

Strukturprobleme der nachkonziliaren Kirche

Manch einer innerhalb wie außerhalb der Kirche hat heute den Eindruck, als habe das gegenwärtig üblich gewordene Fragen nach neuen kirchlichen Strukturen, das emsige Bemühen um „demokratisch“ legitimierte synodale Gremien, das Ringen um „Verbesserungen“ am kirchlichen Apparat nichts oder höchstens doch sehr wenig mit dem „eigentlich Christlichen“ zu tun. Manchmal wird sogar der Verdacht laut, als diene all diese formale Geschäftigkeit nur dazu, vom Wesentlichen abzulenken, da sie für die „Sache Jesu“ und das „Leben aus dem Glauben“ letztlich belanglos sei¹. Die Reflexionen über kirchliche Strukturen gelten somit heute zunehmend als Ausdruck „introvertierten Kirchentums“ und Stigma „extravertierter Theologen“ und Kanonisten, die glauben machen möchten, daß durch einige gesetzestechnische Modernisierungen das alte Kirchentum wieder jung, der müde Glaube wieder missionarisch und die erloschene Zeugniskraft wieder glühend werde.

Hindernisse für die Dynamik des Zeugnisses?

Wir haben darum zu fragen, wie es heute steht um die rechtlich verfaßte Kirche, ihre Organe und Strukturen: Sie haben scheinbar ungebrochen das II. Vatikanische Konzil überdauert und stehen – so hat es manchmal den Anschein – unangefochten inmitten der Wogen des allgemeinen Autoritätsverfalls als Felsen Petri, von der Brandung zwar umtost, aber unerschütterlich. Zahlreiche verschärfende Maßnahmen im Bereich der kirchlichen Glaubenslehre (etwa die Erklärung der Glaubenskongregation über Gottessohnschaft und Trinität vom 10. März 1972²) wie in der Disziplin

¹ Ein gutes Spektrum der vielfältigen Ansichten über die gegenwärtige Situation der Kirche bietet das Sonderheft von „Wort und Wahrheit“, Der Zustand der römisch-katholischen Kirche. Eine Enquete unter Christen (27 [1972] 97–238). – Mit Recht weist darin O. Zöllner darauf hin, daß einerseits zwar „das ganze Krisengeschwätz“ auf einem „Mißverständnis von Kirche“ basiere, andererseits aber ein Teil der kirchlichen Unsicherheit daraus resultiere, „daß letzten Endes der innerkirchliche Dialog zwischen Kirchenrechtlern und Exegeten nicht stattfindet, weil der katholische Rechtspositivismus, als solcher zwar unerkannt, über alles andere herrscht“ (ebd. 238).

² Declaratio: Ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus, in: AAS 64 (1972) 237–241; deutsch: HerdKor 26 (1972) 228–229.

(gegen Priester ohne Amt³ und im eherechtlichen Bereich⁴) legen die Vermutung nahe, als wolle die kirchliche Leitung der gegenwärtigen Unsicherheit mit harten disziplinären und lehrzuchtmäßigen Maßnahmen begegnen. Der optimistische Elan, der die Kirche während des II. Vatikanischen Konzils zu erfüllen begann und der heute noch manche politischen und sozialen Strömungen zu prägen scheint, dürfte in der römisch-katholischen Kirche gebrochen sein. Die offiziellen Tendenzen mögen dahin gehen, den Status quo ante, den Zustand vor dem Konzil, wiederherzustellen. Dafür berufen sich die Verantwortlichen auf den göttlichen Auftrag und die Hinterlage der unveränderlichen Wahrheit. Dieser rückwärts gerichtete Optimismus, der sich am „guten Alten“, am „Bewährten“ zu wärmen sucht, dieser „Glaube“ ohne Hoffnung auf „das Heil in der Geschichte“ ist – obwohl er zurückblickt – weithin ungeschichtlich und damit auch unwirklich und unrealistisch geworden. Darum nimmt es nicht wunder, wenn wir auf der anderen Seite, als bewußte oder unbewußte Reaktion auf diese amtlichen Rückwärtstendenzen, auch in der katholischen Kirche eine weit verbreitete und tiefgreifende Unsicherheit, die immer mehr Gläubige ergreift, vorfinden: Der Glaube wird von den neuen, aus den naturwissenschaftlichen und gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnissen fließenden Fragestellungen ebenso angefochten wie neue gesellschaftliche Verhältnisse dazu beitragen, daß ehemals verbindliche ethische Normen und Zielvorstellungen in Frage gestellt werden⁵.

Das alles bleibt nicht ohne Rückwirkung auch auf die rechtliche Ordnung der Kirche: je weniger sie die tatsächlichen Lebensverhältnisse der Gläubigen trifft und je weniger sie deshalb von ihnen verstanden wird, um so mehr verfällt nicht nur ihr Ansehen, sondern auch ihre tatsächliche Bedeutung. Dies festzustellen bedeutet noch keineswegs die (utopische, aber durchaus typisch deutsche) Forderung erheben zu wollen, daß es keine Differenz zwischen rechtlicher Norm und tatsächlicher Einhaltung der Norm geben dürfe. Man wird vielmehr fragen müssen, ob eine solche Forderung, das Ideal dem Faktum gänzlich anzunähern, nicht letztlich zur Normlosigkeit und zum Verfall eines jeden Wertsystems führen muß. Weder das tatsächliche Vorhandensein einer Kluft zwischen der idealen Norm und der faktischen Durchsetzbarkeit bzw. der Be-

³ Man denke etwa an die restriktive Interpretation der Glaubenskongregation von 1972 (abgedruckt in: Theol. Quartalschr. 152 [1972] 358–360) gegenüber ihren eigenen Normen vom 13. 1. 1971 über das Laisierungsverfahren: AAS 63 (1971) 303–312; AAS 64 (1972) 641–643.

⁴ Hier soll die Frage einer „verantwortlichen Elternschaft“ nicht wieder angesprochen werden; die Entwicklung – auch der Gewissen gläubiger Katholiken – ist diesbezüglich ihre eigenen Wege gegangen. Es ist aber erschütternd, daß die verantwortlichen Hirten der Kirche das Problem jener Gläubigen, deren erste Ehe zerbrochen ist und die wieder geheiratet haben, nicht rasch und hochherzig angehen. Die ostkirchliche Tradition dürfte hier hilfreiche Möglichkeiten aufzeigen. Ebenso haben uns neue Erkenntnisse der Psychologie manches anders sehen gelehrt. Insgesamt darf man ohne Übertreibung feststellen, daß die Bedrängnis der in einer solchen Situation lebenden Gläubigen so groß ist, daß, wenn nicht rasche Hilfe kommt, ein kirchliches „Nachgeben“ einmal genauso zu spät kommen und keine positiven Ergebnisse zeitigen wird wie es im Fall der sog. „Mischehe“ war. Die kirchliche Verkündigung wird darunter zu leiden haben.

⁵ Vgl. statt vieler: A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971) bes. 153–159.

achtung, noch die Größe dieser Kluft, ist für die Norm an sich bedrohlich. Wenn aber das aus einer solchen Differenz resultierende Problem nicht gesehen und zur Kenntnis genommen wird, und diese Kenntnis nicht Anlaß ist für eine Überprüfung der Motivation für die Norm, und wenn schließlich ihre objektive Sach- und Menschengemäßheit in Frage steht, dann besteht die Gefahr, daß sie von den Rechtsgenossen unterlaufen und von den Trägern der Autorität nicht mehr glaubwürdig gefordert und durchgesetzt werden kann⁶.

Diesem unguten Vorgang, daß nämlich alte Normen, die manchmal nichts anderes mehr darstellen als die Tradierung von Vorurteilen, nicht mehr sinnvoll motiviert und unvollziehbar geworden sind und folglich nicht beachtet werden, erleben wir augenblicklich in nicht wenigen Rechtsbereichen, ganz besonders aber in der katholischen Kirche: Nicht nur für die Menschen außerhalb der Kirche, sondern auch für viele Katholiken selber erweckt die geltende kirchliche Disziplin den Eindruck eines ausgeklügelten Repressionsmechanismus gegen solche, die noch in voremanzipatorischen Lebenssituationen stehen, so daß sie sich diesem Zwang – noch – nicht zu entziehen vermögen.

Die Krise als Ausdruck fehlenden Glaubensmuts?

Dazu kommt ein Weiteres: Die Schwierigkeit zu glauben, sich als Christ zu verhalten und die eigene Existenz evangeliumsgemäß zu begründen, diese Schwierigkeit, die mancherorts zur Krise des Glaubens geworden ist, ist zweifellos wenigstens zu einem Teil auch das Ergebnis einer weit verbreiteten Führungskrise: Die „Hirten“ der Kirche sprechen immer noch eine Sprache, die nicht verstanden und deren Aussage folglich auch nicht angenommen wird⁷. Darüber hinaus spiegelt sich in ihren Worten auf ihre Weise die allgemeine Irritation, die Unsicherheit und der Mangel an wagemutigen Glauben; es fehlt jener vertrauende Mut, der für Papst Johannes XXIII. so charakteristisch war. Zwar gibt es auch heute jene Bischöfe, auf die man hoffend und vertrauend schaut, aber die Schwäche der obersten kirchlichen Führung, die in Klage und Beschwörung, im Pochen auf das Amt offenbar wird, verbreitet nur neue Unsicherheit und schafft neue Zweifel bis in die letzte Pfarrei. Vor allem fehlt der

⁶ Vgl. A. Auer, Die normative Kraft des Faktischen, in: Begegnung (Festschrift für H. Fries), hrsg. v. M. Seckler, O. H. Pesch, J. Brosseder, W. Pannenberg (Graz, Wien, Köln 1972) 615–632, bes. 618.

⁷ Vgl. J. Neumann, Die Strukturen der Kirchen – Absolutismus im Namen Gottes?, in: Dialog mit dem Zweifel, hrsg. von G. Rein (Stuttgart 1963) 15–21. Eine solche Feststellung übersieht weder die Tatsache, daß die Botschaft von Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, aus sich „den Heiden eine Torheit“ ist (1 Kor 1, 23), noch will sie dieses Ärgernis eliminieren. Gemeint ist vielmehr sowohl die gekünstelte, gestellte Sprechweise der kirchenamtlichen Verlautbarungen als auch der ihnen eigene Argumentationsstil, der nicht nur auf die Fragen der Menschen von heute nicht eingeht, sondern der es auch nicht versteht, jene Positionen, die notwendig aufrechterhalten werden müssen, einsichtig zu machen und aus dem Glauben argumentierend zu begründen.

gesamtkirchlichen Leitung derzeit weithin das überzeugende Wort und die helfende Wegweisung: Ihre Sprache, oftmals im heute unverständlichen Jargon der feudalen Imperatoren, wird nicht mehr angenommen, weil sie des Klangs mitmenschlicher Solidarität und schlichter Brüderlichkeit entbehrt.

Dabei sollte nicht übersehen werden, daß die heute so oft beschworene Glaubenskrisen einerseits mit der allgemeinen Säkularisierung des technischen Zeitalters zusammenhängt⁸, andererseits aber noch verschärft wird durch die allgemeine Autoritätskrise, von der die katholische Kirche in besonderer Weise betroffen ist: Gerade weil sich die kirchlichen Autoritäten immer als „Diener der Diener Gottes“ verstanden wissen wollten, waren sie besonders der Gefahr des Mißbrauchs und der Überschreitung ihrer Grenzen und Zuständigkeiten ausgesetzt, insbesondere durch die häufig in Anspruch genommene unmittelbare Berufung auf göttliches Recht und Gebot. Nicht selten übersahen sie daher aufgrund eines schier ins Unermeßliche gewachsenen abstrakten Anspruchs die notwendige konkrete Bewährung im helfenden Dienst am Menschen in seiner jeweiligen Not und seiner geschichtlich bedingten, je neuen Frage. Die kirchlichen Autoritäten scheinen weithin vergessen zu haben, den Grund und den Raum ihrer Zuständigkeit und ihrer Vollmacht transparent zu machen. Sie ersetzen erklärende Argumente „durch Willen und Gewalt, durch Befehl und Verbot, im Sinn des: *sic iubeo, sic volo*“; zu oft wurde – und wird – Zustimmung von den Gläubigen, die sich oftmals schwer genug mit ihrem Glauben tun, die aber glauben *wollen*, verlangt aufgrund bloßen Dekrets, weil die Autorität es befiehlt. H. Fries hat mit gutem Grund und gebotenem Nachdruck darauf hingewiesen, daß die Autorität dann in Gefahr kommt und in die Krise gerät, „wenn sie, die von so vielen Seiten gefährdet ist, dies nicht zugesteht, wenn sie vor allem nicht zugestehen will, daß sie Fehler machen kann oder Fehler gemacht hat, daß sie sich geirrt, daß sie falsch entschieden hat. Autorität kommt dann in Krise und Gefahr, wenn sie glaubt, es sich schuldig zu sein, alle Mängel und Fehler verschweigen oder vertuschen zu sollen, um das Prestige zu wahren. Damit wird Autorität autoritär und absolutistisch; sie unterschlägt ihre Transparenz, sie verleugnet ihre Endlichkeit und Menschlichkeit, sie erscheint unbelehrbar und unverbesserlich, sie verliert ihre Glaubwürdigkeit und Legitimation, sie stößt auf Ablehnung und Protest.“⁹

⁸ Vgl. C. J. Geffré, *Entsakralisierung und Heiligung*, in: *Concilium* 2 (1966) 708–718; L. Laeyendecker, *Säkularisierung unter soziologischer Perspektive*, in: *Concilium* 5 (1969) 499–504. – Dabei wird man sicher in bestimmten Grenzen F. Gogarten (*Der Mensch zwischen Gott und Welt*, 1967) zustimmen dürfen, wenn er vom Säkularismus der Heilslehren und Ideologien die Säkularisierung unterscheidet, die erst durch den Glauben möglich wird. Sicherlich aber macht die Menschheit, wie die Konstitution „*Gaudium et spes*“ des II. Vatikanums feststellt (Art. 7), einen Mentalitäts- und Strukturwandel durch, der für die Beziehung zwischen Religion und Profanum in der Gesellschaft wie im Bewußtsein der Individuen nicht belanglos ist. Sicherlich hat Harvey Cox (*Stadt ohne Gott*) gar nicht so unrecht, wenn er sagt: „Die Kräfte der Säkularisierung sind gar nicht speziell daran interessiert, die Religion zu verfolgen. Die Säkularisierung unterwandert einfach die Religion und wendet sich anderen Dingen zu.“

⁹ *Autorität in der Krise*. Hrsg. v. Ökumenischen Arbeitskreis (Regensburg 1972) 51–78, hier: 63. Zum Begriff allgemein vgl.: Th. Eschenburg, *Über Autorität* (Frankfurt 1969).

Verhängnisvolle Identifikation

Es ist ein fundamentaler Fehler, wenn die kirchlichen Autoritäten und Gesetzgeber immer wieder und in höchst verfehlter Weise die Worte Jesu „Wer euch hört, hört mich, wer euch verachtet, verachtet mich“ (Lk 10, 6) für sich reklamieren, obwohl dieses Herrenwort in erster Linie die Verkündigung der *Frohbotschaft* meint, und nicht so sehr die kirchliche Leitungsgewalt, schon gar nicht im disziplinären Bereich. Desgleichen führte die Identifikation der kirchlichen Leitungsautorität mit der Autorität Jesu notwendig zu einer Verformung des kirchlichen Autoritätsbewußtseins und forderte notwendig den Widerspruch des „mündig“ gewordenen Menschen und Christen heraus¹⁰. Vor allem aber wurde dadurch die Tatsache verdeckt, daß der erhöhte Herr Haupt- und Urgrund der Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte ist, daß er der unvertretbare und unersetzbare Herr ihres Daseins bleibt, er ihre wirkmächtige und gestaltende Autorität allein ist. Die Identifikation der Autorität der kirchlichen Amtsträger mit der Autorität des erhöhten Herrn führte notwendig zur Krise der Autorität in der Kirche schlechthin. Sprechweise und Verhalten der kirchlichen Autoritäten ließen die Sendung der Kirche als der empfangenden, dienenden und gehorsamen „Schöpfung“ des Herrn nicht mehr erkennbar werden, weil sie nicht die Sprache der Liebe, des hilfreichen Dienstes und der gehorsamen Verantwortung sprachen, sondern die einer Kommandostelle, die den kalten Atem eines bürokratischen Systems verspüren ließ. Kirchliche Autorität wird heute nur dann glaubwürdig sein, wenn sie die Sprache des Evangeliums, die dem Menschen Raum und Freiheit gewährt, die ihn ernst nimmt und achtet, zu reden versucht. Daß dabei rechtliche Normierungen und Anweisungen nicht in elegischer Form und betulichem Ton geschehen können und brauchen ist selbstverständlich.

Krise als Symptom und Aufgabe

So erweist sich also die Glaubenskrise des gegenwärtigen Menschen als Phänomen eines tiefgreifenden Umbruchs nicht nur in der katholischen Kirche, sondern in der Menschheit insgesamt. Diese Krise sollte darum nicht als Ausdruck einer Flucht vor letzter Bindung abgetan werden, sondern erkannt werden als ein Symptom einer fundamentalen Umwälzung der gesamten menschlichen Gesellschaft und Verformung der Kategorien des Denkens und der Sittlichkeit zu neuen Gehalten: Der Konflikt, in dem die Kirche – und mit ihr jeder Gläubige in den Industrienationen – heute lebt, ist Ausdruck des allgemeinen Konflikts zwischen der Religion auf der einen und der säkularisierten, des Numinosen baren Gesellschaft auf der anderen Seite! Dabei gilt es nun zwei Fehler zu vermeiden: Einmal ist keineswegs jede behauptete Glaubens-

¹⁰ Vgl. J. Neumann, Die Struktur der Kirchen . . . , in: Dialog mit dem Zweifel, a. a. O. 17.

unfähigkeit und jeglicher Verweis auf „repressive“ kirchliche Strukturen und Ordnungen bereits Ausdruck eines bedrängten, glauben wollenden Gewissens, das nach einer christlichen Antwort sucht. Das zu beachten scheint wichtig, damit die geistlichen Autoritäten und die kirchliche Pastoral nicht durch hektische und unbesonnene Reaktionen auf die rasch wechselnden Modeströmungen der Kontestation vollends um ihre Glaubwürdigkeit gebracht werden. Dennoch wäre es zum anderen verfehlt – und dem originären evangelischen Auftrag der Kirche widersprechend –, wollte man die umfassende gegenwärtige Krise lediglich als Ausdruck des Abfalls werten, ohne die echten Symptome eines ehrlichen Suchens, eines tiefgreifenden Anderswerdens zu erkennen ¹¹.

Die Ära Papst Johannes' XXIII. und mit ihm die des II. Vatikanischen Konzils mag etwas an sich gehabt haben von einem universalen Aufbäumen der Menschheit, die aller bedrängenden Schwierigkeiten zum Trotz glauben wollte, glauben wollte an das Gute, die Wert- und Sinnhaftigkeit des Lebens und des eigenen Geschicks, allen Fragwürdigkeiten und allen scheinbaren Hoffnungslosigkeiten trotzend.

Es war eine weltweite Phase der Hoffnung, die dann in den Jahren 1968 bis 1970, der Zeit also der spontanen Studentenunruhen, auch in der Kirche abgelöst wurde durch das Phänomen einer weltweiten Kontestation. Da dieses leidenschaftliche, teilweise utopische Begehren von den etablierten Mächten in Gesellschaft und Kirche nicht erfüllt wurde – und teilweise auch gar nicht erfüllt werden konnte –, leben wir heute in einer Phase gereizter und zugleich resignierender – aber dennoch teilweise sich gewalttätig gebender – Ermattung. Den Kairos, die gesegnete Stunde des Umdenkens und des neuen Handelns, haben wir alle miteinander vertan!

Nun geht es darum, das durch das II. Vatikanum Angestoßene und heute nur noch zaghaft Voranweisende konsequent auszubauen, zu beleben und durchzutragen.

Ruf nach Veränderung der Strukturen – ein Ablenkungsmanöver?

Dabei kommt einer Veränderung der kirchlichen Strukturen eine nicht unbedeutende Rolle zu. Gegen den eingangs gemachten möglichen Einwand sei daher zunächst ein Doppelpes festgestellt:

1. Auch ohne das II. Vatikanische Konzil wären die uns heute beschäftigenden Strukturprobleme in der Kirche virulent geworden; ja man wird sagen müssen, die Tatsache dieses Konzils selber ist Ausdruck dessen, daß die Erfordernisse und Probleme der Gegenwart die Kirche zwangen, ihre Position in dieser veränderten Welt zu überdenken ¹². Daß die Kirche auf dem Konzil den heutigen Fragestellungen noch

¹¹ Vgl. R. Rémond, Die geistige Krise in der Konsumgesellschaft, in: Concilium 5 (1969) 654–659.

¹² Vgl. W. Dirks, Gehorsam und Aufbruch, in: Die Autorität der Freiheit, hrsg. v. J. Chr. Hampe (München 1967) III, 619–621; D. A. Seeber, Die Frage nach den Maßstäben, a. a. O. 622–635.

nicht gewachsen war, ist ein Problem für sich und kann hier für uns außer Betracht bleiben. Wir wollen nur festhalten, daß nicht das II. Vatikanische Konzil die Strukturprobleme für die Kirche geschaffen hat; es hat sich ihnen vielmehr nur zu stellen und sie unter pastoralen, also seelsorglichen Gesichtspunkten zu beantworten bzw. ihnen Rechnung zu tragen versucht.

2. Manche Betrachter innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche mögen oft den Eindruck haben, als übersehe die Kirche geflissentlich ihre eigentliche Aufgabe, Zeugnis in dieser Welt für die Botschaft des Evangeliums zu geben, zugunsten einer recht introvertierten Nabelschau, indem sie sich auf allen Ebenen mit Verfassungs- und Strukturproblemen, mit Fragen der Organisation und der Machtverteilung beschäftigt¹³. Dieser Eindruck mag noch dadurch verstärkt werden, wenn man die zu behandelnden Fragen analysiert und dabei feststellt, daß die Lösungen, die der kirchliche Gesetzgeber teilweise nach langen Überlegungen und endlosen Diskussionen dann endlich anbietet, entweder unzureichend sind oder um Jahre zu spät kommen: Ich verweise hier nur auf das sog. Mischehenrecht, die rechtliche Behandlung von wieder-verheirateten Geschiedenen, die Normen für den Klerus, die Aufnahme in Diakonat und Presbyterat, die Entlassung aus dem geistlichen Stand, die Einrichtung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, die Durchführung funktionierender und praktikabler Synoden aufgrund von Wahlen. – Gerade aber diese Beispiele mögen deutlich werden lassen, daß Struktur- und Rechtsfragen für eine Gemeinschaft keineswegs belanglos sind. Sie sind vielmehr die reale Form der Verwirklichung des Selbstverständnisses und Ausdruck der grundlegenden und bestimmenden geistigen Haltung.

Freilich, niemand wird von bloßen Strukturveränderungen ein Umdenken erwarten, niemand wird von Verfassungsänderungen kirchliche Reformen oder gar einen Neuaufschwung des Glaubens erhoffen, wie neue Gesetze auch keinen Aufbruch

¹³ Brief eines Priesters an seinen Bischof über die Haltung ehemaliger Theologiestudenten: „... die Kirche sagt ihnen nichts mehr. Sie beantwortet ihre Fragen nicht. Die Fragen, auf die die Kirche sich bemüht eine Antwort zu geben, sind nicht mehr ihre Fragen. – In ihrer Welt gibt es die Kirche nicht. Auch nicht als Problem. Man kann in ihrem Milieu anscheinend gar nicht mehr zur Kirche gehören. Die Kirche ist ihnen hoffnungslos reaktionär, die Reformen in der Kirche finden sie lächerlich. Dabei sind es keine gleichgültigen und egoistischen Menschen. Ich weiß, daß sie auch das Letzte hergeben, wenn jemand in Not ist. Sie denken überhaupt nicht materialistisch, wohl aber nüchtern und praktisch. Die Ungerechtigkeit und das Leid beschäftigen sie ungeheuer. Aber sie sehen die Kirche auf der Seite der Reichen und Mächtigen... Sie haben einer Kirche den Rücken gewandt, die sie gängeln wollte und patriarchalische Formen pflegt. Sie fühlen sich jetzt sehr frei und würden sich niemals mehr irgendwelche Vorschriften machen lassen. Sie nehmen dafür lieber große materielle Nachteile in Kauf. Sie sind einer strengen Mutter entflohen, von der sie nie Liebe empfangen haben. Und sie fühlen sich wohl in ihrer Freiheit... Die Kirche, die große Communion, hat ihnen nur Einsamkeit geboten. Jetzt erleben sie, was Gemeinschaft ist... Ich glaube, daß viele junge Geistliche bewußt oder unbewußt in diesem Konflikt stehen, und ich könnte verstehen, wenn für sie die Zugehörigkeit zu und die Solidarität mit denen, die lebendig in den Auseinandersetzungen unserer Zeit engagiert sind, letzten Endes wichtiger sind als die Zugehörigkeit zur Kirche... Die Kirche bietet ihnen zu wenig Anregung, Hilfe und Solidarität zur Bewältigung der Probleme dieser Zeit. Und ich meine, das Evangelium hätte davon doch eine ganze Menge.“ (Abgedruckt bei E. Trost, *Aufstand in der Kirche*, Wien, München, Zürich 1969, 11–13.)

der Liebe und keine Leidenschaft des Verzeihens und Friedens zu bewirken vermögen: Aber umgekehrt kann man durch starre, der Dynamik des Geistes abträgliche Verfassungs- und Rechtsformen sehr wohl die wesentlich christlichen und evangeliumsgemäßen Aktivitäten lähmen! Ja, die unveränderte Beibehaltung der alten Normen, die den heutigen Menschen weniger zu lenken, sondern eher abzustoßen geeignet sind, zeugt in seiner unnachgiebigen Härte von einem unevangeliumsgemäßen Denken und einer unchristlichen Angst vor der Unberechenbarkeit des Wehens jenes Geistes, „der weht, wo er will“.

So wenig sich darum kirchliche Neuorientierung in Schönheitsreparaturen am kirchlichen Verfassungsgefüge erschöpfen darf, so wenig sollte übersehen werden, wie hinderlich auch unpassende Rechtsformen für eine Verwirklichung des christlichen Zeugnisses in der modernen Welt sein können. Die Kirche wird, wie jede andere Institution heute auch, von den Menschen dieser Welt – auch von den eigenen Kirchengliedern – gemessen an dem, was sie an humanen, den Menschen in seiner Menschlichkeit aufbauenden und auf seinen Ursprung und sein ewiges Ziel hinweisenden Werten verwirklicht und wie weit sie der Verwirklichung des Gedankens der verantworteten und gebundenen Freiheit Raum zu geben gewillt und imstande ist! Nur diejenige kirchliche Ordnung, nur jene kirchliche Verfassungsstruktur, die den einzelnen Gläubigen in seiner Würde als getauftes Ebenbild Gottes ernst nimmt, die die Freiheit der Entscheidung seines Gewissens achtet¹⁴, die seine Freiheit zu Schuld und Sünde, zu Glauben, Gehorsam und Liebe vorbehaltlos respektiert, ist eine legitime kirchliche Verfassungsform und Gesetzesnorm.

Die falsche Alternative: monokratische *oder* kollegiale Leitung

Nach der modernen Organisationstheorie und der betrieblichen Leitungsmaxime hat die katholische Kirche die – scheinbar – einfachste Organisationsstruktur, weil es in ihr nur eine dreistufige Verantwortungspyramide gibt: Papst-Bischöfe-Pfarrer.

Die Wirklichkeit sah und sieht jedoch anders aus: Ein weltweites Gemeinschaftssystem, wie es die katholische Kirche war und ist, kann nicht nur von je einzelnen geleitet und belebt werden, obwohl man auch daraus glaubte, eine theologisch-kanonistische Lehre entwickeln zu können: Man hielt diese Lehre, die bestimmt war sowohl vom Gedanken der Vaterschaft als auch der Stellvertretung, für besonders theologisch und geistlich begründet:

Der *Papst* galt und gilt weithin als der Vater aller Christen – Heiliger Vater –, als universaler Stellvertreter Christi auf Erden. Der *Bischof* ist sein unmittelbarer Stell-

¹⁴ Der (protestantische) Autor des wohl besten deutschen Kommentars zum II. Vatikanischen Konzil J. Chr. Hampe hat das diesbezüglich ausgedrückt wenn er sagt: „... so ist der Christ ganz frei, indem er sich ganz an Gott bindet, der ihm die Zukunft öffnet. Diese Freiheit und keine andere ist die Autorität des Christenglaubens. Nur in ihr hat die Kirche Zukunft“ (Die Autorität der Freiheit I 20).

vertreter in einem ganz bestimmten Gebiet der Kirche, nämlich in der ihm vom Papst übertragenen Diözese; er ist der geistliche Vater seiner Priester und Gläubigen, der Repräsentant sowohl Christi als auch des Papstes. Der *Pfarrer* schließlich ist am jeweiligen Ort deshalb der geistliche Vater, weil er in der Taufe das geistliche Leben spendet, in der Verkündigung und Eucharistiefeier dieses Leben mehrt und in seiner priesterlichen Rolle bei der Spendung der Sakramente, insbesondere bei der Feier der Eucharistie, „in persona Christi“ vor seiner Gemeinde steht und ihr Fürsprecher ist.

Diese Vorstellung, die in einem mythisch-mystischen Strom bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert, bis auf Ignatius von Antiochien, zurückreicht, war aber stets *nur die eine Seite* der kirchlichen Strukturwirklichkeit, die ergänzt wurde durch das betont kollegiale Element. Dieses wurde von allem Anfang an dargestellt durch das *Synodalwesen*, von den territorialen Synoden für bestimmte Gebiete bis zu den ökumenischen Synoden für die Gesamtkirche. Und die monokratische Herrschaft von Papst und Bischöfen bekam im 2. Jahrtausend ein kollegiales Gegengewicht im Konsistorium und in den Domkapiteln. Wenn wir uns auch hüten müssen, diese kollegialen Elemente im Sinn unseres modernen Verständnisses als „demokratische“ Formen der Mitwirkung zu deuten – sie sind vielmehr aristokratischen bzw. oligarchischen Ursprungs –, so zeigen sie doch das eine, daß es nämlich in der Kirche eben nicht nur eine vertikale, „hierarchische“ Linie von oben nach unten gab und gibt, sondern sehr wohl auch und völlig legitim auf allen hierarchischen Ebenen die horizontale Mitbestimmung, also das kollegial-synodale Element¹⁵. Es gibt also seit alters in der Kirche nicht nur synodale Versammlungen, sondern der Begriff „Ekklesia“, der für die Kirche heute insgesamt verwandt wird, bezeichnete ursprünglich nichts anderes als die *Gemeindeversammlung*. Kirche ist dort gegenwärtig – und nur dort –, wo sich die Gemeinde der Glaubenden versammelt zum Gebet, zur Eucharistiefeier, zur Anhörung des Wortes Gottes, zum Liebesdienst und zur gemeinsamen Bewältigung der Aufgaben einschließlich der Festsetzung bestimmter disziplinärer Normen, also der Gesetzgebung! Die Konstitution „Über die Kirche“ des II. Vatikanischen Konzils hat auf diese existentielle und aktuelle Daseinsform der Kirche wieder nachdrücklich hingewiesen. Es ist deshalb kein Zufall, keine Willkür der Geschichte, daß sich das Synodalwesen durch alle Wirrnisse der Geschichte und alle absolutistischen, monokratischen und hierarchischen Tendenzen hindurch erhalten und in jeder Epoche immer wieder neue Blüten erlebt hat, auch wenn sie von der amtlichen Leitung der Kirche nicht selten bedroht, ja mit Sanktionen belegt worden ist.

¹⁵ Aus der zahlreichen Literatur sei hier nur verwiesen auf: J. Neumann, Synodale und kollegiale Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrecht, in: Wort und Wahrheit 26 (1971) 3–18; G. Alberigo, Wahl – Konsens – Rezeption im christlichen Leben, in: Concilium 8 (1972) 477–483.

Kollegialität als Aufgabe

Im II. Vatikanischen Konzil erwachte das synodale Element und der kollegiale Geist der Kirche zu neuem Leben. Wenngleich dieses Konzil selber auch nur wenig neues Recht schuf, so gab es doch – wie übrigens noch jedes ökumenische Konzil in der Geschichte der Kirche – eine Reihe von bedeutsamen Anstößen, von denen es freilich immer fraglicher wird, ob und wieweit sie verwirklicht werden und verwirklicht werden dürfen. Auch darin droht es immer mehr den anderen ökumenischen Synoden ähnlich zu werden.

Auf Drängen jenes Konzils richtete Papst Paul VI. am 15. 9. 1965 – also noch während das Konzil tagte – die sog. *Bischofssynode*¹⁶ ein: Sie soll den Papst beraten und informieren und dem Meinungsaustausch unter den Bischöfen dienen. Beschlußkompetenz hat diese Synode ebensowenig wie ein Selbstversammlungsrecht; sie existiert nur, wenn und so lange der Papst sie beruft. Sie ist somit kein Organ des Bischofskollegiums, dessen Schatten auf jenem Konzil immer wieder beschworen wurde, sie ist vielmehr ein Instrument des Papstes und der zentralen Kirchenleitung. *Und dennoch* ist mit ihrer Einrichtung erstmals in der Geschichte der lateinischen Kirche der Versuch unternommen, eine universale Plattform zu schaffen, auf der die Bischöfe und die territorialen Bischofskonferenzen *an der Seite* des Papstes und gemeinsam mit ihm jene Aufgaben und Sorgen besprechen, welche die ganze Kirche betreffen.

Damit aber ist bereits jene Institution angesprochen, die es zwar nach dem Recht des bisherigen Gesetzbuchs bereits gab, nämlich die der *Bischofskonferenzen*: Vor dem II. Vatikanum jedoch führten sie weithin ein Schattendasein ohne einläßliche Rechtsgrundlagen, ohne Kompetenzen und ohne rechten Ort im Verfassungssystem. Man merkte ihnen an, daß sie aus einer gewissen Verlegenheit im Gefolge des Umbruchs des Jahres 1848 geboren und vom Hl. Stuhl seither nicht gerade mit Wohlwollen bedacht worden waren. Durch das Dekret „Christus Dominus“ (Artikel 28; *Ecclesiae sanctae* I, 41) des II. Vatikanischen Konzils nun sind die Bischofskonferenzen zu einem tragenden Strukturelement der Kirchenverfassung geworden¹⁷. Zwar haben sie auch heute noch keine generelle Gesetzgebungskompetenz, doch sind sie nichtsdestoweniger zu einem bedeutsamen Zwischenglied zwischen der bischöflichen Ortskirche auf der einen und der päpstlichen Zentralgewalt auf der anderen Seite geworden. Die Bischofskonferenzen können zwar für die einzelnen Mitglieder verbindliche Beschlüsse fassen, doch bleibt die Gesetzgebungskompetenz des einzelnen Ortsordinarius für seine Diözese unangetastet; d. h. ein Beschluß der Bischofskonferenz erhält in einer Diözese erst dann Rechtskraft, wenn der zuständige Ortsüberhirt ihn dort promulgiert und in Kraft setzt. Gesetzeskraft *ex se* besitzen ihre Beschlüsse nur

¹⁶ Vgl. J. Neumann, Die Bischofssynode, in: ThQ 147 (1967) 1–27; Ordnung der Bischofssynode. Eingeleitet von H. Jedin (Trier 1968).

¹⁷ Vgl. J. Neumann, Bischofskonferenzen (mit Literatur), in: Lexikon der Pastoraltheologie (Freiburg, Basel, Wien 1972) 64.

in den Fällen, „für die entweder das allgemeine Recht es vorschreibt, oder eine besondere Anordnung, die der Hl. Stuhl *motu proprio* oder auf Bitten der Konferenz erlassen hat, es bestimmt“ (Art. 38 IV). Darüber hinaus sind im Einzelfall die Beschlüsse dieser Art vom Apostolischen Stuhl zu approbieren.

Doch auch in der erneuerten Form sind die Bischofskonferenzen rein hierarchischer Natur: Ihre Mitglieder müssen bischöflichen Rang oder eine ebenbürtige Funktion haben, sei es als Ortsbischofe im eigentlichen Sinn, als Bischofsvikare, als bloße Weihbischofe, oder als – außerordentliche – Ortsüberhirten ohne bischöflichen Charakter. Darum sind sie eher einer Ministerpräsidentenkonferenz denn einem Parlament vergleichbar.

Die synodale Woge

Um nun den Glauben, den Geist und die Fantasie des gesamten christlichen Volkes in der Kirche besser zur Geltung zu bringen, versuchte man sich mit einer *neuen Art* synodaler Zusammenkünfte, den sog. „*Pastoralsynoden*“, zu helfen¹⁸. Dabei glichen die Niederländer diese Synode neuer Art den üblichen weltlichen parlamentarischen Organisationsformen am meisten an. Dies war offenbar ein Unterfangen, das nach jahrhundertelanger Nichtübung noch gar nicht geleistet werden konnte. Das um so weniger, als die römische Zentrale angesichts einer sich ihrer Eigenverantwortung bewußt werdenden Kirche dieses synodale Unternehmen mit größtem Argwohn begleitete. Dank unsachlicher Einreden und reglementierender Eingriffe Roms wurden dort nicht nur keine Fronten und Differenzen abgebaut, sondern sind die Gräben weiterhin vertieft worden. Dennoch sollte nicht übersehen werden, daß eine Vielzahl von Problemen in positivem Sinn gelöst und mit brauchbaren Antworten bedacht worden ist¹⁹. Man sollte also das niederländische Experiment nicht von vorneherein und ohne jede Einschränkung als fragwürdig oder gar als unbrauchbar bezeichnen; denn zu dem nicht allseits befriedigenden Ergebnis haben die kirchliche Zentrale und manche Nachbarkirchen zweifellos das Ihre beigetragen!

In der Erzdiözese *Wien* hat man das Problem einer synodalen Rezeption der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils in das Leben und die Praxis der Gläubigen auf eigene Weise versucht²⁰: Man führte in mehreren Sessionen (1969–1971) eine

¹⁸ Vgl. W. Schaffelhofer, Vergleich von Synoden-Modellen, in: Synode (1971) Heft 5.

¹⁹ Vgl. u. a.: E. Kleine, Holland – Kirche contra Rom? (Essen 1967); ders., Glaube im Umbruch. Ein Bericht über die IV. Plenarsitzung des Pastoralkonzils der Niederländischen Kirche (München 1969); ders., Es geht um mehr als Zölibat. Ein Bericht über die V. Plenarsitzung des Pastoralkonzils der Niederländischen Kirche (München 1970); Ökumenisches Modell Holland, hrsg. v. J. Strauß (Göttingen 1969); vor allem aber die bedeutsame Schlußansprache von Kardinal Alfrink vom 8. 4. 1970 (HerdKor 24 [1970] 230–234).

²⁰ Statut der Wiener Diözesansynode. Neufassung vom 20. 9. 1969, §§ 29–31. Vgl. J. Neumann, Synodale und kollegiale Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrecht, in: Wort und Wahrheit 26 (1971) bes. 18, Anm. 32; A. Fellner, Die Wiener Diözesansynode von 1968–1971, in: Synode (1971) Heft 5.

Diözesansynode unter Beteiligung der Gläubigen durch, wobei das Hauptmerkmal darin zu sehen ist, daß eine Rückkoppelung der Beratung der Behandlungsgegenstände bis in die letzte Pfarrei gelang. Mit anderen Worten: Was in der Diözesansynode beraten und letztlich entschieden wurde, war zuvor in den einzelnen Pfarreien und Dekanaten erörtert und beraten und über die Synodalen in das Gremium eingebracht worden. Damit war es gelungen, die Synode zu einem *synodalen Vorgang*, zu einem wirklichen Ereignis der gesamten Kirche Wiens werden zu lassen. Der Wiener Synode hat es ihr Erzbischof ermöglicht, daß sie in voller Freiheit und in eigener Verantwortung *Leitsätze* verabschieden konnte, die Grundsätzliches über das Thema, das in Rede stand, aussagten und die dem Bischof mit der Empfehlung vorgelegt wurden, sie als verbindliche Richtlinien zu promulgieren. Die Synode verabschiedete ferner *Resolutionen*, die dem Bischof mit der Empfehlung vorgelegt wurden, sie zum Gesetz zu erheben und zu promulgieren. Schließlich verabschiedete sie *Vota*, die dem Bischof mit der Empfehlung vorgelegt wurden, sie an die zuständigen Instanzen weiterzuleiten, da ihre Verwirklichung nicht in die Kompetenz des Bischofs fällt, und endlich formulierte sie *Deklarationen*, das sind Appelle, Empfehlungen, Anregungen und Aufträge, die an die Welt, die Zeitgenossen innerhalb und außerhalb der Kirche gerichtet waren. Wie gut in Wien diese Verbindung des hierarchisch-kollegialen mit dem synodalbrüderlichen Element gelang, mag an der Tatsache deutlich werden, daß der Erzbischof von Wien, Kardinal König, bislang alle Beschlüsse dieser Synode, die ihm als Resolutionen zugegangen waren, zu Gesetzen erhoben und dementsprechend promulgiert hat. Unter den von der Synode verabschiedeten Beschlüssen waren solche von organisatorisch weittragender Bedeutung, wie der territorialen Neuordnung der Diözese. Zur Intensivierung des notwendigen menschlichen Kontakts wird dort beispielsweise vorgesehen, daß (große) Pfarrgemeinden in sog. „Sprenkel- und Wohnviertelgemeinden“ gegliedert werden können, denen jeweils ein „Gemeindeleiter“ vorsteht, bei dem es sich auch um einen entsprechend ausgebildeten Laien handeln kann. Damit ist in Wien der deutliche Versuch gemacht, das Prinzip der Brüderlichkeit rechtlich zu verankern und bis an die Basis des kirchlichen Dienstes vorzutragen und so zu einer Intensivierung des christlichen Zeugnisses im Alltag beizutragen. Hier wird, so will mir scheinen, deutlich, wie sehr strukturelle Formen einen unmittelbaren Bezug zum geistigen Umdenken, zur geistlichen Neuwerdung haben.

Weniger glücklich verlief dagegen die Synode des Bistums *Meißen*. Sie tagte im Jahr 1970 in drei Sitzungsperioden und verabschiedete zwei beachtenswerte Dekrete: Über „Ziele und Aufgaben der Erneuerung des Bistums Meißen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ und die „Ordnung der Räte“. Obwohl beide Beschlüsse der Synode noch von dem damaligen Bischof zum 1. April 1970 in Kraft gesetzt worden sind²¹, ist ihre Promulgation nach seinem Tod (am 21. 7. 1970) unterblieben. Der neue Bischof hat offenbar nicht vor, diese Dekrete zu rezipieren. Stattdessen plant

²¹ Vgl. HerdKor 24 (1970) 576–581.

man eine Pastoralynode für die Jurisdiktionsbezirke in der DDR. Das für diese Versammlung erstellte Statut, von der Berliner Ordinarienkonferenz beschlossen und am 4. März 1972 vom Hl. Stuhl approbiert, läßt indessen der Eigeninitiative keinen Raum²². Diese Synode wird nur dazu dasein, die herrschende „Praxis“ zu billigen!

In der Bundesrepublik Deutschland hat man im Januar 1971 eine *gemeinsame Synode* für alle Diözesen bzw. Diözesangebiete begonnen. Die gemeinsame Synode der Diözesen der Bundesrepublik hat es sich zur Aufgabe gesetzt, „in ihrem Bereich die Verwirklichung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils zu fördern und zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Glauben der Kirche beizutragen“. Allerdings ist diese Synode in ihrer Freiheit nicht nur bei der Beschlußfassung, sondern auch bei der Auswahl der zu behandelnden Themen grundsätzlich beschränkt. Es ist eine Versammlung mit eindeutigem Übergewicht der Hierarchie²³. So kann kein Beschluß der Synode zustande kommen, wenn die Deutsche Bischofskonferenz erklärt, daß sie der Vorlage „aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche nicht zustimmen kann“ (Statut 13, III). Ebenso ist eine Beschlußfassung in „Form einer Anordnung nicht möglich, wenn die Deutsche Bischofskonferenz erklärt, daß den vorgeschlagenen Anordnungen die bischöfliche Gesetzgebung für den Bereich der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland versagt werden muß“ (Statut 13, IV)²⁴. – Auf eben dieser Synode hat sich denn auch gezeigt, daß bereits die Festlegung dessen, was als „verbindliche Glaubens- und Sittenlehre der Kirche“ zu gelten hat, keineswegs so einfach ist, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Die bekannte Kontroverse zwischen dem Kanonisten Heinrich Flatten auf der einen und dem Dogmatiker Karl Rahner auf der anderen Seite um die Frage, was als „göttliche Anordnungen“ oder „göttliches Recht“ bezeichnet werden muß, mag hier nur als Beispiel angeführt sein²⁵. So hat denn auch insgesamt die Synode nicht wenige brennende Probleme bereits ausgeklammert und sich auf den Bereich verhältnismäßig wertneutraler Fragen, insbesondere Organisations- und Strukturprobleme zurückgezogen.

Hier nun kann im Einzelfall der Vorwurf wieder hochkommen, daß eben doch die Befassung mit Strukturfragen nur eine Alibifunktion hat, sie gleichsam nach Art einer Beschäftigungstherapie betrieben werden soll, um von den wesentlichen Fragen des Glaubens abzulenken. So sehr dieser Argwohn in dem einen oder anderen Punkt berechtigt sein mag, sollte man sich doch vor pauschalen Urteilen bzw. Verurteilungen

²² Kirchliches Amtsblatt für die Bistümer und erzbischöflichen bzw. bischöflichen Kommissariate im Gebiet der DDR, Ausgabe des Bistums Meißen 21 (1972) 8 vom 1. August 1972, 29 f.; dazu: W. Trilling, Kritische Bemerkungen zum „Statut der Pastoralynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR“ (maschinengeschrieben, Manuskript v. 8. 7. 1972).

²³ Vgl. P. Lengsfeld, Ökumenisch handeln – mit halber Kraft? Testfall Synode (Freiburg, Basel, Wien 1971), darin: J. Neumann, Die letzte Chance? 39–57.

²⁴ Statut und Geschäftsordnung sind in den Amtsblättern der Diözesen der BRD veröffentlicht worden. Abgedruckt auch in: Synode (1970) Heft 1.

²⁵ Votum von H. Flatten, abgedruckt in: Synode (1971) Heft 4, S. 48. Die Briefe von Kardinal Höfner und K. Rahner, Was ist Lehre der Kirche? in: Publik v. 22. 1. 1971.

hüten. Fragen etwa, die die Beteiligung der Laien an der Verkündigung und im Gottesdienst betreffen, das Problem der Diakonie ausländischen Arbeitnehmern gegenüber, ökumenische Kooperation und Fragen einer kirchlichen Publizistik auf der einen und einer christlichen Erziehung auf der anderen Seite gehören sicherlich nicht zu den unwesentlichen Problemen, mit denen sich die Kirche heute konfrontiert sieht. Eher muß es als verdienstlich angesehen werden, wenn die Synode nicht nur über Tauf- und allgemeine Sakramentenpastoral handelt, sondern sich auch der Mühe unterzieht, eine Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik und eine Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen in den Bistümern zu erarbeiten.

Darüber hinaus hat sie auch ein lang gewünschtes Desiderat in Angriff genommen, nämlich eine Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik. Die Synode folgt damit der Anregung des II. Vatikanischen Konzils, das sowohl in der Pastoralconstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ als auch in der Erklärung „Über die Religionsfreiheit“ nachdrücklich auf die Würde und Unantastbarkeit der Freiheit der menschlichen Person hingewiesen hat. Dennoch ist gerade im Bereich der katholischen Kirche die Möglichkeit des Schutzes des einzelnen Gläubigen, bzw. des einzelnen kirchlichen Amtsträgers gegen willkürliche Akte der kirchlichen Oberen und ihrer Verwaltung bisher völlig vernachlässigt geblieben. Daß die Synode dieses Problem in Angriff genommen hat, ist deshalb besonders verdienstvoll, weil diesbezügliche Bemühungen der Diözesen Bayerns bereits zu Beginn des Jahres 1971 vom Hl. Stuhl, näherhin von dem neuen obersten kirchlichen Verwaltungsgericht, der II. Sektion der Signatura Apostolica, blockiert worden waren²⁶. Es ist nun zu hoffen, daß es der Synode gelingt, eine brauchbare, an rechtsstaatlichen Grundsätzen orientierte kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung zu verabschieden und in Kraft zu setzen²⁷.

Säkularisierung der kirchlichen Ordnung?

Damit sind nun eine Reihe von Fragen direkt oder indirekt angesprochen, die bereits in dem Entwurf für ein *gesamtkirchliches Grundgesetz* vom Jahr 1971 aufgeworfen waren²⁸. Es ist nämlich gar nicht einfach, die Tatsache der Erlösung durch

²⁶ Vgl. J. Neumann, Kontrolle der kirchlichen Verwaltung? Zur Frage einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, in: Christ in der Gegenwart 24 (1972) Nr. 49 v. 3. 12. 1972, 405 f.

²⁷ Auf die weiteren Synoden in Europa, so in der Schweiz, in Luxemburg und Österreich kann hier nicht eingegangen werden. Es sei aber verwiesen auf: I. Fürer, Synoden in der Schweiz, in: Synode (1971) Heft 4; Synodenvielfalt in Österreich, in: HerdKor 25 (1971) 34–37.

²⁸ Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis (Rom 1971); Übersetzung in: Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen, hrsg. v. F. J. Trost, 45–88. Darin auch Kommentare von J. G. Gerhartz, W. Kasper und J. Neumann; Legge e vangelo, hrsg. v. G. Alberigo (Bologna 1972).

Christus, die Begründung des Glaubens in ihm und die Bewirkung dieses Glaubens durch den Hl. Geist in rechtliche Normen einzufangen und durch sie zu sichern. Die Sachverhalte des Glaubens lassen sich kaum ohne Verfälschung in Gesetze gießen. Es ist nicht einfach, den der Kirche wesentlichen Glauben und die im Glauben wirk-samen Sakramente rechtlich so zu formulieren, daß sie nicht in einem unevangelischen Sinn „vergesetzlicht“ werden. Der gnadenhaft, eschatologisch auf Hoffnung ausge-richtete Glauben findet seinen notwendigen Ausdruck im diakonischen Dienst der Kirche an den Menschen. Ob aber und wie weit diese diakonische Mission nun in einer Rechtsordnung der Kirche verankert werden kann, ist schwierig zu entscheiden. Nicht minder schwierig ist es, das gesamte Innenverhältnis der Kirche als Ganzer gegen-über den einzelnen Gläubigen so zu formulieren, daß diejenigen, die bestellt sind, das Volk Gottes zu lenken und zu schützen, einerseits zwar als dienende Vollmacht-träger verstanden werden, daß aber andererseits die Gläubigen insgesamt ihre volle Freiheit behalten, ohne in willkürliche Individualismen zu zerfallen.

Nicht minder kompliziert und schwierig ist es, die Personwürde und Freiheit des Gewissens für den Gläubigen in der Kirche nicht nur als eine abstrakte Proklamation für alle Menschen, sondern als konkretes Anrecht für die Gläubigen gegenüber der Institution so zu bestimmen und zu garantieren, daß ihre Sicherung wirklich möglich ist²⁹. Dabei müßte vor allem der Grundsatz des Vorrangs der Person vor der Insti-tution festgestellt werden. Eine solche Feststellung hätte weitreichende Folgen für alle innerkirchlichen Ordnungsbereiche: Es könnte dann beispielsweise im Zweifels-fall nicht mehr das Institut der Ehe gegenüber den konkreten Menschen bevorzugt werden, wie es andererseits dem einzelnen ermöglicht würde, gegen ihn beschwerende Akte der kirchlichen Leitungsorgane wirksamen Rechtsschutz zu erhalten.

Aber noch ein anderes Problem ergibt sich aus der Natur der Sache: In der dem Entwurf beigegebenen Erläuterung läßt der Relator der Päpstlichen Kommission, Professor Dr. W. Onclin, deutlich werden, daß man die Verfassungsstruktur der Kirche in gleicher Weise zu fassen versuchte, wie die der modernen (demokratischen) Staaten gestaltet ist³⁰. Das hätte zur Folge, daß damit praktisch die Freiheit des Geistes in der Kirche „domestiziert“ würde, was dann wiederum nichts anderes bedeutete, als daß dadurch letztlich eine totale rechtliche Säkularisierung der Kirche in die Wege geleitet würde (W. Kasper). Dabei muß der kirchliche Verfassungsgesetzgeber immer berücksichtigen, daß die Kirche, als das von Jesus berufene Volk Gottes, sich von anderen Gründen getragen und belebt wissen muß als von dem allgemeinen Volks-willen, als von einem allgemeinen Gesellschaftsvertrag. In gleicher Weise können auch die Rechte der Gewissensfreiheit und des Schutzes der Personwürde nicht so weit und allgemein gefaßt werden, wie das in der modernen Demokratie notwendig ist.

²⁹ Vgl. insbes. die Ausführungen von Chr. Leitmaier, in: *Der Katholik und sein Recht in der Kirche* (Wien, Freiburg, Basel 1971) 143–183.

³⁰ *Relatio super schemate Legis Ecclesiae Fundamentalisi emendato*, in: *Schema LEF* (1971) 120–121.

Darüber hinaus sind die westlichen Demokratien weithin noch von den Grundsätzen des liberalistischen Individualismus geprägt. Die Kirche dagegen muß aufgrund ihrer Eigenart notwendigerweise die Sozialbezogenheit, die Gemeinschaftskomponente, also die Verantwortung für das Gemeinwohl stärker in ihrem Rechtssystem herausstellen, als das in den liberalen bürgerlichen Demokratien weithin der Fall ist.

Außerdem gestaltet sich das Problem noch dadurch schwierig, daß die Kirche ja ihrem Selbstverständnis nach wesentlich eine Gemeinschaft solcher Art ist, die der gemeinsame Glaube eint: Darum stellt sich in ihr die Frage nach der Gewissensfreiheit in eigener Weise³¹. In der Kirche, die wesentlich von der Einmütigkeit der *freien* Glaubenshaltung der Gläubigen konstituiert wird, müssen diese Anrechte einer Gewissensfreiheit so formuliert werden, daß sie tatsächlich konkrete Anrechte innerhalb des Gesamtkonsenses des einen Glaubens beinhalten, sie aber andererseits einem willkürlichen Glaubensindividualismus keinen Vorschub leisten. Gerade das macht somit unser Problem aus, daß es sehr schwer ist, die in der Kirche notwendigen Freiheiten so zu formulieren und sichern, daß sie nicht in einer individualistischen und sektiererischen Weise egoistisch mißbraucht werden können.

Verantwortete Freiheit als Maßstab

Schließlich ist noch ein Weiteres zu bedenken: Die Tatsache nämlich, daß die Situation des Menschen in seiner Welt täglich bedrohter und ungesicherter wird, allen Daseinsvorsorgungen zum Trotz, ja teilweise gerade durch sie! Durch die immer größer werdende Kompliziertheit unseres Lebens wird der einzelne in ständig wachsendem Maß den anonymen Mächten des Staates, der Gesellschaft und damit in einem demokratischen System auch und gerade den anonymen Mächten der jeweiligen Mehrheit ausgeliefert und unterworfen. Diese Anonymität wird noch dadurch verstärkt, daß weite Bereiche unserer Verwaltungswirklichkeit gar nicht anders mehr beherrscht werden können als mit Hilfe elektronischer Rechner. So gerät der einzelne immer mehr in Gefahr, zur bloßen Ziffer, zur leblosen und seelenlosen Nummer in einem riesigen Termitenhafen zu werden. Das schafft für den Menschen Vereinsamung, Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit. Diese Situation wiederum bedrängt den jungen Menschen in einer ganz besonderen Weise. Seine Auflehnung gegen die Autorität der Älteren und die Autorität der Organisation und des Staates, seine Flucht in Utopie und Drogen, macht deutlich, wie verzweifelt letztlich unsere Situation ist.

Angesichts einer solchen schier ausweglosen Hoffnungslosigkeit in dieser Welt³² wäre es Aufgabe der Kirche, daß sie in ihrem Lebensbereich, in ihrer eigenen Orga-

³¹ Vgl. J. Neumann, Gestern für – heute gegen ein Grundgesetz?, in: Orientierung 35 (1971) 142–144.

³² Vgl. G. Siebers, Der Mythos der Siebziger Jahre – oder die Selbstzerstörung des kritischen Bewußtseins (München 1972), insbes. 169–178; F. H. Tenbruck, Zur Kritik der planenden Vernunft (Freiburg 1972); Ch. Meves, Manipulierte Maßlosigkeit (Freiburg 1972), bes. 115–128.

nisation solche Formen des Daseins und des Miteinanderlebens entwickelt, in denen der Mensch nicht nur seine Würde, sondern auch seine Freiheit und seine Einmaligkeit zu erfahren wieder instand gesetzt wird. Eine solche Reorganisation kirchlicher Strukturen und Verhaltensweisen ist ganz sicherlich nicht möglich durch bloße Änderung der Organisationsmechanismen und Gesetzgebungstechniken. Eine solche Neuwerdung, eine Schaffung eines solchen geistigen und leiblichen Lebensraums für den Menschen kann nur gelingen aus einer radikalen Rückbesinnung auf die Botschaft jenes, der von sich sagen konnte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14, 6). Diese Worte machen die Strukturprobleme der Kirche, die scheinbar äußerlich sind, zur entscheidenden Frage an die Glaubwürdigkeit und die Lebensfähigkeit der Kirche und ihrer Botschaft, die sie den Menschen zu bezeugen hat. Weil aber christliche Lebenshaltung im Sinn des Evangeliums nicht abstrakt gefordert, sondern von jedem einzelnen Gläubigen im Alltag gelebt werden muß, müssen die kirchlichen Organisations- und Verfassungsstrukturen von solcher Art sein, daß sie es dem einzelnen erlauben, seinen Glauben in das Gesamte der Kirche verantwortlich mit einzubringen.

Die Kirche wird ihren Auftrag heute nur dann glaubhaft zu erfüllen vermögen, wenn sie überzeugend deutlich werden läßt, daß in ihr die Werte des Menschlichen in einer höchstmöglichen Weise *in Freiheit* verwirklicht und gelebt werden können³³. Dazu sind Änderungen in der Struktur der Organisation und der Verfassung der Kirche notwendig! Dazu sind aber zu allererst Änderungen in der Struktur des Denkens und Verhaltens aller Gläubigen Voraussetzung. Wir werden solange keine wirklich freie Lebensform und damit auch keine freiheitliche Rechtsordnung erlangen, weder im staatlichen noch im kirchlichen Bereich, solange wir es nicht gelernt haben, selber in verantwortlicher und verantworteter Freiheit zu leben! Es ist das große Mißverständnis gerade des vergangenen Jahrhunderts gewesen, an dem wir immer noch kranken, daß man Freiheit verwechselte mit schrankenloser Willkür des einzelnen. Wir müssen heute lernen, daß Freiheit bedeutet die Bindung der eigenen Selbstverwirklichung an die Verwirklichung der Würde *aller* Menschen auf unserer Erde. So sind die Strukturprobleme der nachkonziliaren Kirche Probleme des Vollzugs des Glaubens, eines Glaubens, der sich zwar an Gott und auf Gott richtet, dem es aber zutiefst und zuerst um den Menschen und sein Heil geht. Das bedeutet keineswegs eine Verweltlichung des Glaubens, keine Reduzierung des Glaubens auf bloße Mitmenschlichkeit, sondern meint, daß der Glaube nicht nur vom einzelnen Menschen geleistet werden muß, sondern er auch des Menschen höchste und letzte Aufgipfelung bedeutet. So erweisen sich die Strukturprobleme der Kirche als Probleme des menschlichen Geistes, als Probleme der menschlichen Situation in unserer Zeit und damit auch als eine theologische Frage erster Ordnung.

³³ Vgl. J. Neumann, Eine Verfassung für die Freiheit, in: Wort und Wahrheit 23 (1968) 387–400; die theologische Seite dieser Frage behandelt: G. Muschalek, Glaubensgewißheit in Freiheit (Freiburg, Basel, Wien 1968; Quaest. disp. 40.).