solidarität und Subsidiarität auch in Bezug auf ihre eigenen Strukturen auszubuchstabieren und zu verwirklichen. Gefordert ist die Hebung des Potenzials der Soziallehre und Sozialethik für die zu diskutierenden Kirchenreformen. Durch die Hinordnung der kirchlichen Sozialverkündigung auf das letzte Ziel des Menschen, der Liebesgemeinschaft mit Gott, kann nämlich nicht davon gesprochen werden, dass die Prinzipien der Soziallehre glaubensfremde Kriterien seien, die für die Kirche per se nicht gelten könnten – im Gegenteil.



Einführung

Eine selbe Gerechtigkeit – für die Welt und für die Kirche?!

Durch die aktuelle Krise der katholischen Kirche in Deutschland, Europa und der Welt werden Fragen aktuell, die lange im Dunkeln gelassen wurden: Wie steht es um die Umsetzung verschiedener Forderungen der Kirche an „die Welt in ihr selbst“? Inwieweit soll und muss die Kirche ihre eigene Soziallehre auch auf sich selbst anwenden? Vor allem Machtfragen und die Rolle der Laien als Gesprächs-, Bündnis- und Gestaltungspartner stehen dabei im Vordergrund. Anstöße hierzu bieten das nicht mehr zeitgemäß scheinende Gewaltengefälle, die Beschränkung des Zugangs zu entscheidenden Positionen auf geweihte Männer und das Ringen darum, was Kirche und Nachfolge Jesu Christi heute bedeuten. In der Einleitung wird nach einer Bezugnahme auf aktuelle Kontroversen die Anwendung von Prinzipien der gerechten Gestaltung von Gesellschaften auf die Kirche diskutiert, außerdem gibt sie einen Überblick über die Beiträge des Heftes.



Julia Blanc



Daniel Bogner



Gerhard Kruij

Eine zentrale Aussage der leider bislang viel zu wenig rezipierten römischen Bischofssynode von 1971, die sich mit „Gerechtigkeit in der Welt“ befasste, lautet: „Wenn die Kirche Zeugnis von der Gerechtigkeit ablegen soll, dann weiß sie sehr wohl, daß der, der öffentlich von der Gerechtigkeit zu sprechen wagt, zunächst selbst in den Augen der anderen gerecht sein muß. Wir müssen deshalb unser Tun, unseren Besitz und unser Leben in der Kirche überprüfen.“ (IM 41) Liest man heute, knapp 50 Jahre später, die darauffolgenden Abschnitte, so reibt man sich verwundert die Augen.

Dort werden nämlich auch für die Kirche Dinge gefordert, die zwar für moderne demokratische Gesellschaften selbstverständlich sind, innerhalb der



Das selbst gern propagierte Subsidiaritätsprinzip setzt die Kirche in Bezug auf ihre eigenen Strukturen nicht um

Kirche aber bislang nicht gelten, z. B., dass auch im Binnenbereich der Kirche „jedes Recht unbedingt zu achten“ sei (IM 42) und in rechtlichen Verfahren die Beschuldigten ein Recht haben müssten, sich zu verteidigen, die Ankläger zu kennen und gehört zu werden (IM 45–46). Es wird eine verantwortliche Verwaltung kirchlichen Vermögens angemahnt und Machtpositionen und Privilegien seien „fortlaufend zu überprüfen“ (IM 48). Nicht nur am Beispiel des Skandals um den Bau des Bischofs-

hauses in Limburg haben wir schmerzlich erlebt, dass die Kontrolle von Macht in der Kirche gar nicht oder kaum funktioniert, meist der Skandalisierung von außen bedarf, damit Missstände aufgedeckt und aufgearbeitet werden. Das selbst gern propagierte Subsidiaritätsprinzip setzt die Kirche in Bezug auf ihre eigenen Strukturen jedenfalls nicht um (Böhnke 2014). Auch mussten viele Theologinnen und Theologen in den vergangenen Jahrzehnten erleben, dass ihnen bei den sie betreffenden Nihil-obstat-Verfahren keine ausreichenden Prozess- und Verteidigungsrechte zur Verfügung standen. Spätestens seit den massiven Zentralisierungsprozessen des 19. Jahrhunderts wird die katholische Kirche wie eine absolute Monarchie regiert. Daran hat auch das nach

dem Zweiten Vatikanischen Konzil „reformierte“ Kanonische Recht nichts geändert. Der Papst verfügt „kraft seines Amtes in der Kirche über höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt, die er immer frei ausüben kann“ (c. 331). Deshalb gibt es auch „gegen ein Urteil oder ein Dekret des Papstes [...] weder Berufung noch Beschwerde“ (c. 333 § 3).

Im Abschlussdokument der zitierten Bischofssynode von 1971 wird schließlich für Frauen im öffentlichen Leben und „nicht zuletzt in der Kirche“ ein ihnen gebührender Anteil an Verantwortung eingefordert (IM 43). Diese Frage solle in „gemischten Kommissionen aus Männern und Frauen, Ordensleuten und Laien“ (IM 44) erörtert werden. Offenbar aus Angst vor Forderungen nach einer Priesterweihe der Frau, die seitens mehrerer Päpste und der Glaubenskongregation immer wieder für unmöglich erklärt wurde, wurde lange Zeit das Thema Gleichberechtigung von Frauen und Männern in der Kirche überhaupt tabuisiert. Der derzeitige, von kirchlich konservativer Seite massiv geführte Kampf gegen eine vermeintliche „Gender-Ideologie“ lenkt die Kirche auch auf ein gesellschaftspolitisches Feld, das sie mit vielen rechtspopulistischen Kräften teilt (Heimbach-Steins 2015; Adamiak 2017). Mag ihr Kampf gegen den sogenannten „Genderismus“ auch mit der reflexhaften Abwehr der Forderung nach der Priesterweihe für Frauen zu tun haben? Denn die Erkenntnis, dass die Unterschiede zwischen den Geschlechtern zu einem erheblichen Teil Ergebnisse sozialer Prozesse sind, muss die Ablehnung der Frauenweihe erst recht als unplausibel erscheinen lassen.

Auch mehr „Demokratie“ in der Kirche forderte damals die römische Bischofssynode: Durch Einführung von Räten „auf allen Ebenen“ sollten die Glieder der Kirche an Entscheidungen beteiligt werden (IM 47). In Deutschland gibt es seit der Würzburger Synode auf den Ebenen der Pfarreien und der Diözesen solche Beratungsstrukturen. Ei-



Es bedurfte der tiefgreifenden Erschütterungen durch den Missbrauchsskandal, um den nötigen öffentlichen Druck zu erzeugen und die Gewissen wenigstens einiger Entscheidungsträger endlich so weit wachzurütteln, dass heute wieder über diese Fragen offen gesprochen werden kann und hoffentlich auch ernsthaft Reformen in Angriff genommen werden

ne wirkliche, mit Entscheidungsmacht verbundene Beteiligung von Laien bleibt dort jedoch rudimentär. Auf den Ebenen der Bischofskonferenzen und der Weltkirche sind sie fast gar nicht vorhanden. Auch bei der jüngsten Amazonas-Synode hatten Laien und deshalb auch Frauen kein Stimmrecht. Vor diesem Hintergrund erschien die punktuell erhobene Forderung nach einer „Frauensynode“ fast wie eine Satire: Sollen allein Männer über die Gleichberechtigung von Frauen und Männern in der Kirche entscheiden?

Weniger konkret, aber mit der gleichen Stoßrichtung, hatte es schon in der Konzilskonstitution *Gaudium et spes* geheißen:

„Die Kirche wird kraft ihrer Sendung, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten und alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu vereinigen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt. Das aber verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien.“ (GS 92)

Erfreulicherweise gab und gibt es mit dem Gesprächsprozess 2011 bis 2015

und dem „Synodalen Weg“ von Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken erste, aber noch sehr vorsichtige Versuche, einen solchen innerkirchlichen Dialog wirklich zu führen. Als eine große Zahl von Theologinnen und Theologen 2011 mit dem Memorandum „Kirche 2011 – Ein notwendiger Aufbruch“ (Heimbach-Steins et al. 2011) einen solchen Dialog anmahnte, erschien dies manchen Bischöfen noch als eine unerhörte Anmaßung.


Es bedurfte der tiefgreifenden Erschütterungen durch den Missbrauchsskandal, um den nötigen öffentlichen Druck zu erzeugen und die Gewissen wenigstens einiger Entscheidungsträger endlich so weit wachzurütteln, dass heute wieder über diese Fragen offen gesprochen werden kann und hoffentlich auch ernsthaft Reformen in Angriff genommen werden. In der Zusammenfassung der „MHG“-Studie werden die strukturellen und institutionellen Probleme direkt angesprochen. „Sexueller Missbrauch ist vor allem auch Missbrauch von Macht.“ Diese entsteht durch ein

„hierarchisch-autoritäres System, das auf Seiten des Priesters zu einer Haltung führen kann, nicht geweihte Personen in Interaktionen zu dominieren, weil er qua Amt und Weihe eine übergeordnete Position inne hat. Sexueller Missbrauch ist ein extremer Auswuchs dieser Dominanz. Bei Kirchenverantwortlichen kann ein autoritär-klerikales Amtsverständnis dazu führen, dass ein Priester, der sexualisierte Gewalt ausgeübt hat, eher als Bedrohung des eigenen klerikalen Systems angesehen wird und nicht als Gefahr für weitere Kinder oder Jugendliche [...]. Dann kann die Vertuschung des Geschehens und die Schonung des Systems Priorität vor der schonungslosen Offenlegung entsprechender Taten gewinnen“ (Dreßing 2018, S. 13, vgl. 307).

Selbstverständlich ist es nicht allein der Missbrauchsskandal, der Refor-



men notwendig macht. Aber an ihm wird der Reformbedarf besonders deutlich. Jedoch ist es insgesamt die große Diskrepanz zwischen den rechtlichen Normen und demokratischen Mitwirkungsrechten, die Katholikinnen und Katholiken ganz selbstverständlich im gesellschaftlichen Bereich einfor-

 Entscheidend ist für die Zukunft der Kirche, dass sie die sozialethischen Normen und Prinzipien auch auf sich selbst anwendet und in ihrem eigenen Bereich umsetzt

dern und erleben, und dem verkrusteten hierarchischen und zentralistischen System innerhalb der Kirche, das heute vielen Katholikinnen und Katholiken die Identifikation mit ihrer Kirche und das Engagement in ihr so schwer macht. Dabei schätzen sie durchaus die positiven Seiten ihrer Kirche: wenn sie sich weltweit für Gerechtigkeit einsetzt, wenn sie für die Bewahrung der Schöpfung kämpft, wenn sie in ansprechenden liturgischen Feiern und durch die Spendung der Sakramente die Hoffnung aufrechterhält, dass es einen Gott gibt, der uns liebt, in dem wir alle ge-

Der ekklesiologische Ort der Sozialprinzipien

Damit sind wir bei der Kernfrage selbst: Inwieweit ist es legitim, an die Kirche jene Maßstäbe anzulegen, welche die Kirche als Kriterien einer guten Staats- und Gesellschaftsordnung festgehalten hat? Zunächst gilt es, auf eine zentrale Parallelität von Staat und Kirche hinzuweisen: Wie der Staat bildet auch die Kirche ein Gemeinwesen, freilich ein religiös bestimmtes. Aber auch in diesem religiös bestimmten Sozialkörper kommt es darauf an, ausgehend von bestimmten thematischen Geltungsansprüchen „Geschichte zu machen“, das heißt: in „welthaftem“ Handeln diese Geltungsansprüche zu erfahrbarer Wirklichkeit werden zu lassen.¹ „Kir-


borgen sind und auf den wir bauen können – auch über den Tod hinaus. Durch Reformunfähigkeit und fehlende Glaubwürdigkeit macht es sich die Kirche und den Gläubigen aber selbst nahezu unmöglich, ihren Glauben authentisch und überzeugend zu leben. Als Reaktion auf das Theologenmemorandum fragte Walter Kardinal Kasper damals rhetorisch zurück: „Glauben die Unterzeichner im Ernst, dass die Kirchenverfassung heute eine existenzielle Frage der Menschen ist?“ (Kasper 2011) Ja, Herr Kardinal, das glauben wir! Das ist auch der Grund dafür, warum sich so viele für eine Reform der Kirche einsetzen. Sie wollen nämlich „nicht zulassen“, dass die Kirche „kaputt gemacht“ wird (Bogner 2019). Entscheidend ist für die Zukunft der Kirche, dass sie Glaubwürdigkeit dadurch zurückerlangt, dass sie die sozialethischen Normen und Prinzipien, die sie mittlerweile für die Gesellschaften und Staaten einfordert, so weit als möglich auch auf sich selbst anwendet und in ihrem eigenen Bereich umsetzt.

Durch Reformunfähigkeit und fehlende Glaubwürdigkeit macht es sich die Kirche und den Gläubigen aber selbst nahezu unmöglich, ihren Glauben authentisch und überzeugend zu leben.

che“ ist zunächst und in erster Linie ein theologisches Prinzip, nämlich die dem christlichen Glauben entsprechende Art und Weise, den aus dem Glauben bezogenen Geltungsansprüchen Gestalt, Form und Sichtbarkeit zu geben. Da es diesem Glauben als einem historischen Offenbarungsglauben eigen ist, Gläubige in eine nur historisch fassbare Nachfolge zu rufen, wird Kirche sogleich zu einer sozialen Größe. Dass sie nicht nur geistliche Größe, sondern eben auch soziale Organisa-

tion ist, liegt in der Natur der Sache des christlichen Glaubens. Diese beiden Naturen der Kirche (*ecclesia ut mysterium* – *ecclesia ut societas*) können nicht voneinander getrennt werden. Eines geht aus dem anderen hervor.

Für die Kirche stellt sich damit eine Herausforderung, wie sie auch für das politische Gemeinwesen besteht. Auch für sie gilt, dass Form und Inhalt einander entsprechen sollten. Das bedeutet konkret: Wenn Gott Menschen nicht als Marionetten geschaffen hat, sondern als Wesen, die zu Freiheit und Verantwortung fähig sind, dann genügt es nicht, ihnen nur Gewissensfreiheit einzuräumen. Schon damit tat und tut sich die Kirche schwer. Es bedeutet auch, sie in der Organisation Kirche nicht wie gehorsamsschuldige Kinder, sondern wie teilhabende Erwachsene zu behandeln. Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit, der Teilung von Gewalten, der verbindlichen Kontrolle und auch der Herrschaftslegitimation von der Basis der Kirchenmitglieder her sind die Konsequenzen daraus.

 Ein Glaube, der an einen zur Freiheit berufenen und in gleicher Würde geschaffenen Menschen gerichtet ist, kann nicht in einer Kirche gelebt werden, die Ungleichheit und Gehorsamspflicht zum heimlichen Markenkern erhoben hat

Zu sagen, das seien glaubensfremde Kriterien, die der Kirche nicht übergestülpt werden dürfen, ist ein Trugschluss. Denn ein Glaube, der von der „Geistbegabung“ aller Getauften (2 Kor 1,21), vom „gemeinsamen Priestertum“ aller Gläubigen (LG 10) ausgeht und allen Kirchenmitgliedern die „wahre Gleichheit in ihrer Würde und ihrer Tätigkeit“ (CIC, c. 208) zuerkennt, ver-

¹ Für den Bereich katholischer Theologie wurde eine solche Hermeneutik des Weltverständnisses wesentlich geleistet von Metz 1985 (1968), darin insbesondere der erste Text unter dem Titel: „Weltverständnis im Glauben“, S. 11–50.



rät sich selbst, wenn er in einer Kirche aufgeht, die aus personalen Statusunterschieden ihr zentrales Strukturmerkmal macht. Ein Glaube, der an einen zur Freiheit berufenen und in gleicher Würde geschaffenen Menschen gerichtet ist, kann nicht in einer Kirche gelebt werden, die Ungleichheit und Gehorsampfligkeit zum heimlichen Markenkern erhoben hat.

Was wir glauben und wie wir diesen Glauben leben, hat innerlich miteinander zu tun. „Kirche“ ist das Prinzip, den Glauben zu leben. Gelebt wird er aber nicht in der gedanklichen Abstraktion, sondern in geschichtlicher Wirklichkeit. Die Frage nach der Verfassung der Kirche ist deshalb weder – wie viele Reformkatholiken lange dachten – „ein rein rechtlich Ding“, noch lässt sie sich derart nonchalant von der theologischen Entwicklung abkoppeln, wie es eine römische Kurientheologie und Amtspraxis vorgaben. Sakrament des Heils in dieser Welt sollte die Kirche sein; nicht sich selbst in ihren Formen, Rollen und Verfahren soll sie als „heilig“ verehren lassen. Wenn sie in Welt und Geschichte das Wort Gottes lebendig machen will, dann darf sie es wagen, den Menschen auch als Kirchenmitgliedern jene Freiheit und Gleichwertigkeit einzuräumen, die ihre Botschaft verheißt. Wie sollte man ihr diese Botschaft sonst abnehmen?

Will man diesen Anspruch konkretisieren, bietet sich das für demokratische Staatlichkeit in der Moderne zentrale Strukturmerkmal der Gewaltenteilung an. Hier lässt sich exemplarisch veranschaulichen, wie eng die sozialphilosophisch artikulierten Prinzipien der katholischen Soziallehre in einer theologischen Lektüre auch eine ekklesiologische Bedeutung erlangen können. Drei Leitfragen sollen den Gedankengang gliedern:

1. Um welche Gewalt handelt es sich bei der von der Kirche ausgeübten Gewalt?

Die pauschale Antwort auf diese Frage lautet: Die Kirche verfügt über kei-

ne Gewalt, die – wie die Volkssouveränität auf Seiten des säkularen Staates – eine legitimierende Wirkung von ihren Mitgliedern her erzeugt, sondern die von ihr in Anspruch genommene Gewalt verdankt sich der Teilhabe an der Herrschergewalt Christi. Diese Gewalt wird per Weihesakrament übertragen und ist vom Amtsinhaber treuhänderisch zu verwalten. Diese Grundüberzeugung prägt auch die Aussagen des letzten Konzils. Während der erste Entwurf der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* noch im juristischen Stil geprägt war, wurde dies verworfen und ein pastoraler Sprachduktus zog ein. Das hatte allerdings zur Folge, dass zwischen den verschiedenen Formen der von der Kirche beanspruchten Gewalt nicht mehr im Einzelnen unterschieden werden konnte. Das betrifft vor allem die Differenz zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt (*potestas ordinis* und *potestas jurisdictionis/regiminis*). Alle Gewalt steht nun pauschal unter dem übergeordneten Leitwort von der *sacra potestas*, der die Kirche teilhaftig ist. So sehr damit eine theologisch-pastorale Durchdringung der Kirchenkonstitution erwirkt wurde, so sehr wurden damit auch Differenzierungskategorien aufgegeben. In rechtlicher und leitungstechnischer Hinsicht ist mit dieser Entdifferenzierung der Weg zu einem problematischen, totalitären Machtbegriff gelegt (Oehmen-Vierегge 2017).

Theologisch wäre nun aber zu fragen: Ist es denn unbedingt geboten, die „Herrschergewalt“ Christi ohne eine institutionelle Brechung in der Gestalt des kirchlichen Weiheamtes abzubilden? Spricht nicht eigentlich eine gewichtige Überlegung gegen dieses gewagte Unterfangen, das dem kirchlichen Amt eine so üppige Machtbasis verleiht: Es wäre in Frage zu stellen, ob die dem Anspruch Jesu Christi eigene Macht wirklich als „Herrschergewalt“ zu interpretieren ist oder ob es nicht die Eigentümlichkeit des „Machtanspruchs“ Jesu ausmacht, ein nach irdischen Kriterien gebrochenes – und



Die Macht Jesu, die eben nicht von dieser Welt ist, erschöpft sich nicht in erfolgreicher Sozialtechnologie, sie sucht sich unvermutete Wege, um wirksam zu sein

hier könnte man sagen: subsidiäres – Machtverständnis abzubilden. Die Macht Jesu, die eben nicht von dieser Welt ist, erschöpft sich nicht in erfolgreicher Sozialtechnologie, sie sucht sich unvermutete Wege, um wirksam zu sein, sie integriert Aspekte dessen, was nach menschlichem Maß als Scheitern zu beurteilen wäre. Kann solche Macht überhaupt mit weltlichen Mitteln adäquat repräsentiert werden?

Es ist ein theologischer Einwand gegen das in der klassischen Form der katholischen Amtstheologie vorherrschende Repräsentationsverständnis. Die Schlussfolgerung in Bezug auf die in der Kirche ausgeübte Gewalt würde lauten: Die „Macht“ Jesu Christi innerhalb der Kirche in Form eines monarchischen personalen Amtes abzubilden, das von Menschen eingenommen wird, die fehlerhaft bleiben, selbst wenn sie geweiht wurden, ist theologisch unangemessen, ja, vermessen. Eine in subsidiärer „Brechung“ stattfindende Aufteilung der Gewalten, die man in Bezug auf die „Gewalt Christi“ beansprucht, ist der theologisch richtige und glaubwürdige Weg.

2. Eine zweite Frage, in der zuvor behandelten bereits angelegt, lautet: Legen wir in den Überlegungen zur Kirchenverfassung und zu der in der Kirche ausgeübten Gewalt ein angemessenes Verständnis des Amtsträgers zugrunde?

Die Legitimitätserzählung katholischer Dogmatik und Kanonistik lautet: Ein im Sinne Jesu liegendes Handeln des Amtsträgers ist möglich, da ihm ja mit der Weihe die Amtsvollmacht Jesu übertragen wurde. In dieser Erzählung kommt nicht vor, dass es sich bei den Amtsträgern weiterhin um fehlba-

re Menschen handelt, deren erbsündliche Verstrickungszusammenhänge nicht durch das Weihesakrament aufgehoben wurden. Ihre Fehlerhaftigkeit schlägt sich auch in ihrer Amtspraxis nieder, so dass die beanspruchte Vollmacht Jesu zum Teil verhängnisvoll verfälscht wird. Sozialethisch lässt sich rückfragen: Impliziert der Gedanke der Personalität nicht, dass Menschen fehleranfällig sind und dieser Grundzug ihres Personseins auch in der Theologie des Amtes und der kirchlichen Strukturen adäquat berücksichtigt werden müsste?

Das Prinzip der Gewaltenteilung könnte hier eine wichtige Funktion ausüben: Indem die Gewaltausübung in verteilten, voneinander organisatorisch unabhängigen Rollen ausgeübt wird, ist nicht grundsätzlich geleugnet, dass die Kirche – als Ganze – davon ausgehen darf, der Vollmacht und „Herrschergehalt“ Jesu teilhaftig zu sein. Aber die Teilung der Gewaltausübung sorgt für eine angesichts der Fehlerhaftigkeit menschlichen Handelns notwendige Kontrolle und wechselseitige Balancierung dieser Machtausübung. Es ist ein Prinzip, das man theologisch nicht nur rechtfertigen kann, sondern das sogar als Ausdruck theologischer Vernunft gewertet werden kann: Es ermöglicht ein institutionelles Handeln der Glaubensgemeinschaft, das einerseits mit der unvermeidlichen Fehleranfälligkeit der handelnden Akteure rechnet, das aber andererseits die systemische Funktion gewährleistet – nämlich den Anspruch, dass Kirche im Namen Jesu zu handeln vermag, wenn sie sich in sein Zeugnis stellt.

Mit einem auf diese Weise „depotenzierten“ Amtsverständnis wird auch ein neuer Blick auf die Frage nach dem Geschlechtskriterium für den Weihezugang möglich. Denn sobald die Repräsentations- und Partizipationslast des Amtes durch eine Rollenteilung nicht aufgehoben, aber modal umstrukturiert wurde, ist auch dem Geschlechtskriterium seine scheinbar hohe Pflichtlast für diese Repräsentation genommen. Auch an dieser Stelle ist eine Argumentati-

onsfigur der negativen Theologie geltend zu machen. Während mit einer (neu-) platonisch inspirierten Theologie aus Antike und Mittelalter der Gedanke möglich war, dass sich eins im anderen verlustfrei ausdrücken kann, sind wir in der Neuzeit zunehmend kritisch geworden gegenüber einem solchen Denken. Wir stellen in Rechnung, dass es geschichtlichen Wandel gibt und dieser seinen Einfluss ausübt auf die Art und Weise, etwas zu verstehen. Das bedeutet, dass wir vorsichtiger sind zu sagen: Man kann etwas durch ein bestimmtes Tun und Handeln „gegenwärtig“ setzen. Das hat Vor- und Nachteile. Natürlich ist es auf den ersten Blick ein Verlust zu realisieren, dass zwischen dem, worauf man sich beruft und dem gegenwärtigen Tun eine Distanz liegt und das eine nie vollständig im anderen aufgeht. Aber es ist auch ein Gewinn: Den Abstand zwischen Urbild und Abbild anzuerkennen, zollt dem, worauf man sich beruft, Respekt. Denn es wird deutlich: Dieses Urbild ist immer größer als alles, was versucht, es ihm gleichzutun. Es wird immer einen Überschuss haben an Sinn, an Bedeutung und an Wirksamkeit – ganz gleich, wer sich wann und wo darauf beruft.

Für die Frage des Weihezugangs heißt das: Stellt man die epistemologische Entwicklungsgeschichte in Rechnung, kann man „entspannter“ mit dem Geschlechterkriterium bei der Amtsfrage umgehen: Wir alle, ob Mann oder Frau, sind – in ihrer „Solidarität“ als menschliche Geschöpfe – derart weit davon entfernt, dem Urbild Jesus gleichzukommen, dass es keinen bedeutenden Unterschied macht, ob Mann oder Frau Priester ist und das Geschlecht Jesu teilt oder eben nicht. Eine solche Überlegung wurzelt in einer grundsätzlichen Reflexion über die Fähigkeiten menschlichen Erkennens, aber auch in einem gewandelten Verständnis vom Wesen der christlichen Religion. Nicht eine Anstalt, die einem ein Angeld auf göttliches Heil versprechen kann, soll sie sein, sondern eine Gemeinschaft der Nachfolgenden, bei

der es auf jede einzelne und jeden einzelnen ankommt und die zu jeder Zeit neu den Ruf zu bezeugen hat, dem sie folgt. Die sozialethischen Grundprinzipien der Solidarität von Menschen, denen Personalität zukommt, können Artikulationsmodi sein, um wesentliche Aspekte dieser Nachfolgegemeinschaft zu beschreiben.

3. Zuletzt ist nach Leistung und Ertrag der Gewaltenteilung zu fragen: Lassen sich diese Wirkungen einer gewaltenteiligen Kirchenorganisation nicht auch theologisch wertschätzen? Hier kommt zuletzt die Kategorie des Gemeinwohls zum Tragen.

Bisher war davon die Rede, dass die Gewaltenteilung als Ordnungsprinzip durchaus theologischen Prämissen im Verständnis von Autorität, Weltverhältnis und Repräsentation entspricht. Nun lässt sich zudem auch in umgekehrter Richtung argumentieren: Auch die funktionalen Leistungen der Gewaltenteilung bringen Werte zur Geltung, die nach heutigem Verständnis in enger Verbindung mit dem christlichen Glauben stehen.

Gewaltenteilung meint nicht: Leugnung einer Autorität, die mit einem verbindlichen Anspruch auftritt. Auf den Staat gewendet heißt das: Die Gewaltenteilung wurde nicht zum Strukturprinzip erhoben, um die Geltung des Gesetzes und die Notwendigkeit, dieser Gesetzesgeltung auch mit institutioneller Durchsetzungskraft zu bewahren, zu bestreiten. Die Durchsetzung des Geltungsanspruchs allerdings soll, so die Einsicht hinter dem Prinzip der Gewaltenteilung, auf eine Weise vorgenommen werden, die mit der Fehleranfälligkeit und dem Risiko der Machtausübung, den Machtanspruch dysfunktional zu überdehnen, rechnet. Sie ist deshalb so etwas wie ein verbindlich installierter Schrankenmechanismus, der gerade dafür Sorge trägt, dass Machtausübung auf eine sachgemäße Weise erfolgen kann. Dahinter steht die Einsicht, dass staatliche Machtausübung kein Selbstzweck ist

oder ihren Zweck darin finden kann, das Kalkül einer machiavellistischen Einflussmehrung spielen zu lassen, sondern dass der Staat den Maßstab und die Grenze seines Handelns an der grund- und menschenrechtlich verbürgten Freiheit der Bürgerinnen und Bürger findet. Deren natürliche Ansprüche, Gebrauch von ihrer Freiheit zu machen und gerade darin ihrer unveräußerlichen Würde gerecht zu werden, ist das Legitimationskriterium für die größere Einheit des Staates.



Es spricht nichts dagegen, die Kirchenverfassung mit einem Grundrechteteil auszustatten, in dem die getauften Kirchenmitglieder als eigentlicher Souverän des kirchlichen Sozialkörpers festgelegt sind

Könnte, ja, müsste die Kirche nicht auch die Struktur dieser Begründung teilen? Ausgestattet mit geschöpflicher Würde und durch die Taufe mit der Gabe des Heiligen Geistes zum Kind Gottes berufen, ist für den Menschen kein höherer Wert als die Menschenwürde vorstellbar, der als maßgebendes Kriterium zum Aufbau des kirchlichen Gemeinwesens taugen würde. Es spricht also nichts dagegen, die Kirchenverfassung mit einem



„Nachfolge“ entsteht ja nicht, indem eine nach dem Anstaltsprinzip organisierte Kirche die Verteilung von Heilsquanten auf technokratischem Wege perfektioniert, sondern durch das beseelte und in Gemeinschaft stehende Handeln jedes und jeder Einzelnen

Grundrechteteil auszustatten, in dem die getauften Kirchenmitglieder als eigentlicher Souverän des kirchlichen Sozialkörpers festgelegt sind. Indem ihnen innerhalb eines gewaltenteilig organisierten Kirchenkörpers der Raum gegeben wird, durch ihr Handeln Zeugnis abzulegen vom Wort Gottes, das an sie ergangen ist, wird die Kirche als Ganze ihrer Berufung gerecht, die Gemeinschaft der von diesem Wort gerufenen und zu einer Antwort herausgerufenen Gläubigen zu sein. „Nachfolge“ entsteht ja nicht, indem eine nach dem Anstaltsprinzip organisierte Kirche die Verteilung von Heilsquanten auf technokratischem Wege perfektioniert, sondern durch das beseelte und in Gemeinschaft stehende Handeln jedes und jeder Einzelnen. Wenn das gelingt, wäre so etwas wie das „Gemeinwohl“ des religiösen Gemeinwesens verwirklicht.

verteidigendes Glaubensgut von verschiedenen (innerkirchlichen) Seiten verteidigt und durch seine Verschriftlichung im CIC aller Diskussion entzogen.

Schramm fordert die Amtskirche mit einem durch persönliche Elemente ergänzten Appell heraus. Er möchte nicht, dass falsch verstandene Glaubenstreue oder Traditionalität das Volk Gottes weiterhin seiner Stimme berauben. Vielmehr formuliert er Anschlusspunkte, in denen sich Theologie und Kirche neu verorten müssen, um weiterhin relevant zu sein: Neben der Frage, inwiefern Gott Person sein kann/sollte/ist und wo er ist (oben? Oder doch mitten unter uns/ihnen), treibt ihn die Forderung nach einer zeitgemäßen Rezeption der Evolutionslehre um, die letztlich auf die Theodizee-Frage hinausläuft: wieso all das Leid, wenn Gott liebend (oder die Liebe?) ist?

Bei all den Fragen bleibt nur die Gewissheit, dass nichts gewiss ist. Deshalb kann Wahrheit nicht (mehr) von oben verkündet, sondern muss gemeinsam gesucht werden.

Seit nunmehr über 50 Jahren setzt sich die katholische Kirche für die weltweite Anwendung der Menschenrechte ein. Konrad Hilpert stellt darauf aufbauend die Gretchenfrage, wie es denn innerhalb der Institution selbst mit der Umsetzung dieser Forderungen steht und kommt zu einem ernüchternden Ergebnis. Denn entgegen der hehren Worte und nachdrücklichen Appelle in Verlautbarungen und vor allem den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils finden sich zu viele Bereiche innerhalb der Institution Kirche, an denen gegen diese für alle Menschen gültigen Rechte verstoßen wird: Hilpert expliziert diese Position mit Verweisen auf die zwingende Berücksichtigung der Religionsfreiheit (die de facto von Religionsseite immer nur ein Respekt vor dem Suchen des Individuums sein könne), den Ausschluss der Frauen von den Weihämtern (was letztlich einer Diskriminierung gleichkommt), den Anspruch auf ein faires

Die einzelnen Beiträge

Auf unterschiedliche Weise gehen die einzelnen Beiträge dieses Themenhefts den mit einem solchen ekklesiologischen Szenario aufgerufenen Fragestellungen nach.

Michael Schramm setzt sich in seinem sehr kritischen Beitrag intensiv mit der Frage nach Über- und damit einhergehender Unterordnung auseinander. Demnach steht die katholische Kirche heute an jener Stelle, an welcher die Physik zu Beginn des 20. Jahrhunderts stand: Alte Gewissheiten tra-

gen nicht mehr, alte Sicherheiten gibt es nicht mehr. Für Schramm gibt es nur einen Weg, die Kirche aus diesem Schwebezustand zu reißen: eine radikale Abwendung vom bislang tradierten Postulat der Offenbarung in all ihren Facetten. Dabei spielen sowohl die katholische Tradition der Repräsentation von oben nach unten als auch der supra-rationale Wahrheitsschatz eine verhängnisvolle Rolle. Dieses „depositum fidei“ wird laut Schramm entgegen aller „Vernunft“ (vgl. Popper) als zu



und auf unabhängiges Gerichtsverfahren (unter anderem wegen des Fehlens der Unschuldsvermutung, der Revisionsmöglichkeiten und der Beschwerdeinstanzen) und den als nicht mehr zeitgemäß qualifizierten Zentralismus in der Kirche.

Dagegen eröffnet Hilpert einen ganz neuen Rahmen, wenn er dem aus der französischen Revolution geborenen Dreiklang „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ die aus GS 11–45 entlehnte, nicht minder schlagkräftige und bedeutsame Trias „Würde der menschlichen Person, die Gleichheit aller Getauften in der einen Taufe und das Verständnis der Kirche als synchroner und diachroner *communio*“ (S. 20) gegenüberstellt. Vor diesem Hintergrund erscheinen die Forderungen trotz ihrer Größe und ihres Umfangs als durchaus berechtigte Optionen für die Kirche von morgen.

Kirchenrecht ist gemeinhin nicht für sein revolutionäres Potential bekannt. Dass diese weit verbreitete Sichtweise keinesfalls alternativlos ist, macht Sabine Demel in ihrem Beitrag zur (kirchen-)rechtlichen Absicherung von Laien deutlich. Denn wenn Kleriker in c. 207 als geistliche Amtsträger „unter den Gläubigen“ qualifiziert werden, scheint der klassische Klerikalis-

mus bereits seit langem überwunden. Dass dem doch noch nicht so ist, wird im Detail deutlich.

So kritisiert sie unter anderem den Mangel an strikt formulierten Rechtsnormen, die seit 50 Jahren in der Luft hängende Umsetzung der Idee lokaler Schiedsgerichte wie auch den fehlenden verfassungsrechtlichen Schutz (im Sinne eines obersten Verfassungsgerichts). Weitere Kritikpunkte auf dem Weg zu rechtlich abgesicherter Freiheit, Gleichheit und Teilhabe (S. 27; 31) stellen für sie die intransparenten Rechtswege und die mangelnde rechtliche Umsetzung dar. Lösungen hierfür bietet sie gegliedert nach den Umsetzungsmöglichkeiten: Während es für den einen Teil nur an Willen und Bereitschaft mangelt, sich auf neue Wege einzulassen (sie bringt hier die Beispiele einer regelmäßigen Rechenschaftspflicht, einer Dienstordnung des Mitinanders und der Einrichtung von Ombudsstellen für Gewalt in all ihren Facetten) bedarf es im anderen Teil dezidiert Gesetzesreformen, welche die Bedeutung der Laien für die Kirche anerkennen und ihre Situation stärken. Eine zeitnahe Umsetzung tut Not.

Sabine Demel unterstreicht die Bedeutung der Einordnung des Kirchenrechts in das Koordinatensystem der

Theologie. Die Grundlage hierfür finde sich in den Texten des Zweiten Vatikanums, die das (Kirchen)Recht als eine Dimension des Mysteriums der Kirche definieren. Diese Wiederentdeckung theologischer Aspekte findet sowohl explizit in einzelnen Canones statt, auf einer viel fundamentaleren Ebene zieht sie sich aber durch den gesamten erneuerten CIC.

Subsidiarität hat sich in den achtzig Jahren seit ihrer päpstlichen Promulgation in *Quadragesimo Anno* zum Exportschlager der katholischen Kirche entwickelt. Wie aber sieht ihre Anwendung und Umsetzung innerhalb der katholischen Kirche selbst aus? Annette Schavan geht dieser Frage in Bezug auf Deutschland nach, wo parallel zu den Vorbereitungen des synodalen Weges auf nationaler Ebene zahlreiche Diözesen weiter ihre pastoralen Restrukturierungsprozesse vorantreiben und damit Fakten schaffen, die das Glaubensleben bis weit in die Zukunft beeinflussen werden. Dabei schließt sie sich der Meinung von Oswald von Nell-Breuning, dem Vater der Subsidiarität, an. Dieser sagt, dass es innerhalb der Kirche Bereiche gibt, die subsidiär ausgerichtet seien und andere, bei denen das Sozialprinzip keine Anwendung finden müsse. Berechtigt weist

LITERATUR

- Adamiak, Elzbieta (2017): Die soziale, politische und religiöse Auseinandersetzung um Geschlechtergerechtigkeit in Mittel- und Osteuropa am Beispiel Polen, in: *ET-Studies* 8 (1), S. 59–77.
- Bogner, Daniel (2019): Ihr macht uns die Kirche kaputt... .. doch wir lassen das nicht zu! Freiburg im Breisgau.
- Böhnke, Michael (2014): Theological Comments on the Validity of the Principle of Subsidiarity in the Catholic Church, in: *ET-Studies* 5 (1), S. 57–73.
- Dreßing, Harald u. a. (2018): Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Projektbericht, Mannheim, Heidelberg, Gießen. Online verfügbar unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf.
- Heimbach-Steins, Marianne/Kruip, Gerhard/Wendel, Saskia (Hg.) (2011): „Kirche 2011 Ein notwendiger Aufbruch“. Argumente zum Memorandum, Freiburg im Breisgau.
- Heimbach-Steins, Marianne (2015): Die Gender-Debatte – Herausforderungen für Theologie und Kirche, Köln (Kirche und Gesellschaft 422, Hg. v. d. Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle).
- Kasper, Walter (2011): Kommen wir zur Sache. Das Memorandum katholischer Theologen zur Krise der Kirche geht auf ein Grundproblem unserer Zeit nicht ein: die Gotteskrise, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11.02.2011, S. 9.
- Metz, Johann Baptist (1985 [1968]): Zur Theologie der Welt. Mainz.
- Oehmen-Vieregge, Rosel (2017): „*Sacra potestas* – ein Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils?“, in: *ThQ* 197 (2017), S. 337–358.



Schavan aber auf die Gefahr hin, dass Themenbereiche vom einen in den anderen verschoben würden – eine Gefahr, die nicht nur real ist, sondern sich bereits bestätigt hat.

Schavan wirbt in ihrem Beitrag nachdrücklich für einen mutigeren Umgang mit der eigenen Tradition und Geschichte, schließlich ist „die Naivität, die notwendig ist, um sich vorzustellen, dass eine Theologie des Amtes und die Zuordnung von Verantwortung, wie wir sie heute kennen, von Beginn an existiert haben und von Jesus gestiftet wurden, (...) schon lange obsolet“ (S. 36). In diesem Zusammenhang verweist sie auch auf die Bedeutung, welche die katholische Kirche, vor allem aber der Heilige Stuhl in diplomatischen Beziehungen habe. Von über 190 Staaten wird er als legitimes Gegenüber wahrgenommen. Dieses Potential gilt es weiter zu nutzen und nicht durch innerkirchliche, falsch verstandene Traditionsverbundenheit, der es um die Sicherung des Status Quo geht, zu verspielen.

Das Heft schließt mit einem praktischen Ausblick auf den gerade beginnenden Synodalen Weg bei dem es letztlich um die Umsetzung verschiedener in den anderen Artikeln angesprochenen Forderungen, Wünsche und Hoffnungen geht. Daniel Bogner sucht darin nach Antworten auf Fragen, welche Konzept und Idee des stark beachteten, aber auch stark umstrittenen Weges beurteilen.

Spannend sind dabei einerseits seine Begründung einer Berechtigung zur «Gehorsamsverweigerung» – er bedient sich hierbei der Radbruchschen Formel – als auch andererseits die Überlegungen zur Verurteilung gesamter Systeme, wie er es an der Qualifizierung der DDR als Unrechtsstaat expliziert: diese Verallgemeinerung betreffe und entspräche nämlich genau nicht der Wahrnehmung verschiedener da-

KURZBIOGRAPHIEN

Julia Blanc, geb. 1982, seit 2018 PostDoc am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik an der Universität Basel, zuvor am Rachel Carson Center for Environmental Studies an der LMU München. Forschungsschwerpunkte: Umweltethik, Kirche/Religion und Umwelt, „Katholizismen“ heute in Europa, Tierethik, theologische Begründungen der Christlichen Sozialethik.

Daniel Bogner, geb. 1972, seit 2014 Professor für Moraltheologie und Ethik an der Universität Fribourg/CH, zuvor Lehrtätigkeiten in Luxemburg und Saarbrücken. Kollegiat am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt und am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der Universität Münster, 2000–2006 Referent für Menschenrechtsfragen bei der Deutschen Bischofskonferenz. Forschungsschwerpunkte: Rechtsethik und politische Ethik, Menschenrechte, Theologie der Sozialethik. Mitglied der Redaktion von feinschwarz.net.

Gerhard Kruijff, geb. 1957, seit 2006 Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 2000–2009 Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover. Forschungsschwerpunkte: Lateinamerika, insbesondere Mexiko und Bolivien, Globale Gerechtigkeit, Bildungsgerechtigkeit, Kirchliche Reformen. Herausgeber der „ET-Studies“, der Zeitschrift der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie.

maliger Bewohner. Vielmehr wird etwas von aussen verallgemeinert negativ beurteilt, ohne näher auf das nicht immer nur als schlecht wahrgenommene Leben der Bürger selbst Rücksicht zu nehmen.

All denen, die dem Synodalen Weg bislang aus glaubens-konservativen (oder konservierenden?) Gründen ablehnend gegenübergestanden sind oder auch noch stehen gibt Daniel Bogner drei Fragen mit auf den Weg:

- Wo wäre der Glaube heute ohne die aufrüttelnde Macht verschiedenster Mystiker in den unterschiedlichen Jahrhunderten?
- Welchen Stellenwert hätten Caritas und Armenfürsorge im Christentum heute ohne das revolutionäre Auftreten des Franz von Assisi im 13. Jahrhundert?
- Verlangte nicht jede Revolution nach Menschen, die sich der Sache annahmen?



Vom Supranaturalismus zur Demokratie

Warum es nicht mehr ohne eine Neuerfindung des Christentums geht



Wenn es angesichts eines kirchenamtlich gepflegten Klerikalismus um das Thema „mehr Demokratie und Beteiligung in der Kirche“ geht, dann handelt es sich nicht nur um ein kirchenorganisatorisches Problem (das natürlich auch). Vielmehr stößt man sehr schnell auf hintergründige theologische Denkfiguren, die zum Kern des kirchlich verfassten Christentums gehören – und die meines Erachtens schlicht und ergreifend nicht mehr zu halten sind. Das theologische Denkmuster, das hier eine zentrale Rolle spielt und überwunden werden muss, ist der „Supranaturalismus“¹. Erforderlich ist sowohl theologisch als auch kirchenorganisatorisch nicht weniger als eine umfassende Neuerfindung des Christentums.

Anfang des 20. Jahrhunderts musste sich die Physik *neu erfinden*. Während vorher Isaac Newtons klassische Mechanik als gottgleicher Garant der Wahrheit über die Gesetze und Kräfte des Universums galt, wurden die Fundamente dieses Weltbildes durch zwei Revolutionen nachhaltig erschüttert: die Relativitätstheorie(n) und die Quantenmechanik. Newtons Weltmodell, das auf der metaphysischen Vorstellung beruhte, das Universum funktioniere wie ein vom Schöpfer gebautes Maschinen-Uhrwerk, hatte ausgedient, die Physik musste sich *neu erfinden*. Das war auch für die revolutionierenden Physiker ein *schmerzhafter* Prozess, den etwa Max Planck als „einen Akt der Verzweiflung“ und Albert Ein-

stein als (teilweise) „unerträglich“ bezeichneten. Aber es half alles nichts. Die Physik sah sich gezwungen, die bröckelnden Fundamente durch neue zu ersetzen. Genau vor dieser Aufgabe einer „*Neuerfindung*“ stehen heute das Christentum allgemein und die katholische Kirche im Besonderen (vgl. den Untertitel von Halbfas 2011/2012). Diese Neuerfindung mag (wie die der modernen Physik) schmerzhaft sein, ist aber nicht zu vermeiden. Das gestörte Verhältnis zur *Demokratie*, das der katholischen Kirche vor allem mit Blick auf ihre hierarchische Struktur zu bescheinigen ist, stellt eines von vielen Symptomen dar, die eine Neuerfindung als „Therapie“ unausweichlich machen.

Katholische Kirche und Demokratie – ein letztlich gestörtes Verhältnis

Die These, dass das Verhältnis von katholischer Kirche und Demokratie zumindest bisher keine letztlich ungestörte Beziehung ist, mag angesichts der Tatsache, dass sich wichtige Vertreter

mittlerweile doch sehr deutlich für die Demokratie in der *Politik* aussprechen, als nicht gerechtfertigt erscheinen. So haben sich doch zumindest die beiden deutschen Kirchen sehr klar für die *po-*



Faß

Michael Schramm

litische Demokratie ausgesprochen (zuletzt 2019 in: „Vertrauen in die Demokratie stärken“) und dabei vor allem auch das Thema der (Bürger-) *Beteiligung* stark gemacht. Gleichwohl kommt in den päpstlichen Sozialzyklen das Thema der *politischen* Demokratie eher am Rande vor. Und wenn es um Demokratie und Beteiligung nicht in der *Po-*

Wenn es um Demokratie in der Kirche geht, kommt man über bloße Lippenbekenntnisse nicht hinaus

litik, sondern *in der Kirche* geht, kommt man über bloße Lippenbekenntnisse, die an den bestehenden (Amts-)Strukturen praktisch nichts ändern, nicht hinaus. Die Frage stellt sich, worin die Gründe für die Halbherzigkeit dieser Strategie liegen. Meine diesbezügliche Hypothe-

¹ „Supranaturalismus“ ist die theologische Behauptung einer der Welt oder „*Natur*“ (lat. *natura*: „Natur“) hierarchisch „über“-geordneten (lat. *supra*: „über“) Wirklichkeit.

se besagt, dass das Problem genuin *theologische Wurzeln* hat. Mit Blick auf die *Politik* lässt sich das Problem unter Verweis auf die „relative Autonomie der Kultursachgebiete“ (vgl. *Gaudium et spes* 36.41.59) noch einigermaßen ru-

higstellen, doch wenn es ums „Eingemachte“, also um die *religiösen* Fundamente des traditionellen Glaubens und der katholischen Kirche geht, kommen diese theologischen Denkmuster deutlich zum Vorschein.

Nur sehr zögerliche Anerkennung – katholische Kirche und politische Demokratie

Es ist kein Geheimnis, dass die katholische Kirche im 19. Jahrhundert eine scharfe Gegnerin nicht nur der Demokratie in der Kirche, sondern auch der *politischen* Demokratie war. Angesichts der Konfessions-, der Gewissens- und der Pressefreiheit empfand Pius VII. einen „überaus bitteren Schmerz“ („*Post tam diuturnas*“, 1814). Ganz ähnlich hat Papst Gregor XVI. die Gewissensfreiheit als eine „törichte und irrige Meinung, oder noch besser Wahnsinn“ („*Mirari vos*“, 1832, Nr. 14) bezeichnet.

Nun hat sich die katholische Kirche im Verlauf der Jahrzehnte dann doch vorsichtig einer Akzeptanz der politischen Demokratie angenähert. So hat Papst Pius XII. in seiner Weihnachts-Rundfunkbotschaft „*Benignitas et humanitas*“ (1944) erstmals die Demokratie nicht abgelehnt, aber stets sogleich wieder die üblichen Einschränkungen vorgenommen und nur eine „gesunde Demokratie, die auf den unveränderlichen Grundlagen des Naturgesetzes und der geoffenbarten Wahrheiten beruht“ (Nr. 22), anerkannt. Doch der Prozess, in dem die Kirche schrittweise ihren vorsichtigen Frieden mit der politischen Demokratie gemacht hat, setzt sich fort, und bei Paul VI. und Johannes Paul II. ist die Anerkennung der Demokratie dann schon ziemlich eindeutig (vgl. „*Sollicitudo rei socia-*

lis“, 1987, Nr. 55; „*Centesimus annus*“, 1991, Nr. 47). Und zumindest die beiden deutschen Kirchen engagieren sich mittlerweile doch sehr eindeutig für die politische Demokratie (vgl. das gemeinsame Wort „*Vertrauen in die Demokratie stärken*“, 2019, Nr. 4, S. 11) und warnen Kirchen vor einem „autoritären Denken“ (vgl. ebd., S. 5.9). Genau ein solches autoritäres Denken prägte aber die Einlassungen der oben zitierten Päpste des 19. Jahrhunderts. So verdammt etwa Leo XIII. die Lehre, dass der Mensch „in keiner Weise einer fremden Autorität sich verpflichtet erkenne“ („*Immortale Dei*“, 1885, Nr. 24). Dabei komme der Kirche aufgrund ihrer übernatürlichen Einsetzung durch Gott die letzte „Autorität“ auf Erden zu, die „vollkommen aus und durch sich und in ihrer Sphäre schlechthin unabhängig“ (ebd., Nr. 12) sei. Anders als die demokratische Theorie des Grundgesetzes (Art. 20,2: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus.“) liegt die letzte Gewalt bei der höchsten Autorität, nämlich Gott, und die Autorität zur einzig wahren Auslegung des Willens Gottes wiederum beim Papst als dem Stellvertreter Christi auf Erden. Hier finden wir die *theologische* Tiefenschicht der früheren Ablehnung demokratischer Freiheitsrechte. Und diese theologische Tiefenschicht ist auch heute noch wirksam.

politischen Bereichs kommt eine anti-demokratische Anwendung des Gedankens einer göttlichen Autoritätshierarchie voll zum Tragen, wenn man sich den Strukturen der (*katholischen*) Kirche zuwendet. Natürlich hat es in den letzten Jahrzehnten viele Anstrengungen sowohl theologischer als auch kirchenorganisatorischer Art gegeben, alle Möglichkeiten der Zukunft auszuloten. So ist eine Vielzahl *theologischer* Suchbewegungen zum Themenfeld der Ekklesiologie zu verzeichnen, die allerdings naturgemäß auch recht heterogen ausfallen (vgl. stellvertretend etwa Rahner 1972/2018; Werbick 2009; Hoff 2011; Böhnke 2013; Seewald 2019). Die *kirchenorganisatorische* Problematik erlebe ich seit Jahrzehnten persönlich. Meine Gattin arbeitet in der sogenannten „Konzeptionsabteilung“ („Hauptabteilung Pastorale Konzeption“) des Bischöflichen Ordinariats der Diözese Rottenburg-Stuttgart und bemüht sich tagtäglich um die pastorale und organisationale Entwicklung der Kirche vor Ort. Doch stoßen diese kirchenorganisatorischen Anstrengungen wie auch alle theologischen Bemühungen regelmäßig nach kurzer Zeit auf den harten Fels der anscheinend in Stein gemeißelten offiziellen Regelungen der Kirchenstrukturen, wie sie im *Codex Iuris Canonici* (CIC) festgelegt wurden. Wenn Michael Seewald (2019, S. 10) zutreffenderweise darauf hinweist, es bewege sich der „Reformdiskurs [...] in einem lehramtlich festgelegten, dogmatischen Rahmen, der sich selbst als alternativlos katholisch setzt, aber bloß *eine* mögliche, historisch gewordene Gestalt katholischen Glaubens darstellt, nicht jedoch die einzig mögliche“, dann ist dieser „dogmatische Rahmen“ am Ende des Tages eigentlich ein *kirchenrechtlicher* Rahmen, der sich „selbst als alternativlos katholisch setzt“.

So schreibt der CIC bereits in der Überschrift zum Teil II eine „hierarchische Verfassung der Kirche“ („*Constitutione Hierarchica*“) vor. In seiner *Apostolischen Konstitution zur Promulga-*

Die Anti-Demokratie – die katholische Kirche als absolutistische Monarchie

Anders als bei der insgesamt zwar etwas lauwarmeren, aber doch deutlich

feststellbaren Anerkennung von Demokratie und Beteiligung innerhalb des



tion des CIC („Sacrae disciplinae leges“) spricht Papst Johannes Paul II. ganz selbstverständlich davon, dass das Element der „hierarchischen [...] Struktur der Kirche [...] von ihrem göttlichen Stifter festgesetzt“ (S. xix) worden sei. Auch der CIC selber geht ohne jeden selbstkritischen Zweifel davon aus, dass es die „Leitungsgewalt [...] aufgrund göttlicher Einsetzung in der Kirche gibt“ (c. 129 § 1). Aufgrund dieser göttlichen Einsetzung „von oben“ ergebe sich selbstverständlich die „hierarchische Verfassung der Kirche“, so dass die Strukturen der katholischen Kirche und des Apostolischen Stuhls „aufgrund göttlicher Anordnung“ (c. 113 § 1) bestehen würden. Diese „göttlichen Einsetzungen“ setzten sich in „göttlichen Berufungen“ der Amtsträger bis heute fort (c. 375 § 1; c. 652 § 3).



Hierarchische Kirchenstrukturen sehen sich durch ihren „göttlichen Stifter“ legitimiert

Diese hierarchisch „von oben“ erfolgenden göttlichen Einsetzungen werden dann im internen hierarchischen Aufbau der katholischen Kirche repliziert. Ganz anders als in einer Demokratie repräsentieren Papst und Bischöfe nicht das Volk, sondern den vorgeblichen „Herrgott“. Die Theologin Doris Reisinger schreibt in ihrem ausgezeichneten Artikel in der *Zeit* (2019) dazu: „Die katholische Kirche [...] ist nun einmal kein repräsentatives System, keine Demokratie. Es [...] wird schlicht niemand repräsentiert. [...] Es gibt [...] eine Art von Repräsentation in der katholischen Kirche. Diese geht aber nicht von unten nach oben, [...] sondern von oben nach unten“. So wird über den Papst erklärt: „Der Bischof der Kirche von Rom [...] ist Haupt des Bischofskollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche hier auf Erden; deshalb verfügt er kraft seines Amtes in der Kirche über höchste, volle,

unmittelbare und universale ordentliche Gewalt, die er immer frei ausüben kann.“ (c. 331) Die Kirchenstruktur ist somit eine absolutistische Monarchie, für die keinerlei Einschränkung vorgesehen ist: „Gegen ein Urteil oder ein Dekret des Papstes gibt es weder Berufung noch Beschwerde.“ (c. 333 § 3)

Am anderen Ende der Hierarchie schließlich stehen die Laien, die das, „[w]as die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, [...] in christlichem Gehorsam zu befolgen“ (c. 212 § 1) haben (vgl. auch c. 209 § 1) – unter Wahrung „der Ehrfurcht gegenüber den Hirten“. (c. 212 § 3) Auch für die Theologie als „Wissenschaft“ gelte „der schuldige Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche“ (c. 218).

Statt einer demokratischen Gewaltenteilung haben wir eine „Gewaltanhäufung“ (Bogner 2019, S. 22) vor uns, die zudem mit der Aura des Sakralen religiös aufgeladen wurde. Die Dogmatikerin Julia Knop hat in ihrer mutigen Einführung auf dem Studientag zur Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Frühjahr 2019 diese Phänomene wie 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“ angesprochen. Diese Sakralisierung erfolgte über die Denkfigur des Supranaturalismus: die Kirche sei eine *übernatürliche* Stiftung Gottes, die „hierarchische Verfassung der Kirche“ habe somit einen *übernatürlichen* Ursprung, die religiösen und moralischen Inhalte der katholischen Botschaft seien durch eine *übernatürliche* Offenbarung abgesichert, weswegen die „ganze katholische auf göttlicher Offenbarung beruhende Lehre“ „unter der Führung des Lehramtes“ (c. 252 § 1) zu bewahren sei, um dem „*übernatürlichen* Ziel der Kirche“ (c. 1312 § 2*) zu entsprechen. Es wird

deutlich, dass die gesamte Konstruktion am „Haken“ des *Übernatürlichen* aufgehängt ist und mit diesem Postulat steht und fällt.

Hierbei dürfte eher Letzteres zutreffen, denn bereits die Behauptung einer übernatürlichen Einsetzung der katholischen Kirche durch einen göttlichen Stifter hält einer wissenschaftlichen Analyse nicht stand. Einmal abgesehen davon, dass sich der historische Jesus von Nazareth aller Wahrscheinlichkeit nach *nicht* als menschengewordener *Gott* verstanden hat (vgl. etwa Mk 10,18), sprechen gleich mehrere Gründe gegen eine Kirchenstiftung durch den historischen Jesus. Beispielsweise werden im Bibelwort über *Petrus als den „Felsen“ der Kirche* (Mt 16,18 [...] „Du bist Petrus [*Πετρος*], und auf diesem Felsen [*πετρα*] werde ich meine Gemeinde bauen“) die *griechischen* Wörter *Πετρος* und *πετρα* zu einem Wortspiel verwendet. Doch da Jesus von Nazareth Aramäisch gesprochen hat, hat er den Ausdruck *kepha* (= Stein) benutzt – das wissen wir aus Joh 1,42 oder Gal 2,9, wo der aramäische Beiname Kephass für Petrus explizit genannt wird). *Kepha* aber „meint [...] in der Regel einen runden Stein (Stein, Edelstein [...]) [...]. Ein Aramäer hätte also [...] ‚Stein‘ [...] gehört und sich dann gewundert, wieso man auf einen runden Stein etwas bauen kann.“ (Luz 1990, S. 457) Jesus von Nazareth kann das Wort *kepha* also wohl gar nicht als Bild benutzt haben, um einen festen Felsengrund für den Bau der Kir-



Eine übernatürliche Einsetzung der katholischen Kirche ist wenig glaubhaft

che darzustellen. Der Beiname Kephass bedeutet dann aber *nicht* „fester Fels“ (fester Grund für einen Kirchenbau), sondern etwa „Edelstein“ (als Bild für die feste Treue oder Entschlossenheit des Petrus).

Insgesamt ist eine *übernatürliche* Einsetzung der katholischen Kirche



samt ihrer hierarchischen Struktur also wenig glaubhaft. Doch es geht nicht nur um diese Frage einer übernatürli-

chen Kirchenstiftung, sondern um die theologische Konstruktion des „Übernatürlichen“ überhaupt.

Theologischer „Supranaturalismus“ – überholt und ohne empirische Evidenz

Mit „Supranaturalismus“ meine ich hier die Behauptung, es gebe einen ontologisch übergeordneten Bereich „über der Natur“ (von lateinisch *supra* „über“ und *natura* „Natur“), sozusagen ein zweites oder höheres „Stockwerk“, eine göttliche Wirklichkeit, die unserer weltlichen Wirklichkeit hierarchisch „über“-geordnet sei. Mit einem einfachen Wort ausgedrückt: Gott sei „oben“.

Der theologische Begriff des „Übernatürlichen“ oder „Supranaturalen“ wurde in der Theologiegeschichte sehr unterschiedlich verwendet. Die ältesten Ursprünge der theologischen Denkfigur des „Supranaturalen“ oder „Übernatürlichen“ liegen in der griechischen Kosmologie, insofern hier – insbesondere im Neuplatonismus – ein Bereich oder ein transzendenter Gott angenommen wurde, der sich „über dem Kosmos“ (gr. „*ὑπερκόσμος*“), „über dem Physischen“ (gr. „*ὑπὲρ τὴν φύσιν*“) oder eben „über dem Natürlichen“ (gr. „*ὑπερφυσίς*“) befinde. Der Begriff setzt also eine spezifische (und heute überholte) kosmologische Geografie voraus.

Im 9. Jh. wurden dann durch Johannes Scottus Eriugena diese griechischen Begriffe mit *supernaturalis* oder *supernaturaliter* wiedergegeben und mit Thomas von Aquin dann nachhaltig in den Sprachgebrauch der christlichen Theologie eingeführt (vgl. etwa De veritate q. 12, a. 7; S. th. 1–11, 109–114).

Während der Spätscholastik, also der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, treten das „Natürliche“ und das „Übernatürliche“ so weit auseinander, dass geradezu von einer dualistischen „Zwei-Stockwerke“-Konzeption gesprochen werden kann, in der sich das Supranaturale „außerhalb“ („extrinsece“) und oberhalb befinden sollte („Extrinsezismus“). Diese extrinsezistische „Zwei-

Stockwerke“-Theologie prägte die katholische Neuscholastik im 19. Jahrhundert nachhaltig. Zwar haben dann Reformtheologen wie Maurice Blondel, Henri de Lubac und Karl Rahner diesen dualistischen Extrinsezismus abgelehnt und (wieder) die Einheit im Verhältnis von Natur und Übernatur herausgestellt, aber der extrinsezistische Supranaturalismus hatte sich in der „Schultheologie“ schon fest eingenistet. Doch auch die Reformtheologen wie Karl Rahner, Hans Küng oder Max Seckler lehnen nur die „Spaltung“ (Küng 1978/2001, S. 569) von Natur und Übernatur, aber nicht die Behauptung des Übernatürlichen selber ab. So entwickelte Rahner die Figur eines „übernatürlichen Existentials“, wobei er den übernatürlichen Gott als „Existential“ des Menschen ansieht, aber dieser Gott „hört nicht auf, übernatürlich zu sein“ (Rahner 1976/2001, S. 133).

Ich selbst bin der Auffassung, dass es auch für diesen Übernatürlichkeitsrest, also der Vorstellung eines übernatürlichen Gottes, *keine empirische Evidenz* gibt (dazu eingehender Schramm 2020), möchte mich hier jedoch auf die – für das Thema Kirche und Demokratie relevanten – Aspekte des *hierarchischen* und *autoritären* Supranaturalismus konzentrieren, der die katholische Lehrtradition prägt und sich im CIC niedergeschlagen hat. Dieser Supranaturalismus arbeitet mit der Idee, es gebe eine exklusive „katholische auf göttlicher Offenbarung beruhende Lehre“, die „unter der Führung des Lehramtes“ (c. 252 § 1), das „offenbar“ einen privilegierten Zugang zu diesen Wahrheiten, die auch eine „von oben“ gewollte „hierarchische Verfassung der Kirche“ beinhalten, in Anspruch nimmt, geglaubt werden müsse. Erneut kommentiert Doris Reisinger (2019):

„Wie muss man sich Gott vorstellen, wenn man die angebliche Gottgewolltheit der kirchlichen Machtstruktur theologisch ernst nimmt? Es wäre ein Gott, der zwar die ganze Welt geschaffen hat, der jeden einzelnen Menschen liebt [...], der aber zugleich beschlossen hätte, sich – der Sicherheit halber – exklusiv einem Mann in Rom anzuvertrauen. Dieser Mann hätte von Gott die Aufgabe erhalten, der restlichen Menschheit Gottes Willen mitzuteilen [...] [Aber:] Gott ist allen Menschen gleich nah (oder fern) und der Papst weiß auch nicht besser als der Rest der Kirche, wer Gott ist und was er will.“

Für den Gott des hierarchischen und autoritären Supranaturalismus, der in der hierarchischen und autoritären Struktur der katholischen Kirche repliziert wird, gibt es m. E. nun nicht das kleinste Fitzelchen an empirischer Evidenz. Der Fundamentaltheologe Elmar Klinger hatte schon vor Jahren diese „Theologie des autoritären Supranaturalismus“ (1990, S. 164) deutlich kritisiert. Wenn nun aber nur die *Möglichkeit* besteht, dass dieser supranaturalistisch verortete Gott da „oben“ gar nicht existiert, dann fällt der postulierte Gewissheitsanspruch für das faktisch vorgebrachte Offenbarungswissen und damit auch die beanspruchte „Leitungsgewalt [...] aufgrund göttlicher Einsetzung in der Kirche“ (c. 129 § 1) in sich zusammen.

Eine „demokratische“ Neuerfindung von Theologie und Kirche

Hinter der hierarchischen, also autoritären und antidemokratischen Verfassung der Kirche steht eine ganz bestimmte „theologische Denkfigur“ (Striet & Werden 2019, S. 8.12), eben die des „autoritären Supranaturalismus“. Eine Verabschiedung des „autoritären Supranaturalismus“ erfordert eine Neuerfindung des überkommenen Christentums.²

Die beiden springenden Punkte der Demokratie

Ich denke, dass es (mindestens) zwei springende Punkte gibt, die die Idee des Demokratischen definieren. Der *normative* Gedanke geht aus dem Wort „Demokratie“ hervor, das „Herrschaft des Volkes“ (gr. *δημος* = „Volk“ und *κρατος* = „Herrschaft“) bedeutet. Der Wirtschaftsethiker Karl Homann (1988) hat zutreffend herausgearbeitet, dass es aus Praktikabilitäts- oder Kostengründen vernünftig sein kann, die Demokratie als *repräsentative* Demokratie zu organisieren. Demokratie wird dann zu einer „Herrschaft (im Namen) des Volkes“ oder einer „Herrschaft (unter Zustimmung) aller“ (S. 156). Das Parlament soll das Volk repräsentieren – anders als in der katholischen Kirche, in der die Leitungsgewalt niemanden (auf Erden) repräsentiert. Den *epistemologisch* springenden Punkt in der Idee des Demokratischen hat der Wissenschaftstheoretiker Karl Popper (1984/1988, S. 58) so formuliert: „Ich schlage vor, davon auszugehen, daß es [...] ideale und unfehlbare Quellen der Erkenntnis ebensowenig gibt wie ideale und unfehlbare Herrscher [...]. [Die] Idee [...] einer unverfälschten Erkenntnis, einer Erkenntnis, die sich von der höchsten Autorität, wenn möglich von Gott selbst ableitet“, ist verfehlt. Anders gewendet: Die Wahrheit ist nicht vom Himmel gefallen. Das epistemologisch Entscheidende am demokratischen System ist, dass es system(at)isch zur „Selbstkritik“ des Systems zwingt, die Akteure werden „gezwungen, aus ihren Fehlern zu lernen oder unterzugehen“ (Popper 1996, S. 212f.). So wie in den Wissenschaften bei der Suche nach der Wahrheit die „Methode [...] die Fehlerkorrektur“ (Popper 1984/1988, S. viii) ist, so ist die Fehlerkorrektur auch die Methode der Demokratie bei der gemeinsamen Suche nach gedeihlichen Wegen des Zusammenlebens. Diese beiden springenden Punkte sind nun auch in Bezug auf eine „demokratische“ Neuer-

findung von Theologie und Kirche zur Geltung zu bringen.

Die Neuerfindung des Organisationsgebäudes: Demokratie und Beteiligung in der Kirche

Mit nur ornamentalen Veränderungen der Kirche an Nebenschauplätzen ist es nicht mehr getan. Treffend schreibt Daniel Bogner (2019, S. 81): „Wer sie verändern möchte, muss sie eigentlich aus den Angeln heben“ – mit anderen Worten: ... muss sie neu erfinden.



Mit nur ornamentalen Veränderungen der Kirche an Nebenschauplätzen ist es nicht mehr getan

- Die sich im Papst personalisierende absolutistische Monarchie der katholischen Kirche hat demokratisch bewährten Systemen der *Gewaltenteilung* zu weichen. Ich bin zwar ein Befürworter des Papstamtes (denn es ist gut, wenn die katholische Kirche ein „Gesicht“ hat), aber strukturell sind dringend Kontrollmechanismen sowie Begrenzungen der Amtszeiten zu installieren. Gleiches gilt auch für die Diözesanbischöfe.
- Es muss auch in der Kirche möglich sein, Amtsinhaber, welche die Kirchenmitglieder nicht repräsentieren oder die unfähig sind, über regelmäßige *Wahlen* wieder los zu werden.
- Der Zugang zu den kirchlichen *Ämtern* ist zu *öffnen*. Das Humankapital, also die Fähigkeiten der Frauen, dürfen nicht länger links liegen gelassen werden, und der Zölibat, dessen Unzweckmäßigkeit spätestens seit dem Missbrauchsskandal offen zu Tage liegt, ist abzuschaffen.
- Das *Lehramt* der katholischen Kirche hat von der Illusion Abstand zu nehmen, es habe einen privilegierten Zugang zu einer „höheren“

Wahrheit. Für uns alle – kirchliche Amtsträger und „Laien“ – gilt: „Wir wissen nicht, sondern wir raten.“ (Popper 1934/2005, S. 266) Und bei diesem „Raten“, also der offenen und aufrichtigen Suche nach der Wahrheit, muss es auch möglich sein, widerlegte Hypothesen über Bord zu werfen.

- Auch in Bezug auf die katholische *Liturgie*, so der Liturgiewissenschaftler Benedikt Kranemann, „muss die Kirche alles hinterfragen“ (2019, S. 13). So ist etwa zu prüfen, inwiefern sie „dem Priester eine übersteigerte Rolle“ zuweist.

Eine „demokratische“ Neuerfindung des theologischen Gebäudes des Christentums

Die traditionelle Theologie geht von einer supranaturalen Offenbarung aus, deren Ergebnis darin bestehe, dass die Kirche die Wahrheit „in der Tasche“ habe. So erklärt Gerhard Ludwig Kardinal Müller (2016), der von 2012 bis 2017 Präfekt der „Kongregation für die Glaubenslehre“ war: „*Zweifellos ist die Wahrheit [...] ein Schatz, der der Kirche anvertraut worden ist. Die Kirche ist kein Philosophenklub, der sich der Wahrheit annähert, sondern die Offenbarung ist uns gegeben, um sie zu bewahren und treu auszulegen.*“ Geht man von dieser Sicht aus, so muss die Kirche theologisch nichts (Wesentliches) mehr lernen. Der Historiker Yuval Noah Harari (2011/2015, S. 301 ff.) hat den Kontrast zwischen dieser Vorstellung einerseits und der „Entdeckung der Unwissenheit“ als dem Kern der wissenschaftlichen Revolution der Moderne herausgestellt. Das eigene Nichtwissen wahrzunehmen ist die Basis für jedwedes Lernen – auch und gerade in der Theologie. Ich möchte abschließend nur drei Punkte exemplarisch benennen:

² Ich bin dabei, mein theologisches Alterswerk zu verfassen. Der derzeitige Arbeitstitel lautet: „Der naturale ‚Gott‘. Eine Prozessphilosophie des Göttlichen in der Welt“.



- *Evolution*. Eine der der Bibel unbekanntesten Tatsachen ist der durch und durch evolutionäre Charakter unseres Universums. Wenn man auf diese Erkenntnis nun in der Theologie nur mit einer schlichten zeitlichen Vorverlegung der Schöpfung auf den Urknall vor gut 13 Mrd. Jahren reagiert, dann bleibt völlig rätselhaft, warum ein allmächtiger und guter Gott einen so *langen* und vor allem so *grausamen* Weg („Fressen und Gefressen werden“) wählen sollte, um seine Schöpfung bis hin zum Menschen hervorzubringen. Solche schnellen theologischen



Das eigene Nichtwissen wahrzunehmen, ist die Basis für jedwedes Lernen – auch und gerade in der Theologie

Anpassungen sind einfach zu „billig“. Hier muss man „den Glauben im Zentrum [weiterentwickeln]“ (Winfried Kretschmann, zit. nach Ruf 2017). Die Frage lautet jetzt nämlich: Welche Rolle spielt Gott in der Evolution?

- Gott ist nicht „oben“. Wie bereits gesagt, entspringt die Vorstellung, Gott sei „oben“, sei also ein Herr-

scher „über“ der „natürlichen“ Wirklichkeit, einer längst überholten kosmologischen Geografie. Wenn Gott nun aber nicht mehr „oben“ und damit auch kein *hierarchisch* verorteter *Herrgott* mehr sein kann, was bedeutet dann die alternative „Verortung“, Gott sei „überall“, theologisch? (Zu den diesbezüglichen Schwierigkeiten dieser in der Tradition ja auch zu findenden Vorstellungen vgl. Kreiner 2006, S. 371 ff.)

- Kann Gott überhaupt Person sein? Womöglich müssen wir nicht nur vom hierarchischen Herrgott abrü-

LITERATUR

- Bogner, Daniel (2019): Ihr macht uns die Kirche kaputt ... doch wir lassen das nicht zu! Freiburg im Breisgau/Basel/Wien.
- Böhnke, Michael (2013): Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg im Breisgau.
- Halbfas, Hubertus (2011/2012): Glaubensverlust. Warum sich das Christentum neu erfinden muss, Ostfildern.
- Harari, Yuval Noah (2011/2015): Eine kurze Geschichte der Menschheit, München.
- Hoff, Gregor Maria (2011): Ekklesiologie (Gegenwärtig Glauben Denken, Systematische Theologie, Bd. 6), Paderborn.
- Homann, Karl (1988): Rationalität und Demokratie (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, Bd. 57), Tübingen.
- Klinger, Elmar (1990): Armut eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich.
- Knop, Julia (2019): Einführung auf dem Studientag [...] zur Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 13. März 2019 in Lingen. Download: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038a-FVV-Lingen-Studientag-Einfuehrung-Prof.-Knop.pdf
- Kranemann, Benedikt (2019): Probleme hinter Wehrauchschwaden. Was die Liturgie mit der Kirchenkrise zu tun hat, in: Herder Korrespondenz 5/2019, S. 13–16.
- Kreiner, Armin (2006): Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien.
- Küng, Hans (1978/2001): Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München/Zürich.
- Luz, Ulrich (1990): Das Evangelium nach Matthäus (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), Teilband I/2: Mt 8–17), Zürich&Braunschweig/Neukirchen-Vluyn.
- Müller, Gerhard Ludwig Kardinal (2016): „Die Kirche ist kein Philosophenclub“ [Interview], in: Die Zeit Nr. 1 (2016) vom 30. Dezember 2016, S. 54.
- Popper, Karl R. (1934/2005): Logik der Forschung, Tübingen.
- Popper, Karl R. (1984/1988): Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, München/Zürich.
- Popper, Karl R. (1996): Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik, München/Zürich.
- Rahner, Karl (1972/2018): Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (mit einer Einleitung von Michael Seewald), Freiburg im Breisgau.
- Rahner, Karl (1976/2001): Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien.
- Reisinger, Doris (2019): Warum nicht mehr Demokratie wagen?, in: Die Zeit/Christ & Welt vom 24. Oktober 2019, S. 44.
- Ruf, Reiner (2017) Wo alles begann. Winfried Kretschmann – Rote Fahne und Mikroskop, in: Stuttgarter Zeitung vom 22. März 2017, S. 5.
- Schramm, Michael (2020): Gibt es empirische Evidenz für „Gott“? Eine Spurensuche in der Tradition Alfred North Whiteheads, erscheint in: Brüntrup, Godehard/Jaskolla, Ludwig/Müller, Tobias (Hg.): Prozess – Religion – Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik (Whitehead Studien, Bd. 5), Freiburg im Breisgau/München.
- Seewald, Michael (2019): Reform – Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg im Breisgau.
- Striet, Magnus/Werden, Rita (2019): Vorwort, in: Striet, Magnus/Werden, Rita (Hg.): Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien, S. 7–14.
- Werbick, Jürgen (2009): Grundfragen der Ekklesiologie (Grundlagen Theologie), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien.

cken, sondern auch von einer personalen Gottesvorstellung. Wenn Gott *Liebe* ist (so bekanntlich 1 Joh 8,4.16: „Gott ist Liebe (*ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*)“), dann kann Gott *keine* Person sein. Denn die Liebe ist ein Beziehungsprozess *zwischen* zwei Personen, aber die Liebe selbst ist keine Person. Die beiden Sätze „Gott ist Liebe“ und „Gott liebt (die Menschen)“ sind nicht kompatibel. Al-

so, so die theologische Schlussfolgerung, wäre Gott, wenn er Liebe ist, keine Person.

Niemand von uns hat die Wahrheit in der Tasche. Und so müssen wir – es geht gar nicht anders – *alle und gemeinsam*, also: „*demokratisch*“, nach der theologischen Wahrheit und nach den besseren Organisationsstrukturen der Kirche *suchen*.

KURZBIOGRAPHIE

Michael Schramm, geb. 1960, Dr. theol., Professor für „Katholische Theologie und Wirtschaftsethik“ an der Universität Hohenheim. Arbeitsschwerpunkte: Business Metaphysics; Prozesstheologie; Wirtschafts- und Unternehmensethik; Religion in Produkten der Populärkultur. Weitere Angaben und Veröffentlichungen siehe: <https://theology-ethics.uni-hohenheim.de/88765>.



Die Menschenrechte

Verpflichtende Standards auch für den Binnenbereich der (katholischen) Kirche?



Seit sich die katholische Kirche mit der Enzyklika *Pacem in terris* zu den Menschenrechten bekannt hat, wird immer wieder die Frage gestellt, ob diese auch für den kirchlichen Binnenbereich verbindlich sind. Während sich die meisten kirchlichen Dokumente zu dieser Frage kaum äußern, werden in den ekklesiologischen Texten des Zweiten Vatikanums die Grundlagen für eine bejahende Antwort gelegt. Die Realität sieht anders aus: Hier stehen kirchliche Praxis und menschenrechtliche Forderungen bisweilen in Spannung zueinander. Entscheidende moralische Begründung dafür, dass die Menschenrechte trotz aller Besonderheiten auch im Binnenbereich der Kirche grundsätzlich gelten, ist die Kohärenz und Glaubwürdigkeit der kirchlichen Anerkennung der Menschenrechte und des ihnen zugrundeliegenden Menschenbilds.



Konrad Hilpert

Eine sprechende Lücke

Seit sich die katholische Kirche ausdrücklich, ohne Einschränkungen und mit Nachdruck zu den Menschenrechten als Voraussetzung und Garantie des weltweiten Friedens bekannt hat, hat es nicht an eindrücklichen Bekenntnissen zu deren Wertschätzung und an Aufrufen zu ihrer Achtung und Verwirklichung gefehlt (Hilpert 2014). Diese Bekenntnisse und Aufrufe gehen ausdrücklich davon aus, dass die Verteidigung und Stärkung der grundlegenden Rechte des Menschen essentiell zur religiösen Sendung der Kirche gehören (KSK 159). „Die Menschenrechte jedes Einzelnen“ zählen – ebenso wie Aufgaben des Staates, nationale und internationale Ordnung, Wirtschaftsleben, Kultur, Krieg und Frieden und Achtung des Lebens – zu den Realitäten, für die die Glaubensverkündigung und der Evangelisierungsauftrag eine enge und ursprüngliche Bedeutung haben (vgl. CA 54).

Auf die naheliegende Frage hingegen, ob die Anerkennung der Men-

schenrechte als genuiner Bestandteil der Sendung der Kirche auch in ihr selber als Sozialraum gelte oder wenigstens Auswirkungen habe, lassen sich die offiziellen Dokumente nicht näher ein. Immerhin finden sich im Abschlussdokument der Bischofssynode von 1971 (IM Nr. 41 f.) und im KSK einige grundsätzliche Antworten, wo es im Abschnitt 159 ohne nähere Erläuterungen heißt: „Die Kirche ist zutiefst auf die Notwendigkeit bedacht, die Gerechtigkeit und die Menschenrechte in ihrem eigenen Inneren zu respektieren.“ Das Stichwort „Menschenrechte“ ist in diesem Satz mit einem Verweis auf den Codex versehen. Die spezifizierend weiterhin genannten Canones 208–223 stehen dort allerdings unter der Überschrift „Pflichten und Rechte aller Gläubigen“; der Begriff „Menschenrechte“ kommt nicht vor. In der kanonistischen Literatur wird dieser Sachverhalt gegensätzlich kommentiert: Während auf der einen Seite darin ein gewollter Vorbehalt ge-

gen eine „unbesehene Übernahme aller Menschenrechte in die kirchliche Rechtsordnung“ gesehen wird (Ayman/Mörsdorf 1997, 79, vgl. 76–81), will man sie auf der anderen Seite unter Hinweis auf die vorausgegangene Diskussion um eine *Lex Ecclesiae Fundamental* als grundrechtsähnliche Fundamentalrechte anerkannt sehen. Dieser Dissens der Interpretationen lässt sich nicht durch Rekurse auf eindeutige Textstellen entscheiden, sondern bedarf einer systematischen Rekonstruktion der begründenden theologischen Kontexte.¹ Dem dienen die folgenden Darlegungen.

Ein „turn“ in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Gesellschaft

Es gehört zweifellos zu den historischen Weichenstellungen des Zwei-

¹ So in der Sache weitgehend übereinstimmend auch der Beitrag des Kanonisten Helmuth Pree (Pree 2016).



ten Vatikanischen Konzils, dass sich die Kirche als eine Gemeinschaft verstanden wissen wollte, die sich nicht in Abwendung, Polemik oder Konkurrenz zur Gesellschaft positioniert, sondern als Teil von ihr (vgl. GS 40). In inhaltsreichen Metaphern wird dieses Verhältnis als „gegenseitiger Dialog“, als „Weggefährtschaft und irdische Weggemeinschaft“ beschrieben und als ein „Ineinander“ (compenetratio) und „wechselseitiger Austausch“ (mutuum commercium) charakterisiert (alle: GS 40). Folgerichtig ist nicht nur von der Hilfe die Rede, die die Kirche den einzelnen Menschen, der menschlichen Gesellschaft und dem menschlichen Schaffen im Gesamten geben kann und auch möchte (GS 41–43), sondern auch von der Hilfe, die die Kirche von der heutigen Welt und Gesellschaft erfährt (ebd. 40, 44 u. 45).

Diese metaphorisch dichte und selbstappellativ aufgeladene Konzeption war eine faktische, aber unausgesprochene Distanzierung von der Sicht, die noch den Text der Vorbereitungskommission bestimmt hatte² und bis dahin und seit etwa zwei Jahrhunderten die Position der amtlichen Kirchenpolitik gewesen war: Sie ging in ihrem Kern davon aus, dass die Kirche genauso wie der Staat eine völlig eigenständige Sozialkörperschaft (societas perfecta) mit eigenständiger Hoheitsgewalt und eigenem Recht bilde, also nicht auf eine übergeordnete Gemeinschaft angewiesen sei, um ihren spezifischen Zweck erfüllen zu können (vgl. Neuner 2019, 15; 73; 102; 138–141).

Damit konnte plausibel begründet werden, dass die im liberalen Staat von manchen Strömungen eingeforderten und in manchen Staaten rechtlich garantierten Menschenrechte für den Bereich der Kirche keine Geltung haben dürften. Denn die Kirche sei etwas ganz Anderes und funktioniere nach einer anderen, von Gott selbst eingesetzten Ordnung. Das II. Vatikanum hat es im Zusammenhang der Behandlung des Verhältnisses Kirche/Gesellschaft vermieden, diesen Topos von der *societas*

perfecta aufzunehmen und stattdessen den Begriff der *communio* verwendet.

Der faktische Wechsel der Konzeptionen ist folgenreich. Denn die Aufhebung bzw. Durchlässigmachung der ehemals abgedichteten Grenzen lässt prinzipiell alle Elemente des politischen und sozialen Ethos der Verfassung der Gesellschaft, soweit sie am Wohl des Menschen orientiert sind und sich in der Geschichte bewährt haben, als Anregungen und Prüfungskriterien für die Gestaltung und Weiterentwicklung des kirchlichen Sozialkörpers in Betracht kommen wie auch umgekehrt.



Wenn die Kirche bestimmte Strukturen anders regelt als es in Rechtsstaaten üblich und notwendig erscheint, muss sie dafür starke Gründe aufbieten

Die Verschiedenheit der Kirche zur Gesellschaft in der Herkunft, in der Ausrichtung auf Sinn und Gemeinschaft mit Gott sowie der Glaube an eine Vollendung im Eschaton ist damit keineswegs aufgehoben. Aber sie ist eingebettet und kontextuiert in das von allen getragene Bemühen, die Welt, das gesellschaftliche Zusammenleben und die Lebensführung der einzelnen Menschen gerechter zu machen. Wenn die Kirche bestimmte Strukturen anders regelt als es in Rechtsstaaten üblich und notwendig erscheint, muss sie dafür starke Gründe aufbieten; jeden-

falls stärkere als bloß den Hinweis auf die Tradition und den plakativen Einwand, dass sie nun einmal keine Demokratie sei.

Wegen der eventuellen Besonderheiten sind die Menschenrechte noch nicht automatisch und als Gesamtkatalog auch konkrete und justiziable Rechte der katholischen Kirche. Sie bedürfen als Konkretisierungen der für alle Menschen zu respektierenden Menschenwürde einer Prüfung und Anpassung, die auf die spezifische Sinnggebung und Zielsetzung der Kirche und ihre im Vergleich zum Staat eingeschränkteren Aufgabenbereiche³ Bezug nimmt – allerdings mit Vor- bzw. Überordnung vor den bestehenden positiven kirchenrechtlichen Bestimmungen.

Diese Prüfung und Anpassung soll im Folgenden in drei Gängen theologischer Rekonstruktion skizziert werden. Dabei konzentriert sich der erste Reflexionsgang auf die anerkannten Grundprinzipien des Aufbaus von Kirche, während der zweite konkrete Eigenheiten der katholischen Kirche in den Blick nimmt, die aus der Perspektive einer menschenrechtlichen Betrachtung als schwierig und konfliktreich erscheinen. Erst danach wird gefragt, inwiefern die Geltung der Menschenrechte in der Kirche unausweichlich ist. Mit einem Ausblick, was die Kirche von der Theorie der Menschenrechte für die heute manifesten Probleme lernen könnte, schließt der Text ab.

Zwischen Hierarchie und Teilhabe: Grundprinzipien des Aufbaus von Kirche

Die historisch erfolgreichste Version der fundamentalen Forderungen, mit denen die verschiedenen Menschenrechte in den neuzeitlichen Katalogen

zusammengefasst werden konnten, war die Trias Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Diese Parole der französischen Revolution hat sich im Kontrast

² S. Congar 1968, hier: 400–405.


³ Pree nennt als Menschenrechte, „deren Schutz vom Gegenstand her nicht in die Kompetenz der Kirche fällt“, die Rechte „auf nationale Identität, auf Minderheitenschutz, Niederlassungsfreiheit, auf Arbeit, Wohnung, Lebensunterhalt, auf politische Partizipation, auf informationelle Selbstbestimmung, auf Kommunikationsfreiheit“ (Pree 2016, 78).

zu den erlebt-erlittenen Realitäten des Absolutismus und der sozialen Verwerfungen in Folge ständischer Ordnung und später der Proletarisierung großer Bevölkerungsteile, die sich selbst und ihren Nöten schutzlos ausgesetzt waren, herausgebildet. Ihr Anspruch blieb zunächst auf Staat und Politik beschränkt und stieß dort, wo er in den realen gesellschaftlichen Raum hinein verlängert wurde, kirchlicherseits teilweise auf heftigen Widerspruch.

Mit erheblichem zeitlichem Abstand und im Kontext völlig veränderter sozialer Realitäten finden sich aber durchaus analoge Prinzipien für den Aufbau von Kirche. Ausgebildet wurden sie im Zuge des Bemühens, sich auf die vom Ursprung der Kirche her konstitutiven Bezugsgrößen kirchlichen Selbstverständnisses und -vollzugs rückzubesinnen und sie sich im Blick auf die veränderte Welt neu als verpflichtend anzueignen. Auch wenn sie nie zu einer ähnlich griffigen programmatischen Formel wie „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ zusammengewachsen sind bzw. zusammengefügt wurden, spielen der Hinweis auf die Würde der menschlichen Person, die Gleichheit aller Getauften in der einen Taufe und das Verständnis der Kirche als synchroner und diachroner *communio* in den ekklesiologischen Reflexionen des II. Vatikanums eine inhaltlich zum Teil übereinstimmende und normativ ähnlich fundamentale Rolle (vgl. GS 11–45).

Als Bezugsgrößen für das eigene Kirche-Sein entfaltet werden sie alle drei in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums. Die Würde der Person erscheint nicht nur als Chiffre für einen besonderen Status unter den Geschöpfen (GS 12 u. 14), sondern steht auch für Vernunftbegabtheit und Erkenntnisfähigkeit (15), Gewissen (16) und Freiheit (17). Ihr Schutz ist der Kirche in besonderer Weise anvertraut (41), ebenso die Verkündigung und die Anerkennung der daraus sich ergebenden Rechte und die Wertschätzung der Dynamik, die diese Rechte in der Gegenwart fördert (vgl. 41).


Das Getauftsein, ist das, was alle Glaubenden gemeinsam haben, und die Grundlage dafür, dass sie Mitglieder der Glaubensgemeinschaft Kirche sind (vgl. c. 204 CIC). Die Taufe ist also das grundlegende gemeinsame Merkmal, das nach traditioneller kirchlicher Lehre weder entzogen noch verlorengehen noch verwirkt werden kann. „Grundlegend“ aber auch in dem Sinne, dass sie „wahre Gleichheit“ in Würde und Tätigkeit begründet (vgl. c. 208 CIC) – noch vor jedem besonderen Amt und unabhängig von der Zugehörigkeit zu einem geistlichen Stand (vgl. LG 9–38; c. 207 CIC).

 Die grundlegende Gleichheit aus der Taufe steht in Spannung zu den zahlreichen Regeln, die den mit einem Weiheamt Beauftragten in der Kirche besondere Rechte und Zuständigkeiten vorbehalten

Schließlich wird die entscheidende soziale Bestimmung der Kirche in der *communio* gesehen. Dieser programmatische Begriff, manchmal konkretisiert durch die Bilder von Familie (GS 27 u. 42) und Volk (GS 32), vereint mehrere an Bedeutungskomponenten: etwa die Empfehlung, Kirche als Austausch und Gespräch auf der Basis gegenseitiger Achtung zu gestalten, die Weiterführung jesuanischer Impulse zu einer geschwisterlichen Gemeinschaft (vgl. GS 32), Achtung und Nächstenliebe im Umgang miteinander, Fürsorglichkeit und Zugewandtheit in Situationen von Not und Sorge, gemeinsames Suchen nach Lösungen bei Konflikten.

Das in jüngerer Zeit abgelegte und vielfach bekräftigte Bekenntnis der Kirche zu den genannten Prinzipien leistet mehr als nur eine neue zusätzliche Legitimierung der amtlichen Ekklesiologie oder die Affirmation des kirchenrechtlichen Status quo mit den Kategorien der eigenen sozialetischen Lehre. Vielmehr bestehen zwischen dem

amtlichen Selbstverständnis und diesen wiederentdeckten ethischen Prinzipien (trotz aller Bemühungen der Nachkonzilszeit um Entschärfungen) grundsätzliche Spannungen:

 Teilhabe ist ebenso wie Solidarität eine Konsequenz der *communio*

Die Achtung der Würde der einzelnen Gläubigen, inklusive des Bekenntnisses zu Freiheit und individueller Urteilsfindung im Gewissen, ist nicht nur ein starkes Argument gegen jede Vereinnahmung durch Recht und Gesetz, sondern auch ein uneingelöstes Versprechen, wenn es um Regelungen für den Zugang zum Priesterberuf oder für den Ausschluss vom Kommunionempfang für wiederverheiratete Geschiedene geht.

Die grundlegende Gleichheit aus der Taufe steht in Spannung zu den zahlreichen Regeln, die den mit einem Weiheamt Beauftragten in der erfahrbaren sozialen Realität der Kirche besondere Rechte und Zuständigkeiten vorbehalten. Dazu zählt auch der noch immer bestehende Standesvorbehalt für die Lehrenden an Theologischen Fakultäten (sog. Priesterquote) der in der Praxis darauf hinausläuft, dass die wissenschaftliche Qualifikation eines Bewerbers mit Weihe mehr Gewicht bekommt als die gleichwertige oder sogar bessere eines Laien.

Teilhabe ist ebenso wie Solidarität eine Konsequenz der *communio*. Sie konkretisiert sich nicht nur in Pflichten, sondern verlangt auch nach aktiven Mitgestaltungsmöglichkeiten durch Rechte. Deren Wahrnehmung muss frei bleiben von der Unterstellung der Amtsträger, sie sei Ausdruck von Illoyalität. Betonung von Hierarchie, ständische Aufteilung der Gläubigen in Amtsträger und Laien sowie die Einforderung von Einheit nicht nur in der Form der Verbundenheit aller Glieder, sondern auch in der Lehre in ihrer gesamten Inhaltlichkeit sowie in der Praxis von Riten und Frömmigkeit sind, sobald sie



über die Ebene des Symbolischen hinausreichen und auch für die soziale Praxis im Binnenbereich der Kirche verlangt werden, weitgehend Überbleibsel und residuale Selbstverständlichkeiten aus der Vergangenheit. Damals konnten sich Kirche und ihre Repräsentanten anders gerieren, weil auch die umgebende Gesellschaft weltanschaulich übersichtlich und großenteils religiös homogen war und zahlreiche strukturelle Parallelen zwischen staatlicher Ordnung, gesellschaftlichem Bewusstsein und kirchlicher Herrschaft bestanden. Wo immer existierende kirchenrechtliche Bestim-

mungen und traditionelle Zuständigkeiten ins Feld geführt werden, um die Thematisierungen und Beratungen über von vielen als problematisch empfundene Sujets wie Zölibat, Frauenpriestertum, Sexualmoral oder Machtstrukturen zu blockieren und von vornherein jegliche Relevanz abzusprechen, wie es im Vorfeld des derzeit stattfindenden Synodalen Prozesses geschieht, werden Traditionen und bestehende kirchenrechtliche Regelungen zu Instrumenten der Herrschaft über die Kirche und die Gläubigen gemacht.

b) Ausschluss der Frauen von den Weiheämtern

Nach geltendem Kirchenrecht kann die Weihe gültig nur von einem (getauften) Mann empfangen werden (c. 1024 CIC). Damit sind Frauen prinzipiell ausgeschlossen. In päpstlichen Lehrschreiben aus den 1980er und 1990er Jahren wurde nicht nur bekräftigt, „dass die Kirche keinerlei Vollmacht“ habe, Frauen die Priesterweihe zu spenden, sondern auch erklärt, „dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an


Problemkomplexe unter menschenrechtlicher Perspektive

Stärker noch vor dem Hintergrund der von der Kirche explizit bekräftigten universalen Geltung der Menschenrechte, springen vor allem vier Problemkomplexe ins Auge: Im kirchlichen Selbstverständnis haben diese eine spezielle Ausprägung gefunden bzw. im Hinblick auf die Menschenrechte eine Transformation durchlaufen; noch immer aber erweisen sie sich als defizitär und damit korrekturbedürftig.

a) Religionsfreiheit

Die staatliche Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit ist für jede Religionsgemeinschaft auch eine Zumutung: Sie muss mit ihr konkurrierende Wahrheitspositionen dulden und die Tätigkeit anderer Glaubensgemeinschaften ertragen, was oft mit dem Verlust historisch entstandener Vorrechte und Einflussmöglichkeiten einhergeht. Es ist deshalb verständlich, dass die staatliche Garantie der Religionsfreiheit bis zu ihrer offiziellen Anerkennung durch die katholische Kirche in den 1960er Jahren (PT und DH) als Übergriff des Staats empfunden und theologisch kritisiert wurde, weil sie auch anderen, von der Kirche kritisierten oder sogar ausdrücklich verworfenen Glaubensstandpunkten ein Wirkungsrecht in der Gesellschaft ermöglichte. Das Gebot staatlicher Neutralität

und dessen Akzeptanz schaffen freilich weder Überzeugungs- noch Bindungskraft, die aber beide für lebendige Religionen essentiell sind. Im theologischen Verständnis ist das Objekt der Anerkennung der Religionsfreiheit folgerichtig nicht die Gesamtheit aller bzw. bestimmter ausgewählter religiöser und weltanschaulicher Standpunkte, sondern lediglich die Möglichkeit und Verpflichtung jedes Menschen, „die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit zu bewahren“ (DH 1, ähnlich 2 u. 3). Es geht also um den Respekt vor diesem Suchen des Individuums, und nicht oder erst abgeleitet, um den Respekt vor den Überzeugungen oder den Glaubensinhalten als solchen. Dieser Respekt vor der Sphäre des Verpflichtetseins auf sein Gewissen und der daraus folgenden Lebensgestaltung des Einzelnen als moralischer Kern des Rechts auf Freiheit von Zwang in religiösen Angelegenheiten erstreckt sich auch auf diejenigen, die die Religionsfreiheit nicht oder nach Meinung der religiös Glaubenden falsch nutzen (vgl. DH 2, zur aktuellen Bedeutung s. Heimbach-Steins/Hilpert 2018).

 Unter menschenrechtlichem Blickwinkel ist der Ausschluss aller Frauen von den Weiheämtern allein wegen ihres Geschlechts de facto ein Fall von Diskriminierung

diese Entscheidung zu halten“ hätten (OS 4). Als Grund wird genannt, dass Christus nur Männer zu seinen Aposteln berufen habe und auch die Apostel dies so mit ihren Nachfolgern gehandhabt und damit eine feste kirchliche Tradition begründet hätten (MD 26). Außerdem könne nur ein Mann den handelnden Christus symbolisch repräsentieren.

Dieser grundsätzliche Ausschluss auf Grund des weiblichen Geschlechts steht allerdings in erheblicher Spannung zu dem immer wieder bekräftigten Bekenntnis zur Gleichheit von Mann und Frau in der menschlichen Würde (GS 60, vgl. 9; AA 9; c. 208 CIC; CL 49 u. a.). Auch die Darlegung der Grundrechte der Gläubigen im Codex (c. 204–223) spricht „nur“ von christifideles laici, die zusammen das Volk Gottes ausmachen, ohne eine Differenzierung nach männlich und weiblich.

Unter menschenrechtlichem Blickwinkel ist der Ausschluss aller Frauen von den Weiheämtern allein wegen ihres Geschlechts de facto ein Fall von Diskriminierung, wie sie gleich im Artikel 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und darauf aufbauend in zahlreichen Menschenrechts-Ver-



trägen für unstatthaft erklärt wird. Die Kirche will diese Wertung nicht gelten lassen und beansprucht für ihre Regelung nicht nur den Schutzbereich der Religionsfreiheit, sondern stellt ihr inhaltlich ihre Sicht der Tradition gegenüber (vgl. MD 30f.; OS 3).

Die Tragfähigkeit der Argumente für diese Position, nämlich die bis auf den Stifter der Kirche zurückgehende Praxis und die nur Männern eignende Fähigkeit zur symbolischen Repräsentation des Mannes Christus, sind in der theologischen Debatte schon seit Jahren in Frage gestellt. Zusätzlich verlieren sie im Kontext einer pastoralen Situation, in der der Mangel an Priestern zu einem der stärksten Erosionsfaktoren geworden ist, an Plausibilität. Die Behauptung, dass nur Männer den in einem Mann inkarnierten Christus symbolisch repräsentieren könnten, gerät unter heutigen Erkenntnisbedingungen unter den Verdacht, ein Argument zur Rechtfertigung bestehender Machtverhältnisse zu sein (dazu Bogner 2019, 71–76).

c) Anspruch auf ein faires Verfahren und auf unabhängiges Gericht

Die Kirche ist kein konfliktfreier Raum. Sowohl von Seiten professioneller Theologen als auch von Seiten engagierter Gläubiger und bisweilen sogar von Seiten von Amtsträgern kann es zu Interpretationen und Meinungsäußerungen kommen, die von offiziellen Positionen abweichen oder autoritativen Entscheidungen aus guten Gründen widersprechen. Empfindlichkeit gegenüber Kritik, Wissensdefizite, aber auch Denunziationen selbsterannter Gruppen zur Rettung bestimmter Traditionen führen immer wieder zu massiven Konflikten mit einzelnen Personen, aber auch zu Verdächtigung ganzer theologischer Richtungen. Analysen derartiger Konflikte⁴ kommen zum Ergebnis, dass solche Auseinandersetzungen unter Asymmetrien rechtlicher Macht, an Mängeln von Transparenz und Schutz gegen falsche Anschuldigungen, an Unverhältnismäßigkeit bei der Zumessung von Strafen

und Auflagen, am Fehlen von elementaren Standards leiden. Zu diesen Standards gehören Unschuldsvermutung, Bekanntgabe der Beschuldigung, Recht auf Rechtsbeistand, Trennung von Kläger und Richter, Revisionsmöglichkeiten und Beschwerdeinstanzen. Sie sind in den sogenannten Justizrechten innerhalb der Menschenrechte geschützt. Hier gibt es einen dringenden Nachholbedarf an Verfahrensgerechtigkeit und Unabhängigkeit. Dazu kommt, dass die verhängten Sanktionen oft genug auch die berufliche und wirtschaftliche Existenz der Angeklagten bedrohen.

d) Zentralismus

Das Papstamt einschließlich seiner öffentlichen Ausübung und liturgischen Inszenierung, die weltweite Gemeinsamkeit von Riten und die Zusammenführung der partiellen Verantwortlichkeiten in einer zentralen Verwaltung können wie auch eine recht verstandene Mission starke Zeichen für die Einheit der Menschheit und die Universalität der christlichen Heilsbotschaft sein.

Wenn allerdings das geistliche Zentrum im Verhältnis zu den Kirchen am Ort zu dominant wird und alle Entscheidungen an sich zieht in der Überzeugung, besser zu wissen, was vor Ort jeweils gut ist (s. Bogner 2019, 63–67), dann wird Verantwortlichkeit geschwächt und Fantasie für maßgeschneiderte Lösungen blockiert. Der Verweis auf die Notwendigkeit einer weltkirchlichen Regelung dient häufig als Instrument, um die aus der unmittelbaren Anschauung der tatsächlichen Problemlage entstandenen Anregungen zu ersticken.

Geltung „nach innen“ als Erfordernis der Glaubwürdigkeit „nach außen“

Seitdem die katholische Kirche die Menschenrechte als zentrales Element

Wünschenswert wäre das Umgekehrte, nämlich, dass die weltweite Verbundenheit den gelassenen Rahmen bildet, in dem verschiedene Wege gesucht werden dürfen, die weiterführen. Das häufig beschworene Prinzip der Subsidiarität aus der katholischen Sozialverkündigung kommt dem Begriff nach in der Menschrechtstheorie nicht oder nur ganz am Rande vor, hat allerdings der Sache nach unmittelbar zu tun mit der zum Schutzbereich der Menschenrechte gehörenden Partizipation und zusätzlich mit dem Recht auf Verwirklichung der Persönlichkeit. Das Bild vom Bürger, das den Menschenrechten zu Grunde liegt, umfasst ja den Einzelnen als aktives Subjekt des Gemeinwesens und nicht bloß als Empfänger, Konsumenten und Adressaten der Weisungen „von oben“. Der Staatsbürger wie auch der „Kirchenbürger“ ist einer, der Verantwortung für das Ganze mitträgt und diese Fähigkeit und Bereitschaft in der Wahrnehmung speziellerer Menschenrechte realisiert.

Immerhin kennt die Theologie dazu eine Entsprechung im Topos vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen kraft Taufe sowie die Firmung als eigenes Sakrament des Erwachsenengewordenseins im Glauben. „Actuosa participatio“ sollte infolgedessen nicht nur ein Grundsatz des liturgischen Feierns sein (SC 12), sondern eine generelle Verpflichtung für alles kirchliche Tun und ein Auftrag an die Gestaltung der Verfassung der Kirche, Strukturen der Respektierung und der Mitverantwortung der Gläubigen zu etablieren, die mehr umfassen als nur unterstützende Dienste, Delegationen und Regelungen für Notfälle.

ihrer eigenen Überzeugung vom richtigen Miteinander der Menschen in Staat

⁴Zu einigen Verfahren im Zusammenhang mit der Enzyklika *Humanae vitae* s. Hilpert 2018b.

KIRCHLICHE DOKUMENTE

AA	II. Vatikanum, Dekret über den Laienapostolat <i>Apostolicam actuositatem</i> (1965)	KSK	Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, <i>Kompendium der Soziallehre der Kirche</i> (2006)
CA	Johannes Paul II., Enzyklika <i>Centesimus annus</i> (1991)	LG	II. Vatikanum, Dogmatische Konstitution <i>Lumen gentium</i> (1964)
CIC	Codex Iuris Canonici (1983)	MD	Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben <i>Mulieris dignitatem</i> (1988)
CL	Johannes Paul II., Nachsynodales Schreiben <i>Christifideles laici</i> (1988)	OS	Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben <i>Ordinatio sacerdotalis</i> (1994)
DH	II. Vatikanum, Erklärung über die Religionsfreiheit <i>Dignitas humanae</i> (1965)	PT	Johannes XXIII., Enzyklika <i>Pacem in terris</i> (1963)
GS	II. Vatikanum, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute <i>Gaudium et spes</i> (1965)	SC	II. Vatikanum, Konstitution über die heilige Liturgie <i>Sacrosanctum concilium</i> (1963)
IM	Römische Bischofssynode <i>De iustitia in mundo</i> (1971)		

und Gesellschaft erkannt und adaptiert hat, sind die Adressaten, die sie in ihrer Sozialverkündigung dazu anspricht, die Welt, die internationale Öffentlichkeit, die Regierungen und die politischen Verantwortlichen, die Völker und letztlich „alle Menschen guten Willens“.

Das damit gegebene Erfordernis der Glaubwürdigkeit wird gespürt und in offiziellen Verlautbarungen gelegentlich ausdrücklich angesprochen⁵. Am klarsten ist noch immer die Formulierung, die sich im Abschlussdokument der Bischofssynode von 1971, IM, findet: „... wer immer sich anmaßt, den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, [muss] an allererster Stelle selbst vor ihren Augen gerecht dastehen.“ (41) Darum seien das eigene Verhalten, der Besitz und der Lebensstil in der Kirche einer genaueren Prüfung zu unterziehen (vgl. ebd.). Nur wenige Jahre danach hat derselbe Papst, Paul VI., die Rolle der Glaubwürdigkeit noch weitergedacht und verschärft zu der Ver-

pflichtung der Kirche „zu dauernder Gewissenserforschung“ und „zu ununterbrochener Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetzgebung, ihrer Institutionen und ihrer Handlungsweisen“ (Botschaft zum Abschluss der Bischofssynode 1974).

Man könnte dasselbe Anliegen auch umgekehrt formulieren: Wo immer die Kirche und ihre Verantwortlichen den Menschenrechten zuwiderhandeln oder den Eindruck erwecken, diese gälten nicht für den Binnenbereich, setzt sie ihre Glaubwürdigkeit aufs Spiel. Glaubwürdigkeit kommt übrigens nicht nur dem Image der Kirche selber zugute, sondern ist neben Faktoren wie schlüssiger Begründung und anschaulich-konkretem Engagement (in Gestalt von Finanzierung, Beteiligung an Vermittlungsmissionen, Entwicklungshilfe usw.) dasjenige, was die Realisierung der Menschenrechte in der soziopolitischen Realität tatsächlich voranbringen kann.

Ein Aspekt der Menschenrechte: aus Erfahrung lernen und sich erneuern

Die katholische Kirche tut sich sichtlich schwer mit Reformen und der Suche nach Lösungen für Probleme, die sich ihr in Folge dramatischer Veränderungen stellen.⁶ Reformvorschläge stoßen auf enormen Widerstand; immer wieder ist als Grundmuster zu erkennen, dass sie moralisch verdächtigt und ins Aus manövriert werden. Dies alles

mit dem Vorwurf, die Tradition erlitte durch sie einen Bruch und die Mitte des Glaubens, nämlich Gott, sei aus dem Blick geraten oder die Identität des Katholischen ginge verloren und die Einheit mit dem römischen Zentrum werde aufs Spiel gesetzt. Dabei könnte die Entwicklung der Menschenrechte seit 1948 durchaus ein Paradig-

ma dafür sein, wie das Festhalten an einer normativen Tradition und die Notwendigkeit, sie im Konkreten mit Relevanz zu versehen, vereinbar sind: Der Text der Menschenrechtserklärung ist all die Jahrzehnte über in seinem ursprünglichen Wortlaut völlig unver-



Die katholische Kirche tut sich sichtlich schwer mit Reformen und der Suche nach Lösungen für Probleme, die sich ihr in Folge dramatischer Veränderungen stellen. Reformvorschläge stoßen auf enormen Widerstand; immer wieder ist als Grundmuster zu erkennen, dass sie moralisch verdächtigt und ins Aus manövriert werden

ändert geblieben. Damit sollten die historische Einmaligkeit ihrer Entstehung und die Autorität dieses Dokuments hervorgehoben werden. Aber die Nichtveränderung bedeutete eben gerade nicht, dass kein Bedarf erkannt worden wäre, auf neuere Entwicklungen zu reagieren. Die Bemühungen der letzten 70 Jahre, diesen festliegenden Katalog zu ergänzen, etwa hinsichtlich regionaler Kulturen oder hinsichtlich

⁵ Beispiele bei Pree 2016, 77, Fußnote 62.

⁶ S. dazu etwa Seewald 2019; Bogner 2019; Batlogg 2019.



LITERATUR

- Aymans, Winfried; Mörsdorf, Klaus (¹³1997): Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. II, Paderborn.
- Batlogg, Andreas (2019): Was riskieren wir?, in: Christ in der Gegenwart 71, 445 f.
- Bogner, Daniel (2019): Ihr macht uns die Kirche kaputt ..., Freiburg im Breisgau.
- Congar, Yves (1968): Einleitung und Kommentar zum 4. Kapitel des 1. Teils von GS, in: LThK.E III, 397–422.
- Heimbach-Steins, Marianne/Hilpert, Konrad (2018): Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit, in: Baumeister, Martin u.a. (Hg.): Menschenrechte in der Katholischen Kirche, Paderborn, 175–194.
- Hilpert, Konrad (²2013): Die Sorge um den Frieden als Element der kirchlichen Sendung und die Rolle der Menschenrechte, in: Tück, Jan-Heiner (Hg.), Erinnerungen an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg im Breisgau, 651–669.
- Hilpert, Konrad (2014): Menschenrechtsrezeption in der Kirche: Was hat sich bisher entwickelt?, in: Jahrbuch f. Christl. Sozialwissenschaften 55, 59–78.
- Hilpert, Konrad (2018a): Das Recht auf Religionsfreiheit – staatlich und kirchlich im Vergleich, in: Theologie u. Glaube 108, 23–38.
- Hilpert, Konrad (2018b): Humanae vitae als Stein des Anstoßes: Konflikte um Moraltheologen, in: Ders./Sigrid Müller (Hg.): Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung, Freiburg im Breisgau, 198–215.
- Hilpert, Konrad (2019): Ethik der Menschenrechte. Zwischen Rhetorik und Verwirklichung, Paderborn.
- Neuner, Peter (2019): Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert, Freiburg im Breisgau.
- Pree, Helmuth (2016): Gelten die Menschenrechte auch im Inneren der Kirche?, in: Archiv f. kath. Kirchenrecht 185, 62–87.
- Seewald, Michael (2019): Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg im Breisgau.

bestimmter Gruppen von Menschen wie Kinder, Frauen oder Flüchtlingen sprechen eine deutliche Sprache.

Die Vitalität der Menschenrechte lebt so gesehen unter anderem davon, dass deren Entwicklung nicht als abgeschlossen, sondern als nach vorn offen betrachtet wird. So konnten neue Erfahrungen berücksichtigt, neue Sensibilitäten geschaffen, regio-



Kirche muss an der Seite der Menschen stehen und sich um deren Verwundungen, Kränkungen, Hunger nach Sinn kümmern

nale Spezifikationen ermöglicht werden. Der Schlüssel hierfür ist die Fähigkeit und Bereitschaft, aus den guten und schlechten Erfahrungen, die jeweils und immer wieder gemacht wurden, zu lernen.

Ähnliches sollte auch für die Kirche mit ihrer Botschaft gelten. Sie muss an der Seite der Menschen stehen und sich um deren Verwundungen, Kränkungen, Hunger nach Sinn usw. küm-

mern. Sie muss außerdem lernen, aus sichtbar gewordenem Unrecht – wie dem der Missbrauchsfälle durch ihr eigenes Personal – Konsequenzen für sich zu ziehen. Und es darf sie auch nicht gleichgültig lassen, wenn Gläubige, die von den verwaltungstechnischen Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der Seelsorge betroffen sind, das Gefühl äußern, ein Stück Heimat zu verlieren. Und sie muss bis in die obersten Verantwortungsebenen zur Kenntnis nehmen, dass es kein Beitrag zur Überlebensstärke der Kirche ist, wenn Gläubige immer wieder die Erfahrung machen müssen, dass ihre mit viel Mühe und Zeit erarbeiteten und mit den entsprechenden Zuständigen abgestimmten Vorschläge wirkungslos an der kirchlichen Bürokratie abprallen und ihnen so keine andere Wahl bleibt, als zu resignieren oder innerlich oder auch äußerlich zu emigrieren (s. auch Bogner 2019, 77 f.).

Vielleicht war solche Lernfähigkeit und -bereitschaft aber die Ausgangshoffnung der Idee, zur Zeit des II. Vatikanums die „Zeichen der Zeit“ als genuine Quelle theologischer Erkenntnis

KURZBIOGRAPHIE

Konrad Hilpert, geb. 1947, bis 2013 Lehrstuhlinhaber für Moraltheologie an der LMU München. Forschungsschwerpunkte: Systematische Ethik, Menschenrechte, Bioethik, Beziehungsethik. Zuletzt erschienen: (hg. gemeinsam mit Sigrid Müller) *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika*, Freiburg i. Br. 2018; (hg. gemeinsam mit Dominik Burkard und Wolfgang Weiß) *Katholische Theologie im Nationalsozialismus 2/1: Moraltheologie und Sozialethik*, Würzburg 2018; *Ethik der Menschenrechte. Zwischen Rhetorik und Verwirklichung*, Paderborn 2019.

anzuerkennen. Nicht zufällig geschah dies zum ersten Mal im Kontext des offiziellen kirchlichen Bekenntnisses zu den Menschenrechten.⁷ Offensichtlich sollte das eine Ermutigung nach innen sein, das Wirken des Geistes Gottes auch außerhalb des eigenen kirchlichen Bereichs wahrzunehmen oder wenigstens nicht zu übersehen.

⁷ PT 39–45, 75–79, 126–129, 142–145. Dazu: Hilpert 2013, bes. 660–665.

Ihr seid zur Freiheit berufen (Gal 5,1) – und auch mit den dafür nötigen Rechten ausgestattet?



Das kirchliche Gesetzbuch auf dem Prüfstand

Freiheit im Kirchenrecht? Dieser Frage versucht die Autorin auf den Grund zu gehen. Anhand der Neuorientierung des kirchlichen Rechts nach dem II. Vatikanum verdeutlicht sie, dass Recht ein wesentlicher Teil der Kirche geworden ist. Allen Gläubigen der Kirche spricht deshalb das kirchliche Gesetzbuch (CIC) von 1983 gewisse Grundrechte zu. Diese Grundrechte eröffnen Freiheitsräume, setzen bisweilen aber auch Grenzen. Die Autorin benennt diese Grenzen (z. B. die zum Teil fehlende Rechtssicherheit in der Kirche) und entwirft einige Reformvorschläge, die Recht und Freiheit in der Kirche sichern und Möglichkeiten zur aktiven Teilhabe von Gläubigen schaffen sollen, unter anderem die Einrichtung von kirchlichen Verwaltungsgerichten und die gerechte Besetzung kirchlicher Gremien.



Sabine Demel

Freiheit in der Kirche durch Recht? Wohl kaum – zumindest was die katholische Kirche angeht, oder? Denn kaum eine andere Religionsgemeinschaft hat ein so dickes Gesetzbuch mit so vielen Bestimmungen wie die katholische Kirche. Wo man geht und steht, ständig stößt man in der katholischen Kirche auf Vorschriften – z. B. auf die Vorschriften zur Erfüllung der Sonntagspflicht, zur jährlichen Beichte bei schweren Sünden, für die Predigt von Laien, die Feier von ökumenischen Gottesdiensten an Sonn- und Feiertagen, den Kommunionempfang von zivil geschiedenen und wiederverheirateten KatholikInnen, die Lebensführung von Klerikern, die Gestaltung von Diözesansynoden und viele andere mehr. KatholikInnen klagen öfters, dass Vorschriften (in) ihrer Kirche kleinlich, unverständlich und/oder hinderlich für die Freiheit aus dem Geist Christi wirken. Daher meinen viele, dass kirchliches Recht christliche Freiheit unmöglich macht und eine Kirche der Freiheit

in eine Kirche des Rechts verwandelt, Recht und Gesetz in den Vordergrund, Freiheit und Handeln aus Überzeugung dagegen in den Hintergrund, wenn nicht sogar ins Abseits stellt. Oder beruht etwa die Kirche als geistliche Gemeinschaft nicht in erster Linie auf der Überzeugungstreue ihrer Glieder statt auf äußerem Gesetzeszwang? Muss sie nicht immer wieder die freie innere Zustimmung fordern, statt auf bravem Rechtsverhalten zu bestehen? Natürlich sind beide Fragen mit einem klaren „Ja“ zu beantworten. Aber was folgt daraus für die Frage nach der Be-

deutung, die das Recht in der Kirche für die Freiheit hat? Diese Frage steht im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen. Sie nehmen ihren Ausgangspunkt bei dem Selbstverständnis des kirchlichen Rechts, wie es seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrt wird, um dann in einem zweiten Schritt die Nagelprobe am konkreten Beispiel zu machen: Inwieweit ist es gelungen, im kirchlichen Gesetzbuch von 1983, dem Codex Iuris Canonici (= CIC), den Anspruch einzulösen, die christliche Freiheit durch christliche Grundrechte zu sichern und zu schützen?

I. Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch: Wer interpretiert wen?

„Mit dem II. Vatikanischen Konzil ist jene Zeit endgültig vorbei, da sich gewisse Kanonisten weigerten, den theologischen Aspekt der von ihnen vertretenen Disziplinen oder der von ihnen angewandten Gesetze in Betracht zu

ziehen.“ Und: „Heute ist eine Theologie des Rechtes notwendig, die all das aufnimmt, was die göttliche Offenbarung über das Geheimnis der Kirche aussagt. ... Die vom Konzil vollendete Arbeit fordert eine Theologie des Rechts,

die die bereits vom Konzil selbst angefangene Anstrengung nicht nur vertiefen, sondern vervollkommen soll“ (Paul VI., 464 und 470).

Diese klaren Worte von Papst Paul VI. machen deutlich, dass mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine kopernikanische Wende der kirchenrechtlichen Disziplin verbunden ist. Wie ist es zu diesem grundlegend neuen Verständnis des Kirchenrechts gekommen?

Positivismus und Kasuistik vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Im Zuge der Aufklärung und der herrschenden Naturrechtslehre waren die Kirchen herausgefordert, ihre Existenzberechtigung zu verteidigen. Die katholische Kirche löste diese Aufgabe durch das Konzept der „societas perfecta“ (= vollkommene Gesellschaft): Wie der Staat, so ist auch die katholische Kirche eine vollkommene Gesellschaft, der absolute Unabhängigkeit und Freiheit von jedweder staatlichen oder weltlichen Einflussnahme zukommt. Das führte im kirchlichen Denken und Leben zu einer zunehmenden Selbstzufriedenheit und Selbstgenügsamkeit, die nur noch rein innerkirchliche Fragestellungen reflektierte. Der Bezug zu und die Auseinandersetzung mit Welt und Gesellschaft geriet immer mehr aus dem Blick. So war in dieser Zeit auch die Kirchenrechtswissenschaft wie die Theologie insgesamt von einem ausgeprägten Positivismus gekennzeichnet. Statt grundsätzliche Fragen nach dem Selbstverständnis der jeweiligen theologischen Disziplin in den Blick zu nehmen, widmete sich die wissenschaftliche Arbeit mehr oder weniger wichtigen und lebensrelevanten Detailfragen der theologischen Einzel-fächer – mit verheerenden Folgen. Speziell im Fach Kirchenrecht sind hier zu nennen: die ausschließlich naturrechtliche Begründung seiner Existenz mit dem Standardargument „ubi societas, ibi ius“ (Wo eine Gesellschaft ist, dort bildet sich auch Recht) und die rein buchstabengetreue und kasuistische

Interpretation und Anwendung der Rechtsnormen. Ein solcher Umgang mit Recht muss früher oder später zu Unbehagen und Unzufriedenheit führen, die sich je nach Ausmaß der Stimmung in den verschiedenen Formen des Vorwurfs der Verrechtlichung des (kirchlichen) Lebens, der Ablehnung der rechtlichen Bestimmungen bis hin zu einer rechtsfeindlichen Grundeinstellung zum Ausdruck bringen.

Recht als eine Dimension im Mysterium der Kirche seit dem Konzil

Um den ausgeprägten Juridismus der Vorkonzilszeit zu überwinden, wäre es sinnvoll und sogar notwendig gewesen, auf dem Konzil grundsätzlich über Wesen und Aufgabe von Recht in der Kirche nachzudenken. Doch das Desinteresse und die Abneigung gegenüber Kirchenrecht waren zu groß sowie die Vorstellungen über Sinn und Zweck des Kirchenrechts zu verschieden, als dass diese anstehende Grundsatzdebatte in Angriff genommen wurde. Stattdessen



Die konziliare Lehre über die Kirche ist durchzogen von der Glaubensüberzeugung, dass zum Mysterium der Kirche auch die rechtliche Dimension gehört

waren die Konzilsväter von Anfang bis Ende darum bemüht, jeglichen Anschein eines Juridismus dadurch zu vermeiden, dass sie ihre Anliegen und Beschlüsse möglichst ohne Verwendung kirchenrechtlicher Begriffe rein pastoral formulierten. Isoliert betrachtet kann diese Vorgehensweise als eine klare kir-

chenrechtliche Absage im Umfeld von Glaubensfragen verstanden werden. Im Gesamtzusammenhang der Konzilstexte interpretiert, handelt es sich dabei jedoch gerade nicht um eine solche kirchenrechtliche Absage an sich, sondern um eine Absage an jede Konzeption, in der Kirchenrecht ein der Kirche *von außen* zukommendes notwendiges Regulativ des Gemeinschaftslebens ist. Auch wenn jede kirchenrechtliche Begrifflichkeit fehlt, so ist dennoch die konziliare Lehre über die Kirche durchzogen von der Glaubensüberzeugung, dass zum Mysterium der Kirche auch die rechtliche Dimension gehört – und zwar *wesentlich* dazugehört. Als Paradebeispiel dafür ist die Umschreibung der Kirche als „eine einzige komplexe Wirklichkeit“ von menschlicher und göttlicher, irdischer und himmlischer sowie sichtbarer und unsichtbarer Gemeinschaft in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ (Art. 8) zu nennen. Denn dieses Selbstverständnis der katholischen Kirche als „eine einzige komplexe Wirklichkeit“ macht deutlich, dass kirchliche Rechtsnormen zwar der *sichtbaren* Seite der Kirche zuzurechnen sind, dabei aber zugleich in Beziehung stehen zur *unsichtbaren* Seite der Kirche. Wegen dieser unlösbaren Verbindung von *sichtbar und unsichtbar* kann die Rechtsordnung in der Kirche das Gemeinschaftsleben nicht so regeln, als sei die Kirche eine rein *sichtbare*, menschliche, profanen Zwecken dienende Gemeinschaft. Sie muss vielmehr dieser komplexen Gesamtwirklichkeit der Kirche Rechnung tragen und ist somit selbst als Moment dieser komplexen Gesamtwirklichkeit zu verstehen (vgl. Pree, 29).


Theologische Grundlegung der rechtlichen Normen im CIC von 1983

Die ehemals rein rational-naturrechtlich ausgeprägte Disziplin des Kirchenrechts ist damit auf dem Konzil zu einer ekklesiologisch verankerten Disziplin vertieft worden. Dies bedeutet

zugleich eine grundlegend neue Ausrichtung der Fachwissenschaft Kirchenrecht. Erste deutliche Frucht dieser Neuausrichtung ist die Ausgestaltung des CIC/1983 als ein kirchliches Gesetz-



buch, das nicht einfach nur rechtliche Normierungen vorlegt, sondern diese vielmehr aus theologischen Grunddaten herleitet, wie die zahlreichen theologischen Leitsätze zu Beginn zentraler Gesetzesabschnitte belegen.

 Im CIC/1983 ist klar „das theologische Prinzip gegenüber dem juristischen in den Vordergrund getreten“

So werden z. B. in c. 330 die rechtlichen Bestimmungen über den Papst und das Bischofskollegium mit folgendem theologischen Vorwort eingeleitet:

„Wie nach der Weisung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges Kollegium bilden, so sind in gleicher Weise der Papst als Nachfolger des Petrus und die Bischöfe als Nachfolger der Apostel untereinander verbunden.“

Als weiteres Beispiel kann die theologische Präambel des Eherechts in c. 1055 § 1 dienen:

„Der Ehebund, durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, welche durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl

der Ehegatten und auf die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist, wurde zwischen Getauften von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes erhoben.“


Jedenfalls ist im CIC/1983 klar „das ‚theologische Prinzip‘ gegenüber dem juristischen in den Vordergrund getreten“ (Müller, 441). Um es mit den treffenden Worten von Papst Johannes Paul II. bei der Promulgation des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 zu sagen:

„Ja, dieser neue Codex kann gewissermaßen als ein großes Bemühen aufgefasst werden, eben diese Lehre, nämlich die konziliare Ekklesiologie, in die kanonistische Sprache zu übersetzen. Auch wenn es unmöglich ist, das in der Lehre des Konzils beschriebene Bild der Kirche erschöpfend in die kanonistische Sprache zu übertragen, so muss doch der Codex sich immer auf dieses Bild wie auf ein vorrangiges Beispiel beziehen, dessen Züge er soweit wie möglich gemäß seiner Natur ausdrücken muss.“ (Johannes Paul II., XIX)

Inwieweit ist dieser Anspruch bei der rechtlichen Absicherung der christlichen Freiheit im CIC/1983 eingelöst worden?

II. Grundrechte in der Kirche – ein Blick in die Realität

Freiheit, Gleichheit und Teilhabe gelten als Gradmesser für eine gerechte Gemeinschaftsordnung. Wie sind sie in der Kirche als Gemeinschaft der an Christus Glaubenden verwirklicht? Denn „die durch Gott in Christus geschenkte Freiheit, die in der Annahme aller Menschen durch Gott gegebene Gleichheit und die in der Teilhabe am Geist begründete Befähigung zur aktiven Mitwirkung am gemeinsamen Leben verleihen diesen Grundmomenten eine Zuspitzung, die über das in einer säkularen Rechtsordnung jeweils Realisierte hinausweist“ (Huber, 319).

 Wie sind Freiheit, Gleichheit und Teilhabe, als Gradmesser für eine gerechte Gemeinschaftsordnung, in der Kirche verwirklicht?


Grundlagen

Die katholische Kirche lehrt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dass sie, die Kirche, „Volk Gottes“ und „Gemeinschaft aller Gläubigen“ ist. Und sie konkretisiert diese Lehre mit zwei fundamentalen Aussagen, die im kirch-

lichen Gesetzbuch von 1983 an pointierter Stelle stehen, nämlich zu Beginn des Verfassungsrechts der katholischen Kirche:

- Jeder/Jede, der/die in der katholischen Kirche getauft ist, ist durch eben diese Taufe „des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden“ und deshalb „gemäß [seiner/]ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat“ (c. 204 § 1).
- Alle in der katholischen Kirche Getauften sind – wiederum kraft der Taufe – gleich sowohl in ihrer Würde als auch in ihrer Tätigkeit, auch wenn es sendungsspezifische Unterschiede gibt. In diesem Sinn ist in c. 208 formuliert:

„Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine **wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit**, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.“

 Die Kleriker stehen nicht über den anderen Gläubigen und diesen gegenüber, sondern gehen aus der Gemeinschaft aller Gläubigen hervor

Die doppelte Gemeinsamkeit in der Taufwürde wie auch in der Tauf­tätigkeit ist einerseits grundlegend und andererseits zugleich offen dafür, dass sich auf dieser Grundlage sendungsspezifische Unterschiede entfalten können. Diese Tatsache wird in dem eben genannten c. 208 durch die Formulierung zum Ausdruck gebracht, dass „alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe“ die gemeinsame Tätigkeit ausüben. Noch deutlicher hebt dies c. 207 § 1 CIC hervor, wenn er festlegt:

„Kraft göttlicher Weisung gibt es in der Kirche **unter den Gläubigen geistliche**

Arts & ethics

Andreas Otto: „Veroniká – come on“

Die 6. Station des Kreuzwegs, der sogenannten „Via Dolorosa“ – dem Passionsweg Jesu von seiner Hinrichtung bis zur Kreuzigung in Jerusalem, ist einer Frau gewidmet: Veronika. Bekannt ist über sie nicht viel, sie begleitete als eine der Frauen im Umkreis von Jesus seinen Leidensweg und wischte ihm helfend mit einem Schweiß Tuch das Gesicht ab. Wie durch ein Wunder erschien auf diesem Tuch dann das Antlitz Christi als heilige Ikone.

Andreas Otto greift in seiner künstlerischen Interpretation der Kreuzwegstation den Moment der helfenden und auch handelnden Veronika auf: Im Zyklus „Via Dolorosa“ des Künstlers werden Szenen aus dem jährlich in Arnberg stattfindenden „Tough Mudder“, einem Hindernislauf durch Schlamm, den Kreuzwegstationen Jesu unterlegt. Mit einer speziellen Drucktechnik und einem Collageverfahren fügt der Künstler figurative Formen und typografische Elemente zusammen, die der traditionellen christlichen Bildsprache neue Perspektiven eröffnen. „Veroniká – come on“ kann dadurch zweierlei bedeuten: einmal die Kraft, die von der helfenden und zum Durchhalten motivierenden Frau Veronika ausgeht, und andererseits die Aufmunterung an Veronika selbst, in ihrem Mut und ihrer caritativen Tatkraft nicht aufzugeben.

(Stefanie Lieb)



Andreas Otto

(1966 in Arnberg), lebt und arbeitet als Künstler und Designer in Arnberg. Seit 1985 ist er regelmäßig mit Ausstellungen in der Region vertreten, u. a. 2000 mit „Bilderräume“ in der Stadtgalerie Altona, 2004 mit „Fragmente“ in Schloss Opherdicke in Holzwickede oder 2011 mit der Ausstellung „Amorphe Spuren“ in der Katholischen Akademie Schwerte. 2018 präsentierte Andreas Otto seinen Zyklus „Via Dolorosa“ im Landtag NRW in Düsseldorf.*



Veroniká – come on
aus dem Zyklus „Via Dolorosa“, 2015, 1300×900 mm, Mischtechnik auf Alu-Dibond

Amtsträger, die im Recht auch Kleriker genannt werden; die übrigen dagegen heißen Laien.“

Die geistlichen Amtsträger bzw. Kleriker sind also geweihte bzw. ordinierte Gläubige; sie stehen nicht über den anderen Gläubigen und diesen gegenüber, sondern gehen aus der Gemeinschaft aller Gläubigen hervor. Um dies zu unterstreichen, sind im Anschluss an die Feststellung von der taufgewirkten Gleichheit aller Gläubigen im CIC/1983 – zum ersten Mal in der Geschichte der katholischen Kirche – (grundlegende bzw. Grund-) Pflichten und Rechte zusammengestellt, die für alle Gläubigen gelten, unabhängig davon, ob sie Laien oder Kleriker sind (cc. 208–223).

An Pflichten werden jeder/jedem Gläubigen auferlegt, die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren (cc. 209, 223 § 1), sich um ein heiliges Leben zu bemühen und dadurch die Heiligkeit der Kirche zu fördern (c. 210), Anweisungen der geistlichen Hirten „*im Bewusstsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen*“ (c. 212 § 1), Beiträge für die Bedürfnisse der Kirche zu leisten sowie die soziale Gerechtigkeit zu fördern (c. 222).

Als den Pflichten korrespondierende Rechte werden jeder/jedem Gläubigen zugestanden: den geistlichen Hirten Anliegen und Wünsche zu eröffnen (c. 212 § 2), die eigene Meinung über das Wohl der Kirche mitzuteilen (c. 212 § 3, c. 218), geistliche Hilfen in Wort und Sakrament (c. 213) zu empfangen, den eigenen Ritus und die eigene Form des geistlichen Lebens zu pflegen (c. 214) wie auch die Rechte auf freie Vereinigung und Versammlung (c. 215), apostolische Tätigkeit (c. 211, c. 216), christliche Erziehung (c. 217), Forschungs- und Veröffentlichungsfreiheit (c. 218), freie Wahl des Lebensstandes (c. 219), Schutz des guten Rufes und der Intimsphäre (c. 220) sowie Rechtsschutz (c. 221).

Neu ist auch, dass sich unmittelbar im Anschluss an diesen Katalog von

Pflichten und Rechten aller Gläubigen ein weiterer Katalog von Pflichten und Rechten speziell für Laien anschließt (cc. 224–231). Darin werden die Laien als erstes dazu verpflichtet wie auch berechtigt, die göttliche Heilsbotschaft zu verbreiten (c. 225 § 1), dann in die besondere Pflicht genommen, die weltliche Ordnung im Geist des Evangeliums zu besorgen (c. 225 § 2, c. 227) sowie durch Ehe und Familie am Aufbau des Volkes Gottes mitzuwirken (c. 226). Sie haben die Pflicht zur und das Recht auf eine christliche und theologische Bildung (c. 229) wie auch die Möglichkeit (nicht das Recht und auch nicht die Pflicht!), für jene kirchlichen Ämter und Aufgaben „herangezogen“ zu werden, die sie „gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen“ (c. 228). Nach den Aussagen dieses Katalogs können Laien als Sachverständige und Ratgeberinnen tätig sein (c. 228 § 2), in der theologischen Wissenschaft mit der Lehre beauftragt werden (c. 229 § 3), den Dienst einer Lektorin, eines Akolythen, einer Kantorin oder andere Aufgaben nach Maßgabe des Rechts wahrnehmen sowie liturgische Gebete leiten, die Taufe spenden und die Kommunion austeilen (c. 230 § 3). Über die im Katalog genannten Möglichkeiten hinaus können Laien unter bestimmten Bedingungen auch beauftragt werden zu predigen (c. 766), einer Eheschließung zu assistieren (c. 1112) und einzelne Sakramentalien (Segnungen) zu spenden (c. 1168) sowie als Katechetin (c. 776), Religionslehrer (c. 803 § 2, c. 805) und Theologieprofessorin (c. 810) tätig zu sein. Des Weiteren können sie innerhalb eines kirchlichen Gerichtes mit dem Amt des erkennenden Richters in einem Richterkollegium (c. 1421 § 2), der Beisitzerin oder des Vernehmungsrichters (c. 1424, c. 1428 § 2), der Kirchenanwältin und des Ehebandverteidigers (c. 1435) betraut werden sowie partikularrechtlich eingerichtete Leitungs- und Führungspositionen wie z.B. Ordinariatsrat, Akademedirektorin, Seelsorgeamtsleiter, Caritasdirektorin,

Finanzdirektor, Sekretärin einer Bischofskonferenz oder Leiter eines katholischen Büros wahrnehmen. Schließlich können sie auch bei der kirchlichen Vermögensverwaltung mitwirken (c. 492, c. 494, c. 537, c. 1279 § 2 u. a.), in den kirchlichen Beratungsgremien aktiv sein (c. 377 § 3, c. 512 § 2, c. 536 § 1, c. 1064), an Konzilien und Synoden teilnehmen (c. 339 § 2, c. 443 § 4, c. 463 § 2) und in der Pfarrseelsorge mitarbeiten (c. 517 § 2, c. 519).

Bedeutung und Auswirkung

- In dem Pflichten- und Rechtekatalog aller Gläubigen wird zwar klar und deutlich ein Mitwirkungsrecht an der Sendung der Kirche garantiert, ja sogar eine Mitwirkungspflicht auferlegt. Allerdings wird hier weder das Recht noch die Pflicht auf die Teilhabe am königlichen Amt Christi, also auf die Mitwirkung am Leitungsamt der Kirche, genannt, zu dem doch alle Glieder des Volkes Gottes durch die Taufe ausdrücklich berufen sind (c. 204 § 1).



Laien können je nach Bedarf und Fähigkeit für bestimmte Ämter und Aufgaben herangezogen werden


- Der spezielle Pflichten- und Rechtekatalog für Laien stellt an vielen Stellen eine Doppelung zu den Pflichten und Rechten aller Gläubigen dar. Nach Abzug der für alle KatholikInnen geltenden Pflichten und Rechte gibt es keinen spezifisch laikalen Rechtsanspruch mehr, sondern nur noch eine laikale Möglichkeit: Laien können je nach Bedarf und Fähigkeit für bestimmte Ämter und Aufgaben herangezogen werden (c. 228, c. 230).
- Die Kataloge der Pflichten und Rechte der Gläubigen und Laien sind zweifelsohne in etlichen Punkten zu kritisieren. Sie bieten aber eine entscheidende Grundlage da-



für, die Beteiligungsrechte in der Gemeinschaft der Kirche so auszugestalten, dass Freiheit, Gleichheit und Teilhabe gewährt werden.

Probleme und Grenzen

Jedes Recht ist so viel wert, wie es sich in der Praxis bewährt. Gerade bei den Rechten aller Gläubigen und speziell der Laien zeigen sich hinsichtlich ihrer Praxistauglichkeit etliche Probleme und Grenzen.

 Jedes Recht ist so viel wert, wie es sich in der Praxis bewährt

1. Keine strikt formulierten Rechtsnormen

Etliche Rechte und Pflichten sind letztlich inhaltlich unklar. Oft erwecken sie den Eindruck, dass rechtliche Formulierungen zu pastoralen Weisungen, Empfehlungen oder Ratschlägen abgeschwächt worden sind. Es gibt nur wenige strikt formulierte Rechtsnormen, aus denen klar hervorgeht, dass deren Nichtbeachtung eine konkrete Rechtsfolge nach sich zieht. Für die Formulierung von „Grundrechten“ ist das ein untragbarer Zustand der Rechtsunsicherheit. Denn „wer eine Empfehlung nicht beachtet, sollte nicht ein irriges schlechtes Gewissen haben, wer eine Pflicht nicht erfüllt, sollte sich nicht mit den fließenden Grenzen zwischen Empfohlenem und Gebotenem entschuldigen können, wer ein Recht hat, müsste nicht um dessen Vorhandensein und Anerkennung herumräteln“ (Heimerl, Das Recht, 221).

2. Unzureichende strukturelle Absicherung/Einklagemöglichkeit

Es ist zwar im Katalog der Pflichten und Rechte aller Gläubigen explizit festgelegt, dass die Gläubigen ihre Rechte rechtmäßig geltend machen können (c. 221 § 1 CIC); doch gibt es bis heute in der katholischen Kirche dafür keine kirchlichen Gerichte *vor Ort*. Demzu-

folge gilt in der katholischen Kirche: Fühlt sich ein Gläubiger durch einen kirchlichen Amtsträger in seinen Rechten verletzt, steht ihm nur die rechtliche Möglichkeit der sog. hierarchischen Beschwerde an den nächsthöheren „Oberen“ offen (cc. 1732–1739 CIC) – ein rechtlicher Vorgang, bei dem ein umständliches Verfahren einzuhalten ist und bei dem wichtige Verfahrensgrundsätze wie rechtliches Gehör, Angabe der Entscheidungsgründe, Akteneinsicht oder Verteidigungsrechte nicht garantiert sind.

3. Fehlender verfassungsrechtlicher Schutz

Es gibt in der katholischen Kirche bis heute kein (oberstes) Verfassungsgericht, das „die Gesetzmäßigkeit untergeordneter Gesetze überprüft und die Achtung der Grundrechte garantiert“ (Heimerl, Das Recht, 221). Eine Überprüfung kann allenfalls durch den Rat zur authentischen Interpretation der Gesetzestexte erfolgen, der aber nach ganz eigenen Kriterien tätig wird.

Genau besehen existiert somit das Legalitätsprinzip in der Kirche nur „als negative Grenze, insofern kein kirchlicher Amtsträger gegen übergeordnete Gesetze verstoßen darf. Der ihm dadurch bleibende Rahmen für seine Tätigkeit ist sehr weit und kann zu Konflikten mit den Rechten des Einzelnen Anlass geben“ (Heimerl, Menschenrechte, 32). Damit fehlt eine weitere wichtige Sicherungsmaßnahme, die verhindert, „dass subjektive Anschauungen einzelner kirchlicher Autoritäten den Gläubigen eines Kirchengebietes zu ihrem Schaden auferlegt werden“ (Heimerl, Das Recht, 222).

4. Intransparente Rechtswege


Mit dem fehlenden Verfassungsgericht der katholischen Kirche fehlen auch klare Festlegungen, „welche Angelegenheiten richterlich, welche auf dem Verwaltungswege verhandelt werden sollen, durch welche Instanzen und an welche wesentlichen Regeln sich beide Verfahren zu halten haben“ (Heimerl,

Das Recht, 221). Ein überfälliges Gebot der Stunde ist auch die hinreichende Öffentlichkeit der Rechtsprechung sowie die Bekanntgabe der Urteile der höheren Instanzen.

5. Mangelnde rechtliche Umsetzung

Die prinzipiellen Aussagen von den Pflichten und Rechten aller Gläubigen und speziell der Laien spiegeln sich in der Ausgestaltung der kirchlichen Dienste und Ämter nur unzureichend wider. Mehrere Belege können dafür angeführt werden:

- Fast alle Dienste und Ämter sind auf die Kleriker ausgerichtet und stehen nur in Ausnahmefällen – vor allem in Zeiten des Priestermangels – den anderen Gläubigen offen.
- Die sog. Gremien der Mitverantwortung des ganzen Gottesvolkes wie z. B. der Pfarrpastoralrat und Diözesanpastoralrat sind rechtlich un-

 Bei der Besetzung wichtiger Ämter in der Kirche wird Laien höchstens eine Mitwirkung in der Form der Beratung zugestanden

zureichend konzipiert. Denn für alle diese repräsentativen Einrichtungen der Gemeinschaft aller Gläubigen ist ausschließlich eine Mitwirkung in der Form der Beratung vorgesehen.

- Bei der Besetzung wichtiger Ämter in der Kirche (wie z. B. Pfarr-, Bischofs-, Papstamt) wird Laien höchstens eine Mitwirkung in der Form der Beratung zugestanden.

Hier fehlen die rechtlichen Eckdaten der Beteiligung aller nach dem Prinzip der Delegation durch Wahl und je nach Rechtsbereich in der Form der Anhörung, Mitsprache und Mitentscheidung.

III. Reformvorschläge – was Not tut für den rechtlichen Schutz der christlichen Freiheit

Zu allen genannten Kritikpunkten gibt es schon seit Jahrzehnten jede Menge guter Reformvorschläge. Sie alle kreisen zum einen um effektive, weil wechselseitige Kontrollmechanismen und zum anderen um eine neue Balance zwischen Laien und Klerikern in der Wahrnehmung von Verantwortung. Die Zielgröße sind kirchliche Strukturen, die Geschwisterlichkeit, Vielfalt und partnerschaftliches Miteinander – neudeutsch: Empowerment – ermöglichen und garantieren.

Sofort umsetzbare Reformschritte

Drei ganz einfache erste Schritte der strukturellen Umsetzung, die nicht einmal Gesetzesänderungen erfordern, sondern nur die Bereitschaft und den Mut loszulegen, wären z.B. in Sachen Rechtsschutz und Mitwirkungsrechte:

- die freiwillige Bindung an eine alljährliche Rechenschaftspflicht der jeweiligen kirchlichen Leitung gegenüber den Gläubigen, für die sie die Verantwortung tragen – z.B. in der Form der alljährlichen Rechenschaftspflicht des Pfarrers gegenüber dem Pfarrgemeinderat und des Bischofs gegenüber dem Diözesanpastoralrat und Priesterrat. Diese Rechenschaft könnte so erfolgen, dass zunächst angekündigt und festgelegt wird, was konkret erfolgen soll und dann berichtet wird, was tatsächlich erfolgt ist und was aus welchen Gründen nicht umgesetzt werden konnte und wie es damit nun weitergehen soll.
- eine Dienstordnung des Miteinanders – gern auch einfach nur im Rang einer Geschäftsordnung –, die auch für das Miteinander mit den Ehrenamtlichen gilt, in der deren Rechte und Pflichten, Verantwortlichkeiten und Grenzen ihrer Zuständigkeit festgeschrieben sind (vgl. z.B. Dienstordnung der Telefonseelsorge in Aschaffenburg).

- in allen Pfarreien/Diözesen die flächendeckende Einrichtung einer niedrigschwelligen und unabhängigen Ombudsstelle für Beschwerden jeder Art gewaltsamen Umgangs – von anzüglichen Äußerungen, unnötigen Berührungen über vertuschende, verharmlosende, herablassende, beleidigende, demütigende Bemerkungen und Gesten bis hin zu körperlichen Übergriffen.

Gesetzesreformen

Weitergehende und grundlegende Reformvorschläge zu Gesetzesänderungen für eine bessere Balance in der Verteilung der Verantwortung liegen für viele Rechtsbereiche vor. Um unseren bisher einseitig *klerikerzentrierten* Kirchenalltag zu einem *gemeinschaftsorientierten* und damit auch *laienorientierten* Kirchenalltag umzugestalten, wird z.B. vorgeschlagen, dass allen Laien – ob Mann oder Frau – künftig durchgängig mehr Beteiligung an allen kirchlichen Vollzügen, Gestaltungs- und Entscheidungsprozessen zukommen muss, und zwar nicht nur im Sinne eines Zugeständnisses der kirchlichen Autorität, sondern rechtlich garantiert aufgrund der ihnen von Gott in der Taufe verliehenen Würde, Autorität und Teilhabe an seinem dreifachen Amt des Lehrens, Heiligens und Leitens der Kirche. Dazu sind drei grundlegende Rechtsänderungen notwendig:

- *Zugangsrechte bei Diensten und Ämtern außerhalb des Weiheamts*
Alle kirchlichen Dienste und Ämter, die nicht strikt an den Empfang des Weihesakraments gebunden sind (z.B. Predigt in der Eucharistiefeier, Beerdigung, Theologieprofessur, Leitung eines katholischen Büros, Seelsorgeamtsleitung), sind rechtlich so umzuformulieren, dass sie auch den Laien prinzipiell und unabhängig vom klerikalen Personalbestand offenstehen bzw. über-

tragen werden können. Dazu sind bei vielen Diensten und Ämtern die Klauseln der Notsituation und des Ausnahmefalls für die Ausübung durch Laien zu streichen.

- *Mitspracherechte bei der repräsentativen Vertretung*
Der Pfarrgemeinderat und Diözesanpastoralrat ebenso wie die Diözesansynode sind als repräsentative Vertretung von gewählten und ernannten Delegierten in den zentralen Fragen wie z.B. bei wichtigen Personalentscheidungen, bei der grundlegenden Gestaltung und Organisation des liturgischen Lebens, der pastoralen Schwerpunktsetzung und der ökumenischen Arbeit mit Anhörungs- und Zustimmungsrechten auszustatten.
- *Mitentscheidungsrechte bei synodalen Zusammenkünften*
Finden repräsentative Versammlungen der Kirche statt wie z.B. ein Ökumenisches Konzil, die Weltbischofssynode, die Vollversammlung einer nationalen Bischofskonferenz, die Diözesansynode oder andere synodale Formen, sind die rechtlichen Vorgaben in drei Punkten zu ändern:
 - (1.) Der repräsentative Anteil der Laien ist bei den verschiedenen Versammlungsformen der Kirche so zu erhöhen, dass eine adäquate Repräsentanz des gesamten Volkes Gottes gewährleistet ist.
 - (2.) Allen versammelten TeilnehmerInnen – egal, ob Mann oder Frau, Kleriker oder Laie – kommt das gleiche entscheidende Stimmrecht zu.
 - (3.) Die Letztverantwortung der zuständigen kirchlichen Autorität (Papst und Bischof) kommt durch ein eigenes Einspruchsrecht zum Ausdruck, das allerdings begründungspflichtig ist und nachweisbar einen Verstoß gegen die Glaubens- und Sittenlehre oder die geltende Rechtsordnung der katholischen Kirche geltend machen muss.



Die Einrichtung von Verwaltungsgerichten

Obwohl in c. 1400 § 2 CIC erklärt wird, dass Verwaltungsgerichte für den Rechtsschutz im Bereich von Verwaltungsmaßnahmen zuständig sind, existiert bis heute noch kein einziges solches Gericht. Das ist insgesamt verwunderlich, insbesondere aber für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Denn schon in den 1970er Jahren sind im Vorfeld der „Gemeinsame[n] Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ mehrere Entwürfe über besondere Verwaltungsgerichtsverfahren erarbeitet und auf der Synode selbst eine eigene Verwaltungsgerichtsordnung erstellt worden (vgl. Ordnung für Schiedsstellen). Hiernach sollte es Verwaltungsgerichte in mehreren Instanzen (diözesane Schiedsstelle, Verwaltungsgericht bei der Diözese, oberstes Verwaltungsgericht bei der DBK) geben, die vor allem für folgende Fälle zuständig sein sollten: „wenn behauptet wird, es sei ein Rechtsirrtum in der Entscheidung unterlaufen, es liege eine Gesetzesverletzung im Verfahren vor, die allgemeinen Grundsätze des Rechts und der kanonischen Billigkeit seien nicht eingehalten

oder die in der Entscheidung angegebenen Gründe seien falsch“ (Puza, 182).

Angesichts der vielfach bestätigten Erfahrung, dass gerade Verwaltungsmaßnahmen den Hauptgrund für Streitigkeiten in der Kirche darstellen, dass also gerade in diesem Bereich am häufigsten von Gläubigen ein rechtliches Fehlverhalten von Pfarrern, Generalvikaren und Bischöfen geltend gemacht wird, ist die Untätigkeit der



Die Untätigkeit der Kirchenleitung bei der Errichtung von Verwaltungsgerichten ist unverständlich und verletzt das in c. 221 zugesicherte Grundrecht auf Rechtsschutz

Kirchenleitung bei der Errichtung von Verwaltungsgerichten unverständlich und verletzt das in c. 221 zugesicherte Grundrecht auf Rechtsschutz. Dieser Vorwurf der Grundrechtsverletzung richtet sich in erster Linie an die höchste Autorität der Kirche, den Papst und das Bischofskollegium, aber auch an die Autoritäten der Teilkirchen, die einzelnen Diözesanbischöfe und die Bi-

schöfskonferenzen. Was hat z. B. die deutschen Bischöfe gehindert, die nötigen Schritte für die Errichtung von Verwaltungsgerichten in ihrem Zuständigkeitsbereich einzuleiten und mit Nachdruck zu verfolgen, wo doch auf der Gemeinsamen Synode schon alles Wesentliche dazu erarbeitet worden ist? Schließlich hätte in den Teilkirchen bereits das konkretisiert werden können, was der gesamtkirchliche Gesetzgeber vorgesehen, aber selbst noch nicht in die Tat umgesetzt hat. Außerdem hätten die teilkirchlichen Erfahrungen mit der Verwaltungsgerichtsbarkeit für die gesamtkirchliche Ausgestaltung fruchtbar gemacht werden können. Nun versuche man sich nicht mit dem Hinweis zu rechtfertigen, „dass eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit mit dem hierarchischen Prinzip der Kirche nicht zu vereinbaren sei. Diese Rechtsauffassung beachtet nämlich nicht, dass die Überprüfung von Handlungen der Exekutive sich nicht gegen die Hierarchie selbst und schon gar nicht gegen die Kirchenverfassung, sondern nur gegen etwaige Gesetzesverstöße, durch Handlungen, Unterlassungen oder Ermessensfehlgebrauch seiner Organe richtet“ (Pulte, 781).

LITERATUR

- Heimerl, Hans (1968): Das Recht auf Recht. Erwägungen zur Rechtsstellung des Kirchengliedes gegenüber der Hierarchie, in: ThPQ 116, 217–222.
- Heimerl, Hans: (1973): Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche, in: ThPQ 121, 26–35.
- Huizing, Peter (1965): Reform des kirchlichen Rechtes, in: Concilium 1, 670–685.
- Johannes Paul II. (1983): Apostolische Konstitution „Sacrae disciplinae leges“, lat.-dt., in: CIC/1983, IX–XXVII.
- Huber, Wolfgang (1997): Grundrechte in der Kirche, in: Das Recht in der Kirche, hrsg. v. Rau, G./Reuter, H.-R./Schlaich, K., Bd.1, Güterloh, 518–544.
- Müller, Ludger (1991): „Theologisierung“ des Kirchenrechts?, in: AfkKR 160, 441–463.
- Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1976): Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. I, Freiburg im Breisgau, 727–763.
- Paul VI. (1973): Ansprache an die Teilnehmer des II. Kongresses für Kanonisches Recht in Mailand, in: AfkKR 142, 463–471.
- Pree, Helmuth (1985): Bemerkungen zum Normenbegriff des CIC/1983, in: ÖAKR 35, 25–61.
- Pulte, Matthias (2007): Die Schaffung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit für die deutschen Diözesen, in: W. Rees u. a. (Hg.), In Dienst von Kirche und Wissenschaft. FS für A. E. Hierold, Berlin, 771–788.
- Puza, Richard (1999): Der Rechtsschutz im Kirchenrecht zwischen Hierarchie und Grundrechten, in: ThQ 179, 179–194.



Fazit

- Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird kirchliches Recht als eine Dimension im Mysterium der Kirche wahrgenommen.
- Die Grundrechte, die der CIC von 1983 definiert, betonen die Mitwirkungsrechte und Mitwirkungspflichten aller Gläubigen.
- Diese Mitwirkungsrechte können durch verschiedene Faktoren nur eingeschränkt wahrgenommen und eingefordert werden.
- Durch verschiedene kurz- und mittelfristige Reformen können und müssen diese Mängel behoben werden, beispielsweise durch die Schaffung kirchlicher Verwaltungsgerichte.

KURZBIOGRAPHIE

Sabine Demel, geb. 1962, ist promovierte und habilitierte Theologin und seit 1997 Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg. Ehrenamtlich ist sie Vorsitzende des Vereins DONUM VITAE zur Förderung des Schutzes des menschlichen Lebens in Bayern e. V. sowie Vizepräsidentin der Herbert-Haag-Stiftung für Freiheit in der Kirche. Ihre Forschungsschwerpunkte sind das Verhältnis von Theologie und Recht, Beteiligungsstrukturen in der Kirche und die Ökumene. Sie tritt für eine lebensnahe Auslegung der kirchlichen Gesetze ein und will aufzeigen, wie Recht in der Kirche zu Frieden und Freiheit beitragen kann.

Zuletzt erschienen: Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte? (2017), und: Das Recht fließe wie Wasser. Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht? (2017)

Mehr Infos unter: <http://www-kirchenrecht.uni-regensburg.de/>

Kontakt: sabine.demel@ur.de



Erneuerung braucht Subsidiarität

Ein Plädoyer



Aus politischer Perspektive sticht ein Missverhältnis ins Auge: Während die Politik sich regelmäßig Ermahnungen zu mehr Subsidiarität in der Ausgestaltung des Gemeinwesens von Seiten der Kirche gefallen lassen muss, scheint es die Kirche nicht in gleicher Weise ernst zu meinen mit der Anwendung dieses Prinzips in der eigenen Kirchenpraxis. Wie die Entwicklung dieses Prinzips in der Geschichte der katholischen Soziallehre aber zeigt, birgt es Ressourcen, die auch in der Kirche als dem religiösen Gemeinwesen zur Geltung kommen könnten. Eine heute neu versuchte Synodalität könnte ein Ort subsidiär erneuerter Kirchlichkeit sein.

Diesen Text über die Rolle der Subsidiarität in der katholischen Kirche schreibe ich, nachdem ich viele Jahre in der Politik tätig war und mich zugleich um Brücken zwischen Politik und Kirche bemüht habe. Ich kann mich gut an die Situationen erinnern, in denen die Kirche die Politik ermahnt hat, sich an das Prinzip der Subsidiarität zu halten, daran Maß zu nehmen und eine Zurückhaltung zu praktizie-

ren, die Vielfalt in der Gesellschaft ermöglicht, weil freie Träger tätig werden können – in Kindergärten, Schulen, Krankenhäusern, Beratungsstellen und anderen Institutionen. Dies zu akzeptieren, gehört über die Parteigrenzen hinweg zur politischen Kultur Deutschlands. Subsidiarität hat sich bewährt und ist eine Quelle praktizierter gesellschaftlicher und kultureller Pluralität, die dem Gemeinwesen guttut.

Diözesane Restrukturierung oder „Synodaler Weg“?

Deshalb liegt die Frage nahe, warum innerhalb der katholischen Kirche Subsidiarität so wenig gilt, wenn es um die Weiterentwicklung der eigenen Organisation geht. Immerhin ist der Begriff keine Randnotiz. Er gehört zu den Prinzipien der katholischen Soziallehre. Wieso hat er in der Politik Karriere gemacht und führt in der Kirche ein Schattendasein? Anders ist schwer zu erklären, warum sich in der Kirche in Deutschland bei der Frage künftiger Präsenz und Strukturen mit der Zusammenlegung von immer mehr Pfarrgemeinden eine Tendenz zur großen Einheit entwickelt. Begründet wird sie mit

der rückläufigen Anzahl von Priestern, die als Richtgröße für die künftige Anzahl von Einheiten, die es dann in der Diözese geben soll, gilt. So oder so ähnlich wird das in den meisten Diözesen in Deutschland gerade diskutiert und entschieden.


Große Einheiten führen aber zu noch mehr Verwaltung und Hierarchisierung, weil dann eine mittlere Ebene eingeführt wird, die die neuen Einheiten verwaltet. Diese Veränderung geht mit Riesenschritten voran. Das führt zu erheblichen Verwerfungen, die z. B. in der Diözese Trier Pfarrer dazu bewegen haben, eine Beschwerde bei der



Annette Schavan

Kleruskongregation in Rom über entsprechende Vorgaben der Diözesanverwaltung einzureichen. Die Pläne wurden daraufhin 2019 zunächst von Rom gestoppt.

Bemerkenswert ist, dass entsprechende Beschlüsse – wenn sie nicht wie im Fall Trier von Rom gestoppt werden – ohne Rücksicht auf den bald beginnenden Synodalen Weg umgesetzt werden, auf den sich die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken geeinigt haben. Dieser gemeinsame Weg der Bischöfe und der Laien in der Kirche wä-

 Das Nebeneinander von Synodalem Weg und diözesanen Entscheidungen entfremdet die Gläubigen von ihrer Kirche

re geeignet, über die künftige Präsenz der Kirche vor Ort mit deutlich weniger Priestern zu beraten. Wenigstens ein Moratorium für die entsprechenden diözesanen Entscheidungen für die Zeit der Beratungen hätte erwartet werden können, d. h. es wäre angemessen gewesen, getroffene Entscheidungen bis

zum Ende der Beratungen auszusetzen. So wird nun einerseits auf der überdiözesanen Ebene zwei Jahre über die Erneuerung der Kirche beraten, und gleichzeitig werden in den Diözesen Entscheidungen exekutiert, die zu den größten Veränderungen der Kirche seit

Jahrzehnten führen werden. Dieses Nebeneinander von Synodalem Weg einerseits und diözesanen Entscheidungen andererseits ist brisant. Dies wird zu einer weiteren Entfremdung zwischen den Gläubigen und ihrer Kirche führen.

dringlichkeit zudem erkennbar, dass die bisherigen Paradigmen, die den Fortschritt beschreiben und bewerten, ihre Tragfähigkeit eingebüßt haben.

Niemand macht darauf so deutlich aufmerksam wie Papst Franziskus. Dieser Papst hat seit den ersten Tagen seines Pontifikates die katholische Kirche in die Pflicht genommen, sich kritisch mit den Denkweisen zu beschäftigen, die unser Verständnis von Fortschritt, Wohlstand und Wachstum prägen. Er ist überzeugt, dass Korrekturen notwendig sind, wenn die Welt sich nicht selbst vernichten will. Damit steht er nicht allein.

Zunehmend werden vergleichbare Erwartungen in den internationalen politischen Gremien zum Ausdruck gebracht. Wissenschaftler haben die Analyse erarbeitet, die der Enzyklika *Laudatio si'* über „Die Sorge um das gemeinsame Haus“ zugrunde liegt. Papst Franziskus ist also kein einsamer Ruffer in der Wüste. Sein klares Votum für Erneuerungsprozesse in der Welt und im Denken der Eliten verstärkt gleichwohl die Erwartung, dass auch die Kirche zu einer umfassenden Erneuerung in der Lage ist.

Das alte Argument: die Kirche als Stiftung Christi

Nun erinnere ich mich auch an die vielen Situationen, in denen erklärt wurde, dass auf die Kirche nicht übertragbar sei, was in der Gesellschaft richtig ist. Die Kirche ist – so lautet das zentrale Argument – eine Stiftung Christi. Demokratie und Partizipation gehörten danach nicht in Debatten über das Selbstverständnis der Kirche. In ihr bleibe, so wird suggeriert, die Tradition unverfügbar für die, die Verantwortung tragen. In solchen Diskussionen wird weder darüber gesprochen, wie vielgestaltig die Kirche in ihrer 2000-jährigen Tradition war, noch wird klargestellt, welche Veränderungen es wann und mit welchen Begründungen gegeben hat.

Die Zeit, in der so argumentiert werden kann, geht zu Ende. Die Naivität, die notwendig ist, um sich vorzustel-



Es geht um eine Erneuerung in Kirche und Welt, weil hier wie dort die bisherigen Denkweisen nicht mehr zukunftsfähig sind

len, dass eine Theologie des Amtes und die Zuordnung von Verantwortung, wie wir sie heute kennen, von Beginn an existiert haben und von Jesus gestiftet wurden, ist schon lange obsolet. Kirchenhistoriker wie Hubert Wolf konnten in den vergangenen Jahren zeigen, wie sehr die Tradition eine Quelle für eine notwendige Erneuerung ist. Darum geht es jetzt: um eine Erneuerung in Kirche und Welt, weil hier wie dort die bisherigen Denkweisen nicht mehr zukunftsfähig sind.

Eine Sorge um das gemeinsame Haus

Die Kirche darf ihre Rolle bei den notwendigen Erneuerungsprozessen nicht unterschätzen. Das tut sie aber, wenn sie nicht selbst einen Willen zur Erneuerung hat und ihn auch umsetzt.

Die Vielfalt einer Kirche, die auf fünf Kontinenten präsent ist, hat eine große Ausstrahlung und ist mit dem dichtesten Netzwerk verbunden, das es bis heute gibt. Es gäbe nicht diplomatische Beziehungen von über 190 Staaten mit dem Völkerrechtssubjekt Heiliger Stuhl, wenn nicht eine große Gestaltungskraft der Kirche in die Gemeinwesen hinein bzw. eine politische Bedeutung der Kirche selbst dort angenommen werden könnte, wo sie

durchaus kritisch gesehen wird oder der Anteil katholischer Christen an der Bevölkerung minimal ist.

Insofern sind die Fragen einer Erneuerung der Kirche nicht nur bedeutsam für das *forum internum* und die Zufriedenheit derer, die sich zugehörig wissen oder zum Kreis der Sympathisanten gehören; sondern eine Erneuerung der Kirche betrifft auch die Relevanz der Christen katholischer Konfession in einer Welt, die mit einer bislang nicht gekannten Geschwindigkeit neue Welten erschließt und bisherige Gewissheiten verabschiedet. Das ist anspruchsvoll und schafft neue Gewinner und Verlierer. Es wird mit großer Ein-

Dringend erwünscht: Impulse aus der Theologie

Die wissenschaftliche Theologie soll dabei helfen. Sie wird vom Papst als „kulturelles Laboratorium“ (*Veritatis gaudium*, 2017, Nr. 3) und damit als Impulsgeberin für neue Wege in Kirche und Welt bezeichnet. Wir sprechen also über eine Erneuerung, die bisheriges Denken infrage stellt, die der Relevanz der Kirche und des Christentums Rechnung trägt und in einem politischen Sinn auf neue Zeiten vorbereitet.

Dies geht nicht ohne Subsidiarität, nicht ohne einen anderen Umgang mit Macht und neue Räume der Gestaltung für die Christen vor Ort. Die Frage nach mehr Subsidiarität in der Kirche betrifft schließlich ihr anthropologisches Fundament, also das Bild, das die Kirche vom Menschen hat. Erinnert



sei an die Aussagen von Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Caritas in veritate*. Danach ist die Subsidiarität „Ausdruck der unveräußerlichen Freiheit des Menschen. [...] Die Subsidiarität achtet die Würde der Person, in der sie ein Subjekt sieht, das immer imstande ist, anderen etwas zu geben.“ (*Caritas in veritate*, 2009, Nr. 57) Hier deutet sich an, was zum Kern der katholischen Soziallehre gehört: die

Überzeugung vom Menschen als einem handelnden und gestaltenden Subjekt und Träger gesellschaftlichen Lebens, nicht als einem Subjekt, über das verhandelt wird. Damit hat die katholische Soziallehre spätestens seit *Quadragesimo anno* ein zutiefst freiheitsstiftendes Prinzip formuliert, das für die Akzeptanz von Verantwortung, wahrgenommen durch kleine Einheiten und freie Träger, konstitutiv ist.

Eine Barriere, die Macht in Schranken hält

Als die Bundesrepublik Deutschland gegründet wurde, war es ein zentrales Anliegen der Mütter und Väter des Grundgesetzes, geistige Kräfte zu verankern, die dem Totalitären keine weitere Chance geben würden. Der staatlichen Macht sollten Grenzen gesetzt werden. Dies war die Geburtsstunde des Föderalismus. Ministerpräsidenten in Deutschland erläutern Bundespolitikern bis heute, dass die Länder den Bund geschaffen haben, nicht der Bund die Länder. Es war auch die Stunde der katholischen Soziallehre: Sozialethiker wie Joseph Höffner und Oswald von Nell-Breuning waren gefragte Ratgeber in der Gründungszeit und auch in den ersten Jahren der jungen Bundes-

republik. Es wurden Prinzipien für den Aufbau der Gesellschaft und die Verankerung von Verantwortung gesucht, die der Freiheit Raum geben und Verantwortung stärken.

Anton Rauscher hat das Subsidiaritätsprinzip in diesem Zusammenhang als „eine Barriere, die die Macht in Schranken hält“ bezeichnet (Rauscher 2015, S. 6). Es wurde in zahlreichen Politikfeldern und der damit verbundenen Gesetzgebung konstitutiv für die Beziehung des Staates zu den freien Trägern – also auch den Kirchen – in Deutschland. Das gilt bis heute – daran kann sich die katholische Kirche jetzt ein Beispiel nehmen.

Was ist Glaubensfrage, und was gehört zur Ordnung?

Das Subsidiaritätsprinzip wurde von Papst Pius XI. in seiner Enzyklika *Quadragesimo anno* (QA) am 15. Mai 1931,

zum vierzigsten Jahrestag der Enzyklika *Rerum novarum* seines Vorgängers Papst Leo XIII., verkündet. Sie ist



Geschichte der Subsidiarität in der Kirche ist Geschichte immerwährenden Ringens

maßgeblich von den Jesuiten Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning vorbereitet worden. Beide päpstlichen Dokumente behandeln Fragen der Industriegesellschaft. 15 Jahre später, am 20. Februar 1946, hat Papst Pius XII. in einer Ansprache an das Kardinalskollegium zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche Stellung genommen. Er zitiert die Kerngedanken zur Subsidiarität aus QA und fügt dann hinzu: „Wahrhaft lichtvolle Worte! Sie gelten für alle Stufen des gesellschaftlichen Lebens. Sie gelten auch für das Leben der Kirche, unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur.“ (Pius XII., AAS 38, 1946)

In einem bemerkenswerten Text aus dem Jahr 1986 beschreibt Nell-Breuning die Geschichte der innerkirchlichen Debatte um die Geltung des Prinzips der Subsidiarität in der Kirche bis zu der außerordentlichen Bischofssynode im Herbst 1985. Es ist die Geschichte eines immerwährenden Ringens.

Nell-Breuning stellt gleich zu Beginn seiner Ausführungen fest, dass Baugesetze der Gesellschaft sich auf das Selbstverständnis und die Ordnung der Kirche als Institution beziehen, nicht also auf ihren sakramentalen Charakter. Es erwartet auch in den aktuellen Debatten niemand, dass über die Inhalte unseres Glaubens nach dem Motto befunden wird: „kleine Einheit vor großer Einheit“. Interessant bleibt

LITERATUR

Bogner, Daniel (2019): Ihr macht uns die Kirche kaputt... .. doch wir lassen das nicht zu, Freiburg im Breisgau.	Rauscher, Anton (Hg.) (2015): Besinnung auf das Subsidiaritätsprinzip, Soziale Orientierung, Band 23, Berlin.
Nell-Breuning, Oswald von (1968): Baugesetze der Gesellschaft. Gegenseitige Verantwortung – Hilfreicher Beistand, Freiburg im Breisgau.	Schavan, Annette (Hg.) (2019): Relevante Theologie: „Veritatis gaudium“. Die kulturelle Revolution von Papst Franziskus, Ostfildern.
Nell-Breuning, Oswald von (1986): Subsidiarität in der Kirche, Stimmen der Zeit, 147–157.	Wolf, Hubert (2015): Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München.
Pius XII., Allocutio v. 20.02.1946, in: AAS (38/1946), 141–151.	



allerdings, wann etwas zur Glaubensfrage erklärt wurde, das zuvor eher eine Frage der Ordnung gewesen ist.

Manchmal entsteht heute der Eindruck, Papst Franziskus sei der Erfinder der Wertschätzung für die Peripherie. Bereits Gustav Gundlach hat in seinen Vorlesungen – worauf Anton Rauscher 2015 hinweist – davon gesprochen: „dass das Leben der Kirche sich nicht nur vom

Zentrum in die Peripherie ergieße, sondern dass auch umgekehrt von der Peripherie ins Zentrum immer neue Anstöße ausgehen“ (Rauscher, 2015, S. 17). Das Zweite Vatikanische Konzil formuliert die Wertschätzung für das Volk Gottes deutlich und die Kirche in Lateinamerika weiß den Glaubenssinn des Volkes offenkundig mehr zu schätzen als die Kirche in Europa.

Synodalität als Selbstvollzug in Subsidiarität

Für die Zukunft ist es von großer Bedeutung, dass die Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche akzeptiert wird. Die Tradition gibt hierzu wichtige Orientierung. Es braucht eine Agenda dazu, wie dies konkret in der Ordnung und in den Strukturen der Kirche Eingang findet. Das ist ein Teil der pastoralen und synodalen Bekehrung, von der im Abschlussdokument der Amazonas-Synode gesprochen wird. Synodalität kann als Name eines Selbstvollzuges der Kirche gewertet werden, der ein gutes Beispiel für eine am Subsidiaritätsprinzip orientierte Ordnung liefert. Das ist ein weiter und anspruchsvoller Weg. Er ist auch mitentscheidend dafür, wie ernst die Politik die Sozialverkündigung der Kirche nehmen kann und das anthropologische Fundament des Christentums.



Wie wir als Christen vom Menschen sprechen, das muss auch die Institution sichtbar werden lassen

Wie wir als Christen vom Menschen sprechen, das muss auch die Institution sichtbar werden lassen. Die Mündigkeit, Gestaltungskraft und Bereitschaft zur Verantwortung des Einzelnen ist für heutige Gesellschaften so bedeutsam wie für die Kirche. Eine Technokratie ohne jeden spirituellen Impuls, dafür aber mit viel Gespür für den Machterhalt von wenigen gegenüber allen anderen, hat keine Zukunft. Sie wirkt wie aus der Zeit gefallen. Sie ist übergriffig gegenüber einem christlichen Verständnis vom Menschen, der „Ursprung, Träger und Ziel allen gesellschaftlichen Lebens ist“. So lautet ein

KURZBIOGRAPHIE

Annette Schavan, geb. 1955, war 25 Jahre als Politikerin tätig, u. a. als Bundesministerin für Bildung und Forschung (2005–2013) sowie als Botschafterin Deutschlands am Heiligen Stuhl (2014–2018). Von 2008–2014 wirkte sie als Honorarprofessorin am Institut für Katholische Theologie der Freien Universität zu Berlin; seit 2014 lehrt sie als Gastprofessorin an der Shanghai International Studies University.

Kernsatz päpstlicher Dokumente zur Subsidiarität.

Fazit

Erneuerung stößt heute auf zahlreiche Quellen in der Tradition, die erschlossen werden müssen. Sie verlangt ein sensibles Verständnis für die Vielfalt der Kulturen in der globalen Welt und den damit verbundenen Bedarf an Orientierung, neuen Wegen und neuen Brücken. Erneuerung braucht angesichts wieder erstarkender autoritärer Politiken Sinn für Subsidiarität. Wenn es der Kirche in Zukunft gelingt, dafür ein Beispiel zu geben, dann wird sie überzeugender und leistet damit einen guten Beitrag zur Evangelisierung.

Die (un-)mögliche Revolution

Chancen und Grenzen des „Synodalen Wegs“

Viele fragen sich, ob man die Kirche überhaupt verändern darf. Andere zweifeln, dass das geht. Daniel Bogner beschreibt den theologischen und handlungstheoretischen Kontext, in dem der Raum für wirklichen Wandel entstehen kann.

Wer einen Sensus für Sprache hat, stößt sich am gedoppelten Namen – „Synode“ bedeutet bereits „gemeinsamer Weg“. Wer institutionell denkt, verweist auf den amorphen kirchenjuristischen Status der Veranstaltung. Und viele, die in der pastoralen Praxis unterwegs sind, zweifeln an der Wirksamkeit dieses Projekts, das

die deutschen Bischöfe gemeinsam mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken lanciert haben. Anlass für die Suche nach neuer Orientierung ist die Krise dieser Kirche, die durch den Missbrauch so deutlich wie bisher kaum je vor Augen steht. Was, wenn nicht der Missbrauch, zwingt einen dazu, grundsätzliche Fragen zu stellen?¹

Ein Weg mit schweren Hypotheken

Wer von außen auf die deutsche Kirche blickt, wird sich verwundert die Augen reiben: Da entwindet sich aus der Mitte einer von Beharrungskräften durchzogenen Institution ein Prozess, der Bewegung verspricht, aber in Genre und Adresse verschwommen bleibt: Mehr als kollektive Gesprächstherapie will man sein, aber nicht aus sich heraus verpflichtend. Die Empfehlungen des Projekts sollen verbindlich werden, aber in Kraft setzen muss sie jeder einzelne Bischof für seine Ortskirche – und darin ist er vollkommen frei. Es gibt riesige Erwartungen und ebensolche Befürchtungen. Typisch deutsch wiederum ist es, wie perfekt dieses institutionelle Gebilde administrativ aufgegleist ist: Mit eigenem Logo und professionellem Gremienmanagement weiß der deutsche Kirchenbetrieb Eindruck zu machen. Man könnte meinen, der bürokratischen Finesse entspräche auch

eine Klarheit in Mandat und Vision. Immerhin „evangelisierend“ will man in den Bemühungen sein, darauf können sich alle einigen. Aber wohl auch dazu gibt es divergierende Hintergrundannahmen.

Das alles sind die schweren Hypotheken, die diesen Weg belasten. Vielleicht ist es Teil des Unbehagens, das jemand wie der emeritierte Papst Benedikt empfindet, wenn er an die deutsche Kirche denkt und man ihn wohlwollend deuten mag. Als Theologe, zumal wenn man nicht unmittelbar selbst eingebunden ist, wird man vielfach gefragt: *Was hältst Du denn von diesem Vorhaben?* Und viele schieben ihre eigene Meinung gleich hinterher: *Es ist doch eigentlich von vornherein zum Scheitern verurteilt!* Defaitismus aber verbietet sich, denn so schwierig die Ausgangslage sein mag, so wenig gibt es eine bessere Alternative. Wie



Daniel Bogner



wollte man diesen Versuch nicht wenigstens wagen?

Zwei Fragen

Mir scheint, es ist eine Doppelfrage, die über dem Projekt des „Synodalen Weges“ schwebt. Die beiden Facetten dieser Frage stehen für die unterschiedlichen Lager in der Kirche: jene, die Reformen als notwendig erachten, um die frohe Botschaft überhaupt wieder spürbar werden zu lassen. Und jene, die meinen, echte Veränderung komme allein aus innerer Haltung und einer entschiedenen Umkehr zum Evangelium. Beide Lager sind getrieben von einem „primären Zweifel“ – der Frage, die sie umtreibt und welche die eigene Optik beinahe vollständig bestimmt.

Die einen fragen: Was kann das alles denn noch bewirken?

Die anderen zweifeln: Dürfen wir überhaupt etwas Grundständiges verändern?

Es sind die zwei Seiten derselben Medaille „Kirchenerneuerung“. Viele jener Menschen, die seit langem für Reformanliegen streiten und sich vielleicht noch einmal mit letzter Hoffnung in

¹ Der vorliegende Text wurde erstmals veröffentlicht in www.feinschwarz.net.

die Debatten unserer Zeit einbringen, tun dies nur noch mit der Verzweilungshoffnung einer desillusionierten Erwartung. Sie glauben eigentlich nicht daran, dass aus dieser Kirche noch etwas werden kann. Und die anderen sind bewegt von der echten Sorge darum, etwas Wesentliches zu verlieren und preiszugeben, ohne dafür die Autori-

tät zu besitzen. Vor Augen ist mir noch der Pfarrer meiner Jugendzeit, der im Pfarrgemeinderat angesichts der Reformwünsche so mancher Gemeindeglieder in Gewissensnöte kam und ausrief: *Ja, aber wer gibt mir denn das Recht, das anders zu machen, als es vorgeschrieben ist?!*

ten Lehramt in juristisch-dogmatischer Amalgamierung mit Ewigkeitsklauseln versehen wurde und gar für „definitiv beantwortet“ erklärt wurde (Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* von 1994 über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe)? Die Debatten um Reform und Erneuerung in der Kirche versandeten oftmals an dieser Stelle. Denn aufgrund eines nicht entwickelten Begriffs von ‚Gehorsam‘ und ‚Treue‘ findet man sich schnell in der Sackgasse der falschen Alternative wieder: Nicht einverstanden sein – und dann gehen müssen. Oder drinnen bleiben – und dann alles „schlucken“.

„War die DDR ein Unrechtsstaat“? Eine Debatte als Metapher

Vor einiger Zeit konnte man in der politischen Öffentlichkeit eine Debatte verfolgen, die Schlüsse auf die aktuelle Situation der Kirche zulässt. Es ging um die Frage: War die DDR ein Unrechtsstaat? Die einen sagten: Natürlich war sie das, denn Mauerbau, Schießbefehl und die massiven Einschränkungen bürgerlicher Freiheiten lassen gar kein anderes Urteil zu. Die anderen wandten ein: So einfach ist es nicht, denn eine solche Sicht wird den Menschen, die in diesem Staat gelebt haben, nicht gerecht. Die Vokabel „Unrechtsstaat“ ist eine pauschale Abwertung der gesellschaftlichen und privaten Erfahrungswirklichkeiten in toto und deshalb fehl am Platz.

Für die gegenwärtige Lage der Kirche lassen sich beide Positionen übersetzen: Ja, in dieser so heftig umstrittenen, schuldig und damit ungerecht gewordenen Kirche gibt es auch Menschen, Orte und Gelegenheiten, durch die wirklich das spürbar ist, wovon Kirche zeugen soll – Gegenwart Gottes, seine befreiende Nähe, die zu befreiendem Handeln ermutigt. Und zugleich ist evident: Nein, diese Kirche hat ganz offensichtlich die falschen Kleider an – ihre Strukturen und Funktionsweisen, ihr Recht und ihre amtliche *Raison d'être* sind vielfach ungeeignet, um die ihr anvertraute Botschaft bestmöglich zur Geltung zu bringen. Die Folge ist, dass alle, die sich in den Dienst der Botschaft stellen, immer wieder gegen die gewaltigen Kräfte anarbeiten müssen, die von dieser formalen Gestalt der Kirche ausgehen. Pfarrer und Laien, ein-

fache Gemeindeglieder und reformorientierte Bischöfe, sie sind alle gefangen in dieser Logik. Es ist die Logik einer scheinbar fugendichten, kirchenrechtlich besiegelten Kohärenz, in der viele das Gefühl gewinnen: Man muss gegen den äußeren Rahmen ankämpfen, um dem Geist der biblischen Botschaft Raum zu schaffen.

Dass die Form der verfassten Kirche das unterstützt, ist jedenfalls eine reichlich idyllische Vorstellung, fern der pastoralen Wirklichkeit einer durchschnittlichen Ortsgemeinde heute. Und deshalb trifft auch das Urteil mit dem ‚Unrechtsstaat‘ aus dem politischen Vergleich in gewisser Weise zu: Ja, für sehr viele Gläubige fühlt sich die Kirche in ihrer verfassten Art und Weise nicht so an, als ob man in ihr den biblischen Glauben auf angemessene Weise leben könnte. Wie wollte man die Geschlechterdiskriminierung im Ämterzugang, die hierarchische Differenzierung zwischen Klerus und Laien oder die monarchistische Verfassungsordnung der Kirche mit dem Glauben an einen befreienden, gerechten und barmherzigen Gott zusammenbringen?

„Unerträglich ungerecht“ Die Radbruchsche Formel

Das führt zur Frage zurück, die viele Menschen bewegt: Was dürfen wir eigentlich verändern? Dürfen wir überhaupt an das rühren, was doch über Jahrhunderte gewachsen, vom höch-

sten Generationen von Katholikinnen und Katholiken sind in den vergangenen Jahrzehnten über diesen Leisten geschlagen worden und daran mit ihrem Glauben beinahe auf Grund gelaufen. Betroffen sind davon beide Seiten, denn hier wie dort fallen Kosten an für ein nicht integriertes Verhältnis von Form und Inhalt, wie es der römische Katholizismus einem abverlangt. Die ins innere oder äußere Exil Gegangenen leiden, weil ihnen die notwendige Gemeinschaft abgeht und sie auf sich gestellt sind mit ihrem Glaubensbedürfnis. Die Verbliebenen spüren still und verborgen, wie ein institutionell sachfremd und überregulierter Glaube ausblutet und fremdbestimmt ist.

Wie entkommt man einer solchen Sackgasse, in der immer wieder landet, wer nur ansatzhaft die Legitimität bestehender Ordnung anfragt? Eine Figur aus der Rechtsethik hilft weiter. Die sogenannte „Radbruchsche Formel“ bezieht sich auf Konflikte zwischen dem positiven Recht und der Gerechtigkeit. Der Rechtsphilosoph Gustav Radbruch (1878–1949) hatte für Fälle, in denen das Gesetz Forderungen aufstellt, die vor dem Maßstab materieller Gerechtigkeit offenkundig als „unerträglich ungerecht“ empfunden werden müssen, dem Recht die Bindungswirkung abgesprochen und



Bürgerin und Bürger vom Rechtsgehorsam befreit.²

Bestimmte Gesetze, auch wenn sie auf dem dafür vorgesehenen Wege zustande gekommen sind, entbehren der Rechtsnatur und können nicht als Recht gelten, wenn sie einen Sinngehalt aufweisen, der in keiner Beziehung mehr zum Rechtsgrund der Gerechtigkeit steht. Die Radbruchsche Formel gilt in Rechtswissenschaft und Rechtspraxis als grundlegende Möglichkeit, um

überhaupt zwischen geltendem Recht und Gerechtigkeitspostulaten zu unterscheiden, die doch im Recht zum Ausdruck kommen sollen. In der Rechtsprechung von Bundesgerichtshof und Verfassungsgericht ist mehrfach, auch explizit, auf diese Formel zurückgegriffen worden, so im Fall eines desertierenden Wehrmachtssoldaten, in einem Urteil zur Nürnberger Rassengesetzgebung des NS oder später bei den sogenannten Mauerschützenprozessen.

Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht in der Kirche?

Der Vergleich ist für den Kontext der Kirche weniger fremdartig, als es den Anschein haben mag. Denn mit der rechtsethischen Formel wird jene Natur des freiheitlichen Rechtsstaates sichtbar, die den Vergleich mit der Glaubensgemeinschaft erlaubt: Auch der Rechtsstaat hat eine Wahrheit, die unverhandelbar und bindend ist – der Maßstab einer größeren Gerechtigkeit, die sich im Prinzip der gleichen Würde aller Bürgerinnen und Bürger manifestiert. Und wie in der Religion bedarf der Staat natürlich institutioneller Konstruktionen, Verfahren und Strukturen, mit denen er dieser, seiner Wahrheit bestmögliche Geltung verschaffen will. Aber dabei kann es vorkommen, dass ebendies misslingt, ja vorsätzlich verfehlt wird. Die Radbruchsche Formel ist ein Mittel des Rechts, um dessen Funktion dort zu korrigieren, wo es zum Ausfall kommt. Und die Funk-

tion des Rechts ist es, der Gerechtigkeit zu dienen.

Das Anregungspotential für die kirchliche Lage der Gegenwart liegt auf der Hand. Nichts wäre nötiger als theologische und kanonistische Figuren, die als Korrektiv einer sich überschätzenden und dann fehlgehenden kirchenamtlichen Auslegungskompetenz dienen können. Viele sind pessimistisch, dass aus dem bestehenden kirchlichen Recht selbst Derartiges geschöpft werden könnte, so jedenfalls klingt es in den Analysen von Norbert Lüdecke durch.³ Eine strikt hierarchisch konzipierte Kirchenverfassung mit dem Anspruch einer im geweihten Amt bevollmächtigten Heilsrepräsentation und –vermittlung kann keine „übergesetzliche“ Relativierung ihrer Strukturen kennen. Roma locuta causa finita – Rom hat gesprochen und die Sache ist geschlossen.

der darin besteht, dieses Volk in die Freiheit – und darin zur Erlösung von den Kräften des Todes – zu führen. „Ich bin der HERR, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus“ (Ex 20,1 f.). Es ist eine Freiheit, die in immer neuen Akten der Befreiung erstritten werden muss und dann erfahren werden kann.

Was könnte das biblische Verständnis von Freiheit heute bedeuten? Es ist die Aufforderung, die eigene Lebenswirklichkeit in allen ihren Kontexten immer wieder darauf hin zu prüfen, wo man sich „fremden Mächten und Gewalten“ (Kol 2,15) unterwerfen muss. Wo bin ich, wo sind wir als Glaubende daran gehindert, die in Gott zugesprochene Befreiung real erfahren und in verantwortlichem Handeln und Gestalten umsetzen zu können? Wo dies hingegen möglich ist, erfährt der Mensch, was der Psalmist bekennt: „Du hast den Weg vor mir frei gemacht. Nun kann ich ohne Straucheln vorwärts gehen.“ (Ps 18,37 / Gute Nachricht Bibel)

Damit ist gesagt, was die *norma normans*, der leitende „Verfassungsgrundsatz“ jeder Nachfolgegestalt und damit auch Kriterium für den Erneuerungsprozess der Kirche sein sollte. Steht sie, mit ihren Regularien, mit ihrem zum Teil unter dem Namen „göttliches Recht“ geschickt als notstandsfest bewehrten Rechtsrahmen, ihren Auslegungstraditionen wirklich im Dienst an dieser befreienden Botschaft der biblischen Verkündigung? Selbstverständlich sind Traditionsbestände, religiöse Routinen und amtliche Interpretationspfade wichtig und auch wertvoll. Aber sie müssen sich am Leitkriterium der Botschaft vom befreienden, Freiheit schenkenden, jede und jeden in seine eigene Freiheit einsetzenden und damit zu eigener Verantwortung rufenden Gott messen lassen. Das ist der im

Befreite Freiheit als Auslegungskriterium kirchlichen Handelns

Kann solches noch länger Bestand haben? Angesichts der Lage dieser Kirche darf man es sich immerhin erlauben, jenseits der skizzierten Logik zu denken, indem man die biblischen Quellen des Glaubens in den Blick nimmt. „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“, heißt es im Galaterbrief (Gal 5,1). Und damit ist das Grundthema des biblischen Monotheismus aufgenommen und zur

christologischen Entfaltung gebracht: Wir glauben an einen Gott, der Menschen dazu ruft, sein Volk zu werden. Diesem Volk bietet er einen Bund an,

² Vgl. Gustav Radbruch, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*. SJZ 1946, 105–108. Der Text ist hier verfügbar: <http://wcms.itz.uni-halle.de/download.php?down=34979&elem=2798224>.

³ <http://theosalon.blogspot.com/2019/11/liturgie-als-inszenierte-ekklesiologie.html#more>



kanonischen Recht zwar nicht positionierte, aber immerhin biblisch geoffenbarte Basissatz allen Kirche-Seins ...

Entsprechend zur Radbruchschen Formel müsste man dann sagen: Wenn

Kirche, und sei es in Gestalt ihres amtlichen Handelns, diesem Grundsatz deutlich und fortdauernd zuwider handelt, können ihre Satzungen und Normen kein bindendes Recht darstellen.

Aus größerer Treue: neu einsetzen, neues Recht setzen, neu Kirche sein

Der mit der ersten Plenarversammlung nun voll gestartete und von vielen von vornherein für überflüssig oder wirkungslos apostrophierte „Synodale Weg“ kann dann erfolgreich sein, wenn er die bleibende Differenz zwischen dem Anspruch biblischer Offenbarung und der Realität kirchlicher Konkretion in den Blick nimmt und die kirchlichen Wirklichkeiten, die es zu erneuern gilt, als das einordnet, was sie sind: historisch gewachsene, nicht vom Himmel gefallene, damit stets erneuerungs- und überholungsbedürftige Nachfolgegestalten. Sie mit allerlei theologisierender Finesse auf einer bestimmten Etappe solchen Nachfolgens „einzufrieren“, wird dem Anspruch der zu bezeugenden Botschaft nicht gerecht.

Auf einige der im Vorfeld dieses Weges geäußerten Anfragen und Zweifel kann man somit entgegenen:

- Kirchenrechtlich sei der Synodale Weg ein Nullum. „Man spielt Synode, aber es ist keine Synode“ – so sagt es der Kanonist Thomas Schüller.⁴ Sachlich ist das richtig, aber nur in einem engeren Sinne. Natürlich erfüllt der Synodale Weg nicht die im geltenden Kirchenrecht enthaltenen Kriterien für das Instrument einer teilkirchlichen Synodalversammlung. Um diese Kirche zu erneuern, darf man sich aber gerade nicht auf die im existierenden Recht vorgesehenen Verfahren beschränken. Wenn Kardinal Woelki, mit ganz anderem Interesse als Thomas Schüller, ausspricht, was geltende Rechtslage ist („Laien beraten, Geweihte entscheiden“), dann atmet das auf eine provokant-zy-nische Weise den Geist der „alten

Zeit“.⁵ Vieles spricht dafür, dass das kanonische Recht selbst Reflex und Teil einer Gesamtproblematik ist und es deshalb notwendig ist, einen Denk- und Handlungshorizont jenseits dieses kirchlichen Ordnungsrahmens zu eröffnen. Der Synodale Weg kann dies bewirken, wenn Mut und Weitsicht zusammenkommen.

- Ein Reform- und Erneuerungsprozess, der die bestehende Kirchenverfassung selbst als Problemquelle und nicht als Hilfestellung sieht, benötigt sogar eine vornehmlich politisch geprägte Wegstrecke vor einer dann wieder rechtsförmig gebahnten Weiterarbeit. Im Bereich der Staatsgründung spricht man vom „pouvoir constituant“, die dem „pouvoir constitué“ immer vorausgeht: Es ist die verfassungsgebende Versammlung, die nicht selbst schon rechtlich, wohl aber moralisch legitimiert ist, weil sie die Aufgabe hat, neues Recht zu setzen. In der Kirche steht genau dies an: Eine Verständigung der Glaubensgemeinschaft darüber, welches die Ordnungen sein sollen, um in dieser Zeit dem Auftrag, Volk Gottes zu sein, gerecht werden zu können. Diese Rolle könnte der Synodale Weg annehmen.
- Der Synodale Weg kann und sollte nur einen Ausschnitt des viel brei-

teren Ringens der Glaubensgemeinschaft um die Zukunft ihres Kirche-Seins darstellen. Als solcher ist diese Initiative richtig und notwendig. Friedrich Kronenberg, der schon an der Würzburger Synode maßgeblich beteiligt war und eine ziemlich lange Wegstrecke der jüngeren deutschen Kirchengeschichte überblicken kann, hat dies unterstrichen: Der Synodale Weg ist eben das im Augenblick zur Verfügung stehende Instrument der Erneuerung, deshalb sollte man ihn nutzen.⁶ Irrtümlich aber wäre es, nicht darüber hinaus zu denken. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken repräsentiert nur einen Teil des Gottesvolkes und man hätte sich eine ganz andere Besetzung der Arbeitsgruppen vorstellen können: bunter, um mehr Diversität bemüht und auch ergänzt um manch spitze Stimme von außerhalb des deutschen Gremien- und Ordinariatskatholizismus.

Jeder andere Wunsch als der nach einem fruchtbaren und geistgewirkten Verlauf für den beginnenden Weg wäre fehl am Platz, auch wenn „von der Papierform her“ man wohl eher pessimistisch sein muss. *Darf man überhaupt etwas verändern? Was kann das alles denn noch bewirken?* Die beiden Fragen lassen sich nur im Bezug aufeinander beantworten. Es ist die Schwelle, an der sich der Erfolg des Unterfangens entscheiden wird. Bringt man den Mut auf, Neues zu denken, dafür die Gefäße zu schaffen und die Debatte in der Weltkirche voranzubringen? Wenn das so ist, wird man die „alte Ordnung“ an entscheidenden Stellen produktiv (auf-)rechnen müssen.

⁴ <https://www.katholisch.de/artikel/23701-theologe-schueller-synodaler-weg-ist-kirchenrechtlich-ein-nullum>

⁵ <https://www.katholisch.de/artikel/23496-kardinal-woelki-die-laien-beraten-und-das-lehramt-entscheidet>

⁶ <https://www.katholisch.de/artikel/23559-vom-synodalen-weg-zu-einer-synodalen-verfassung-der-kirche>

Fragen an die Synodalen

Könnte man die Sprache der christlichen Religion heute noch vernehmen, wenn jene, die man als Mystiker bezeichnet, nicht durch eine kühne und gefährliche Arbeit mit den überlieferten Sätzen aus Lehre und Frömmigkeit eine Kunst „auf eigene Rechnung“ betrieben hätten und so die Religion wieder „zum Reden“ bringen konnten?

Würden wir heute noch eine Kirche haben, die Diakonie und Caritas zu ihren Kernvollzügen zählt und für Randständige, Ausgeschlossene und Flüchtende einsteht, wenn nicht ein Francesco aus Assisi im beginnenden 13. Jahrhundert gegen alle Selbstverständlichkeiten in Kirche und Gesellschaft aufgetreten wäre und das Evangelium mit einer höchst persönlichen Autorität neu gelesen und gegen die „herrschende Meinung“ interpretiert und gelebt hätte?

Hätte es jemals in der Geschichte der Menschheit eine erfolgreiche Revolution gegeben, wenn Menschen es nicht gewagt hätten, die alte Ordnung hinter sich zu lassen, den Platz zurückzuweisen, der ihnen von den etablierten Autoritäten zugewiesen wurde, und ihren tiefsten Impulsen nach Gerechtigkeit und gleicher Würde gefolgt wären?



Interview

„Ich erhoffe mir sichtbare Zeichen“

Interview mit Birgit Mock zu Frauen, Kirche und dem Synodalen Weg

Im Jahr 2013 waren nur etwas mehr als ein Sechstel der oberen Führungspositionen in der katholischen Kirche mit Frauen besetzt. Ein Anlass für den Hildegardisverein, gemeinsam mit Bistümern, DBK und Bonifatiuswerk das Programm „Kirche im Mentoring – Frauen steigen auf“ ins Leben zu rufen. Im Interview spricht Birgit Mock, Geschäftsführerin des Hildegardisvereins, über sichtbare Ergebnisse des Förderprogramms sowie Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche. Als Mitglied der Synodalversammlung des Synodalen Weges berichtet sie außerdem über ihre Rolle in der Synodalversammlung und ihre Hoffnung auf sichtbare Ergebnisse des Reformprozesses.



Birgit Mock

Amosinternational Frau Mock, Sie sind Geschäftsführerin des Hildegardis-Vereins, der das Programm „Kirche im Men-

toring – Frauen steigen auf“ ins Leben gerufen hat. Das erste Mentoring-Programm zur Steigerung des Anteils von Frauen in

Leitungspositionen der katholischen Kirche weltweit. Dabei arbeiten Sie mit den Diözesen, der Bischofskonferenz und dem

Bonifatiuswerk zusammen. Was war der entscheidende Impuls für die Initiierung eines solchen Programms?

Birgit Mock: Wir sahen echten Handlungsbedarf. Im Jahr 2013 hatte die Pastoraltheologin Andrea Qualbrink eine Analyse erstellt zum Anteil von Frauen in Leitungspositionen der katholischen Kirche. Dieser lag damals auf der oberen Führungsebene bei 13 Prozent und auf der mittleren Führungsebene bei 19 Prozent. Die deutschen Bischöfe haben daraufhin bei ihrer Vollversammlung in der „Trierer Erklärung“ beschlossen, dass sie den Anteil von Frauen in Führungspositionen erhöhen wollen. Wir vom Hildegardis-Verein haben der Bischofskonferenz vorgeschlagen, ein Konzept für ein Mentoring-Programm zu entwickeln, das genau darauf abzielt. Der Hildegardis-Verein ist in der Kirche beheimatet und hat langjährige Expertise in der Frauenförderung und in der Entwicklung von innovativen Arbeitsformaten. Bei der Bischofskonferenz erlebten wir offene Türen und so erfolgte schon 2014 die erste Ausschreibung. Seit dem Start 2015 haben sich bereits 17 Bistümer, vier Hilfswerke und zwei Diözesancaritas-Verbände an dem Programm beteiligt.

Amosinternational Gab es auch Gegenstimmen?

Mock: Wir haben zu Beginn der Konzeptionsphase sehr viele Gespräche geführt. Unser Anliegen war, das Frauenthema positiv zu besetzen. Wir haben genau erklärt, warum wir das machen und verdeutlicht, welchen Gewinn dieses Programm für die Frauen und vor allem für die Kirche darstellt. Dabei haben wir den Nutzen deutlich dargelegt. Das erforderte natürlich Zeit. Aber diese Zeit war gut investiert. Gerade für die Personalverantwortlichen in den Bistümern war der Ansatz deswegen spannend, weil sie oft erleben, dass auf interessante Stellen nur wenige Bewerbungen erfolgen. Einige haben gefragt: Brauchen wir so ein Programm wirk-

lich? Oder: Kommen die Frauen nicht von selbst? Aber sie alle merken und erleben, dass die Themen Personalgewinnung, Führungskräfteentwicklung und Organisationsentwicklung immer drängender werden. Hier setzen wir mit unserem Programm – geschlechtergerecht – an.

Wir stellen jetzt fest, dass unser Mentoring-Programm eine unglaubliche Wirkung entfaltet. Auch Bistümer, die am Anfang noch zögerlich waren, sind jetzt mit eingestiegen, was uns sehr freut. Bislang haben 100 Nachwuchskräfte in Mentoren-Tandems mit 100 Führungskräften aus ganz Deutschland teilgenommen. Und die Nachfrage steigt. Es hat sich ein richtiger Schneeballeffekt entwickelt.

Amosinternational Das Mentoring-Programm läuft seit fünf Jahren. Was können Sie rückblickend sagen? Was funktioniert gut? Was wünschen Sie sich noch?

Mock: Es ist beeindruckend zu erleben, wie sich die Nachwuchskräfte (die sog. Mentees) während des Programms entwickeln. Als Hildegardis-Verein setzten wir bewusst auf eine Stärkung von Stärken. Wir nehmen uns im Mentoring viel Zeit für Reflexion. Die Frauen erhalten die Möglichkeit für eine Standortbestimmung: Wo sehen sie ihre besonderen Kompetenzen? Welche Ziele streben sie an? Welche Führungspersönlichkeiten waren Vorbild für sie? Und welche Führungsqualitäten wollen sie selbst weiter ausbauen? Und wir bringen die Mentees mit vielen Gesprächspartner/innen aus der Praxis und sehr guten Trainerinnen zusammen. Dabei lernen sie z. B. auch über Körpersprache und den Umgang mit Medien.

Das führt dazu, dass die Frauen „selbst-bewusst“ wissen, was sie können und wo sie hinwollen. Sie bewerben sich auf Stellen mit Fach- oder Führungsverantwortung. Und sie werden sichtbar und so auch direkt auf Stellen hin angesprochen.

Außerdem entsteht durch das Programm ein großes bundesweites Frau-

en-Netzwerk, etwa für kollegiale Beratung. Das ist uns deswegen wichtig, weil so ein Netzwerk später hilfreich sein kann, um sich in einer Führungsposition austauschen zu können.

Was noch weiter möglich ist: Wir haben viele gute Ideen, und immer wieder werden neue Anregungen an uns herangetragen. Angesichts der Ressourcen müssen wir dann nur immer wieder entscheiden, worauf wir uns konzentrieren wollen.

Amosinternational Viele Leitungsämter in den Kirchen werden mit Priestern besetzt. Das Priesteramt steht Frauen in absehbarer Zeit nicht offen. Führt das Mentoring-Programm da nicht am Ziel vorbei? Müsste man nicht an anderen Stellschrauben drehen?

Mock: Es ist aus unserer Sicht wichtig, dass beide Anliegen verfolgt werden. Das Anliegen zur Öffnung aller Weiheämter für Frauen ist eine zentrale Frage der Glaubwürdigkeit für unsere Kirche. Gleichzeitig gibt es jetzt schon viele Leitungsämter, die nicht an das Priesteramt gebunden sind und in denen Frauen trotzdem deutlich in der Unterzahl sind. Hier setzt der Hildegardis-Verein gezielt an. Indem wir Frauen auf Leitungsämter vorbereiten und diese in unserem Programm erleben, wie sich auch neue Positionen für Frauen öffnen (z. B. die Funktion der Gemeindeleitung o. a.) trägt unser Mentoring auch dazu bei, das Verhältnis von Priestern und Laien/Frauen in der Kirche neu zu definieren. Wir sehen das als Chance für unsere Kirche. Uns geht es darum, dass *alle* Getauften und Gefirmten nach ihren Begabungen einen guten Platz in der Kirche finden und sich gestaltend einbringen können.

Wir erleben, dass unser Programm langsam, aber nachhaltig und kulturell wirkt. Zum Beispiel ist eine unserer Mentorinnen Seelsorgeamtsleiterin in einem Bistum und hat dementsprechend auch Personalverantwortung. Als die Mitarbeiter-Jahresgespräche anstanden, kam die Frage auf, ob sie diese mit den Priestern ihrer Hauptab-




teilung führt oder ihr Vorgänger, der auch Priester war. Sie hat sich auf eine Übergangslösung eingelassen und die Priester hatten beide Möglichkeiten. Am Ende waren alle Priester, die ein Gespräch mit ihr hatten, begeistert und im darauffolgenden Jahr stellte niemand ihre Gesprächsleitung mehr in Frage. Manchmal braucht es etwas Zeit, in der sich alle Beteiligten an Veränderungen gewöhnen können. Es geht ja auch darum: Welche Bilder hat man im Kopf von einer Leitungsperson? Wem spricht man Kompetenz zu? Damit sich diese Zuschreibungen ändern können, ist aber auch nötig, Neues auszuprobieren, wie unsere Mentorin und ihr Bistum es gewagt haben.

So sehen wir es auch bei der Frage, welche Stellen mit Priestern besetzt sind und welche nicht. Weder Frauen noch Priester sind per se die besseren Leitungspersonen. Wir erleben es als Chance, dass für die jeweilige Position die am Besten geeignete Person ausgewählt werden kann. Und in spannenden Experimenten erleben wir, dass Bistümer exponierte Stellen auch teilen und mit zwei Personen besetzen. Das Erzbistum München hat die Stelle des Generalvikars aufgeteilt und mit einem Priester und einer Frau besetzt; ähnliche Beispiele gibt es im Bistum Limburg bei den Beauftragten für die Kirchenentwicklung.

Etwas bewegt sich. Und das finden wir spannend. Wir wollen keine Revolution, sondern wir vertrauen auf die Überzeugungskraft guter Beispiele. Damit machen wir gute Erfahrungen.

Amosinternational Woran liegt es Ihrer Meinung nach, dass Frauen trotz geeigneter Qualifikation und kirchenrechtlich offener Positionen in der Kirche so selten in Führungspositionen landen bzw. sich selten darauf bewerben? Oder anders gefragt: Was muss sich in den Bistümern ändern?

Mock: Ich glaube, dass sich schon viel verändert hat. Das zeigen auch die neuen Zahlen von Andrea Qualbrink. 2018, fünf Jahre nach der ersten Erhe-

 **Wir wollen keine Revolution, sondern wir vertrauen auf die Überzeugungskraft guter Beispiele**

bung war der Frauenanteil auf oberster Ebene von 13 auf 19 Prozent und auf mittlerer Führungsebene von 19 auf 23 Prozent angestiegen. Das ist ein echter Erfolg und nach Frau Qualbrinks Auswertung hat unser Mentoring entscheidend dazu beigetragen.

Am Ende kommt es auf verschiedene Faktoren an: Es braucht den erklärten Willen der Bistumsleitungen zu diesen Zielen und Veränderungen. Es ist sinnvoll, die Personalentwicklung wirklich geschlechtergerecht auszugestalten – und das fängt bei der Sprache der Stellenausschreibung an und schließt die Frage mit ein, wer die Gespräche führt und wer die Entscheidungen trifft. Wie erleben auch, dass es oft einen Unterschied macht, ob man auf eine Stelle gezielt angesprochen wird. Das kann sehr wichtig sein.

Je konkreter Frauen wissen, was sie können und wollen, und auch die Bistümer definiert haben, wen sie mit welchem Profil für die jeweilige Aufgabe einstellen möchten, desto besser kann das Matching werden. In unserem Programm haben inzwischen 100 Frauen deutschlandweit ihren Hut in den Ring geworfen und gesagt: „Wir haben Interesse an Führung.“ Das ist ein sehr vielversprechender Pool, der bereits bistumsübergreifend angefragt wird.

Amosinternational Wie kann man in der Kirche, vor allem unter den Klerikern, einen Bewusstseinswandel einleiten?

Mock: Wir haben im Mentoring-Programm einige Priester als Mentoren. Das war uns von Anfang an wichtig und wir sehen darin ein gutes Zeichen. Erstens: die beteiligten Kleriker interessieren sich für das Programm. Zweitens: Die Priester werden zu Botschaftern für das Thema. Drittens: Sie lernen über das Programm eine neue

Perspektive kennen. Durch die einjährige Begleitung der weiblichen Nachwuchskraft lernen sie, deren Fragen zu verstehen, erleben sie in ihren Kompetenzen und nehmen Anteil an dem, was sie in unserer Kirche noch hält. Sie erleben, dass es Frauen gibt, die in der Kirche arbeiten und sie gestalten wollen. Ihrerseits eröffnen sie den Frauen auch ihre Netzwerke. Daraus entsteht ein sehr wertvoller Austausch.

Viele weitere Kleriker sind zu unseren Veranstaltungen eingeladen. Hier gehen wir bewusst an die Führungsebene heran und laden diese zu unseren inzwischen schon legendären Projektpräsentationen ein, bei denen an einem Abend 20 Potenzialträgerinnen ihre innovativen Praxis-Projekte vorstellen.

Amosinternational Was frustriert Sie am meisten, wenn Sie an die derzeitige Situation der katholischen Kirche in Deutschland denken?

Mock: Ich frage mich, wie wir bei den jungen Menschen als Kirche überhaupt noch anschlussfähig sind und das treibt mich wirklich um. Was mich frustriert ist, dass Dinge oft nur relativ langsam geschehen. Denn ich glaube, dass wir diese Zeit gar nicht haben.

Ich glaube, dass es gut ist, wenn wir uns immer wieder fragen: Was sind die Aufgaben, vor denen wir heute als Kirche stehen? Wo sind wir als Kirche richtig gut? Was sind die Sehnsüchte der Menschen? Wo können wir da andocken und wo können wir Unterstützung und Lebensbegleitung anbieten? Hier wünsche ich mir noch mehr Aufbrüche. Und den Mut, immer wieder Neues auszuprobieren.

Amosinternational Maria 2.0, Weiberaufstand, #Overcomingsilence etc. Die Stimmen werden lauter in den letzten Jahren: Frauen, die der katholischen Kirche eng verbunden sind, fordern mehr Gleichberechtigung. Wie wirkt sich dieses Engagement langfristig auf die Struktur der Kirche aus?



Mock: Wenn man diese Initiativen in einer historischen Entwicklung betrachtet, merkt man, dass sie in einer guten Tradition stehen. Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts sind große Frauenverbände an den Start gegangen: Im Jahr 1903 hat sich der KDFB gegründet, ein paar Jahre später dann der Hildegardis-Verein und danach die kfd. Das alles sind Organisationen, die seit ihrer Gründung nicht mehr und nicht weniger als Gerechtigkeit auf politischer Ebene und im kirchlichen Kontext einfordern. Diese Frauen damals haben den Boden für heute bereitet. Ich finde es wunderbar, dass jetzt neue Initiativen dazu kommen, übrigens auch unterstützt durch viele Männer. Der Kreis wird immer größer und die Aktionsformen vielfältiger.

In der Entwicklung sehe ich Wellenbewegungen. Wenn man sich zum Beispiel anschaut, welche Eingaben zum Frauenthema Gertrud Ehrle und andere während des Zweiten Vatikanischen Konzils als Beobachterinnen eingebracht haben ... Danach gab es während der Zeit der Würzburger Synode eine weitere Welle des Aufbruchs, nicht zuletzt auch in Fragen der Sexualmoral, die für die Frauen gravierende Auswirkungen hatten und haben. Und mit dem synodalen Weg stehen wir vor einem weiteren Kairos. Ich hoffe, dass wir – mit Gottes Hilfe – sichtbare Ergebnisse erzielen werden.

Amosinternational Wie könnten diese Ergebnisse aussehen?

Mock: Es wenden sich viele Frauen ab, gerade ältere, weil sie schon so lange darauf gehofft haben, dass sich durch das Konzil etwas ändern würde, es jedoch beispielsweise in der Frage des Frauendiakonats seitdem keine substantziellen Aufbrüche gab. Das ist eines der Themen der Stunde.

Ein anderes Thema, das auch der Frauenbund auf der Agenda hat, ist das der Laien-Predigt. Wir könnten es schon längst in viel mehr Bistümern zu einer guten Praxis werden lassen, wie

etwa im Bistum Rottenburg-Stuttgart, wo Laien regelmäßig predigen. Das haben wir auch schon im Rahmen des Dialogprozesses von Laien und Bischöfen (2011–2015) intensiv beraten. Wir sollten es mehr und mehr umsetzen.

Auf pastoraler Ebene kann sich auch noch viel verändern. In Osnabrück hat Christine Hölscher, eine unserer ehemaligen Mentees, als erste Frau im Bistum die Leitung einer großen Pfarreiengemeinschaft übernommen hat. Ähnliche Ansätze gibt es auch in anderen Bistümern und sie laden zur Nachahmung ein.

Wir müssen die Dinge der Reihe nach angehen. Und da ermutige ich uns alle, dass wir nicht nur auf die Kleriker schielen und sagen „Geht ihr mal voran!“, sondern dass wir uns an die eigene Nase fassen und überlegen, wie wir in unserem Umfeld Verantwortung übernehmen können.

Amosinternational Sie sind als Mitglied der Synodalversammlung für den Synodalen Weg ernannt worden. Welche Beschlüsse erhoffen Sie sich für die Frauen in der katholischen Kirche? Welche Beschlüsse wünschen Sie sich für die Kirche insgesamt?

Mock: Ich erhoffe mir sichtbare Zeichen. Bei den Anliegen, die eigentlich schon klar sind, wie etwa Frauen in Führung, brauchen wir derzeit keine weiteren Beschlüsse. Da müssen wir die Umsetzung angehen. Ich hoffe, dass der Synodale Weg in diesem Punkt einen starken Impuls gibt. Das ist genau das, was das Mentoring auch versucht: Ins konkrete Handeln kommen!

Klärungen und Entscheidungen stehen bei der Frage nach dem Diakonat der Frau an. Dort ist es wichtig, dass wir uns als Teil der Weltkirche in der Verantwortung für die Situation in Deutschland sehen. Dass wir regionale Lösungen finden und gut verantworten. Ich erhoffe mir, dass in dieser Frage Signale von Deutschland ausgehen. Die theologischen Argumente für eine Öffnung des Diakonenamtes für alle Getauften und Gefirmten lie-

KURZBIOGRAPHIE

Birgit Mock, geb. 1970, Naturwissenschaftlerin und Organisationsentwicklerin, seit 2004 Geschäftsführerin des Hildegardis-Vereins, Vizepräsidentin des Katholischen Deutschen Frauenbundes (KDFB), familienpolitische Sprecherin des Zdk. Verheiratet. Mutter von zwei erwachsenen Kindern. Seit 2019 leitet sie zusammen mit Bischof Bätzing das (Vor)Forum „Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft“ zur Vorbereitung des synodalen Weges.

gen im Grunde vor. Es braucht vor allem den Willen, das Anliegen als Entscheidungsthema anzugehen.

Amosinternational Wie sieht ihre Zukunftsvision von Geschlechtergerechtigkeit in der katholischen Kirche aus?

Mock: Wenn wir daran glauben, dass wir alle Gottes Ebenbilder sind, als Männer, als Frauen, als die, die „dazwischen sind“, dann wünsche ich mir auch, dass wir diese gleiche Würde, die uns als Menschen zugesagt ist, auch leben können. Dass sich das auch darstellt in der Möglichkeit, die eigenen Gaben und Charismen zum Einsatz bringen zu können, in der Kirche und für die Gesellschaft. Dazu gehört für mich auch, dass man sich entsprechend der eigenen Talente und Fähigkeiten die Orte suchen kann, wo man auch für sich erlebt, dass es die richtigen sind. Sprich: Dass man seiner „Berufung folgen und“ da hingehen kann, wo es für einen auch richtig ist und dass Zugänge nicht qua Geschlecht oder qua anderer Kategorien verwehrt sind. Das ist meine Vision von Kirche. Denn ich glaube, dass das so auch dem Geist des Evangeliums entspricht.

Amosinternational Wie haben Sie sich bisher im Synodalen Weg eingebracht?

Mock: Ich habe in Vorbereitung des synodalen Weges zusammen mit Bischof Bätzing das Vor-Forum „Sexualität des Menschen“ geleitet. Ich finde es gut, dass wir für den Synodalen Weg das Modell der Doppelspitze etabliert haben. Das Präsidium, die inhaltlichen Foren, das Synodensekretariat – sie alle werden gemeinsam von Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken geleitet. Das ist ein zukunftsweisendes Modell für eine synodale Kirche. Und wir können es die nächsten beiden Jahre erproben.

Bischof Bätzing und ich haben uns in den letzten Wochen viel abgestimmt und unser Verständnis von Führung,

die wichtige Frage der Ziele und die Entscheidungen zur Ausgestaltung eines guten Prozesses mit transparenten Verfahren gemeinsam reflektiert. Das haben wir beide als sehr gewinnbringend erlebt.

Mir ist in diesem Forum besonders wichtig, dass wir Liebes-Beziehungen von Paaren neu anschauen. Durch die Liebe von Paaren, die in Treue, in Respekt voreinander und in Fürsorge miteinander verbunden sind, dürfen wir uns als Kirche beschenken lassen. Und in diesem Forum wird es darum gehen, wie wir „Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft“ neu als Kirche ausbuchstabieren wollen. Wenn wir ge-

rade auch jungen Menschen etwas anbieten wollen, was ihnen für ihr Leben dienlich ist, wird es vor allem darauf ankommen glaubwürdig zu sein. Und wir sollten in allen Argumenten immer mit dem Wesentlichen beginnen, der Anerkennung der Menschen in ihrer unantastbaren Würde, auch ihre sexuelle Identität betreffend.

Ich blicke an dieser Stelle hoffnungsvoll nach vorn, denn ich glaube, dass sich viele Menschen mit uns auf den Weg machen werden.

Das Interview führte Claudia Schwarz (Dortmund)



Buchbesprechungen

Friedensethik

Eberhard Schockenhoff: Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt. Freiburg – Basel – Wien: Herder 2018, 759 S., ISBN 978-3-451-37812-6

Die Friedensethik scheint hoch im Kurs zu stehen. Denn anders lässt es sich nicht erklären, dass gerade in den zurückliegenden Jahren eine ganze Reihe an Monografien und insbesondere das Handbuch Friedensethik (2017) erschienen sind. Diese wissenschaftliche Welle der Friedensethik hat gewissermaßen auch die Studie des Freiburger Moraltheologen Eberhard Schockenhoff auf unsere Schreibtische und in unsere Bibliotheken gespült. Meiner Kenntnis nach dürfte die friedensethische Studie Schockenhoffs,



mit weit mehr als 700 Seiten, sein bislang umfangreichstes Werk sein, wenngleich auch seine bisherigen Grundlagenwerke (z. B. zur Bioethik, oder seine Grundlegung zur Theologischen Ethik) wiederholt schon Küngsche Ausmaße angenommen hatten.

Bereits in seinem Vorwort macht Schockenhoff deutlich, dass die Friedensethematik – als wesentlich für ein menschliches Grundanliegen sowie für menschliche Sorge – eine zentrale Fragestellung nicht nur der christlichen Ethik ist, und neben der Bioethik „zu den wichtigsten Aufgabenfelder der gegenwärtigen philosophischen und theologischen Ethik“ gehört (5). Überdies betont er zu Recht die multi- bzw. interdisziplinäre Bedeutung und Tragweite der Frage nach dem

Frieden. Insofern ist es mehr als nahelegend, dass Schockenhoff selbst sich in seiner Studie auf die diversen Disziplinen (Geschichtswissenschaft, Friedensforschung unterschiedlicher Disziplinen, Internationale Beziehungen, Nationalökonomie und Völkerrechtswissenschaft) bezieht und daraus eine Vielzahl an Erkenntnissen in seine Darlegungen einbringt.

Schockenhoffs Studie umfasst vier Hauptteile: Teil Eins dokumentiert „Kriegserfahrungen und Friedenshoffnungen von der Antike bis zur Gegenwart“ (19–99), der zweite Teil zeichnet die „Entwicklung der Lehre vom gerechten Krieg“ (103–386) nach, Teil Drei erkundet „Die Hoffnung auf Frieden in der Bibel“ (395–497) und der vierte Teil unternimmt eine „systematische Entfaltung der Friedensethik“ (501–741).

Da es nicht leistbar ist, an dieser Stelle weder stichwortartig geschweige denn vollumfänglich und detailliert Aspekte und Einzelthemen aus Schockenhoffs Darlegungen wiederzugeben, gilt der Fokus hier vor allem einer sozialetischen Perspektive: Diesbezüglich sind insbesondere die folgenden Themen und Aspekte relevant und von Interesse: *Ers*tens das Verständnis und die Aufgabe einer zeitgemäßen Friedensethik (514ff), *zweitens* die Bedeutung der Menschenrechte aus friedensethischer Perspektive (93ff, 591ff), *drittens* die Relevanz des Rechts bzw. von inter- bzw. supranationalen Rechtsinstitutionen zur Sicherung des Friedens (639ff), *viertens* die gegenwärtige Bedeutung der Lehre vom gerechten Krieg und dessen Kritik (267ff), *fünftens* die Bedeutung und Kritik des Krieges in der jüngeren Vergangenheit sowie in der Gegenwart (67ff), *sechstens* die Konzeption des gerechten Friedens, die von insgesamt vier Säulen getragen ist (Säule 1: Menschenrechtsschutz, Entwicklungsförderung und Armutsbekämpfung; Säule 2: Demokratieförderung und Aufbau rechtsstaatlicher Strukturen; Säule 3: wirtschaftliche Zusammenarbeit, Industrialisierung und freier Welthandel; und Säule 4: Ausbau supranationaler Verflechtungen und Regime,

578–665), und schließlich *siebtens* die aktuellen Herausforderungen (666–741), denen sich eine Friedensethik zu stellen hat und die sich in den Überschriften und Stichworten „humanitäre Intervention“, „Terrorismus“, „gezielte Tötungen“, „autonome Waffensysteme“, „virtuelle Kriege im Cyberspace“ sowie „Weiterverbreitung von Atomwaffen und die Krise der nuklearen Abrüstung“ fassen und festhalten lassen.

Erkennbar und eindrücklich gelingt es Eberhard Schockenhoff, den Bogen friedensethischer Aspekte und Fragestellungen von der Antike bis ins 21. Jahrhundert zu spannen und insofern auch die Entwicklungs- und Entfaltungsgeschichte der Friedensethik bzw. friedensethischer Themen nachvollziehbar aufzuzeigen. Friedensethisches (d. h. auch kriegs- und friedenshistorisches) Grundwissen wird ergänzt durch argumentativ ausgeführtes Reflexionswissen und generiert letztlich beim heutigen Leser bzw. der heutigen Leserin ein hilfreiches und wertvolles friedensethisches Orientierungswissen.

In besonderer Weise hervorzuheben ist auch, dass Schockenhoff trotz seines stark philosophisch (Kantisch) geprägten Ethikverständnisses, die theologische Fundierung der Friedensethik im Rekurs sowohl auf das Alte als auch das Neue Testament vorzüglich gelingt, und er damit eine grundlegende Friedensethik anbietet. Dies wiederum setzt er in einer besonders feinsinnigen Weise in Bezug zu den tatsächlichen praktisch-politischen Friedensbemühungen unserer Zeit. Der folgende Schlüsselgedanke, den Schockenhoff formuliert, bringt dies anschaulich zum Ausdruck: Die Rede vom gerechten Frieden als moralisch regulative Idee „lässt sich im irdischen Leben niemals vollkommen, sondern nur in konkreten Schritten realisieren, die fragmentarisch, vorläufig und möglicherweise auch revisionsbedürftig bleiben. Gerade weil es sich um zunächst nur punktuelle Einzelschritte handelt, die zu einem Handlungsmuster des Friedenaufbaus zusammenwachsen können, ist es motivierend und hilfreich (...), die Einheit die-

ses Weges und sein angezieltes Ergebnis zu antizipieren“ (515f).

Noch vor wenigen Jahren hatte der Münchner Sozialetiker Markus Vogt mit seinen dezidierten Darlegungen feststellen müssen, dass die theologische und gesellschaftliche Bedeutung der Friedensethematik für das Christentum und die christliche Ethik auf der einen Seite und ihr tatsächlich bescheidenes Vorkommen sowohl in Kirche als auch in Theologie auf der anderen Seite in einem Missverhältnis stehen. Auf der einen Seite ist Frieden ein Schlüsselthema der christlichen Ethik, auf der anderen Seite wurde der Friedensethik sowohl in Forschung als auch in Lehre nur wenig Bedeutung beigemessen und war letztlich bei einer Hand voll von Expertinnen und Experten angesiedelt. Schockenhoffs, auch im eigentlichen Wortsinn, gewichtige Studie ist ein Beleg dafür, dass sich in dieser Sache eine Zeitenwende vollzogen hat und sich die Friedensethik nun de facto zu einem Schlüsselthema nicht nur in der theologischen bzw. Sozialetik entwickelt hat. Bei einem Mammutwerk von fast 800 Seiten ist es nachvollziehbar, dass nahezu keine offen gebliebenen Desiderata zu notieren sind – zumal bei einer solch feingliedrigen Ausarbeitung von einer Vielzahl an Themen und Fragestellungen, wie dies Schockenhoff geleistet hat. Allenfalls einige wenige Rückfragen und knappe Anmerkungen seien gestattet: Aus inhaltlicher Sicht wäre es wünschenswert gewesen, den Begriff der Friedensethik ausführlicher in seinem Verständnis und seiner Aufgabenstellung zu entwerfen und zu entfalten; Schockenhoffs Überlegungen zum Begriff sowie zur Aufgabenzuschreibung der Friedensethik fallen doch sehr knapp und kompakt aus und finden sich im kurzen – und letztlich ausbaufähigen – Abschnitt, der überschrieben ist mit „Das Ziel des gerechten Friedens als Leitvorstellung der Friedensethik“ (514–516).

Überdies irritiert methodisch zumindest zweierlei: Zum einen, dass Schockenhoff lediglich den zweiten Hauptteil mit einer kurzen zusammenfassenden bzw. ausblickenden Hinführung eröffnet, was bei den anderen drei Teilen in vergleich-



barer Weise ausbleibt, zum anderen hätte man sich für den Schluss noch abschließende, sowohl bilanzierende als auch prospektive Überlegungen gewünscht – tatsächlich aber endet der letzte Abschnitt „bloß“ mit kritischen Überlegungen zur nuklearen Friedensstrategie sowie mit dem Hinweis auf eine berechtigte jüngere Skepsis hinsichtlich der Unumkehrbarkeit des Friedensprojektes Europa.

Aufgrund der heutzutage nicht mehr selbstverständlichen Personen- und Sachregister sowie der bei Schockenhoff üblichen Detailgliederung eignet sich die Studie nicht nur zur Lektüre und zum systematischen Durcharbeiten bei einem allgemeinen und grundsätzlichen friedensethischen Interesse, sondern „Kein Ende der Gewalt?“ wird seinen wertvollen Dienst auch als häufig konsultiertes Nach-

schlagewerk und als schier unerschöpflicher Fundus für Lehre und Unterricht – nicht nur für Moraltheolog*innen und Sozialethiker*innen, sondern weit über die Theologie hinaus – leisten.

*Johannes J. Frühbauer,
Augsburg/Heidelberg*

Kapitalismus versus Kirche?

Stephan Wirz (Hg.): Kapitalismus – ein Feindbild für die Kirchen?, Zürich: Theologischer Verlag (Edition NZN) 2018, 286 S., ISBN 978-3-290-20167-8.

Basis des vorliegenden Sammelbands war eine Veranstaltung, welche die Paulus-Akademie Zürich in Kooperation mit Avenir Suisse sowie der Wirtschaftswissenschaftlichen und der Theologischen Fakultät der Universität Luzern 2016 zum Thema durchführte. Nach einer Einführung des Herausgebers ist das Buch in drei Teile gegliedert: Im ersten geht es ökumenisch um Kapitalismus bzw. Marktwirtschaft in theologischer Sicht. Im zweiten setzen sich Ökonomen und Politiker kritisch mit dem Wirtschaftsverständnis der Kirchen auseinander. Der dritte bietet „Prüfsteine“ zum Verhältnis von Kapitalismus und Kirchen bzw. Theologie.

Der erste Teil beginnt mit einer informativen Analyse der Kapitalismuskritik von Papst Franziskus (Joachim Wiemeyer). – Anschließend zeigt Hermann-Josef Große Kracht, wie die katholische Soziallehre einen differenzierten, ethisch positiven Kapitalismusbegriff entwickelte, der „auf eine demokratisch-partizipativ und laboristisch-modern zu verfassende Wirtschafts- und Sozialordnung jenseits privatkapitalistischer bzw. staatskapitalistischer Verfügungsmacht“ (54) abzielt, von Benedikt XVI. und Franziskus jedoch kaum rezipiert wurde. – Martin Rhonheimer kritisiert das Freiheitsdefizit dieser katholischen Soziallehre, das er in Heinrich Peschs Soli-



darismus begründet sieht. – Abschließend skizziert Stefan Grotefeld das Kapitalismusproblem aus der Sicht des deutschen Protestantismus, allerdings ohne auf den evangelisch geprägten Ordoliberalismus einzugehen.

Den zweiten Teil eröffnet der Publizist Gerhard Schwarz, früher Direktor von Avenir Suisse und stellvertretender Chefredakteur der NZZ. Er hält Marktwirtschaft und christliches Ethos für durchaus vereinbar und kritisiert pointiert die Kapitalismuskritik der Kirchen. – Der Nationalrat und CVP-Präsident Gerhard Pfister fragt, ob es angesichts der Defizite des Kapitalismus mehr Staat in der Wirtschaft brauche. Er untersucht drei Positionen: 1) Der Kapitalismus ist amoralisch, also moralisch neutral und auf

Moralisierung von außen (Akteure, Staat) angewiesen. 2) Er ist strukturell unmoralisch und muss gezähmt werden. 3) Er ist funktional und moralisch gegenüber seinen Alternativen überlegen und bedarf nur einer staatlichen Rahmenordnung. Pfister zeigt, warum er die dritte Position vertritt. – Besonders gefallen hat mir der Beitrag von Rudolf Wehrli, Kai Rolker und Joachim Krüger von der Clariant AG, einem Schweizer Unternehmen der Spezialchemie: „Nutzen die Unternehmen die Globalisierung zur Minimierung ethischer Standards?“ Die Frage wird sowohl ethisch als auch ökonomisch sorgfältig differenziert und dann durch das Fallbeispiel Clariant illustriert. Eine Pointe, die sich dabei ergibt, besagt, dass sich der unmoralisch erzielte kurzfristige ökonomische Vorteil tendenziell als langfristiger ökonomischer Nachteil erweist. Moral macht sich zumeist langfristig bezahlt. – Christian Frey und Christoph A. Schaltegger vom Fach Politische Ökonomie bestätigen der Schweizer Einkommensverteilung einen hohen Gerechtigkeitsstandard. Fraglich erscheint allerdings, ob das sozialetische Problem stetig wachsender Einkommensdifferenzen mittels des Gini-Koeffizienten gerechtigkeits-theoretisch in den Griff zu bringen ist.

Der kunstvoll konzipierte dritte Teil stellt in sechs Varianten verbreiteten Motiven der Kapitalismuskritik ihre kapitalistischen Antipoden gegenüber und interpretiert die Spannungen und möglichen



chen Kompromisse beider. So untersucht Markus Vogt das Verhältnis von Barmherzigkeit und Kooperation auf der einen und Konkurrenz auf der anderen Seite. Matthias Störing, Nils Goldschmidt und Julian Dörr konfrontieren gerechte Vermögensverteilung sowie Gemeineigentum mit dem Privateigentum als Antipode, Stephan Wirz den genügsamen sozial- und umweltverträglichen Lebensstil mit der Konsumfreiheit und Arnd Küppers

die staatliche Interventionstätigkeit und den Wohlfahrtsstaat mit der kapitalistischen Staatskepsis. Ausführlicher stellt der frühere Chefökonom der Schweizerischen Nationalbank, Georg Rich, die Entwicklungshilfe sowie Ideen einer globalen Planwirtschaft und einer Weltautorität dem Antipoden Freihandel gegenüber.

Die Beiträge sind durchwegs differenziert, interessant und gut lesbar. Viele fordern geradezu eine Diskussion he-

raus. Die Vielfalt der Themen und das vorherrschende kritische Problembewusstsein machen die im Gesamthema des Buches angelegte Komplexität deutlich und verhindern so Vereinfachungen und Einseitigkeiten. Wäre ich noch aktiv, wählte ich das Buch als Basis eines sozial-ethischen Seminars.

Arno Anzenbacher, Mainz

Kritik und Emanzipation

Claudia Gärtner; Jan-Hendrik Herbst (Hg.): Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und politischer Bildung, Wiesbaden: Springer VS 2020, 649 S., ISBN 978-3-658-28759-7 (eBook).

Die revolutionären politischen und philosophischen Begriffe der Moderne sind zurück auf der Bühne. Über Begriffe wie Demokratie, Freiheit oder Utopie wird vielerorts neu gestritten. Ein von Claudia Gärtner und Jan-Hendrik Herbst (TU Dortmund) herausgegebener interdisziplinärer Sammelband greift diese Tendenz auf und setzt einen eigenen Akzent: „Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik“ lautet der Titel, der Programm und Problemanzeige in einem darstellt.

Programmatisch ist der Titel, weil einer kritisch-emanzipatorischen Religionspädagogik zugetraut wird, „die gesellschaftliche Krisenentwicklung adäquat fachwissenschaftlich und -didaktisch zu denken“ (S. 648). Dass er zugleich eine Problemanzeige enthält, liegt daran, dass ‚Kritik‘ und ‚Emanzipation‘ als religionspädagogische wie gesellschaftstheoretische Leitbegriffe keineswegs konsensuell sind, vielmehr bei vielen zunächst aus unterschiedlichen Gründen Abwehrhaltungen hervorrufen – und damit die Bezugnahme nicht schlicht affirmativ sein kann, sondern ihrerseits kritisch erfolgen muss. In diesem Sinne ist das obige Zitat als Frage formuliert und bildet den Ausgangspunkt der im Untertitel angeführ-



ten „Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und politischer Bildung“.

Das Aufgreifen der Begriffe ‚Kritik‘ und ‚Emanzipation‘ geschieht im Horizont einer in jüngerer Zeit wieder stärker werdenden religionspädagogischen Hinwendung „zum gesellschaftlichen und politischen Kontext“ (S. 618) auf der einen, der als zunehmend krisenhaft wahrgenommenen Gegenwart auf der anderen Seite. Damit sollte auch das sozial-ethische Interesse an diesem Sammelband geweckt sein. Denn die im Sammelband aufgeworfenen Fragen, gesponnenen Fäden und ausgelegten Spuren der „systematische(n) Begründung und theoretisch adäquate(n) Durchführung“

(ebd.) dieser Hinwendung geben auch der Christlichen Sozial-ethik Stoff zum Denken. Schließlich sind die in dem Sammelband unter Stichworten wie ‚Neoliberalismus‘, ‚Klimakatastrophe‘ oder ‚Rassismus‘, ‚Rechtspopulismus‘ und ‚gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit‘ adressierten gesellschaftlichen Entwicklungen sozial-ethische Kernthemen.

Mit ‚Kritik‘ und ‚Emanzipation‘ erhalten die Diskussionen eine Richtung, die in der – wiederum mit einem Fragezeichen versehenen – Überschrift der Einleitung des Bandes ausgedrückt ist: „Zurück in die Zukunft“ (S. 1). Dieses Programm wird im Anschluss an Christoph Menke als „zukunftsorientierte Rückkehr in die Vergangenheit“ (S. 12) bestimmt. Denn die beiden Leitbegriffe sind in engem Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Um- und Aufbrüchen „um 1968“ (S. 8) zu sehen. Und so sollen Traditionen von Kritik und Emanzipation im intellektuellen Umfeld von „1968“ wieder entdeckt und freigelegt, aber eben auch neu und weiter gedacht werden. Denn eine heutige Rede von ‚Kritik‘ und ‚Emanzipation‘ muss damit umgehen, dass nach 1968 nicht die befreite, sondern die neoliberale Gesellschaft kam. Kritik und Emanzipation sind in dieser Perspektive nicht nur uneingelöste Versprechen geblieben, sondern auch zu enttäuschten Erwartungen geworden. Vor diesem Hintergrund ist das Schwanken zwischen Skepsis und Aufbruch, der Beanspruchung von ‚Kritik‘ und ‚Emanzipation‘ als Leitbegriffe und

einer zurückhaltenden Reflexion als Problembegriffe eine durch den ganzen Band hindurch zu beobachtende Dynamik.

Der mit dem monumentalen Umfang von 649 Seiten ausgestattete Band gliedert sich in fünf große Teile – historische Selbstvergewisserung, religionspädagogische Reflexionen, politisch-theologische Reflexionen, kritisch-pädagogische Reflexionen und exemplarische Praxisfelder. Gerahmt werden diese von einer ausführlichen Einleitung und sehr lesenswerten systematisierenden Schlussreflexionen, die in einen Rückblick auf den Sammelband und einen Ausblick auf anstehende Aufgaben einer kritisch-emanzipatorischen Religionspädagogik aufgeteilt sind. Den fachlich-thematischen Sektionen sind „Hinführungen“ vorangestellt, die dem nicht-fachlichen Publikum den Mitvollzug der Diskussionen erleichtern sollen und wichtige Kristallisationspunkte der Debatten schon einmal sortieren.

Die historische Selbstvergewisserung bezeichnet das Bemühen, dem historischen Gewicht von ‚Kritik‘ und ‚Emanzipation‘ auf den Grund zu gehen, und besteht aus fachgeschichtlichen Rekonstruktionen und Interviews mit Zeitzeug*innen auf evangelischer und katholischer Seite. Bereits dort zeigt sich, dass die beiden Begriffe wie selbstverständlich zusammengehören und als „jeweils eine Seite der Medaille“ (S. 6) zu verstehen sind, wie die Herausgebenden im Vorwort schreiben. Im Querschnitt der anderen Themenbereiche ist – zumindest in Bezug auf die theologischen Beiträge – eine gewisse Schlagseite zugunsten des Emanzipationsbegriffs nicht zu verkennen. In den religionspädagogischen und politisch-theologischen Reflexionen ist dabei die Auseinandersetzung mit ‚Emanzipation‘ oft explizit, während ‚Kritik‘ eher über Vorgehensweise und Referenztheorien, also in der Durchführung an den Gegenständen präsent ist. Während in der Religionspädagogik aus bil-

dungstheoretischer und fachgeschichtlicher Perspektive gewisse Vorbehalte gegenüber einem allzu emphatischen Rekurs auf ‚Emanzipation‘ deutlich werden, ließe sich bei den unter „Politisch-theologischen Reflexionen“ zusammengefassten Beiträgen vielleicht von Kritik in emanzipatorischem Interesse (und damit einem stärkeren Vertrauen in das Potential des Emanzipationsbegriffs) sprechen. Auffällig bei letzteren ist – neben dem Bezug auf v.a. Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz als prominenten ‚Gesichtern‘ der Politischen Theologie – zudem der starke Rückgriff auf französische Gesellschaftsanalytiker und Politiktheoretiker wie Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Didier Eribon oder Jacques Rancière. Damit bildet sich hier eine jüngere Tendenz in der Sozialphilosophie ab, die Kritische Theorie Frankfurter Provenienz mit anderen kritischen Ansätzen, z. B. Poststrukturalismus und Postmarxismus, zu vermitteln.

In sozialetischer Hinsicht sind darüber hinaus einige Merkmale des Bandes besonders hervorzuheben. Das Denken in Konstellationen knüpft einen Zusammenhang, der durch die begriffliche Arbeit inhaltlich nicht unbestimmt, zugleich aber für unterschiedliche Zugänge offen ist. So werden Brückenschläge zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und damit echte interdisziplinäre Gespräche zwischen Theologie, Pädagogik und politischer Bildung möglich. Das augenscheinliche Fehlen sozial-ethischer Vertreter*innen in diesem Band sollte – gerade angesichts der bereits erwähnten gesellschaftlichen Krisenphänomene – daher als Ansporn verstanden werden, sich an der Diskussion um ‚Kritik‘ und ‚Emanzipation‘ zu beteiligen und sich wiederum von den hier zu findenden Reflexionen inspirieren zu lassen. Über die „Frankfurter Erklärung. Für eine kritische und emanzipatorische Bildung“, die mit ihren Grundsätzen Krisenorientierung, Kontroversität, Machtkritik, Re-

flexivität, Ermutigung und Veränderung vielen Beiträgen als Orientierung dient und sich wie ein roter Faden durch den Band zieht, können anfanghaft auch Anknüpfungspunkte zwischen grundlagentheoretischen Reflexionen und Beiträgen aus exemplarischen Praxisfeldern gebildet werden, wenngleich die „Praxisreflexion“ von Kritik und Emanzipation noch als Desiderat ausgewiesen wird (vgl. S. 18; S. 423–424; S. 641). Insgesamt wird mit dem in diesem Sammelband in Angriff genommenen Projekt der kritisch-emanzipatorischen Religionspädagogik ein theoretisch wie praktisch höchst anspruchsvolles Programm formuliert, in dem immer wieder auch für die Sozial-ethik leitende Begriffe, allen voran Gerechtigkeit und Solidarität, aufgegriffen werden. Hier wäre durchaus Potential, stärker herauszuarbeiten, was einen kritisch-emanzipatorischen Gerechtigkeits- bzw. Solidaritätsbegriff von traditionellen Theorien unterscheidet und diesen gegenüber heutigen politischen Vereinnehmungen besondere Kontur verleiht.

‚Kritik‘ und ‚Emanzipation‘ so nah aneinander zu rücken, dass sie sich als nicht zu trennende Einheit wechselseitig erschließen, erweist sich als spannender Schachzug. Sie eignen sich nur als Leitbegriffe, wenn sie auch Problembegriffe sind, also beständig auf ihre problematischen Implikationen befragt werden; umgekehrt lohnt sich die Auseinandersetzung mit ihnen als Problembegriffe nur, wenn sie auch Leitbegriffe sein können, sonst geriete die theoretische Arbeit schnell zur ‚Begriffsakrobatik‘, die notwendigen und möglichen kritisch-emanzipatorischen Veränderungen eher im Weg stünde, als ihnen zum Durchbruch zu verhelfen. In diesem Sinne ist dem Projekt einer kritisch-emanzipatorischen Religionspädagogik, zu dem der Sammelband einen Auftakt macht, auch über die Fachgrenzen hinaus Aufmerksamkeit zu wünschen.

Josef M. Becker, Münster

 **Friedhelm Hengsbach**

Bernhard Emunds (Hg.): Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis? Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren. Baden-Baden: Nomos 2018, 396 S., ISBN 978-3-8487-5122-8

Die Sozialethik hat kein leichtes Leben. Vorbei die Zeiten als aus Kirche und Orden heraus Politikberatung stattfand, als sozialethische Postulate einen offenen gesellschaftlichen Resonanzraum fanden, als Theologen Stichwortgeber der Zeitdiagnostik waren. Vielmehr müssen sich sozialethische Positionen heute auf den umkämpften Märkten der Aufmerksamkeit bewähren. Ihre Orientierungsfunktion müssen sie der Gesellschaft anbieten. Die von ihnen vorgeschlagene Praxis muss sich in einer Welt informationeller Beschleunigung behaupten. Hinzu kommt, dass das Image der Sozialethik immer auch an die öffentliche Wahrnehmung kirchlicher Institutionen gebunden ist. Was einstmals autoritätsverstärkend wirkte, droht heute in Isolation zu enden. So weit, so schwierig.

Umso erfreuter nimmt man den Sammelband zur Hand, der als Geburtstagsgabe für Friedhelm Hengsbach SJ in der Reihe „Ethik und Gesellschaft“ bei Nomos erschienen ist. Denn ein Blick in das Inhaltsverzeichnis dieses intelligent komponierten und in seinen vielgestaltigen Beiträgen durchweg interessanten Bandes zeigt gleichermaßen die Weite, aber auch die Konzentration des sozialethischen Denkens und Schaffens Hengsbachs. Wirtschafts- und sozialpolitische Perspektiven sind ebenso zu finden wie auch praktisch-theologische Handreichungen, die christliche und kirchliche Formen politischen Handelns thematisieren. Die Euphorie des Aufbruchs spiegelt sich in den Beiträgen zu und ausgehend von Hengsbach ebenso wie die Ernüchterung des Alltags in der Vermittlung von Theorie und Praxis. Doch bei aller Vielgestaltigkeit ist die vorliegende Jubiläumsgabe weit mehr als ein anregendes Lesebuch. Dieser von Bernhard Emunds herausgegebene Band proklamiert nichts



weniger als die (Re-)Vitalisierung der Theologie als Gesellschaftswissenschaft und als politische Intervention.

Bernhard Emunds eröffnet den Band und zeigt in der Diskussion des Lebenswerks von Friedhelm Hengsbach SJ die programmatischen Perspektiven einer solchen (Re-)Vitalisierung. Ethische Fragen, so die Kernbotschaft, bemessen sich nicht länger an einem Ordnungsdenken, sondern an einem Denken von gesellschaftlicher Veränderung. Christen treten in den Prozessen gesellschaftlichen Wandels – in den ökologischen, sozialen und digitalen Fragen – „weder missionarisch noch ethisch-rigoristisch [auf], sondern gebend und nehmend – und damit entsprechend dem in Gaudium et Spes entworfenen Modell christlicher Präsenz in der Welt“ (22). Veränderungsethik mit Ausrufezeichen – das ist die erste programmatische Perspektive und Botschaft. Eine zweite wichtige Perspektive ist die „Bedeutung der Gegenmachtbildung“ (24). Die engagierte, an den Zeitläuften und ihrer politischen Bearbeitung interessierte Sozialethik stützt die Kirchen in der Haltung, sich als Teil der Zivilgesellschaft zu sehen. Kirche ist dann keine Moralagentur mehr, die über den Tummelplätzen gesellschaftlicher Konflikte

steht, sondern selbst Teil dieser Konflikte – und insofern auch Gegenmacht. Die Sozialethik orientiert kirchliche und christliche Praxis. In welcher Weise leistet sie diese Orientierung?

Zum einen indem sie für diejenigen votiert, die keine Stimme in der Gesellschaft haben und deren Anliegen nicht repräsentiert sind. Sie nimmt Partei gegen die Entwürdigung in der Arbeit, für die Rechte der Geflüchteten, gegen die gesellschaftliche Blindheit einer anti-staatlichen Marktlehre und für eine Politik, die ihr Handeln am Gemeinwohl ausrichtet. Zum anderen orientiert die Sozialethik kirchliche und christliche Praxis auf der Suche nach Bündnispartnern für gesellschaftliche Anliegen. In dieser Programmatik reflektiert die christliche Sozialethik – absolut auf der Höhe der Zeit – die Entkirchlichung der Gesellschaft, den Abschied vom Klerikalismus und die Erosion fixer konfessioneller Milieus. Sie nimmt dabei aber auch – soziologisch gesprochen – die interne Differenzierung und Pluralisierung der Institution Kirche und der sie tragenden Akteure zur Kenntnis. Kirchliches Handeln ist längst nicht mehr parteipolitisch in der Weise gebunden, wie es in der Vergangenheit der Fall war. Gleichwohl weist beispielsweise Könemann in ihrem Aufsatz darauf hin, dass ein Blick auf die Lokalpolitik zeigt, dass bekennendes Christsein ein starker Indikator für lokalpolitisches Engagement ist – interessanterweise insbesondere in den religions- und kirchenfernen Regionen Ostdeutschlands (94).

So ist Bernhard Emunds in seinem Resümee vorbehaltlos zuzustimmen, „dass aus christlichem Glauben heraus auch in der deutschen Gesellschaft mehr politisch bewegt wird, als Christlichen Sozialethiker*innen manchmal vor Augen steht“ (39). Das gilt auch vor dem Hintergrund des Verlustes an hegemonialer kirchlicher Kraft. Oder gilt dies – provokativ gefragt – gerade wegen dieses Status- und Machtverlustes kirchlicher Institutionen? Entstehen in der tiefen Krise der Klerikerkirche und in der Auflösung



oftmals inklusiv geschlossener religiöser Sozialmilieus nicht neue institutionelle Spielräume, die der christlichen Sozialethik Chancen und Perspektiven eröffnen? Ist das Erstarken eines eigenständigen „caritativen Katholizismus“ (45), so Karl Gabriel in seinem Beitrag, hierfür ein Zeichen? Weiterhin öffnen sich Räume für eine „public theology“ wie sie Torsten Meireis (97ff) vorstellt. Und die mehr oder weniger erzwungene Einfügung der Kirchen in die Zivilgesellschaft bringt Dynamik in eine „wirklichkeitsnahe Sozialethik“ (154), die Katja Winkler und Matthias Möhring-Hesse skizzieren. Zeigen sich hier nicht neue und interessante Verbindungslinien zu Soziologie und Sozialforschung? Auch in der Soziologie wird um den Begriff einer „öffentlichen Soziologie“ gestritten. Und die „Suche nach Wirklichkeit“ (Helmut Schelsky) ist ein Anliegen der Soziologie seit ihren bundesrepublikanischen Gründertagen. Die wechselseitige disziplinäre Öffnung, die bereits heute an vielen Orten stattfindet, sei es in Akademien oder Schriftenreihen, auf Podien oder im Rahmen von lokalen Gesprächskreisen, muss gestärkt werden. Das Zusammenwirken von So-

zialethik und Soziologie liegt mehr und mehr auf der Hand, zumal der aktuellen Soziologie in fruchtlosen Debatten um ihre „Akademisierung“ die normativen Quellen ihres Tuns zu versiegen drohen.

Im Juli 2019 konstatierte Daniel Deckers in der FAZ: „Wir stehen vor großen gesellschaftlichen und technologischen Herausforderungen, für die wir eine sprachfähige Theologie als echte Gesellschaftswissenschaft brauchen“ (FAZ vom 17.7.2019, S. 8). Hier, so der Tenor des Textes, braucht es neue Anstrengungen katholischer Intellektualität im Allgemeinen und christlicher Praxis im Besonderen. Friedhelm Hengsbach SJ liefert hierfür seit Jahrzehnten Impulse, die er freilich in andere Worte fasst als Deckers. In einer spürbar bewegten Replik auf die Beiträge dieses inspirierten Sammelbandes kommt Hengsbach zu dem Ergebnis, dass die Zeichen der Zeit auf wissenschaftliche Verantwortungsübernahme „im Horizont des Evangeliums [stehen], das handlungsorientiert sowie von Menschenrechten, Gerechtigkeitstheorien und Verantwortungsethiken angereichert ist“ (389).

Der Sammelband „Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?“ öffnet Türen und macht Hoffnung. Die christliche Sozialethik braucht Bündnispartner – nicht nur in den Bewegungen der Gesellschaft, sondern auch in ihren akademischen Nachbarschaften. In Zeiten autoritärer Attacken auf Demokratie, Rechts- und Sozialstaat sind die Gesellschaftswissenschaften gefordert und müssen als Orte kritischen Denkens Profil zeigen. Und Profil gewinnt man nicht durch Abgrenzung und intellektuelle Kleingärtnerie, sondern durch großzügige Kooperationsbereitschaft und durch die Fähigkeit, sich auf produktive Weise in seinem Denken und Handeln irritieren zu lassen. Hierfür steht Friedhelm Hengsbach SJ als katholischer Christ und scharfsinniger Wissenschaftler. Die Geburtstagsgabe des vorliegenden Sammelbandes ist daher ein Geschenk an ihn, aber auch ein Geschenk an die Gesellschaftswissenschaften insgesamt. Mit diesem Geschenk liegt ein wichtiger Kompass der Sozialethik auf dem Tisch. Jetzt gilt es, mit ihm zu arbeiten.

Bertold Vogel, Göttingen

Elternschaft und Gemeinwohl

Elisabeth Zschiedrich: Elternschaft und Gemeinwohl. Ein sozialetischer Beitrag zum demografischen Diskurs, Paderborn: Schöningh 2018, 427 S., ISBN 978-3-506-78838-2

Ob Menschen sich dafür oder dagegen entscheiden, Kinder zu bekommen, ist offensichtlich eine höchst persönliche, intime Angelegenheit mit weitreichenden Auswirkungen auf den eigenen Lebensentwurf. Bleibt der Kinderwunsch unerfüllt, geht das für die Betroffenen oft mit erheblichen seelischen Belastungen einher. Aber auch für diejenigen, die Kinder bekommen, stellt die Elternschaft einen biographischen Einschnitt dar, der das eigene Leben und auch eine Paarbeziehung grundlegend verändert.



Trotz dieses intimen Charakters ist die Frage von Elternschaft immer wieder auch Gegenstand der kontroversen politischen Debatte – oder vielleicht auch gerade wegen der zutiefst persönlichen Dimension des Themas. Denn nicht wenige Menschen scheinen das Gefühl zu haben, dass etwa familienpolitische Entscheidungen wie das 2007 eingeführte Elterngeld eine implizite Wertung des eigenen Lebensentwurfs beinhalten, was in dem genannten Beispiel seinerzeit zu hitzigen Debatten bis hin zu geschmacklosen Anfeindungen gegen die damalige Bundesfamilienministerin Ursula von der Leyen geführt hatte. Mitunter treibt die öffentliche Debatte auch ganz kuriose Blüten, etwa als jüngst ausgerechnet eine Lehrerin überraschend viel mediale



Aufmerksamkeit für ihre These bekam, Frauen sollten einen allfälligen Kinderwunsch unbedingt überdenken, insbesondere auch vor dem Hintergrund des Klimawandels, denn jedes Kind erzeuge schließlich eine bedenkliche Menge an CO₂-Emissionen.

Nicht nur dieses etwas abseitige Beispiel zeigt, dass die lange Zeit selbstverständliche Rede von der Familie als „Keimzelle der Gesellschaft“ heute keineswegs mehr unhinterfragt ist. Insofern wagt sich Elisabeth Zschiech mit ihrer Frage, ob es jenseits der persönlichen Dimension auch einen Gemeinwohlbezug von Elternschaft gibt und wie dieser aussieht, auf umkämpftes Terrain. Aber gerade angesichts der Hitzigkeit anderer Debattenbeiträge fällt bei der Lektüre des Buches als erstes die Sensibilität auf, mit der sich die Autorin dem für viele Menschen emotional besetzten Thema nähert, genauso wie der unbedingte Respekt, den sie den unterschiedlichen Lebensentwürfen heutiger Menschen entgegenbringt. Auch stellt sie von Anfang an klar, dass ihre Arbeit sich der Vereinnahmung derer verweigert, die sich mit dem Wandel und der Pluralisierung dessen, was Familie ist, schwertun und Abweichungen von einer unterstellten Normalität abwerten. Sie stellt klar, es gehe ihr „nicht um den [...] Wandel familialer Lebensmuster und eine Bewertung derselben. Es ist für die Fragestellung dieser Arbeit irrelevant, ob Menschen, die dich für (oder gegen) Kinder entscheiden, verheiratet sind, ob es sich um Alleinerziehende oder um gleichgeschlechtliche Paare handelt“ (S. 5).

Die Studie bietet zunächst einmal eine Zusammenfassung der demografischen Daten und Prognosen für Deutschland (Kapitel eins). Das zweite Kapitel erörtert die verschiedenen Implikationen von Elternschaft als ein das Individuum betreffendes Phänomen, und das dritte Kapitel fragt nach den Auswirkungen

für Staat und Gesellschaft. In systematischer Weise zeigt die Autorin anhand vieler Daten auf, welche gravierenden negativen Folgen die Schrumpfung und die Alterung der Bevölkerung insbesondere für die volkswirtschaftliche Performance Deutschlands und für das Sozialversicherungssystem nach sich ziehen. Insbesondere der Wohlfahrtsstaat in allen seinen Facetten werde heutzutage durch den demografischen Wandel grundlegend in Frage gestellt. Zugleich betont die Autorin, dass der positive Beitrag, den Eltern und Kinder für eine Gesellschaft leisten, sich nicht bloß in verrechenbaren Leistungen erschöpft, sondern dass es auch einen vielfältigen „qualitativen Wertschöpfungsbeitrag“ gibt, der – zumindest dort, wo es so läuft, wie es mit Blick auf das Kindeswohl laufen sollte – etwa in Sozialisation, Erziehung, Bildung und Wertevermittlung liegt. „Nicht allein das ‚Das‘ auch das ‚Wie‘ von Elternschaft ist für die Gesellschaft von fundamentaler Bedeutung“ (S. 234).

Dieser Gedanke leitet zu dem vierten Kapitel über, in dem die Autorin den Begriff des Gemeinwohls als normativen Referenzpunkt ihrer Untersuchung entfaltet. Hier referiert sie nicht nur kenntnisreich die historische Entwicklung der Gemeinwohldebatte in Philosophie, Theologie, Sozialwissenschaften und Sozialethik, sondern sie bietet auch einen sehr genauen Überblick über die aktuelle Debatte. Vor allem mit Blick auf den gegenwärtigen Diskurs in den Politik- und Sozialwissenschaften erkennt sie die „deutliche Tendenz [...], „sich dem Gemeinwohlbegriff neu zuzuwenden und gerade seine lange verdrängte inhaltliche Dimension auf ihre Kompatibilität mit der Moderne hin zu überprüfen“ (S. 305). Auch die Autorin selbst plädiert entschieden für einen nicht nur bloß prozeduralen, sondern zugleich auch materialen Gemeinwohlbegriff.

Angesichts der Bedrohungen, die mit Geburtenrückgang und demografischem Wandel für den allgemeinen Wohlstand und für das soziale Klima einhergehen, ist für die Autorin am Ende ihrer Untersuchung der Zusammenhang zwischen Elternschaft und Gemeinwohl evident: Kinder zu haben, ist nicht reine Privatsache, sondern ein unverzichtbarer Beitrag für das Überleben und die Wohlfahrt von Staat und Gesellschaft. Die daraus zu ziehenden familienpolitischen Konsequenzen hingegen liegen in einer pluralen Gesellschaft und in einer liberalen Demokratie nicht so eindeutig auf der Hand – zumal nicht in Deutschland, wo sowohl im Dritten Reich als auch in der DDR eine autoritäre Bevölkerungspolitik betrieben wurde. Politisch nichts zu tun, ist angesichts der Gemeinwohlbedeutung des Themas aber keine Option. Die Autorin selbst plädiert im Resümee ihrer Arbeit für eine sowohl bevölkerungsbewusste als auch gleichstellungsorientierte Familienpolitik. Sie ist der Überzeugung, dass eine in diesem Sinne konsistente, nachhaltige Familienpolitik die Geburtenraten durchaus wieder auf ein Niveau heben könnte, wie es in Frankreich oder Schweden herrscht. Auch wenn ihre Vorschläge also durchaus bevölkerungspolitische Implikationen haben, betont sie, dass es aus Sicht christlicher Sozialethik letztlich vor allem darum geht, Familienpolitik sozial gerecht zu gestalten. So zeigt Elisabeth Zschiech mit ihrer Studie auch exemplarisch, dass selbst bei politisch höchst kontroversen Fragen eine sensible, ausgewogene Abwägung zu dennoch gehaltvollen sozialethischen Aussagen gelangen kann. Ihre Darstellung ist deswegen nicht nur lehrreich, sondern die ganze Art der Herangehensweise ist auch wohlthuend.

Arnd Küppers, Mönchengladbach



JuliaBlanc/DanielBogner/GerhardKruip: Introduction: One Same Justice – for the World and for the Church?

Due to the current crisis of the Catholic Church in Germany, Europe and the world, questions that were left in the dark for a long time become topical: What about the implementation of various demands of the Church on "the world in itself"? To what extent should and must the Church apply her own social doctrine also to herself? Above all questions of power and the role of the laity as partners in dialogue, alliance and formation are in the foreground. Impulses for this are provided by the apparently outdated division of powers, the restriction of access to decisive positions to consecrated men and the struggle over what the Church and the following of Jesus Christ mean today. The introduction, after a reference to current controversies, discusses the application of principles of the fair shaping of societies to the Church, and also gives an overview of the contributions of this issue.

Michael Schramm: From Supranaturalism to Democracy. Why it is no longer possible without a Reinvention of Christianity

If in view of a clericalism cultivated by the church authorities the topic "more democracy and participation in the church" is at stake, then it is not only a problem of church organization (which, of course, it also is). On the contrary, one very quickly comes across profound theological figures of thought that belong to the core of ecclesiastically constituted Christianity – and which, in my opinion,

are simply no longer tenable. The theological thought pattern that plays a central role here and must be overcome is "supranaturalism". Nothing less than a comprehensive re-invention of Christianity is necessary, both theologically and in terms of church organization.

Konrad Hilpert: Human Rights – Obligatory Standards also for the Internal Sphere of the (Catholic) Church?

Since the Catholic Church has committed itself to human rights with the Encyclical Letter *Pacem in terris*, the question has been asked again and again whether they are also binding within the Church. While most church documents hardly express themselves on this question, the ecclesiological texts of the Second Vatican Council lay the foundations for an affirmative answer. The reality is different: Here church practice and human rights demands are sometimes in conflict. Decisive moral justification for the fact that human rights – despite all special features – are in principle also valid in the internal area of the church is the coherence and credibility of the church's recognition of human rights and the image of man on which they are based.

Sabine Demel: You are Called to Freedom (Gal 5:1) – And are you also Equipped with the Necessary Rights? The Church Code on the Test Bench

Freedom in Canon Law? The author gets down to that question. Based on the new understanding of church law since the Second Vatican Council she clarifies that right has become an essential part

of the church itself. Every Christian is therefore awarded with certain fundamental rights, given by the ecclesiastical code (CIC) of 1983. These fundamental rights open liberties, but also set limits. The author names these limits (i.e. the lack of legal security in the church) and drafts some reform proposals to ensure right and freedom within the church and to create opportunities for active participation, inter alia the establishment of administrative courts and the fair recruitment of ecclesiastical bodies.

Annette Schavan: Renewal needs Subsidiarity. A Plea

From a political perspective, the imbalance is striking: While politics regularly has to accept admonitions from the church for more subsidiarity in the shaping of the community, the church does not seem to be equally serious about the application of this principle in its own church life. But as the evolution of this principle in the history of Catholic social doctrine shows, it holds resources that could also be used in the church as a religious community. A new synodality attempted today could be a place of subsidiarily renewed ecclesiality.

Daniel Bogner, Fribourg: The (im)possible Revolution. Chances and Limitations of the "Synodal Process"

Many wonder whether the church can be changed at all. Others are in doubt that it is possible. Daniel Bogner describes the theological and actor-theoretical context in which the space for real change can arise.



Julia Blanc/Daniel Bogner/Gerhard Kruip : Introduction : Une même justice – pour le monde et pour l'Eglise ?

En raison de la crise actuelle de l'Eglise catholique en Allemagne, en Europe et dans le monde, des questions longtemps restées dans l'ombre sont devenues d'actualité. Qu'en est-il de la mise en oeuvre des différentes exigences de l'Eglise concernant le « monde à l'intérieur d'elle-même » ? Dans quelle mesure l'Eglise devrait-elle, voire doit-elle appliquer sa propre doctrine sociale à elle-même ? Là se trouvent au premier plan des questions de pouvoir et le rôle des laïcs comme partenaires de dialogue, d'alliance et de création. Des motifs sont fournis par une échelle de pouvoirs apparemment dépassée, la restriction de l'accès à des positions décisives en faveur d'hommes consacrés, et les débats autour de la question de savoir ce qu'« Etre Eglise » et « Suivre le Christ » signifient aujourd'hui. L'introduction discute l'application à l'Eglise de principes relatifs à la juste formation de sociétés et donne également un aperçu des contributions à ce numéro.

Michael Schramm : Du Supranaturalisme à la démocratie. Pourquoi une réinvention du christianisme est indispensable

Quand il s'agit, face à un cléralisme cultivé par les autorités, du thème de « plus de démocratie et de participation dans l'Eglise », il n'y va pas seulement d'un problème d'organisation d'Eglise (cela est bien-sûr aussi le cas). Plutôt, on se retrouve très vite devant des figures de pensée théologique profondes qui font partie du noyau du christianisme constitué comme Eglise – et qui, à mon avis, ne sont carrément plus à maintenir.

Le modèle de pensée théologique qui joue un rôle majeur et qui doit être surmonté, c'est le « supranaturalisme ». Rien de moins qu'une complète réinvention du christianisme est nécessaire, tant sur le plan théologique qu'en termes d'organisation de l'Eglise,

Konrad Hilpert : Les droits de l'homme – normes obligatoires aussi pour la sphère interne de l'Eglise (catholique) ?

Depuis que l'Eglise catholique, avec l'encyclique « Pacem in terris », a reconnu les droits de l'homme, on a posé à maintes reprises la question de savoir si ces droits sont également contraignants dans la sphère interne de l'Eglise. Alors que la plupart des documents ecclésiastiques ne s'expriment guère sur ce sujet, les textes ecclésiologiques de Vatican II jettent les bases d'une réponse affirmative. La réalité est différente. Là, il y a parfois une tension entre la pratique de l'Eglise et les exigences des droits de l'homme. La justification morale décisive du fait que, malgré toutes les particularités, les droits de l'homme s'appliquent en principe également à la sphère interne de l'Eglise, réside dans la cohérence et la crédibilité de la reconnaissance par l'Eglise des droits de l'homme et de l'image de l'homme sous-jacente.

Sabine Demel : Vous êtes appelés à la liberté (Gal 5,1) – et aussi dotés des droits nécessaires ? Le code de l'Eglise sur le banc d'essai

Liberté en droit canonique ? L'auteur essaie d'aller au fond de cette question. Partant de la nouvelle orientation du droit canonique après le concile de Vatican II, il précise que le droit est devenu une partie essentielle de l'Eglise. Le Code Canonique de 1883 accorde à tous les

croyants de l'Eglise certains droits fondamentaux. Ceux-ci ouvrent des espaces de liberté, mais fixent parfois aussi des limites. L'auteur rédige quelques propositions de réforme destinées à garantir le droit et la liberté dans l'Eglise et à créer des possibilités de participation active des croyants – par exemple l'établissement de tribunaux administratifs ecclésiastiques et le recrutement équitable des organes de l'Eglise.

Annette Schavan : Le nouveau a besoin de subsidiarité. Un Plaidoyer

D'un point de vue politique, une disproportion saute aux yeux. Tandis que la politique doit régulièrement supporter. Les exhortations de l'Eglise pour plus de subsidiarité dans le développement de la communauté, l'Eglise. Elle, ne paraît pas faire preuve du même sérieux dans l'application de ce principe dans sa propre pratique ecclésiale. Mais comme le démontre le développement de ce principe dans l'histoire de la doctrine sociale catholique, il recèle des ressources qui pourraient également être mises en valeur dans l'Eglise en tant que communauté religieuse. Un nouveau synodalisme tel qu'on essaie de l'entreprendre aujourd'hui, pourrait être un lieu de pratique ecclésiale renouvelée à la base de la subsidiarité.

Daniel Bogner, Fribourg : La révolution (in)possible. Chances et limites de la « voie synodale »

Beaucoup se demandent, si on a vraiment le droit de changer l'Eglise. D'autres doutent que ce soit possible. Daniel Bogner décrit le contexte théologique et d'action théoriquement possible, dans lequel peut s'ouvrir l'espace d'un changement réel.