

UMSCHAU

Diözesanbischöfe – Verwaltungsbeamte des Papstes?

Mit seinem Schreiben vom 7. März 2002 an Bischof Franz Kamphaus hat Papst Johannes Paul II. von der ihm gemäß c. 333 des kirchlichen Gesetzbuchs (CIC) mit Vorrang zukommenden ordentlichen Gewalt (vgl. auch LG 22) Gebrauch gemacht, um für das Bistum Limburg autoritativ den Ausstieg aus dem staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung mit Scheinausgabe zu verfügen. Ungeachtet des Sachproblems stand für viele Betrachter sofort die Frage im Raum, ob der Papst überhaupt das Recht hat, direkt in die konkreten Entscheidungsprozesse eines Diözesanbischofs einzugreifen. Vor allem stellte sich die Frage, wie sich diese kirchengeschichtlich in der Tat epochale Entscheidung des Papstes zu der in Dogmatik und Kirchenrechtswissenschaft als Gemeinplatz geltenden Aufwertung des Diözesanbischofsamtes auf dem Zweiten Vatikanum verhält: Welche Auswirkungen hat diese Entscheidung auf die Verhältnisbestimmung von Papst und Diözesanbischöfen, von Gesamtkirche zu den Teilkirchen, ja ist es mit ihr zu einem späten Sieg des Ersten über das Zweite Vatikanische Konzil gekommen, mit allen möglichen Auswirkungen auf den ökumenischen Dialog, insbesondere mit der Orthodoxie?

Während die einen Bismarck mit seiner Rede von den Bischöfen als degradierten Befehlsempfängern des Papstes nach dem Ersten Vatikanum bestätigt sehen und einen neuen Kulturkampf in Deutschland heraufbeschwören, verweisen andere Stimmen lapidar darauf, daß der Papst in der Causa Kamphaus brüderlich und kollegial seine ihm uneingeschränkt zukommende Gewalt zum Wohl der Einheit der deutschen Kirche eingesetzt habe – und dies selbstverständlich auf dem Boden des Zweiten Vatikanums, das den Jurisdiktionsprimat des Papstes eindeutig bestätigt habe.

Angesichts dieser widersprüchlichen Interpretationen eines in der Tat spannenden Kapitels neuerer Kirchengeschichte wirkt die Habilitationsschrift von Georg Bier¹, Limburger Diözesanrichter, zur Rechtsstellung des Diözesanbischofs

nach dem CIC von 1983 wie ein Fels in der Brandung der divergierenden Meinungen. Bier räumt mit aufklärerischer Emphase (bes. 20–22), brillanter analytischer Kraft, was die Exegese der kodikarischen Normen angeht, und auf hohem sprachlichen Niveau mit allen aus seiner Sicht idealisierenden und harmonisierenden Deutungen auf, das Zweite Vatikanum habe in Lumen Gentium (LG) und Christus Dominus (CD) das Amt des Diözesanbischofs gegenüber dem Papst aufgewertet und so die vermeintliche ekklesiologische Schiefelage des Ersten Vatikanums beseitigt.

Um dieses Werk richtig einordnen zu können, ist es wichtig zu wissen, daß Bier jüngster Sproß einer neu aufblühenden Schule der sogenannten „korrekten Kanonisten“ ist. Zu ihr gehören, ausgehend von Hans Barion, der emeritierte Limburger Domkapitular Werner Böckenförde (Editor der gesammelten Schriften Barions), der als „spiritus rector“ dieser Schule gelten kann, sowie der derzeitige Bonner Ordinarius für Kirchenrecht Norbert Lüdecke, der sich vor allem im Lehrrecht einen ausgezeichneten Ruf erworben hat. Die hervorstechende methodische Gemeinsamkeit dieser Schule ist es – wie von Heribert Schmitz trefflich formuliert –, „in strikter Anwendung der ‚de lege lata‘ (d. h. der gesetzlich zum Beispiel in c. 17 CIC vorgeschriebenen Interpretationsnormen) vorgegebenen Interpretationsnormen“ die Kanones des CIC zu „sezieren, immer gebunden an die kirchliche Autorität und die dogmatischen Festlegungen“. So postuliert Bier: Für den Fall, daß der Wortlaut eines Gesetzes eindeutig sei, bestehe kein Raum „für eine ‚konzilsnahe‘ Interpretation gegen den eindeutigen Textsinn“, und es sei daher unzulässig, „das Zweite Vatikanische Konzil gegen den CIC auszuspielen“ (20f.).

In fünf Kapiteln beleuchtet Bier aus verschiedenen Blickwinkeln die Rechtsstellung des Diözesanbischofs im CIC von 1983. Bereits im ersten Kapitel, das die theologischen und ekklesiologischen Grundlagen des Diözesanbischofsamtes nach dem CIC zum Thema hat, desillusioniert er

– aus seiner Sicht vom Zweiten Vatikanum her kommend – idealisierende und harmonisierende Deutungen verschiedener kodikarischer Normen. Dabei folgt er streng seiner methodischen Interpretationsmaxime, wonach nur das, was im Gesetzestext enthalten ist, Grundlage der Interpretation ist – selbst wenn es sich um eine Konzilsaussage handelt. Beispielhaft stehen hierfür die cc. 375 und 381 wie 368 CIC/1983, die über das Bischofsamt und die bischöfliche „potestas“ (Gewalt) und die Verhältnisbestimmung von Gesamtkirche zu den Teilkirchen handeln. Bier weist überzeugend nach, wie wesentliche Aussagen aus LG 23 und 27 entweder nicht in den Gesetzestext aufgenommen wurden bzw. einen Platz im Kodex zugewiesen bekamen, der deutlich die Abhängigkeit der Teilkirchen von der Gesamtkirche zum Ausdruck bringt. So sind die Diözesanbischöfe eben nicht Stellvertreter Christi bei der Leitung der Teilkirchen, wie es LG 27 formuliert, sondern der Kodex reserviert diesen Stellvertreterbegriff ausdrücklich für den Papst. Mit ihm stehen die Bischöfe in einer „communio hierarchica“, d. h. das Verhältnis von Papst und Bischöfen wird als hierarchisch strukturierte Gemeinschaft verstanden, so daß das hierarchische Gefälle zwischen Primat und Episkopat auch als Maßstab für die Verhältnisbestimmung von Gesamtkirche zu den Teilkirchen im Sinn einer recht verstandenen „communio ecclesiarum“ (Gemeinschaft der Universalkirche und der Teilkirchen im Sinn von LG 23) dient.

Demnach steht es für den Verfasser außer Frage, daß der Gesamtkirche eine ontologische und zeitliche Vorrangstellung zukommt, wie es Papst Johannes Paul II. im Motu Proprio „Apostolos suos“ 1998 noch einmal unterstrichen hat. Von daher ist es dann nicht überraschend, daß die berühmte „In- quibus- et- ex- quibus- Formel“ aus LG 23, nach der die einzige katholische Kirche in und aus den Teilkirchen besteht, nur noch in einem Nebensatz des c. 368 CIC/1983 erscheint. Für Bier ist dementsprechend weder das Amt des Diözesanbischofs noch die Diözese als Regelform der Teilkirche Bestandteil des „ius divinum“, des göttlichen Rechts, dessen Normen sich direkt aus Schrift und Tradition herleiten lassen. Bei beiden Rechtseinstituten handelt es sich also nicht um Rechtssubjekte, die mit unveräußerlichem Verfassungsrang ausgestattet sind. Von daher fällt ein er-

stes Fazit eindeutig aus: „Das Verhältnis zwischen Papst und Diözesanbischof ist in konsequenter Fortführung der Lehre der beiden Vatikanischen Konzilien nicht als Beziehung zwischen Gleichrangigen konzipiert. Die *communio ecclesiarum* von Gesamtkirche und Teilkirchen spiegelt das hierarchische Gefälle zwischen Papst und Bischöfen wider. ... Der CIC enthält keine Qualifizierungen, die geeignet wären, als Hinweise auf eine ekklesiologische Eigenständigkeit des Diözesanbischofs interpretiert zu werden“ (84).

An dieser Stelle ist bei aller unbestrittenen analytischen Brillanz der Darlegung auf eine Schwäche der Arbeit hinzuweisen. Wenn es auch zutreffend ist, daß die Stellvertreterformulierung für die Diözesanbischöfe aus LG 27 nicht in den c. 375 CIC/1983 aufgenommen worden ist, so muß Bier in einer Fußnote konzedieren, daß in der vergleichbaren Norm aus dem Ostkirchenkodex (c. 178 CCEO) eben doch die Formulierung aus LG 27 wieder erscheint, wenn es heißt, daß der Eparchialbischof (Bischof einer Teilkirche innerhalb einer Patriarchatskirche) seine Teilkirche „ut vicarius et legatus Christi“ („als Stellvertreter und Beauftragter Christi“) leitet und seine „potestas nomine Christi“ („Vollmacht im Namen Christi persönlich“) ausübt. Diese offenkundig in Spannung zum ermittelten Befund für den CIC/1983 stehende Norm des CCEO ist für Bier kein Anlaß, diesen kodikarischen Befund, den ein und derselbe Gesetzgeber zu verantworten hat, einer kirchenrechtlichen wie theologischen Klärung zuzuführen, obgleich er sich zu Beginn seiner Studie selbst verpflichtet, bei „Interpretationsproblemen über den CIC hinaus auch einzelne Vorschriften des CCEO in den Blick“ zu nehmen (19, A. 37). Durch dieses beschriebene Desiderat, das auch an anderen Stellen auftaucht, so zum Beispiel besonders eklatant S. 131, A. 62, setzt er sich der zutreffenden Kritik aus, daß er um der Stimmigkeit der Gesamtanalyse willen rechtliche Hinweise, die quer zu seinem Interpretationsergebnis stehen, verdrängt bzw. unterbewertet.

Nachdem Bier in einem zweiten Kapitel die kirchenrechtlichen Normen zur Eignung und Bestellung des Diözesanbischofs (86–118) vorstellt, die den mehrstufigen Vorgang der Bischofsbestellung als primatial, d. h. vom Papst und den zuständigen römischen Behörden bestimmt, und ohne

größere Mitwirkungsrechte der Diözesanbischöfe und der Bischofskonferenzen erscheinen lassen, geht es im dritten Kapitel um die „*potestas*“, die Gewalt des Diözesanbischofs als Hirte seiner Diözese (119–279). In diesem Kernstück der Arbeit wendet sich Bier der Frage zu, wie es um die Gewalt des Diözesanbischofs tatsächlich bestellt ist.

Aus der Fülle der mit offenkundigem Sachverstand bearbeiteten Einzeluntersuchungen sei nur exemplarisch auf folgende Aspekte hingewiesen: C. 381 § 1 CIC/1983 spricht davon, daß dem Diözesanbischof in der ihm anvertrauten Diözese alle ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt zukommt mit Ausnahme der Bereiche, die von Rechts wegen oder aufgrund einer Anordnung des Papstes der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten sind. Auch hier fällt auf, daß durch die Weglassung des „*per se*“ („von selbst“) aus CD 8a, der die konziliare Vorlage für diesen Kanon darstellt, die bischöfliche Gewalt nicht mehr eindeutig als eine gegenüber der päpstlichen Gewalt eigenständige Gewalt göttlichen Rechts (Mörsdorf) qualifiziert werden kann. Mit dem „*per se*“ wollten die Konzilsväter verdeutlichen, daß die Gewalt des Diözesanbischofs nicht aus der Gewalt des Papstes abgeleitet, sondern eine gegenüber der päpstlichen Gewalt eigenständige Gewalt göttlichen Rechts ist. Während der Titel „Stellvertreter Christi“ aus LG 27 bereits in den Vorentwürfen zum CIC/1983 nicht erschien, wiegt nach Bier die bewußte Auslassung des „*per se*“ um so mehr, da es in den ersten Entwürfen zu c. 381 § 1 CIC/1983 noch enthalten war. Im weiteren Verlauf der Darstellung listet der Verfasser akribisch alle Vorbehalte zugunsten des Papstes und anderer kirchlicher Autoritäten auf, die seines Erachtens nur den Schluß zulassen, daß es sich bei der Gewalt des Diözesanbischofs schwerpunktmäßig um ausführende Gewalt handelt, die ihn weniger als „*pastor proprius*“, d.h. als eigenberechtigten Hirten seiner Diözese erscheinen lassen, sondern mehr „als Sachwalter des Papstes in der zugewiesenen Diözese“ (374).

Von besonderem Interesse auf dem Hintergrund der Causa Kamphaus sind die Ausführungen, wie sich die in c. 381 § 1 CIC/1983 normierte diözesanbischöfliche Gewalt zur päpstlichen Ge-

walt mit Vorrang verhält, mit Hilfe derer der Papst nach c. 333 § 1 CIC/1983 sich direkt in die Leitung einer Diözese einschalten kann. Zutreffend sieht Bier in diesem Kanon die rechtliche Umsetzung des umfassenden Jurisdiktionsprimates, wie ihn das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil als fest zu glauben gelehrt haben. Dabei gebe es keine Bedingungen oder Kriterien, geschweige denn eine Kompetenzvermutung im Konfliktfall zugunsten des Diözesanbischofs, an die der Papst bei seinem direkten Eingriff in das Leitungshandeln einer Diözese gebunden wäre: „Jedes Mal, wenn er von diesem Vorrang Gebrauch macht, stärkt und stützt er die *potestas* des Diözesanbischofs“ (151).

Beachtenswert ist der Abschnitt über die Frage: Reservationssystem statt Konzessionssystem? (249–260). Während bis zum Zweiten Vatikanum den Diözesanbischöfen gewisse Zuständigkeiten alle fünf Jahre vom Papst zugestanden (konzediert, daher auch Konzessionssystem) wurden, meint Reservation, daß der Diözesanbischof im Besitz der ganzen Gewalt ist, die er für die Leitung seiner Diözese braucht, bis auf die Fälle, die sich der Papst zur Entscheidung vorbehalten (reserviert, daher Reservationssystem) hat. Aufschlußreich sind auch die Ausführungen zum Remonstrationsrecht des Diözesanbischofs (269–273), dem Recht des Bischofs auf Gegenvorstellungen gegen Entscheidungen und erlassene Gesetze des Papstes. Es wird kaum noch überraschen, daß Bier weder einen Systemwechsel konstatiert noch von einem rechtlich wirksamen Remonstrationsrecht ausgeht.

Aus dem vierten Kapitel (279–350), das die überdiözesane Verantwortung des Diözesanbischofs thematisiert, ist insbesondere der Abschnitt über das Verhältnis von Diözesanbischof und Bischofskonferenz von Interesse. In den letzten Jahrzehnten ist von Seiten römischer Dikasterien das faktische Erstarken nationaler Bischofskonferenzen nicht nur mit Freude beobachtet worden: Unweigerlich stellen sich hier Fragen nach der eigenständigen Leitung der Diözese durch den Diözesanbischof und dem Einfluß der jeweiligen Bischofskonferenz auf dieses Leitungshandeln in dem Sinn, ob es sich bei der Bischofskonferenz tatsächlich um eine hierarchische Zwischeninstanz zwischen Gesamtkirche und Teilkirche han-

delt oder nicht. Auf diese und alle weiteren Fragen in diesem Themenkomplex hat Papst Johannes Paul II. mit dem *Motu Proprio* „*Apostolos suos*“ vom 1. September 1998 geantwortet, das Bier eingehend untersucht. Im Ergebnis bleibt festzuhalten, daß es sich für ihn bei der Bischofskonferenz nicht um eine hierarchische Zwischeninstanz handelt und in bezug auf die Frage der Lehrkompetenz der Bischofskonferenz die primatiale Gewalt des Papstes auf der Ebene der Gesamtkirche bestärkt wird.

Auch die Bischofssynode ist nach Bier „völlig abhängig“ (323) vom Papst und kann kaum als Repräsentanz der Diözesanbischöfe verstanden werden. Im Hinblick auf die bischöfliche Kollegialität, dem Verhältnis von Papst und Bischöfen, d.h. der konziliaren Lehre vom Bischofskollegium und seiner Gewalt (LG 22), konstatiert er mit Verweis auf die „*Nota Explicativa Praevia*“ (der von Papst Paul VI. nachträglich zur Konstitution *Lumen Gentium* hinzugefügten „Erläuternden Vorbemerkung“), daß in c. 336 CIC/1983 der päpstliche Gesetzgeber die bischöfliche Kollegialität durch den päpstlichen Primat begrenzt sieht. Die Partizipation des Diözesanbischofs im Bischofskollegium an der Leitung der Gesamtkirche richtet sich nach den Vorgaben des Papstes. So kann Bier abschließend feststellen: „Die konziliare Lehre von der bischöflichen Kollegialität und insbesondere ihre kodikarische Rezeption belegen nicht die These von der Aufwertung des Diözesanbischofsamtes. Aus seiner Zugehörigkeit zum Bischofskollegium erwachsen dem Diözesanbischof keine nennenswerten Rechte hinsichtlich der Mitwirkung an der Leitung der Gesamtkirche“ (349).

Nachdem Bier in einem fünften Kapitel sachgerecht die verschiedenen Formen der Behinderung und des Verlustes des Diözesanbischofsamtes (351–369) darstellt, schließt er die Arbeit mit einer in Thesenform gefaßten Zusammenfassung, die in dem Satz endet, daß der Diözesanbischof nach Analyse der normativen Ausgestaltung dieses Amtes im CIC/1983 rechtlich als päpstlicher Beamter (376) zu verstehen ist. Hier müßte die Arbeit enden, doch überraschend und stilistisch und inhaltlich wie nachträglich hinzugefügt wagt der Verfasser noch einen Ausblick. Fast entschuldigend wirbt er um Verständnis dafür, daß er mit

seiner Darlegung des Diözesanbischofsamtes manchen Leser enttäuschen mußte, was dessen hochgesteckte Erwartungen an die Aufwertung des Diözesanbischofsamtes angeht. Enttäuschen bedeute eben aus einer Täuschung herausreißen, und so bewahre die Aufklärung über den rechtlichen Status quo davor, „das wahre Ausmaß der Herausforderung zu verkennen, welche das Erste Vatikanische Konzil innerkirchlich wie ökumenisch darstellt“ (382). Seine Aufgabe als Kanonist sieht Bier in der Diagnose, womit für ihn die Darstellung der Rechtslage gemeint ist. Für die Prognose im Blick auf den Entwurf von alternativen Ordnungsstrukturen sei die Kanonistik auf die kritischen Anfragen der systematischen Theologie angewiesen, um deren Vorschläge für Reformen auf ihre Umsetzbarkeit hin zu prüfen.

In der Tat stellt diese Arbeit für die systematische Theologie eine harte Herausforderung dar, wird ihr doch mit der „korrekten“ Interpretation der kodikarischen Normen zum Diözesanbischofsamt im wahrsten Sinn des Wortes viel „zugemutet“. Es geht um keine geringere Aufgabe, als „in lehramtlich akzeptabler Weise vorzuschlagen, wie eine bestimmte Form der Primatsausübung verbindlich gemacht werden kann, ohne in die Aporie der rechtlichen Beschränkung des amtlicherseits *per definitionem* als unbeschränkt verstandenen Jurisdiktionsprimats zu führen“ (388).

Dabei wird niemand mehr an der mit allen notwendigen Registern (389–476) versehenen Arbeit von Georg Bier vorbeigehen können, die eine fesselnde Lektüre bietet, aber auch aufwühlt und in der Tat Erwartungen enttäuscht. Denn wer und mit welcher Kompetenz außer dem Papst kann die im CIC/1983 getroffenen Weichenstellungen zum Diözesanbischofsamt auf der Folie der lehramtlichen Texte des Zweiten Vatikanums einer Revision und kritischen Überprüfung unterziehen? Vielleicht ist den systematischen Theologen der Hinweis hilfreich, daß Papst Johannes Paul II. in einem für das Selbstverständnis des CIC/1983 zentralen Dokument einen möglichen Aspekt für das weiterhin notwendige Ringen um eine adäquate Übersetzung der konziliaren Ekklesiologie benennt. In seiner Apostolischen Konstitution „*Sacrae disciplinae leges*“ zur rechtlichen Umsetzung der konziliaren Ekklesiologie im CIC/1983 schreibt er: „Dieser neue Codex kann gewisser-

maßen als ein großes Bemühen aufgefaßt werden, eben diese Lehre, nämlich die konziliare Ekklesio-logie, in die *kanonistische* Sprache zu übersetzen. Auch wenn es unmöglich ist, das in der Lehre des Konzils beschriebene Bild der Kirche erschöpfend in die *kanonistische* Sprache zu übertragen, so muß der Codex sich immer auf dieses Bild wie auf ein vorrangiges Beispiel beziehen, dessen Züge er soweit wie möglich gemäß seiner Natur ausdrücken muß.“

Der Papst bringt hiermit die hermeneutisch gut begründbare Erkenntnis zum Ausdruck, daß es bei der Abfassung des im Medium Sprache gefaßten Kirchenrechts nie gelingen wird, die lehramtlich fixierte Doktrin deckungsgleich zu übersetzen. Somit ist jedes gesatzte Kirchenrecht offen für Rechtsfortentwicklung, die sich an den Vorga-

ben des Lehramtes orientieren muß. Wer sagt denn, daß durch die Einladung des jetzigen Papstes in seiner Ökumeneencyklika „*Ut unum sint*“ (1995) an die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften über die zukünftige Rolle und Aufgabe des Petrusamtes in den Dialog einzutreten, nicht doch Bewegung in die Diskussion kommen kann? Enttäuschen ist eine Sache – die Aufgabe des Theologen besteht nach dem Ersten Petrusbrief aber auch darin, stets bereit zu sein; jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die die Christen erfüllt.

Thomas Schüller

¹ Bier, Georg: Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. Würzburg: Echter 2001. 476 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft. 32.) Br. 28.80 €.

Union und Kirchen zum Thema Zuwanderung

Wohl bei keinem anderen innenpolitischen Thema lagen die Positionen der Unionsparteien und der Kirchen bzw. kirchlicher Organisationen in den letzten Jahren weiter auseinander als bei den Fragen der Gestaltung von Zuwanderung und des Umgangs mit in Deutschland lebenden Migranten. Bundesinnenminister Otto Schily wies auf diese Differenz mit sichtlicher Freude hin. Ein genauerer Blick in die Stellungnahmen der Kirchen und kirchlicher Organisationen zum Zuwanderungsgesetz hätte ihm allerdings gezeigt, daß die Kritik der Kirchen an der ablehnenden Haltung der CDU/CSU gegenüber dem Gesetzentwurf keineswegs mit der uneingeschränkten Unterstützung des Gesetzes gleichzusetzen ist. In ihrer Stellungnahme zum Koalitionsentwurf hat die katholische Kirche nochmals deutlich den Finger in die Wunden des geplanten Zuwanderungsgesetzes gelegt. Zwar wurde die Schaffung neuer Möglichkeiten für Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer nach Deutschland zum Zweck der Arbeitsaufnahme zu kommen, als Zeichen dafür begrüßt, daß „eine Abwendung von einem vorwiegend auf Abwehr ausgerichteten Zuwanderungsverständnis“ vollzogen werde. Auch die Tatsache, daß Integration als Aufgabe vom Gesetzgeber anerkannt und konstruktiv, wenn auch nicht hinreichend,

angegangen werde, wurde positiv bewertet. In zwei weiteren Punkten allerdings – den Regelungen über Zuwanderung aus humanitären Gründen und dem Familiennachzug – haben die Kirchen und kirchliche Organisationen deutlich Mängel benannt.

Die Kritik von kirchlicher Seite am neuen Zuwanderungsgesetz ist aufgrund mehrerer Stellungnahmen der Kirchen, aber auch des Deutschen Caritasverbandes, des Jesuiten-Flüchtlingsdienstes (JRS) und anderer kirchlicher Gruppierungen öffentlich bekannt. Deshalb soll hier nicht der Blick auf die Haltung der Kirchen zum Gesetz gerichtet werden, sondern es soll vielmehr die Position der Kirchen und kirchlicher Organisationen zum Problemkomplex Zuwanderung mit den Stellungnahmen der Union verglichen werden.

Die Kirchen haben sich nicht erst seit Beginn der aktuellen Zuwanderungsdebatte zu Fragen der Migration geäußert. Erinnert sei an das „Gemeinsame Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht“ (1997) und an die Schrift der Deutschen Bischofskonferenz „Leben in der Illegalität in Deutschland – eine humanitäre und pastorale Herausforderung“ (2001). Hier wie auch in den Stellungnahmen zum Zuwanderungsgesetz versuchen die Kirchen und