

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 Papes [...] 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 schwermacht. 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-

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.

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 tut 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, dass 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-

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-

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-

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 Gehorsamspflicht 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-Vieregge 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 glaubwürdigere 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 „Herrscher Gewalt“ 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 bewehren, 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

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-

„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.

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

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 Glaubensstrenge 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



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 entlehene, 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 Gesetzeureformen, 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 fundamentalen 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/Kruij, 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 Kruip, 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?

