

Tine Stein

Menschenrechte und Kirche – eine politikwissenschaftliche Analyse und kirchenpolitische Stellungnahme aus aktuellem Anlass

Zusammenfassung

Handelt es sich bei der aktuellen Kirchenkrise um das Versagen einzelner Kleriker oder zeigt sich hier ein Strukturproblem? Gerade die Politikwissenschaft bringt zur Untersuchung dieser Frage eine besondere Kompetenz mit, da eine ihrer wesentlichen Erkenntnisse lautet, dass das Versagen von Individuen immer auch auf eine Fehlkonstruktion des institutionellen Arrangements deutet, innerhalb derer Individuen handeln. Ausgehend von der Diagnose, dass die Kirche sich in einem performativen Selbstwiderspruch befindet, da sie aus der Universalität der Menschenrechte keine Konsequenzen für ihre eigene Sozialgestalt zieht, wird in dem Aufsatz die Verfassungsstruktur der Kirche kritisch untersucht und besonderes Augenmerk auf das Spannungsverhältnis zwischen Gewissensfreiheit und Glaubensgehorsam gegenüber dem Lehramt gerichtet. In einem nächsten Schritt werden die programmatischen Äußerungen Franziskus' auf ihren institutionellen Reformgehalt geprüft. Die Verfasserin schließt mit einem Plädoyer für eine dialogische Binnenarchitektur der Kirche.

Abstract

Is the current crisis of the Catholic Church a result of the failure of individual clerics or is a structural problem at hand? Due to its special competences, political science lends itself particularly well to an examination of this question, since one of its main insights purports that the failures of individuals always point to a faulty design of institutional arrangements within which individuals must perform. Starting from the diagnosis that the Church finds itself caught in a state of performative self-contradiction, since it has failed to integrate the universality of human rights into appropriate social action within its own structure, the following essay will critically analyse the constitutional structure of the Church and, in particular, examine the tension between freedom of conscience and obedience of faith with respect to the Church magisterium. In a next step Francis' programmatic statements will be tested for their substance as regards institutional reform. The author concludes with a plea for a dialogue-oriented internal Church structure.

1 Einleitung

Die Krise der katholischen Kirche scheint in Deutschland zu einem Dauerzustand geworden zu sein. Nach dem Missbrauchsskandal im Jahr 2010 stand im vergangenen Jahr der Neu- und Umbau des Amtssitzes des Bischofs von Limburg im kritischen Licht der Öffentlichkeit. Nicht nur die für die meisten privaten und auch öffentlichen Bauherren schier

unvorstellbare Ausgabenpraxis von Tebartz-van Elst hat eine neuerliche Austrittswelle aus der Kirche veranlasst, auch der von Intransparenz und höfischem Gestus geprägte Führungsstil des Limburger Bischofs hat dazu beigetragen. Handelt es sich um individuelles Fehlverhalten oder zeigt sich hier ein Strukturproblem der katholischen Kirche? Gerade die Politikwissenschaft bringt zur Untersuchung dieser Frage eine besondere Kompetenz mit. Eine ihrer wesentlichen Erkenntnisse lautet, dass das Versagen von Individuen immer auch auf eine Fehlkonstruktion des institutionellen Arrangements deutet, innerhalb derer Individuen handeln. Institutionen können nach Max Weber als geronnener Geist gelten, in denen bestimmte Normsetzungen und Wertentscheidungen geborgen sind (vgl. Weber 1980, 835). Kommen in dem kirchlichen institutionellen Gefüge also Wertentscheidungen und Normsetzungen zum Tragen, die die eigentliche Ursache für die Kirchenkrise darstellen? Zugleich sind die in Institutionen handelnden Menschen nicht vollständig von diesen determiniert, verfügen vielmehr über Handlungsspielräume und können Institutionen in einem bewussten Akt auch verändern. Wenn im Folgenden aus dieser politikwissenschaftlichen Perspektive das institutionelle Gefüge der katholischen Kirche und auch das Handeln der in den Institutionen verantwortlichen Personen zu kennzeichnen ist, soll dies aus Anlass des fünfzigsten Jubiläums von *Pacem in terris* unter einer normativ qualifizierten Fragestellung geschehen. Es soll bei dieser Analyse gefragt werden, wie weit die Verfasstheit der Kirche von diesem normativen Maßstab der Menschenrechte entfernt ist. Dabei wird hier vorausgesetzt, dass die Kirche, die die Freiheit, Gleichheit und Würde der Person theologisch zu begründen vermag und die rechtliche Ausprägung dieser Prinzipien in Form der allgemeinen und unteilbaren Menschenrechte als einer universellen Kategorie anerkennt, dies folglich auch für ihre eigene Sozialgestalt annehmen muss und dass dies – was bekanntlich durchaus umstritten ist – nicht gegen ihr ekklesiologisches Selbstverständnis verstößt.

Im Folgenden wird eine Analyse der Verfassungsstruktur der Kirche vorgenommen, die punktuell auch die Regierungspraxis der beiden vorgegangenen Pontifikate berücksichtigt. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die Frage der Gewissensfreiheit und des Glaubensgehorsams gelegt. Die Ausführungen schließen mit einem Ausblick auf das erste Jahr von Papst Franziskus, das auf einer programmatischen Ebene eine Wende für die katholische Kirche verheißt – ganz im Sinne der „*ecclesia semper reformanda*“.

2 Die römisch-katholische Kirche und ihre Verfassungsstruktur

Menschenrechte, überhaupt das Recht und besonders die Verfassung als eine rechtliche Rahmenordnung, gelten als Institutionen zur Einhegung von Macht in menschlichen Sozial- und vor allem in Herrschaftsverbänden. Bei aller Anerkennung ihrer spezifischen (nach ihrem Selbstverständnis: sakramentalen) Gestalt ist auch die Kirche ein Herrschaftsverband, von Machtbeziehungen geprägt und folglich auf machthemmende und -balancierende Elemente angewiesen.¹ Im demokratischen und an die Menschenrechte gebundenen Staat wird diese Machthemmung in der Regel in einer Verfassung in Form eines besonderen institutionellen Arrangements zwischen den Organen und zwischen Staat und Bürgern rechtlich auf Dauer gestellt.

2.1 Menschenrechte und Demokratie aus Sicht der Kirche

Mit der Wertschätzung von Menschenrechten und Demokratie als normativer Grundlage des Staates hat sich die Kirche bekanntlich lange schwer getan. In real- und ideengeschichtlicher Hinsicht kann die Kirche als Gegnerin dieser an die Menschenrechte gebundenen säkularen Demokratie rezipiert werden, die deren spezifisch moderne Legitimitätsgrundlagen gerade bekämpft hat. Die moderne Kirchengeschichte zeigt eindringlich, wie sich die Kirche in ihrem Antimodernismus dazu verstiegen hat, die biblische Botschaft der gleichen Würde und Freiheit in Gestalt von modernen Menschenrechten abzulehnen. Tatsächlich können ja aus den biblischen Erzählungen gewichtige ideelle Impulse geborgen werden, die ein bestimmtes Menschenbild erkennen lassen, das für die Genealogie der Menschenrechte wesentlich ist: dass der Mensch frei ist (sogar zu Gott nein sagen zu können), als Geschöpf kategorial gleich zu allen anderen, als Ebenbild Gottes im Verhältnis zueinander mit unverfügbarer

1 Zur Untersuchung dieser Frage kann den Sozialwissenschaften eine besondere Kompetenz zugesprochen werden. Im deutschen Sprachraum nehmen die seit Jahrzehnten kontinuierlich vorgelegten Arbeiten von Hans Maier eine bedeutende Stellung ein (Maier 2006 [erstmalig 1959/65]; Maier/Ratzinger 1970 [Neuaufgabe 2000]; Maier 2008). Siehe in jüngerer Zeit etwa Liedhegener 2006; Ballestrem 2006; Kaufmann 2011.

Würde ausgestattet und zudem als Bruder und Schwester aller anderen Mitmenschen füreinander verantwortlich.² Es hat aber eine unfassbar lange Zeit gebraucht, nämlich bis zu der Enzyklika *Pacem in terris* und zur Konzilsschrift *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit, bis sich die Kirche zu *dieser* Wahrheit durchgerungen hat: dass um der inneren Freiheit willen ein Zustand äußerer Freiheit notwendig ist, der von einer irdischen Macht garantiert werden muss (vgl. Böckenförde 2004). Die differenzierte Studie von Rudolf Uertz (2005) ist für die Aufarbeitung der Sichtweise des katholischen Staatsdenkens von der französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanum einschlägig. Uertz arbeitet für *Pacem in terris* heraus, dass diese Enzyklika die Annäherung an die Idee der Menschenrechte einläutet, indem nun erstmals die „sittliche und kulturelle Autonomie nicht nur etwa der *Christen*, sondern vielmehr der *Menschen* allgemein anerkannt [wird], eine Feststellung, die eine klare Absage an ein heteronomes Moralsystem impliziert, wie es die neuscholastische Lehre verfochten hatte“ (ebd., 467). Aus politikwissenschaftlicher Sicht ist zugleich kritisch festzuhalten, dass die im Personalismus wurzelnde Hinwendung zu den Menschenrechten in *Pacem in terris* nicht mit einer uneingeschränkten Bejahung auch der Demokratie einhergeht, obwohl diese doch das in den Menschenrechten enthaltene Recht auf gleiche Teilhabe an der Regelung der öffentlichen Angelegenheiten als politisches Autonomierecht einlöst. Die Enzyklika verbleibt noch in der herkömmlichen katholischen Staatslehre, da die Legitimität der Regierung letztlich davon abhängig gesehen wird, wie ihre Autorität mit der Autorität Gottes in Einklang gebracht wird (vgl. PT 49–50). Wenn das garantiert ist, dann stünde auch die Wahl der Spitze des Staates durch die Menschen nicht im Widerspruch zu dieser Lehre (vgl. ebd. 52). Zwar wird die Gemeinwohlbindung des Staates durchaus in der Sicherung der Rechte des Menschen gesehen (in den sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Teilhaberechten), aber es findet sich keine klare Aussage zugunsten der Demokratie als Ordnungsform (vgl. ebd. 67–68). Und obwohl die Teilnahme der Bürger am öffentlichen Leben als ein Vorrecht ihrer Würde als Person angesehen wird, wird aus dieser personalistischen Sichtweise kein politisches Autonomierecht abgeleitet, vielmehr werden

2 Vgl. dazu aus der nichttheologischen Literatur Matz 1987; Weiler 2004; Stein 2007; Isensee 2006; 2008; Kaufmann 2011.

die Formen dieser Teilnahme in den Bahnen gesehen, „die dem Zustande des Staatswesens entsprechen, dessen Glieder sie sind“ (ebd. 73).

Die hier immer noch indifferente Haltung der Kirche gegenüber der Demokratie darf jedoch nicht vergessen machen, dass in der Genealogie des demokratischen Verfassungsstaates auch ein bedeutsames kirchliches Erbe festzuhalten ist, das für die Herausbildung einer an Recht gebundenen, gewaltenteiligen Ordnung, mit Beratungsprozessen und Rückbindung an die, in deren Namen entschieden wird, wesentlich ist. Insbesondere das synodale Moment der Beratung, das Prinzip der Amtsverfasstheit, d. h. der Gebundenheit an einen dem Inhaber des Amtes nicht verfügbaren Zweck, und nicht zuletzt auch die Wahl als Entscheidungsmodus können hier aus der kirchlichen Verfassungsgeschichte angeführt werden (vgl. Böckenförde 1986; Kaufmann 2011; Maier 2006). Wie stellt sich vor diesem Hintergrund die Verfassungsstruktur der Kirche selbst dar und wie fällt das Verhältnis zu den Menschenrechten „*ad intra*“ aus?

2.2 Die Kirche als absolutistisches System

Dazu ist zunächst der *status quo* der Kirche in ihrer Sozialgestalt zu charakterisieren.³ Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive kann die Kirche theoretisch dem Staat vergleichbar als ein Herrschaftsverband charakterisiert werden, verstanden mit Max Weber als ein Zusammenschluss von Menschen, die kraft einer geltenden Ordnung untereinander in einem geregelten Verhältnis von Herrschaftsbeziehungen stehen, das heißt, dass derjenige, der Herrschaft gegenüber anderen ausübt, für seine Anordnungen mit Fügsamkeit rechnen kann (Weber 1980, Kap. I, §16). Im kirchlichen Herrschaftsverband werden die Mitglieder wie in einem Staat mit Rechtsnormen und Sanktionen konfrontiert, die allerdings nicht mit physischem, sondern mit psychischem Zwang durchgesetzt werden sollen. Die Spendung und Versagung von Heilsgütern stellt für Weber die Grundlage geistlicher Herrschaft über Menschen dar, und dieses Verständnis korrespondiert durchaus mit dem katholischen Kirchenverständnis, wonach nur in der Kirche das volle Heil durch die

3 Die im folgenden Abschnitt zur Verfassungsstruktur und im ersten und dritten Abschnitt des nachfolgenden Kapitels zur Gewissensfreiheit entfaltete Argumentation wird von mir ausführlicher behandelt in: Stein 2013.

Verkündigung des Evangeliums und die Spendung der Sakramente zu erreichen ist. Allerdings ist die Herausstellung der funktionalen Äquivalenz der Zwangsmittel lediglich theoretisch plausibel. In der Praxis entfaltet die Androhung des Vorenthaltens heilsnotwendiger Sakramente im Falle des Nichteinhaltens der vom Lehramt festgelegten Normen kaum noch eine Auswirkung auf das Verhalten der Gläubigen.⁴

Wie ist nun dieser Herrschaftsverband Kirche im Detail zu kennzeichnen? Zwar gibt es keine Verfassung im formellen Sinne einer *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (vgl. Müller 2000, 41f.), aber es kann gleichwohl anhand der Rechtsquellen, Rechtstexte und auch Regierungspraxis eine Verfassung im materiellen Sinne ausgemacht werden. Aus politikwissenschaftlicher Sicht kann die Kirche als eine absolute Wahlmonarchie gekennzeichnet werden. Elemente der Gewaltenteilung und der Rechtsbindung für die höchste Ebene können nicht verzeichnet werden, vielmehr sind Gesetzgebung, Regierung und Rechtsprechung im Papstamt gebündelt, der bekanntlich die sogenannte Primatialgewalt inne hat (c. 313 CIC). Der Bischof von Rom kann durch das Gremium, das ihn gewählt hat, nicht abgewählt oder abberufen werden, sondern das Amt endet durch Tod des Amtsinhabers oder Rücktritt.⁵ Die Kirche ist zudem nicht nur hierarchisch organisiert – hierarchisch auch innerhalb der territorialen Gliederung in den Bistümern, in denen der jeweilige Bischof die volle Jurisdiktion ausübt –, sondern auch zentralistisch auf Rom hin ausgerichtet. Dies wird wesentlich in der Letztentscheidungskompetenz des Papstes über die Einsetzung der Bischöfe in den Bistümern realisiert.

Weiterhin ist relevant, dass der Zugang zu dem Weiheamt des Priesters, der die Sakramente spenden kann, exklusiv gestaltet ist, da dieser nur Männern offensteht, die (zumindest nach außen hin) bereit sind, zölibatär zu leben. In Bezug auf die Bischofsernennungen – bei der den Ortskirchen und Laien unter Umständen eine verfahrensbeteiligende, aber letztlich keine entscheidende Rolle zukommt – hat in der

- 4 Auf die von Papst Franziskus bei den Bischofskonferenzen in Auftrag gegebene Umfrage, die das Ausmaß deutlich macht, wie wenig sich gläubige Katholikinnen und Katholiken insbesondere an jene vom Lehramt festgelegten Normen, die den Bereich Ehe, Familie und Sexualität reglementieren, gebunden fühlen, wird unten einzugehen sein.
- 5 Womöglich kann als ein Aspekt des Rücktritts Benedikts schon jetzt festgehalten werden, dass zukünftige Amtsinhaber immer an seinem Maßstab gemessen werden, nämlich ob sie noch über die nötigen Kräfte verfügen.

Regierungspraxis von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. ein inhaltlicher Umstand den Ausschlag gegeben: De facto besaßen nur solche Kandidaten eine Chance auf das bischöfliche Amt, die mit der römischen Lehrmeinung inhaltlich übereinstimmten, insbesondere in Hinblick auf die Frage der Aufrechterhaltung des Pflichtzölibats, der Ablehnung der Frauenordination, der Ablehnung künstlicher Empfängnisverhütung und der Kritik an der Homosexualität (vgl. Reese 1998, 333ff.; Böckenförde 1998, 229). Im Lichte der Maßgabe des neuen Pontifex, wonach die Hirten den Geruch der Schafe tragen sollen, erschiene insofern eine Veränderung in der Personalpolitik plausibel, da viele Schafe gerade diese Aspekte des kirchlichen Lehramts nicht als vom Evangelium geboten ansehen.

Der Bielefelder Soziologe Franz-Xaver Kaufmann hat diese innere Struktur der Kirche als männerdominierte Klerikerkirche, die zudem in ihrer Verfassungswirklichkeit vom Geist eines höfischen Absolutismus mit Hang zur Selbstsakralisierung geprägt sei, angesichts der heutigen Leitbilder für das menschliche Zusammenleben, nämlich Demokratie und Menschenrechte, als anachronistisch bezeichnet (Kaufmann 2011, 128–174) – ein Urteil, zu dem ähnlich auch Theologinnen und Theologen gelangen (vgl. Heimbach-Steins 2005, 293; Heimbach-Steins u. a. 2011). Dass der neue Bischof von Rom dieser Kritik womöglich teilweise zustimmen würde, kann seiner Brandrede entnommen werden, die er am Vorabend des Konklaves gehalten hat (vgl. Bergoglio 2013). Die dort geäußerte Kritik am theologischen Narzissmus, der nur davon ablenke, sich der eigentlichen Aufgabe zu widmen, die das Evangelium stellt, nämlich zu den Grenzen und Rändern der menschlichen Existenz zu gehen, hat er seitdem mehrfach wiederholt (siehe Spadaro 2013; EG). Bevor auf diese „franziskanische Wende“ näher eingegangen wird, soll im nächsten Schritt anhand der Frage nach der Gewissensfreiheit innerhalb der Kirche die Problematik der Menschenrechte *ad intra* vertieft werden.⁶ Dabei gilt es auch zu fragen, inwiefern der Gewissens- und Glaubensfreiheit in der staatlichen Rechtsordnung eine andere Funktion als im Rahmen der Kirche zukommt.

6 Weitere Aspekte, die das Spannungsverhältnis von Kirche und Menschenrechten *ad intra* belegen, insbesondere die mangelnde Realisierung der Gleichheit, welche in der Diskriminierung von Frauen zum Ausdruck kommt, und auch die schwache Stellung und mangelnde Anerkennung von Laien, die ekklesiologisch wie kirchenrechtlich gesehen auch ein Amt ausüben, können hier nicht vertieft werden.

3 Gewissensfreiheit oder Gehorsamspflicht

3.1 Das Kirchenrecht als Verhaltensanordnung und Glaubensgebot

Im *Codex Iuris Canonici* c. 748 ist festgelegt, dass „[n]iemand jemals das Recht [hat], Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen“ (vgl. dazu Maier 2008b). Aber wie verhält es sich mit der Gewissensfreiheit, wenn man einmal Katholik ist? Denn im Kirchenrecht ist auch festgelegt, dass den lehramtlichen Verkündigungen des Papstes oder des Bischofskollegiums in Glaubens- und Sittenfragen ein „religiöser Verstandes- und Willensgehorsam“ (c. 752 CIC) entgegenzubringen ist. Dies stellt gegenüber dem alten Codex von 1917 eine erheblich höhere Anforderung an die Gläubigen, ihre jeweiligen Sichtweisen mit der lehramtlichen Auffassung in Übereinstimmung zu bringen. Der alte Codex bezog sich, wie Ernst-Wolfgang Böckenförde (2007) betont, explizit nur auf die Vermeidung von Häresien und Irrtümern, die Häresien nahekommen. Jetzt wird eine viel weitergehende Zustimmungspflicht statuiert und gefordert, es sei alles zu meiden, was einer verkündeten Lehre nicht entspricht (vgl. c. 750 CIC).

Nun gilt es bei der Analyse in Rechnung zu stellen, dass das Kirchenrecht eine vom staatlichen Recht unterschiedene Funktion hat. Während es im Staat um eine Friedensordnung geht, in der durch die Trennung von Moral und Recht erreicht werden soll, dass die Anhänger unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen mit unterschiedlichen Moralvorstellungen friedlich in einer politischen Gemeinschaft zusammenleben können, geht es in der Kirche um eine Heilsordnung, die eine Gemeinschaft von Gläubigen umfasst, die auf die Hoffnung der Erlösung durch das kommende Reich Gottes hin ausgerichtet sind. Zugleich ist aber auch das Kirchenrecht auf Befolgung aus, kennt folglich rechtskonformes und rechtswidriges Verhalten und Sanktionsmittel, die im kirchlichen Strafrecht festgehalten sind. Das Kirchenrecht stellt sich also einerseits wie das positive Recht des Staates als eine Verhaltensanordnung dar und ist insofern „echtes Recht“ im Kant'schen Sinne, da es mit der Befugnis zu zwingen verbunden ist (vgl. Kant 1982, 338f). Andererseits aber hat das Kirchenrecht in vielen Artikeln genuin moralische Normen zum Inhalt, die auf eine innere Übereinstimmung abzielen. Normen, die auf innere Vorgänge gerichtet sind, lassen sich weder erzwingen, noch kann ihre „Befolgung“ – also die

innere Übereinstimmung mit den Normen – rechtlich überprüft werden. Die Triebfeder zur Befolgung moralischer Normen ist das Gewissen. Der Staat kann Gehorsam für seine Rechtsnormen verlangen, im Sinne der Übereinstimmung mit dem geforderten Verhalten, aber keine innere Übereinstimmung. Vor diesem Hintergrund kann die Zwitterform des Kirchenrechts besser ermessen werden, das also zugleich Verhaltensanordnung und normierte Gehorsamspflicht im Glauben gegenüber kirchlichen Lehren sein will.

Wenn nun verlangt wird, dass „all das zu glauben [ist], was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird“ (c. 750 §1 CIC), und auch, dass „[f]est anzuerkennen und zu halten [...] auch alles und jedes [ist], was vom Lehramt der Kirche bezüglich des Glaubens und der Sitten endgültig vorgelegt wird“ (CIC 750 §2), dann geht es wegen der Sanktionsbewehrung dieser kirchenrechtlichen Norm nicht bloß um die Unterstützung eines von den Gläubigen aufgrund ihres Verpflichtetseins im Glauben ohnehin schon verspürten inneren Zwangs (vgl. Konrad 2010, 88–91). Die geforderte innere Übereinstimmung der Gläubigen mit dem Lehramt kann aber letztlich nicht überprüft werden. Was ist daher der Zweck der Norm? Mindestens kann hieraus geschlossen werden, dass die Nichtübereinstimmung mit den Lehrinhalten der Kirche durch die Gläubigen nicht öffentlich gemacht werden soll, was einem Diskussionsverbot gleichkommt. Eine öffentliche Stellungnahme gegen eine verbindliche, ‚definitive‘ Lehre der Kirche wäre demnach als das äußerliche Verhalten anzusehen, was kirchenrechtlich als rechtswidrig einzustufen ist.

In diesen kirchenrechtlichen Bestimmungen kann nicht nur eine Abkehr vom Kollegialitätsprinzip des Zweiten Vatikanums erkannt werden, insofern hier eine Konzentration auf die päpstlichen Stellungnahmen zulasten synodaler Stellungnahmen der Bischöfe erfolgt, sondern auch eine erhebliche Relativierung der dort ausgearbeiteten *Communio*-Ekklesiologie. Bezeichnenderweise hat der CIC aus der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* zwar die Rede vom Volk Gottes und der Gleichheit aller Gläubigen aufgegriffen, nicht aber den Begriff des Priestertums aller Gläubigen sowie des Glaubenssinns der Gläubigen, der vom Geist der Wahrheit geweckt werde.

3.2 Vertikales Schisma

Dem entspricht, dass die Politik der beiden vorangegangenen Pontifikate darauf ausgerichtet gewesen ist, die römische Sichtweise mit den Mitteln des Rechts verbindlich bei den Gläubigen durchzusetzen. Mit dem Motu proprio *Ad tuendam fidem* (1998) hatte Johannes Paul II. die Gehorsamsregelung im Codex von 1983 noch verschärft. Nun gilt, dass alle katholischen Christen mit „gerechter Strafe“ bedroht werden, die die Positionen des Lehramts in Glaubens- und Sittenfragen „hartnäckig zurückweisen“ (Johannes Paul II. 1998, 4), also nicht nur die unfehlbaren Lehrentscheidungen, sondern alle Äußerungen des päpstlichen Lehramts, d. h. etwa die zum Ausschluss der Priesterordination für Frauen. Diese Gehorsampflicht wird bei Bischöfen und Inhabern anderer Funktionen (insbesondere auch Theologiedozierenden) noch mit einem je eigenen Treueeid und einem um Zusätze erweiterten Glaubensbekenntnis verbunden (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre 1998).

Aber das Kirchenrecht scheint hier ins Leere zu laufen, denn die Diskrepanz zwischen dem Verhalten und den Einstellungen der Gläubigen einerseits und den kirchenrechtlichen Vorgaben andererseits ist so groß, dass schon seit einiger Zeit, lange bevor es die unten darzulegenden Ergebnisse der von Franziskus beauftragten Umfrage zu Ehe, Familie und Sexualität empirisch belegbar gemacht haben, in dieser Hinsicht von einem neuen Schisma gesprochen wird: einem vertikalen Schisma zwischen „Rom“ und den Gläubigen in den Gemeinden.⁷ Auch Benedikt XVI. hat diese Diskrepanz zwischen Lehramt und den Sichtweisen vieler Katholikinnen und Katholiken wahrgenommen. Und er hat sie wie sein Amtsvorgänger mit einer Verschärfung des Kirchenrechts verarbeitet. In den achtzehn in seiner Amtszeit veröffentlichten Weisungen finden sich nicht nur solche Schreiben, die darauf abzielen, gewissermaßen die inhaltliche Einheit der Kirche durch rechtliche Vorschriften sowohl für die organisatorische Gestalt der Kirche als auch für das Gewissen der

7 Eindrücklich etwa Walter Kasper: „Als Bischof einer großen Diözese machte ich die Erfahrung eines immer größeren Auseinanderdriftens von universalkirchlichen Normen und der Praxis vor Ort. In manchen Fällen möchte man fast von einem mentalen und praktischen Schisma sprechen“ (zit. nach Demel u. a. 2005, 221; vgl. auch ebd., 251).

Gläubigen sicherzustellen.⁸ Es wird auch der hierarchische Charakter der Kirche im Sinne des römischen Zentralismus unterstrichen.

Gleich zu Beginn seines Pontifikats erließ Benedikt XVI. 2005 das *Motu proprio* zur Approbation und Veröffentlichung des *Kompendiums des Katechismus der Katholischen Kirche*. Hier werden unter anderem all jene Normen neuerlich statuiert und begründet, die zu einem guten Teil den ursächlichen Hintergrund des vertikalen Schismas zwischen vielen Gläubigen und der römischen Hierarchie bilden: so unter anderem den Ausschluss der Frauen von geweihten Ämtern (vgl. KKK/Kompendium 333), den unbedingten Zölibat (ebd. 334), die Bestimmung, dass wiederverheiratete Geschiedene keine sakramentale Lossprechung erfahren können und auch von der Kommunion ausgeschlossen sein sollen, ebenso nur eingeschränkt kirchlichen Dienst verrichten können (ebd. 349), dass Unverheiratete enthaltsam leben sollen und dass zu den Hauptsünden gegen die Keuschheit unter anderem homosexuelle Handlungen gehören (ebd. 491f.), schließlich dass nur Enthaltensamkeit als Methode der Empfängnisverhütung als vereinbar mit den christlichen Geboten angesehen wird (ebd. 497).

Die von Papst Franziskus in Auftrag gegebene Befragung der Gläubigen hat nun – soweit die Ergebnisse vorliegen – den empirischen Beleg für das vertikale Schisma erbracht: Die vom Lehramt verkündete Sexualmoral wird von einem großen Teil der Gläubigen nicht nur nicht praktiziert, sondern auch nicht als christlich geboten angesehen. Zur Vorbereitung der außerordentlichen Bischofsvollversammlung zum Thema der pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung ist an alle Bischofskonferenzen ein Fragebogen versandt worden, der die Sichtweisen der Gläubigen zu Ehe, Familie und

8 In dem *Motu proprio* *Omnium in mentem* vom 26.10.2009 hat Benedikt XVI. den Zweck der Apostolischen Schreiben erneut dargetan: „Die Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges*, die am 25. Januar 1983 promulgiert wurde, hat allen in Erinnerung gerufen [*omnium in mentem*], daß die Kirche als zugleich geistliche und sichtbare wie auch hierarchisch geordnete Gemeinschaft rechtlicher Normen bedarf, ‚damit die Ausübung der ihr von Gott anvertrauten Dienste, insbesondere der geistlichen Gewalt und der Verwaltung der Sakramente, ordnungsgemäß geregelt wird‘. In diesen Normen sollen nämlich einerseits immer die Einheit der theologischen Lehre und der kanonischen Gesetzgebung und andererseits der pastorale Nutzen der Vorschriften hervortreten, durch welche die kirchlichen Weisungen auf das Wohl der Seelen hingeeordnet werden“ (Benedikt XVI. 2009).

Partnerschaft in Erfahrung bringen soll und dabei auch die Kenntnis über die entsprechenden lehramtlichen Normen bzw. Sichtweise abfragt (vgl. Ruh 2013a; Ebertz 2014). Die Ergebnisse der Befragung, die die Deutsche Bischofskonferenz in Auswertung veröffentlicht hat (vgl. DBK 2014),⁹ zeigt, dass die Gläubigen in Deutschland einerseits zwar wesentliche Normen unterstützen, aber andererseits eine Vielzahl an lehramtlichen Normen ablehnen.

Hinsichtlich des Schutzes des ungeborenen Lebens befindet sich die Mehrheit der Gläubigen in Übereinstimmung mit dem Lehramt, aber das Verbot künstlicher Empfängnisverhütung wird ganz überwiegend abgelehnt, und das Verbot von Kondomen (als ein Mittel der Empfängnisverhütung) wird angesichts des Risikos der Übertragung von Krankheiten als unmoralisch angesehen. In Bezug auf die Ehe wertschätzen die Gläubigen zwar auch die auf Treue basierende, möglichst lebenslange Verbindung zweier Menschen, die füreinander Verantwortung übernehmen, lehnen aber die Exklusivität einer solchen Paarbeziehung für Mann und Frau ab. Ebenso wird der enge Zusammenhang von Liebe, Fruchtbarkeit und Sexualität, der nach kirchlicher Sicht der Wesensgehalt der Ehe ist, so nicht geteilt – was schon die nahezu flächendeckende Praxis ‚vohelicher Lebensgemeinschaften‘ auch bei katholischen Gläubigen zeigt. Und wenn Beziehungen als Ehen scheitern, was bei Katholikinnen und Katholiken kaum seltener als bei anderen vorkommt, dann kann die Antwort der Kirche für diejenigen, die eine neue Verbindung eingehen, aus der Sicht der Gläubigen nicht ein Ausschluss von der Kommunion sein, was im Übrigen eine gemeinsame Kommunionsspraxis mit den Kindern verhindert. Zudem sind die Gläubigen nicht nur sensibel für Menschen in Krisensituationen, denen die Kirche mit Verständnis, nicht Sanktionen begegnen soll, sondern auch für Diskriminierungen. Eine homosexuelle Veranlagung und diese auch auszuleben, wird nicht als Sünde angesehen, vielmehr gilt es als ein Gebot der Gerechtigkeit, zwar nicht das Institut der Ehe auch für homosexuelle Partnerschaften zu öffnen, aber es sollen doch homosexuelle Lebenspartnerschaften mit Ehen gleichgestellt werden – Homosexualität wird nicht als Sünde angesehen. All dies zeigt eindringlich, wie weitgehend die Kirche ihren normativen Kontrollanspruch in diesem Bereich tatsächlich verloren

9 Ob und wie die Bischofskonferenzen anderer Länder die Ergebnisse veröffentlichen, war zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Aufsatzes offen.

hat (vgl. Ebertz 2014). Generell wird das wie im staatlichen Strafrecht konzipierte System einer Sanktion für die Nichteinhaltung von Normen abgelehnt und die kirchliche ‚Verbotsethik‘ stößt auf eine ablehnende Grundhaltung.

Dabei hat Benedikt alles versucht, angesichts des von ihm vielfach beklagten relativistischen Pluralismus wenn schon nicht in den Herzen der Katholikinnen und Katholiken, so doch in den Organisationen, die sich katholisch nennen, für Einheit und Übereinstimmung mit der Lehre zu sorgen. In einem seiner letzten Apostolischen Schreiben, dem Motu proprio *Dienst der Liebe* von 2012 wird die Einrichtung und Tätigkeit karitativ tätiger katholischer Vereine und das Verhältnis, in dem sie zu den geweihten Amtsträgern stehen sollen, rechtlich umgrenzt. Zunächst drückt Benedikt durchaus seine Wertschätzung von Initiativen aus, die in tätiger Nächstenliebe karitative Werke vollziehen. Dabei findet nicht nur die „Caritas“ als größte und traditionsreichste katholische Organisation Erwähnung, die auch offiziell von der kirchlichen Hierarchie anerkannt und gefördert wird, sondern werden auch die zahlreichen kleineren Initiativen aufgeführt, die sich neu gebildet haben. Aber es wird sofort betont, dass all diese Initiativen „in Übereinstimmung mit den Forderungen der kirchlichen Lehre und den Absichten der Gläubigen geführt werden“ (Benedikt XVI. 2012). Die wesentliche Intention dieses Apostolischen Schreibens kann in dem Bemühen vermutet werden, die Vielfalt der katholischen Initiativen unter die Kontrolle der „Autorität“, nämlich des Diözesanbischofs zu stellen. Der Kern der in dem Schreiben enthaltenen Normen, die den *Codex Iuris Canonici* ergänzen und damit auch eine Rechtslücke schließen sollen, ist es, diese Vereine in ihrer Organisationspraxis und ihren Tätigkeiten auf die Inhalte zu verpflichten, die das Lehramt als katholisch definiert hat.

3.3 Gewissensfreiheit in *Dignitatis humanae*

Die von Johannes Paul II. und Benedikt XVI., wie hier gezeigt, in mehrfacher Hinsicht verschärfte Gehorsams- und Glaubenspflicht steht nicht nur in einem Spannungsverhältnis zu den Einstellungen vieler Katholikinnen und Katholiken, die diese, wie die Umfrage belegt hat, moralisch mit ihren Glaubensauffassungen begründen, sondern in gewisser Hinsicht auch zu dem wohl wichtigsten Dokument des Zweiten Vatikanums, nämlich der Erklärung über die Religionsfreiheit, mit dem der

Paradigmenwechsel vom „Recht der Wahrheit zum Recht der Person“ (Böckenförde 2004, 235) gelungen ist. Zwar wird in der Konzilsklärung eine klare Unterscheidung zwischen rechtlicher Ordnung des Staates und moralischen Pflichten getroffen (vgl. ebd., 237). Das staatliche Recht muss um der Würde der Person willen einen Freiraum bieten, damit die Menschen in ungehinderter Form ihrer moralischen Verpflichtung nachkommen können, die volle Wahrheit zu suchen, aufzunehmen und zu bewahren (DH 1). Die Erklärung relativiert mit der vollen Anerkennung der rechtlichen Religionsfreiheit also nicht den Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens (vgl. Böckenförde 2004, 237) und auch nicht die sittliche Pflicht des Einzelnen, die Wahrheit im Bereich der Religion zu suchen. Aber dies wird hier verknüpft mit der Anerkennung eines Rechts, diese Wahrheit in einer besonderen Weise zu suchen, nämlich, wie es in der Erklärung heißt, „sich in Klugheit unter Anwendung geeigneter Mittel und Wege rechte und wahre Gewissensurteile zu bilden“ (DH 3). Bei der Wahrheitssuche sollen freie Forschung, das Lehramt und der Dialog zu Hilfe kommen. Ist die Wahrheit einmal erkannt, dann soll an ihr festgehalten werden, „mit personaler Zustimmung“ (ebd.).

Auch wenn die Erklärung auf das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der öffentlichen Gewalt abzielt und nicht auf das Verhältnis des Einzelnen zu seiner religiösen Gemeinschaft, stellt sich die Frage, wie sich die hier betonte Wertschätzung der Freiheit – theologisch begründet im Wesen des Menschen, der vor seinem Gewissen verantwortete Entscheidungen zu treffen hat – mit der in der katholischen Kirche rechtlich kodifizierten Gehorsams- und Glaubenspflicht gegenüber den unfehlbaren und definitiven lehramtlichen Äußerungen vereinbaren lässt. Wenn es in religiösen Dingen keinen Zwang geben kann, wie in der Erklärung über die Religionsfreiheit nachdrücklich theologisch begründet dargelegt wird (vgl. DH 8f.), dann wirft dies auch die Frage nach der gewissermaßen innerkirchlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit hinsichtlich der Autorität des Lehramtes und den Grenzen der Gehorsamspflicht auf (vgl. auch Heimbach-Steins 2005, 311f.). Die Erklärung unterstreicht ja explizit, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf (DH 12) und verlangt, wenn von personaler Zustimmung die Rede ist, für das Festhalten des Glaubens eine eigene Anstrengung des Individuums. In der Androhung des kirchenrechtlichen Strafrechts für die Abweichung vom Lehramt kann allerdings ein solcher versuchter Zwang gesehen werden. Wenn dann das Lehramt keine Hilfe bei der Suche nach der Wahrheit ist, nämlich wenn in den päpstlichen und bischöflichen Schriften an

kontingenten Interpretationen der Offenbarung festgehalten wird, die vielen Gläubigen nicht einsichtig sind beziehungsweise für die keine guten Gründe erkannt werden – wie etwa in der jahrhundertelangen Ablehnung der Religionsfreiheit durch das Lehramt –, dann erscheint es vielmehr so, dass der Gehorsamszwang auch kontraproduktiv ist, um die Wahrheit des Evangeliums in die jeweilige Zeit angemessen hineintragen und übersetzen zu können. Insofern kommt der Gewissensfreiheit auch in der auf die Heilsordnung gerichteten kirchlichen Ordnung eine besondere Funktion zu, wenn auch eine andere als in der auf den Frieden gerichteten staatlichen Rechtsordnung.

4 „Kirche im Aufbruch“

4.1 Performativer Selbstwiderspruch

Angesichts ihrer Verfassungsstruktur befindet sich die Kirche in einem performativen Selbstwiderspruch. Einerseits betont sie die Universalität der Menschenrechte und sieht diese in Einklang mit der christlichen Sicht stehen, dass jeder Mensch als Person Rechte hat – Rechte, die ihm nach christlicher Lehre von Gott verliehen sind und die dem Menschen als Mensch, also unterschiedslos und gleich gegeben sind –, und andererseits legt sie diese für ihre eigene institutionelle Gestalt nicht als einen Maßstab an. Es ist zudem eine durch überwältigende empirische Erfahrung gesättigte Erkenntnis, dass in Organisationen, die nicht transparent sind, die ohne Kontrollmechanismen und geregelte Beratungsverfahren in Kollegialorganen auskommen, zudem keine prozeduralen Kriterien der Fairness kennen und dann noch eine starke Kompetenzkonzentration aufweisen, diejenigen, die in ihnen Verantwortung tragen, dazu neigen, ihre Vollmacht zu missbrauchen, und nur noch als Machttträger agieren. Die Kirche als Organisation ist von dieser Erfahrung nicht ausgenommen, wie die allerjüngste Kirchengeschichte gerade in Deutschland belegt. Hier zeigt sich nicht nur das Problem der Auswahlmechanismen für Bischöfe, sondern es werden auch weitere institutionelle Probleme offenbar – wie die in Limburg deutlich mangelnde Transparenz und das Fehlen funktionierender Verfahren im Umgang mit dem Vermögenshaushalt, die eine wirksame Kontrolle und Verantwortlichkeit schaffen und verhindern, dass Vermögen für im Grunde persönlich-partikuläre

Zwecke des Bischofs privatisiert werden kann, ohne auch nur im Entferntesten einen prozedural und material verbindlichen Rechtfertigungszwang gegenüber der Gemeinde auszulösen. Damit mögen zwar nicht unmittelbar Menschenrechte verletzt sein, aber es zeigt noch einmal auf, wie irrtums- und auch korruptionsanfällig Organisationen werden, die auf rechtlich geschützte Beteiligungsverfahren, auf geordnete Verfahren, auf Transparenz, Gewaltenteilung und Rechtsbindung verzichten – mit hin auf all das, was die institutionellen Bedingungen für ein intelligentes und gutes Regieren sind, wie es aus entwickelten demokratischen Rechtsstaaten belegt ist.

Um den performativen Selbstwiderspruch aufzuheben, der die Legitimität der Kirche als Organisation untergräbt, bedarf es daher der Menschenrechte als Maßstab auch für die institutionelle Gestalt der Kirche selbst. Dabei geht es nicht um Demokratie im Sinne von Volkssouveränität als Legitimationsgrundlage. Dies würde in der Tat das Proprium der Kirche als göttliche Stiftung angreifen, die ihre Legitimität auf Gott zurückführt. Aber die für die Demokratie so zentralen Elemente der Beratung und der Mitwirkung derer, die von Entscheidungen betroffen sind, müssen eine wichtige Rolle bei einer Reform spielen. Auch die Elemente der *checks and balances* zur Machthemmung und Kontrolle können in der Kirche eingeführt werden, ohne in eine Spannung zu ekklesiologischen Prinzipien zu geraten: synodale Strukturen, ein spezifisches Amtsverständnis auch für Laien, Subsidiarität als Ordnungsprinzip der Weltkirche, Rechtsstaatlichkeit in Form von Verwaltungsgerichtsbarkeit und einer expliziten „Verfassung“ sowie schließlich und vor allem die Wertschätzung der Gewissensfreiheit des Individuums auch innerhalb der Kirche statt einer weitreichenden Gehorsampflpflicht gegenüber dem Lehramt – das sollten Ansatzpunkte für institutionelle Reformen sein.

Die zentralistisch-hierarchische Steuerung würde sich freilich dann als Chance erweisen, wenn von der Spitze aus der Wille für Veränderungen besteht und der Inhaber der obersten Gewalt selbst Veränderungen im Sinne des Mottos „*ecclesia semper reformanda*“ initiiert und dabei die Beharrungskräfte eines selbstinteressierten Apparates überwinden könnte, der durch Reformen Machtpositionen einbüßen würde. Bei Franziskus zeichnet sich eine Begründung für institutionell-strukturelle und inhaltlich-normative Reformen ab. Diese Reformbegründung kann anhand zweier Veröffentlichungen aus dem ersten Regierungsjahr Franziskus' belegt werden: in dem umfangreichen Interview mit den Zeitschriften der Jesuiten (Spadaro 2013) und in seinem ersten Apostolischen Schreiben

Evangelii gaudium.¹⁰ Einige der zentralen Aspekte dieses „Regierungsprogramms“ sollen in einem letzten Schritt nun noch beleuchtet werden, weil sie in Teilen als Antworten auf die geschilderten Probleme verstanden werden können.¹¹

4.2 Das Regierungsprogramm von Franziskus

Es ist voranzustellen, dass Franziskus alle institutionellen Reformanstrengungen als sekundär (vgl. Spadaro 2013, 48) gegenüber der eigentlichen Aufgabe ansieht: nämlich dem Sendungsauftrag der Kirche durch tätige Nächstenliebe gerecht zu werden und Gott in jedem anderen Menschen zu sehen und Ihm zu antworten, indem man sich dem Anderen zuwendet (EG 39) – die Kirche als Feldlazarett ist das Bild, das Franziskus für den Aufbruch der Evangelisierung gefunden hat (vgl. Spadaro 2013, 47). Die von ihm hierfür als notwendig erachtete Reform der Kirche, die dann auch Strukturen, Verfahren und Institutionen einschließt, welche auch für die Frage der Menschenrechte *ad intra* von Bedeutung sind, dient dieser pastoralen Neuausrichtung (vgl. EG 19–37). Allerdings ist der programmatische Charakter zu betonen. Inwiefern sich hieraus tatsächlich eine institutionell nachhaltige Veränderung entwickelt, wird die zukünftige Praxis zeigen: die Praxis der nächsten Bischofsernennungen wie auch die Familiensynode und welche Rolle der Umfrage zukommen wird, können hierfür erste Hinweise geben, ob der Geist der Veränderung gewissermaßen auch institutionell gerinnt.

Kritisch sieht Franziskus das Verhältnis zwischen Ortskirche und Universalkirche – die Zentralisierung kompliziere das Leben der Kirche und die missionarische Dynamik, weswegen er eine „heilsame

10 In *Evangelii gaudium* spricht Franziskus explizit von einem Programm und Konsequenzen (vgl. EG 25). Dass es sich um zwei ganz unterschiedliche Textqualitäten handelt – hier publizistische Äußerung, dort lehramtliches Schreiben – kann für den Zweck der obigen Ausführungen vernachlässigt werden, da es an dieser Stelle darauf ankommt, das Denken Franziskus' und seine Intention für das Papstamt vorzustellen.

11 Auf die in *Evangelii gaudium* vorgetragene scharfe Kritik an der kapitalistischen Ordnung, an der Herrschaft des Konsumismus und der strukturell bedingten Armutsunterschiede in der zeitgenössischen globalisierten Welt, wie auch auf Franziskus' Überlegungen zur Akkulturation der Kirche jenseits von Europa kann hier nicht eingegangen werden.

Dezentralisierung“ einfordert und das Prinzip der Kollegialität neu verwirklichen will (ebd. 16; 32). Eindringlich kritisiert wird auch der Klerikalismus, bei dem Franziskus eine fatale „spirituelle Weltlichkeit“ wirken sieht, die von einer vermeintlichen doktrinen- oder disziplinarischen Sicherheit getragen sei, begleitet von einem narzisstischen und autoritären Elitebewusstsein, von einer ostentativen Pflege der Liturgie, der Lehre sowie der Betonung des Lehramts (ebd. 93–97). Demgegenüber sieht er das Amtspriestertum nicht von einer besonderen Würdigkeit her definiert, sondern von seiner Funktion: das Sakrament der Eucharistie zu spenden, worin einzig die Amtsautorität gründe, die immer Dienst am Volk sei. Es handelt sich bei der Hierarchie mithin nicht um als Herrschaft verstandene Macht, sondern um Vollmacht (ebd. 104).

Die Reform soll auch das Papsttum selbst einschließen. Franziskus gibt den Anspruch auf, von Rom aus alle Belange des kirchlichen Lebens steuern zu wollen (ebd. 16; 32). Für die Kurie unterstreicht Franziskus, dass auch die Dikasterien Einrichtungen des Dienstes seien (und die im Übrigen nicht Gefahr laufen sollten, wie in Einzelfällen geschehen, Zensurstellen zu sein) und zwar auch für die anderen Bischöfe und die Ortskirchen (vgl. Spadaro 2013, 54). Franziskus hat mit der Kommission zur Ausarbeitung einer Kurienreform, dem achtköpfigen Kardinalsrat (in dem nur ein Vertreter der Kurie Mitglied ist) bereits erste Schritte struktureller Reformen eingeleitet (vgl. Ruh 2013b; Mitschke-Collande 2013). Die Kardinalskommission soll unter anderem beraten, wie das Prinzip der Synodalität in Bischofskonferenzen vertieft zur Geltung kommen kann. In *Evangelii gaudium* wird kritisch vermerkt, dass es an einer Satzung der Bischofskonferenzen fehle, die sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen verstehe, „auch einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität“ (EG 32).

Auch dass – in diesem Stil erstmalig – die Kirchenmitglieder befragt werden, könnte für den Beginn eines neuen Prozesses stehen, der vergleichbar der Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums einen Paradigmenwechsel in der katholischen Kirche einläutet. Damals drückte sich in der unbedingten Wertschätzung der Gewissens- und Religionsfreiheit als ein vom Staat zu garantierendes Recht ein Wechsel vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person aus. Heute erscheint das Hören auf das, was die Gläubigen über die Heilige Schrift denken und welche normativen Schlussfolgerungen ihnen daraus ethisch geboten erscheinen (und auch wie sie demgegenüber die lehramtlichen

Normen bewerten bzw. ob sie diese überhaupt kennen), als ein Perspektivenwechsel in Bezug auf die Gläubigen: Sie könnten dann nicht mehr nur vom Lehramt als mit dem Kirchenrecht zu reglementierendes Objekt verstanden werden, sondern als Gläubige, die selbst als Subjekt anzuerkennen sind, die einen Glaubenssinn besitzen und die Lehre der Kirche mitformen (vgl. Deckers 2014). Das Spannungsverhältnis zwischen Gewissensfreiheit und Glaubensgehorsam innerhalb der Kirche wird dann in dem Maße gemildert, wie der Glaubenssinn des Volkes Gottes in seiner Gesamtheit in die lehramtlichen Normen einfließt. Wenn die Ergebnisse dieser Befragung nicht wie eine unverbindliche demoskopische Erhebung behandelt werden, sondern in der Weiterentwicklung des Lehramtes eine Rolle in einem Diskussionsprozess spielen, in dem dem ganzen Volk Gottes und nicht allein und exklusiv den geweihten Amtsträgern eine Verantwortung für die Sendung der Kirche und die „Verheutigung“ des Evangeliums zuerkannt wird, dann würde hier die von Ernst-Wolfgang Böckenförde eingeforderte *receptio* des Lehramtes für den *sensus fidelium* eingelöst, von dem in *Lumen gentium* die Rede ist.¹²

Wie Böckenförde herausgearbeitet hat, beruht die Kirche, wenn sie lebendige Glaubensgemeinschaft ist, im Unterschied zum Staat nämlich nicht auf der Beziehung zwischen Gesetz und äußerem Gehorsam, sondern auf der Beziehung von *traditio* und *receptio*. Damit ist gemeint, dass ein Nexus besteht zwischen „Autorität und Vertrauen auf der einen, innerer Folgebereitschaft auf der anderen Seite, einer Folgebereitschaft freilich, die eigenes Denken und dadurch vermittelte Einsicht nicht ausschaltet, sondern aufnimmt. [...] Deshalb ist begründete Kritik keineswegs ausgeschlossen, sie ist öffentlich möglich und kein Mangel an Glaubenssinn“ (Böckenförde 2007, 485). Die Autorität des Lehramtes, welche aus der Tradition und dem Wissen schöpfe, wende sich an die anderen Gläubigen als vernunftbegabte Glieder der Kirche, wie Böckenförde unterstreicht. Sie darf sozusagen nicht weghören, wenn es bei den Gläubigen zu einer Rezeptionsverweigerung kommt, da der

12 „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert“ (LG 12).

Geist Gottes – wie Böckenförde Johannes Paul II. zitiert – in jedem Gläubigen wehe (vgl. Böckenförde 2007, 485).¹³

Diese ekklesiologische Sichtweise findet sich auch bei Franziskus, der sich explizit auf *Lumen gentium* stützt – Franziskus spricht von einer Unfehlbarkeit im Glauben durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes auf dem Weg (vgl. Spadaro 2013, 43). Der Glaubenssinn des Gottesvolkes ist dabei nicht einfach das Ergebnis einer Abfrage von mehrheitlich vorherrschenden Meinungen, sondern nach theologischer Auffassung ein „Sinn“ der Gläubigen, in dem das Wirken des Heiligen Geistes zum Ausdruck kommt. Franziskus sieht es als Aufgabe der Theologie an, die Kriterien der Ermittlung des wahren Glaubenssinns zu erarbeiten¹⁴ – eine Aufgabe, die wie auch eine genauere Verhältnisbestimmung von Lehramt und *sensus fidelium* seit dem Zweiten Vatikanum von seinen Vorgängern im Amt nicht vorangetrieben worden ist. Ein wesentliches und methodisches Kriterium für die Ermittlung sollte dabei eine Kultur des offenen Wortes sein, mit den Worten Franziskus' ausgedrückt, also die „kühne Redefreiheit“ (Bergoglio 2013) in der Kirche, mit lebhaften Debatten, in denen die Sichtweisen der Gläubigen sich der wechselseitigen kritischen Infragestellung aussetzen.

Dabei können sich, wie Franziskus hervorhebt, womöglich manche Sichtweisen und Bräuche in der Kirche, auch kirchliche Normen als überlebt und nicht mehr funktionstüchtig im Sinne der Evangelisierung herausstellen (vgl. EG 43). Hier kann ergänzt werden, dass in der Vergangenheit sich ja sogar Enzykliken als irrtumsanfällig erwiesen haben, was zeigt, dass die konstruktive Kritik an ihnen wertvoll ist. Ohne die fortdauernde Kritik an der lehramtlichen Ablehnung der Religionsfreiheit, wie sie von katholischen Intellektuellen und Theologen vorgetragen wurde, wäre es wohl nicht zu der radikalen Neubewertung gekommen, wie sie in der Erklärung über die Religionsfreiheit vorgenommen worden ist. Darüber hinaus unterstreicht Franziskus, dass es eine „Hierarchie der Wahrheiten“ gibt (ebd. 36f.), wonach die Vielzahl der katholischen Lehren nicht alle den gleichen Geltungsanspruch aufweisen, aufgrund

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

14 So Franziskus bei einer Ansprache vor der Internationalen Theologenkommission am 6.12.2013. Vgl. <http://www.katholisch.de/de/katholisch/themen/kirche_2/131207_papst_glaubenssinn_lehramt.php>. Siehe auch EG 119.

ihrer je unterschiedlichen Nähe zum Evangelium (vgl. Orth 2014, 3). Mit Blick auf die Wahrheit bedarf es aber nicht nur der Systematik, sondern auch gewissermaßen der Hermeneutik: Die evangelisierende Ethik verlangt nach Franziskus, dass die Wahrheit des Evangeliums immer wieder neu im jeweiligen Kontext mitgeteilt wird (vgl. EG 45), denn „Gott hat sich als Geschichte offenbart, nicht als ein Kompendium von abstrakten Wahrheiten“ (Spadaro 2013, 70).

Zu vielen drängenden Fragen, die sich als Problem in der Verfassungsstruktur, besonders in der Fragestellung der Menschenrechte *ad intra* herausgestellt haben, hat sich Franziskus allerdings im Detail noch nicht geäußert oder nicht so, dass die Spannung, so wie es sich bei der Spannung zwischen Gewissensfreiheit und Glaubensgehorsam andeutet, befriedigend gelöst würde – das Problem der Rechtsbindung des *legibus absolutus* an das *ius divinum*, welches die Rechte der Person als von der Vernunft erkennbar einschließt, ist nicht behandelt, auch nicht das der fehlenden Rechtssicherheit in Form einer innerkirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit. Zur Rolle der Laien sind erst gewissermaßen programmatische Überschriften zu finden.¹⁵ Und zur Spannung zwischen Gleichheitsprinzip und exklusivem Zugang zum Priesteramt – konkret zur Frage der Lockerung des Pflichtzölibats und der Möglichkeit der Ordination für Frauen – sagt Franziskus nichts bzw. äußert sich ablehnend (vgl. EG 104; 107). Frauen sollen allerdings in die verantwortlichen Entscheidungen ganz anders einbezogen sein, zumal er sie für die Evangelisierung von ihrer Bedeutung her als wichtiger ansieht (vgl. ebd. 284–288). Franziskus vertritt eine dem Differenzfeminismus ähnelnde Position: Ihm geht es auf der Basis einer gleichen Würde von Männern und Frauen durchaus um eine besondere Wertschätzung von Frauen, die sich ja in der Regel in der Sorge um den Nächsten bereits an den Rändern der Gesellschaft befinden. Die Spannung zur Einforderung der Gleichheit im Zugang zu Weiheämtern bleibt allerdings auch bei Franziskus bestehen.

Der Eindruck einer „Kirche im Aufbruch“ wird sich besonders am Kriterium der Spannung zwischen Glaubensgehorsam und Gewissensfreiheit

15 Der Bischof soll „[i]n seiner Aufgabe, ein dynamisches, offenes und missionarisches Miteinander zu fördern, die Reifung der vom *Kodex des Kanonischen Rechts* (cc. 460–468; 492–502; 511–514; 536–537) vorgesehenen Mitspracheregulungen sowie anderer Formen des pastoralen Dialogs anregen und suchen, in dem Wunsch, alle anzuhören und nicht nur einige, die ihm Komplimente machen“ (EG 31).

schärfen. Der Ansatz der Enzyklika *Redemptoris missio*, wonach die Kirche in ihrer Missionsarbeit die Wahrheit „vorschlägt“ und nicht „aufdrängt“ (RM 39), kann auch für das binnenkirchliche Verhältnis erprobt werden: dass Papst und Bischöfe den Gläubigen keine Normen mehr vorschreiben und mit Sanktionen wie der Drohung des Sakramentenentzugs durchsetzen, sondern dass vielmehr innerhalb der Kirche ein ethischer Reflexionsraum eröffnet wird, mit einer dialogischen Architektur, dessen Inhalte zwar nicht beliebig sind, in dem aber die Wahrheit des Evangeliums gemeinsam mit dem Gottesvolk in den immer wieder wechselnden Herausforderungen der Zeit neu geborgen werden kann. Der Konstitution des modernen Menschen, zu dem Kritik und Zweifel, Freiheit und Selbstbestimmung notwendig dazugehören, entspricht dies mehr als der Absolutismus vergangener Pontifikate. Auch hierin drückt sich die Anerkennung der Würde des Menschen aus, die in seiner Gewissensfähigkeit begründet ist.

Literatur

- Ballestrem, Karl Graf** (2006): Katholische Kirche und Menschenrechte. In: Brouck, Manfred; Stein, Tine (Hg.): Christentum und Demokratie. Darmstadt: Wiss. Buchges., 147–169.
- Bergoglio, Jorge Mario** (2013): Rede vor dem Konklave, online unter: <http://www.katholisch.de/de/katholisch/themen/kirche_2/130328_brandrede_bergoglio_dokumentation.php>, abgerufen 17.07.2014.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (1986): Kirche und modernes Bewußtsein. In: Koslowski, Peter; Spaemann, Robert; Löw, Reinhard (Hg.): Moderne oder Postmoderne. Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters. Weinheim: Acta Humaniora, VCH, 103–129.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (2004): Einleitung zur Textausgabe der ‚Erklärung über die Religionsfreiheit‘. In: Ders. (Hg.): Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. Münster: LIT, 231–246.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (2007): Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen – am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit. In: Ders. (Hg.): Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erw. Aufl., fortgef. bis 2006. Münster: LIT, 471–489.
- Böckenförde, Werner** (1998): Zur gegenwärtigen Lage der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Anmerkungen. In: Orientierung 62, 228–234.
- Deckers, Daniel** (2014): Franziskus will es wissen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 10.02.2014, I.

- Demel, Sabine; Heinz, Hanspeter; Pöpperl, Christian** (2005): „Löscht den Geist nicht aus“. Synodale Prozesse in deutschen Diözesen, Freiburg i. Br.: Herder.
- Ebertz, Michael N.** (2014): Interview im Deutschlandfunk v. 10.02.2014, online unter: <http://ondemand-mp3.dradio.de/file/dradio/2014/02/10/ldf_20140210_0936_bdfbfa4a.mp3>, abgerufen 17.07.2014.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2005): Subsidiarität und Partizipation in der Kirche. In: Dies. (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 2. Regensburg: Pustet, 281–313.
- Heimbach-Steins, Marianne; Kruip, Gerhard; Wendel, Saskia** (Hg.) (2011): Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum. Freiburg i. Br.: Herder.
- Isensee, Josef** (2006): Menschenwürde. Die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten. In: Archiv des öffentlichen Rechts 131, 173–218.
- Isensee, Josef** (2008): Europas christliche Wurzeln. In: Die politische Meinung, Nr. 4, 19–24.
- Kant, Immanuel** (1982): Metaphysik der Sitten. Werkausgabe, Bd. VIII. Hg. v. Wilhelm Weischedel. 4. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kaufmann, Franz-Xaver** (2011): Wie überlebt das Christentum? 2. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder.
- Konrad, Dietmar** (2010): Der Rang und die grundlegende Bedeutung des Kirchenrechts im Verständnis der evangelischen und katholischen Kirche. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Liedhegener, Antonius** (2006): Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in den USA und Deutschland. Baden-Baden: Nomos.
- Maier, Hans** (2006): Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. München: Beck.
- Maier, Hans** (2008a): Keine Demokratie? Laienmeinungen zur Kirche, e-book. Freiburg i. Br.: Herder.
- Maier, Hans** (2008b): Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums, online unter: <http://www.hbmaier.de/download_pdfs/Compelle_intrare.pdf>, abgerufen 17.07.2014.
- Maier, Hans; Ratzinger, Joseph** (1970): Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen. Limburg: Lahn-Verlag.
- Matz, Ulrich** (1987): Zum Einfluß des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit. In: Rüther, Günther (Hg.): Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 27–56.
- Mitschke-Collande, Thomas von** (2013): Mentalitätswechsel erforderlich. Überlegungen zur Reform der römischen Kurie. In: Herder Korrespondenz 67, 443–448.
- Müller, Gerhard** (2000): Theologische Realenzyklopädie. Studienausgabe Teil 2, Bd. 19. Berlin: De Gruyter.
- Orth, Stefan** (2014): Spürsinn der Gläubigen. In: Herder Korrespondenz 68, 1–3.
- Reese, Thomas J.** (1998): Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche. Frankfurt/M.: S. Fischer.

- Ruh, Ulrich** (2013a): Lockerung. Der Papst schlägt mit der Bischofssynode neue Wege ein. In: Herder Korrespondenz 67, 598–599.
- Ruh, Ulrich** (2013b): Papst Franziskus: Kurienreform auf dem Weg. Bericht. In: Herder Korrespondenz 67, 547–549.
- Spadaro, Antonio** (2013): Das Interview mit Papst Franziskus. Freiburg i. Br.: Herder.
- Stein, Tine** (2007): Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates. Frankfurt/M.: Campus-Verlag.
- Stein, Tine** (2013): „Complexio oppositorum“. Die Verfassungsstruktur der römisch-katholischen Kirche aus politikwissenschaftlicher Perspektive. In: Zeitschrift für Politik 59, 263–294.
- Uertz, Rudolf** (2005): Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1798 bis 1965). Paderborn: Schöningh.
- Weber, Max** (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weiler, Joseph** (2004): Ein Christliches Europa. Erkundungsgänge. Salzburg/München: Pustet.

Kirchliche Dokumente

Die Dokumente des Zweiten Vatikanums werden zitiert nach der Ausgabe:

- Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert** (Hg.) (2008): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 35. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder. – Die Nummern in den Quellenangaben beziehen sich wie üblich auf die Absatznummern.
- Benedikt XVI.** (2005): Motu proprio zur Approbation und Veröffentlichung des *Kompendiums des Katechismus der Katholischen Kirche*. In: Katechismus der Katholischen Kirche: Kompendium. München: Pattloch, 9–11.
- Benedikt XVI.** (2009): Motu proprio *Omnium in mentem*, online unter: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_ge.html>, abgerufen 25.07.2014.
- Benedikt XVI.** (2012): Motu proprio *Intima Ecclesiae Natura* über den Dienst der Liebe, online unter: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20121111_caritas_ge.html>, abgerufen 25.07.2014.
- CIC – Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes** (1983). Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker 2001.
- DBK – Deutsche Bischofskonferenz** (2014): Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung, Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Fragen im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode (Pressemitteilung 012a v. 03.02.2014).
- DH – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit, S. 661–675.

- EG – **Franziskus** (2013): Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 194).
- Johannes Paul II.** (1998): Motu proprio *Ad tuendam fidem*, online unter: <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem_ge.html>, abgerufen 25.07.2014.
- KKK/Kompendium – Katechismus der Katholischen Kirche: Kompendium** (2005). München: Pattloch.
- Kongregation für die Glaubenslehre** (1998): Lehramtliche Stellungnahmen zur „*Professio fidei*“. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 144).
- LG – **Zweites Vatikanisches Konzil** (1964): Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche, S. 123–200.
- PT – **Johannes XIII.** (1963): Enzyklika *Pacem in terris*. In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands – KAB (Hg.): Texte zur Katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. 9. erw. Aufl. Köln: Ketteler-Verlag 2007, S. 241–290.
- RM – **Johannes Paul II.** (1990): Enzyklika *Redemptoris missio*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 100).

Über die Autorin

Tine Stein, Dr. phil., Professorin für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Politische Theorie am Institut für Sozialwissenschaften der Christian-Albrechts-Universität Kiel.