

**Dialog in einer *Communio hierarchica*.
Kirchenrechtliche Aspekte zur Kommunikationskultur in
der Katholischen Kirche**

Matthias Pulte

Kirche findet sich in einer durch Kommunikation und Dialog gekennzeichneten Zeit wieder. Wie steht es um den Dialog innerhalb der Kirche selbst, einer Kirche, die sich als *communio hierarchica* versteht, einer Gemeinschaft, in der die Kräfte zwischen Laien und Klerus unterschiedlich verteilt zu sein scheinen? Ausgehend von den rechtlichen Fassungen des kirchlichen Selbstverständnisses nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beleuchtet der Verfasser die strukturierten Dialoge zwischen Orts- und Universalkirche als auch die Möglichkeiten des Dialoges zwischen Kirchenleitung und Gläubigen innerhalb der Ortskirche. Dabei werden Chancen wie Grenzen gleichermaßen sichtbar, die auch den derzeitigen Dialogprozess innerhalb der deutschen Kirche prägen werden.

The Church is situated in a world mainly characterized by communication and dialogue. What can be said about the dialogue within the Church itself, a Church that is called a *communio hierarchica*, a community in which laity and clergy seem not to be equal partners? Based on the legal texts concerning the Church's self-understanding following the Second Vatican Council, the author outlines the possibilities of a structured dialogue between local and universal Church as well as the possibilities of dialogue between church leaders and believers within the local church. Opportunities are equally visible as boundaries that will shape either the present dialogue process within the German Church.

1. Kirchenrechtliche Umsetzung des Begriffs der *communio hierarchica* in den kirchlichen Gesetzbüchern CIC und CCEO

Die katholische Kirche, sei sie universal oder teilkirchlich in den Blick genommen, tut sich augenscheinlich schwer mit modernen Verfahren der internen Kommunikation, die aus der Kommunikationspsychologie in den letzten Jahren und Jahrzehnten Eingang in die Kommunikationswirklichkeit unserer postmodernen Gesellschaft gefunden haben. Das erwies sich erst unlängst zu Beginn des Jahres 2013 im medialen SuperGAU im Kontext der Kündigung des Forschungsprojektes zur Untersuchung der Fälle des sexuellen Missbrauchs an Kindern und Jugendlichen in Einrichtungen der katholischen Kirche.¹ Es scheint als sei die katholische Kirche kommunikationstheoretisch und praktisch in der Vormoderne steckengeblieben, in der hierarchisch paternale Strukturen ebenso funktioniert haben, wie noch in der frühen Industriekultur. Von der Industriekultur mit ihren patriarchalischen Elementen ausgehend, wandelte sich die Gesellschaft seit der Mitte des 20. Jahrhunderts zumindest im angloamerikanisch-europäischen Kulturraum zu einer Dienstleistungsgesellschaft, in der ebenfalls noch hierarchische Strukturmodelle bestimmend gewesen sind. Spätestens mit der Wende zum 21. Jahrhundert erfolgte eine rasche Weiterentwicklung hin zu einer Informations-, Kommunikations- und Mediengesellschaft. Diese fordert ganz andere kommunikative Kompetenzen ein, als sie bisher von gesellschaftlichen Handlungsträgern erbracht worden sind. Nicht nur, aber auch ausgelöst durch die schier unbegrenzten Möglichkeiten des WorldWideWeb haben sich Anforderungen an den kommunikativen Austausch ergeben, die noch vor kurzer Zeit nicht vorstellbar gewesen sind.

Dieser Entwicklung versucht die weltliche Gesetzgebung in angemessener zeitlicher Verzögerung zu folgen. Wie stellt sich das für das kanonische Recht dar? Die beiden geltenden kirchlichen Gesetzbücher stammen aus dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts (CIC/1983; CCEO/1990) und bilden in dieser Hinsicht notgedrungen eine andere Wirklichkeit ab, als die, in der wir heute leben. Freilich blieb der Gesetzgeber seither nicht untätig. Mit Apostolischen Konstitutionen, Motuproprien, Instruktionen und Dekreten haben die Päpste und ihre Römische

¹ Vgl. Nonnenmacher, G., Kirche in der Welt, in: FAZ vom 10. Januar 2013, 1.

Kurie eine Fülle neuer Gesetze und rechtlicher Verordnungen geschaffen. Findet darin aber auch der gesellschaftliche Wandel eine Berücksichtigung, von dem soeben die Rede war? Kommt das Stichwort Dialog der Handlungsträger in der kirchlichen Rechtsordnung vor? Wenn nicht, kommt vielleicht sein Abbild in anderer Erscheinung zum Tragen? Oder ist etwa die Aussage eines römischen Kardinals zutreffend, der in den Evangelien keine biblische Grundlegung für einen Dialog finden will?² Ganz unbeachtlich der Beurteilung der exegetischen Korrektheit dieser Einschätzung, wirkt eine solche Aussage autoritativ begrenzend und gleicht einer Wagenburgmentalität. Gerade dieser hatte aber das Zweite Vatikanische Konzil eine deutliche Absage erteilt. Da die soeben angeschnittene Frage nicht spontan zu beantworten ist, erscheint es angezeigt, initial das Ordnungskonzept der katholischen Kirche zu betrachten, das sich schon begrifflich deutlich von dem säkularer Gesellschaften unterscheidet.

2. Das rechtliche Spannungsverhältnis von *communio hierarchica* und Volk Gottes

Zweifellos haben jene Theologen nicht Unrecht, die hervorheben, dass es einer nahezu 2000jährigen Kirchengeschichte bedurft habe, um aus dem biblischen Befund von 1 Petr. 1, 23 und 1 Petr. 2, 23 zu erkennen, was dort schlicht festgehalten ist. Grundkennzeichen des Christseins ist, dass es sich in Gemeinschaft verwirklicht, einer neuen Gemeinschaft, in der es nicht auf Herkunft oder Nationalität, Geschlecht oder Begabung ankommt, sondern einzig auf die Taufe, welche die mit diesem Siegel bezeichneten Menschen zu einem Volk der Erwerbung (1 Petr. 2,29) zusammenführt.³ Fragt man nach der Gestalt dieses Volkes Gottes, so gilt es aufgrund der Taufe zunächst einmal festzustellen, dass hier bei allen Getauften eine grundlegende ontologische Gleichheit besteht. Ent-

² Vgl. Brandmüller, W., Ansprache zum Abschlussgottesdienst des Kongresses „Freude am Glauben“, am 16. September 2012, <<http://kath.net/detail.php?id=38115>> (15.12.2012).

³ Vgl. Pesch, O. H., Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg, 3. Aufl. 1994, 132.

sprechend sind die can. 204 § 1, 96 zur Kirchengliedschaft⁴ und 849 zur theologischen Bestimmung der Taufe zusammenzulesen. Davon ausgehend weitet sich der Horizont für eine Differenzierung, die zur Grundunterscheidung in Kleriker und Laien führt, wie es can. 207 § 1 beschreibt. Diese Grundunterscheidung ordnet der kirchliche Gesetzgeber dem Offenbarungsrecht zu. Das mindert aber in keiner Weise die Gleichheit aller Getauften, von der can. 204 spricht. Daher erscheint es einerseits fraglich, ob die vorkonziliare *Societas-perfecta-inaequalis*-Lehre für alle Zeit unverrückbar festgeschrieben ist⁵ und andererseits, ob sich daraus eine so grundlegende Veränderung des Verständnisses über die Kirchenverfassung ableiten lasse, die die vollständige Ablösung der *Societas*-Lehre durch die Volk-Gottes-Ekklesiologie befürwortet. Die historische Entwicklung des Kirchenverständnisses mit all ihren Windungen im spannungsreichen Verhältnis von Kirche und Staat über mehr als 1500 Jahre auszublenden, hieße sich zugleich von einer der wesentlichen Säulen der kirchlichen Lehre über das eigene korporative Selbstverständnis zu verabschieden. Daher ist es an dieser Stelle angebracht, sich der Tatsache zu vergewissern, dass mit dem Aufbrechen der Aufklärung und spätestens nach dem Ende des *Corpus Christianorum* die Einheit von *Regnum* und *Sacerdotium* ebenfalls beendet gewesen ist und beide Mächte darum bemüht gewesen sind, die eigene Autonomie in relativer Superiorität über den jeweils anderen auf neue Weise zu begründen. Die Lehre vom *Ius Publicum Ecclesiasticum* erweist sich bis in die Mitte des 20. Jahrhundert mehr oder minder erfolgreich als die kirchliche Antwort auf Gallikanismus, Febronianismus, Josephinismus und andere Ideologien, die der Kirche ihre Autonomie abzusprechen gedachten, um sie zu einer staatlichen Heilsveranstaltung zu degradieren. Mit der Anerkennung der gegenseitigen Autonomie von Kirche und Staat, wenigstens dort, wo freiheitliche Rechtsstaaten sich haben etablieren können, verliert die *Societas-perfecta-inaequalis*-Lehre ihre rein defensive Funktion. Innerkirchlich zementiert diese Lehre jedoch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil ein verkürztes Kirchenbild, das sich in

⁴ Vgl. Hallermann, H., *Ratlos – oder gut beraten? Die Beratung des Diözesanbischofs*, *KStKr* 11, Paderborn 2010, 36–41.

⁵ Diese Eindruck erwecken die verfassungsrechtlichen Bemerkungen von Bier, G.; Lüdecke, N., *Das römisch-katholische Kirchenrecht: Eine Einführung*, Stuttgart 2012, 19.

der Unterscheidung zwischen der (gestaltenden) Klerikerkirche und der (nachfolgenden) Laienschaar erschöpft.⁶ Mit Blick auf die Lehre vom Volk Gottes (LG 8) und dessen Beziehung zur Lehre von der *Sacra potestas* (LG 21,2; PO 2,2) des Zweiten Vatikanischen Konzils, jener Lehre von der einen heiligen Gewalt, bei der die Inhaberschaft von Leitungsgewalt *ex divina institutione* den Empfang einer Weihe voraussetzt, wurde es nun erforderlich, das Selbstbild der Kirche auch hinsichtlich seiner Vollmachtsträger neu und differenziert zu beschreiben. Das Ergebnis dieses nachkonziliaren Bedenkens findet sich im kanonischen Verfassungsrecht der beiden Codices CIC, für die lateinische, und CCEO, für die orientalische Kirche. Gerade weil die Kirche nach LG 8, 1 eine komplexe Wirklichkeit in Geschichte, Gegenwart und Zukunft ist und zugleich eine transzendente Realität darstellt, die sich menschlicher Verfügbarkeit entzieht, kann sie sich im Sinne des Körperschaftsrechts nicht ganz vom Societas-Gedanken verabschieden. Allerdings stellt sich die Frage, ob das dasselbe Verständnis von Körperschaft meint wie vor dem Konzil. Die Antwort auf diese Frage hat Konsequenzen für die Ausübung der *Sacra potestas*, ja für die Beziehung von Klerikern und Laien in der Kirche insgesamt.

Auf dem Fundament der ohne jeden Zweifel zu bejahenden Autonomie der Institutionen, ist die katholische Kirche ihrem Selbstverständnis entsprechend, ein korporationsrechtlich dem Staat vergleichbares Subjekt, das für sich steht und aufgrund positiv-göttlicher Anordnung ihre Heilsaufgaben selbständig wahrnimmt. Nach außen wird sie durch ihre Unabhängigkeit vom Staat, nach innen durch einen streng hierarchischen Aufbau gekennzeichnet. Die formale Nähe von kirchlichem und staatlichem Verfassungsrecht kann aber im Hinblick auf die Rechtsmaterie, die unterschiedlich fundiert ist, zu Missverständnissen führen.⁷

Das juristisch korporative Verständnis der Kirche ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil weiteren Entwicklungen, vielleicht sogar Läuterungen unterzogen worden. Dabei ist es von eminenter Bedeutung,

⁶ Vgl. Rahner, J., Viel beabsichtigt, wenig bewirkt. Die Kirche und die so genannten Laien, in: *HK Spezial* 2 (2012), 52–56, 53.

⁷ Vgl. Aymans-Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. II, Paderborn 1997, S. 74 f.; Puza, R., *Katholisches Kirchenrecht*, 2. A. Heidelberg 1993, 171 f.

dass durch dieses Konzil der Blick auf die essentiellen Grundlagen des Kirchenverständnisses von den Verschüttungen mittelalterlicher Herrschaftsvorstellungen befreit wurde. Kirche ist nicht mehr, wie es noch der CIC/1917 verstanden hat, korporativ vor allem die Hierarchie der Kleriker- und Ordensleute, an der die Laien gleichsam als Zaungäste einen marginalen Anteil haben, mit der Folge, dass sich das Recht vor allem und zuerst als ein Recht der Institution und der Hierarchie selbst erweist. Die Kirche Christi ist zuerst und wesentlich das Volk Gottes, geeint durch das Sakrament der Taufe, teilweise aber auch wieder schmerzlich getrennt durch die Auseinandersetzung um kirchliche Lehren und/oder die kirchliche Disziplin. Wenn aber die Aussage von LG 10 stimmt, dass die Kirche Christi in der katholischen Kirche vollständig verwirklicht ist, dann impliziert dies eine Ordnung innerhalb dieses Volkes Gottes, der auch ein hierarchisches Element dem Wesen nach zugehört. Und dennoch betont dasselbe Dokument, gleichsam zur Unterstützung und Verstärkung dieser Position, dass eine „wahre Gleichheit“ in der gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi zukommt (LG 32, 3). Das ist eine der fundamentalsten Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den Essentials der katholischen Kirchenverfassung überhaupt.⁸ Nicht nur aber auch aus diesem Grund stand der Kodifikationsprozess des nachkonziliaren Kirchenrechts unter dem Leitgedanken die verfassungsmäßigen Grundaussagen über die Kirche und die Gläubigen in einem eigenen, alle Riten verbindenden Verfassungsrecht, *Lex Ecclesiae Fundamentales* genannt, zusammenzutragen. Allerdings überwogen in der Endredaktion der Kodifikation wohl doch die Bedenken gegenüber einer solchen Lösung, die sich vor allem auf den Gedanken stützt, dass die Verfassung der Kirche nicht nur strukturell sondern wesensmäßig von jeder weltlichen Verfassung zu unterscheiden sei. Daher würde sich das aus dem weltlichen Recht entlehnte Element einer formalen Verfassung für die Kirche auch nicht eignen. So ist dieses Projekt im Jahre 1981 endgültig gescheitert.⁹ Die Eingliederung der Rechte und Pflichten aller Gläubigen in den CIC/1983 und

⁸ Vgl. Reinhardt, H. J. F., c. 208 Rdn. 2 in: *MKCIC*, Essen, Stand: Grundwerk 1999.

⁹ Vgl. Heinemann, H.: *Lex Ecclesiae Fundamentalis – eine verpaßte Chance?*, in: Pfammatter, J.; Furger, F. (Hrsg.): *Theologische Berichte XV. Die Kirche und ihr Recht*, Zürich 1986, 139–158; Sobanski, R.: *Kulturelle Faktoren im kirchlichen Verfassungsrecht*, *AfkKR* 1991, S. 464–475, 469.

den CCEO/1990 auf der einfach gesetzlichen Ebene hat diesen Normen zumindest formalrechtlich ihren konstitutionellen Stellenwert genommen.¹⁰ Nun stehen die essentiellen Rechte aller Christgläubigen formal auf derselben Stufe, wie Bestimmungen des Prozessrechts oder der Errichtung von Privatkanellen. Der kirchliche Gesetzgeber hat diesen Mangel offensichtlich nach der Promulgation des CIC/1983 erkannt und mit dem Aufbau und der Komposition dieser Normen im CCEO/1990 deutlicher, als im CIC, auf die grundlegende Bedeutung der Christenrechte für das ganze kanonische Recht hingewiesen.¹¹ Daher ist es angemessen und geboten, die Rechte der Christgläubigen im CIC (cann. 204–223) auf der Grundlage der neueren universalkirchlichen Gesetzgebung zu interpretieren.

Für die Diskussion um die kanonisch-rechtliche Bewertung eines innerkirchlichen Dialogs im Volke Gottes zwischen den christgläubigen Laien und der Hierarchie, ist die Grundrechtsfrage in Kirche und Staat als Legitimationsbasis zur Einforderung eines solchen Dialogs, spätestens auf den zweiten Blick nicht die gleiche. Wenn es richtig ist, dass die Grundrechte in erster Linie Abwehrrechte des Bürgers gegen die öffentliche Gewalt darstellen, welche sich die Bürger im zähen Ringen seit dem 19. Jahrhundert von den ursprünglich absolutistischen adeligen Monarchen erkämpft haben, so zeigt sich aus dieser Standortbestimmung bereits eine unterschiedliche Positionierung zu dem, was wir in der Folge als Christenrechte innerhalb des CIC bezeichnen werden. Wenn wir von Christenrechten sprechen, so handelt es sich hierbei um solche Rechte, die nicht einfach unterschiedslos jedem zukommen, sondern nur jenen, die gem. can. 96 CIC als Getaufte auch Rechtspersönlichkeit in der Kirche haben. Sie sind die ausschließlichen Normadressaten. Ihre Rechte haben sie nicht erst mühsam gegen die Hierarchie durchsetzen müssen. Sie kamen ihnen von jeher nach der Schrift zu. Freilich hat die Tradition der Kirche diese aufgrund ihrer bisweilen unglücklichen Verquickung von weltlichen und kirchlichen Hierarchiekonzepten bis in die Zeit des Vaticanum II. verdunkelt. Das letzte Konzil hat diese Grund-

¹⁰ Vgl. Reinhardt, H.J. F., Einführung vor 208, Rdn. 3, in: *MKCIC*, a.a.O..

¹¹ Kasylin, R. J., Introduction to Book II: The People of God, in: Beal, J. P.; Coriden, J. A.; Green, T. J., *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000, 241–244, 241.

rechte der Christen, im Sinne von jenen allen Christgläubigen zustehenden Rechten, im Kontext der *Communio*-Ekklesiologie wieder ans Tageslicht der kirchlichen Wirklichkeit befördert. *Communio* ist, das zeigt auch die Fülle der theologischen Beiträge zu diesem Terminus, ein Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils für Theologie und Kirchenrecht geworden. Auf ihr basiert die Neukonzeption des zweiten Buches des CIC/1983 und der Titel I des CCEO/1990. Insofern trifft es zu, wenn die Rechte und Pflichten in der kanonistischen Literatur als kanonische Gemeinrechte und Gemeinplichten beschrieben werden, als solche Rechte und Pflichten, die alle Katholiken betreffen.¹² Dabei besteht ein Spannungsverhältnis zwischen den subjektiven Rechten des einzelnen Christgläubigen und jenen der Gemeinschaft Kirche,¹³ das aufgrund des Grundcharakters der Kirche als göttlicher Stiftung nicht einfach im Wege der gesellschaftlichen Werteentwicklung veränderbar ist.

3. Gleichheit und Ungleichheit der Handlungsträger in dialogischen Prozessen

Die bisherigen Feststellungen weisen schon darauf hin, dass es zur rechtlichen Beurteilung der Dialogfähigkeit in der Kirche vor allem auf das Verhältnis von Laien und Klerikern ankommt, bilden sich doch aus der letztgenannten Gruppe die Inhaber der hierarchischen Leitungämter in der Kirche aus. Umso wichtiger erscheint es zu Beginn auf can. 208 einzugehen. Diese Norm stellt die vom Konzil herausgehobene und grundlegende Gleichheit aller Getauften in ihrer Würde und Tätigkeit heraus. „Auf dem Fundament dieser Einheit und Gleichheit entfaltet sich die für die *Communio* notwendige und jeweils aufeinander bezogene Verschiedenheit“¹⁴ formuliert zutreffend Heribert Hallermann. Rechtssystematisch können wir die Bestimmung des can. 208 als eine Feststellungsnorm verstehen, die ein bereits vorkonstitutionell bestehendes Recht aufgrund von Taufe und Firmung feststellt. Es ist unbestritten, dass die materielle Rechtsqualität dieser Normen dem *ius divinum* zuzuordnen ist,

¹² Vgl. Aymans-Mörsdorf, Lehrbuch II (Fn. 11), 81.

¹³ Vgl. Krämer, P., Kirchenrecht I, Wort – Sakrament – Charisma, Stuttgart, 1992, 31.

¹⁴ Hallermann, H., Ratlos – oder gut beraten (Fn. 3), 29.

einerlei, ob man sie in diesem Kontext eher *ius divinum naturale* oder dem *ius divinum revelationis* zuzuordnen beabsichtigt.¹⁵ Diese Gleichheit richtet sich auf die entscheidende christliche Grundfunktion aus, am Aufbau des Leibes Christi teilzuhaben. Auch wenn dies nach Ämtern und Funktionen unterschiedlich geschieht, zeigt sich doch deutlich, das can. 208, der LG 32 II und III rezipiert hat, dass man in der gegenwärtigen Realisation von Kirche keinesfalls berechtigt von einer *Papstkirche* sprechen kann, in der einer alles zu sagen hat, der Rest aber nur in abgestufter Form Gehorsam zu üben hat.¹⁶ Und dennoch bleibt das schon angesprochene Problem virulent. Was nützt, so mag man fragen, das Bekenntnis zur Gleichheit aller Christgläubigen in der Form des can. 208, wenn es immer schon unter dem Vorbehalt des Gehorsams gegenüber der kirchlichen Hierarchie gemäß can. 212 § 1 CIC steht?¹⁷ Haben also jene doch Recht behalten, die die Kirche nach wie vor als eine Gesellschaft von Ungleichen (*societas inaequalis*) ansehen und die Bemühungen des letzten Konzils um eine Aufwertung und Erweiterung der den einzelnen Christen zukommenden Rechte scheinbar als Kosmetik entlarven?¹⁸ Ist so ein Dialog, möglich, wenn doch Dialog dem Begriffe nach ein gemeinsamer Lernprozess ist, der nur gelingen kann, wenn die Dialogpartner gegenseitig aufeinander hören und ihre je eigene Position frei zu artikulieren vermögen,¹⁹ das aber strukturell in einer hierarchisch organisierten Gemeinschaft immer unter dem Vorbehalt der Unter- und Überordnung steht?

Mit Blick auf die Etablierung der fundamentalen Christenrechte im CIC/1983 erscheint eine so düstere Perspektive nicht angemessen zu

¹⁵ Vgl. Reinhardt, H. J. F., Menschenrecht/Christenrecht in der Kirche, in: Reinhardt, H. J. F. (Hrsg.), Was ist der Mensch? Aktuelle Fragen zur Theologischen Anthropologie. (Theologie im Kontakt 1), Bochum 1993, 93–113, 104. Krämer, P., Menschenrechte-Christenrechte. Das neue Kirchenrecht auf dem Prüfstand, in: Gabriels, A., Reinhardt H. J. F. (Hrsg.), Ministerium iustitiae. FS für H. Heinemann, Essen 1985, 169–177.

¹⁶ Vgl. Bier, G.; Lüdecke, N., Das römisch-katholische Kirchenrecht (Fn. 5), 117.

¹⁷ Vgl. Hallermann, H., Art. Grundrechte, in: *LStKR* II, Paderborn 2002, 184–187.

¹⁸ Vgl. Bier, G.; Lüdecke, N., Das römisch-katholische Kirchenrecht, 131–143, 135.

¹⁹ Vgl. Buber, M., Das dialogische Prinzip: Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, 10. Aufl., Gütersloh, 2006.

sein. Das gilt umso mehr, als gerade im Dialog mit der Kirche in Deutschland sich eine reiche konsultative Praxis hat etablieren können, wie sie seinerzeit vom Zweiten Vatikanischen Konzil bedacht und intendiert gewesen ist. So hat das Konzil neben die autoritative Vollmacht des Lehramtes den *sensus fidei fidelium* (den Glaubenssinn der Gemeinschaft der Gläubigen) gestellt²⁰, der gerade ein wesentliches Kennzeichen im Lichte der Volk Gottes Ekklesiologie erscheint, wenn dieses Volk gleichsam durch die Menschheitsgeschichte pilgert und die Frohe Botschaft von Generation zu Generation überliefert. Als Träger der Überlieferung ist das Volk Gottes die eine Seite der Glaubensverkündigung, das Amt, das die Treue zu dieser Überlieferung funktional schützt, deren andere Seite. Auf diesen beiden Säulen steht die Kirche, um keine der beiden darf sie verkürzt werden.²¹ Aufgrund der Gleichheit aller Gläubigen haben auch alle an der Sendung der Kirche teil. Diese Grundwahrheit gründet trotz aller Differenzierungen der Ämter, Dienste und Strukturen der Kirche in Zeit und Wirklichkeit im Wesen der Kirche, wie es das Konzil in AA 2 beschreibt.²² Dahinter weist der CIC nicht zurück. Freilich bietet die konziliar festgestellte und kanonistisch garantierte, grundlegende Gleichheit aller Gläubigen nur ein beschränk-

²⁰ Vgl. LG 12, 1; 35. Ohly, C., *Sensus fidei fidelium*. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die *Communio*-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum. (Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung 57), St. Ottilien 2000.

²¹ Vgl. Rahner, J., Viel beabsichtigt, wenig bewirkt. Die Kirche und die so genannten Laien, in: *HK Spezial 2* (2012), 52–56, 54 f.

²² AA 2: „Jede Tätigkeit des mystischen Leibes, die auf dieses Ziel gerichtet ist, wird Apostolat genannt; die Kirche verwirklicht es, wenn auch auf verschiedene Weise, durch alle ihre Glieder; denn die christliche Berufung ist ihrer Natur nach auch Berufung zum Apostolat. Wie sich im Gefüge eines lebendigen Leibes ein Glied nicht nur passiv verhält, sondern zugleich mit dem Leben des Leibes auch an seinem Tun teilnimmt, so bewirkt auch im Leib Christi, der die Kirche ist, der ganze Leib ‚gemäß der jedem einzelnen Glied zugemessenen Wirkkraft das Wachstum des Leibes‘ (Eph 4,16). Ja so stark ist in diesem Leib die Verbindung und der Zusammenhalt der Glieder (vgl. Eph 4,16), daß man von einem Glied, das nicht nach seinem Maß zum Wachstum des Leibes beiträgt, sagen muß, es nütze weder der Kirche noch sich selber. Es besteht in der Kirche eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit der Sendung.“

tes Fundament für einen strukturierten und in seinen Ergebnissen rechtlich bindenden Dialog in der katholischen Kirche. Can. 212 § 2 konzidiert zwar jedem Gläubigen das Recht, seine eigenen Anliegen und Wünsche den Hirten der Kirche zu eröffnen. Can. 212 § 3 setzt sogar hinzu, dass es bisweilen die Pflicht der Gläubigen sei, ihre Meinung gegenüber der Hierarchie vorzutragen, wenn es um das Wohl der Kirche gehe. Den Theologen spricht can. 218 CIC zudem eine besondere Meinungsäußerungsfreiheit zu, die aber gleichfalls nicht autonom, sondern von vornherein unter der rechtlichen Schranke des schuldigen Gehorsams gegenüber dem Lehramt der Kirche steht. Can. 127 sieht sogar zwei Weisen der kommunikativen Beteiligung aus dem Volk Gottes vor, die Beratung einerseits und die Zustimmung andererseits. Hingegen sucht man dann in den Spezialnormen des CIC eher vergebens nach einer rechtlich verpflichtenden Beratung und Mitentscheidung von Nichtbischöfen bzw. Ordinarien. Demgegenüber konstatiert can. 331 die Höchstgewalt über die Kirche beim Papst, der für die formelle und materielle Rechtmäßigkeit seines Handelns keiner Rechtsbeschränkung unterliegt. Can. 381 stattet den Ortsobherhirten ähnlich komfortabel aus, verlangt zur formellen Rechtmäßigkeit mancher seiner Handlungen jedoch die Einhaltung von Beispruchsrechten mancher Gremien, wie der Domkapitel, Diözesanräte etc. Mit Ausnahme der staatskirchenrechtlich vereinbarten Mitwirkungsrechte, binden diese jedoch den Ortsobherhirten nicht. Das entspricht auch der inneren Logik von CD 2. Insofern bleibt der Eindruck haften, dass die vom Gesetzgeber formulierten Beschränkungen in der beratenden und/oder zustimmenden Mitwirkung bei oberhirtlichen Entscheidungen eine gewisse Ängstlichkeit gegenüber einer offenen Dialogkultur beinhalten.²³

Nur in formalrechtlicher Hinsicht und mit Blick auf die Initiative einen Dialog in der *Communio hierarchica* zu bestimmten Fragen des kirchlichen Lebens zu wecken, kann die bisweilen in der Literatur vertretene Ansicht im Ansatz bejaht werden, dass der Dialog von der Hierarchie, den Trägern der kirchlichen Ämter, bestimmt wird.²⁴ Jedenfalls

²³ Vgl. Ahlers, R., Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen, § 17, in: Listl, J.; Schmitz, H. (Hrsg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts 2. Aufl. Regensburg 1999, 220–232, 227.

²⁴ Vgl. Bier, G.; Lüdecke, N., 94.

gilt das für die rechtlich relevanten Ergebnisse eines solchen Prozesses, die nämlich wegen der Gesetzgebungszuständigkeit des Papstes (can. 331 § 1) oder des Diözesanbischofs (can. 381 § 1) nur von der jeweils zuständigen kirchlichen Autorität in Rechtsnormen gegossen werden können. Allerdings muss in diesem Zusammenhang sogleich auf das kirchliche Amtsverständnis hingewiesen werden. Gem. can. 145 bezeichnet der Begriff des Kirchenamtes jedweden kirchlichen Dienst, der einem seelsorglichen Zweck dient. Mit dieser Definition bringt der Gesetzgeber zum Ausdruck, dass jedwedes kirchliche Amt, unbeachtlich der Besetzung mit einem Kleriker oder Laien den Gedanken der Repräsentation Christi beinhaltet²⁵, weil es sich hierbei um ein Handeln im Namen der Kirche handelt, welches für und ggf. auch gegen sie wirkt. Das gilt insbesondere für solche kirchlichen Dienstämter, mit denen gemäß can. 129 § 2 Leitungsverantwortung und -vollmacht verbunden ist. Umgekehrt formuliert lässt sich feststellen, dass in den Trägern des Weiheamtes das gemeinsame Priestertum aller Christgläubigen nicht aufgehoben, sondern mitgehalten ist.²⁶ Ein Amt in der Kirche ist von seinem Grundverständnis her immer ein Dienst für andere.²⁷ Das hat Konsequenzen für den Leitungsstil. Hier ist weder der Raum für eine autoritär-autokratische noch eine nicht weniger autoritäre kollektivistische Ausübung der Leitung. Im Lichte der *Communio*-Struktur der Kirche ist vielmehr ein kommunialer Leitungsstil gefragt, der bei aller persönlichen Verantwortung der Hierarchen auf Kommunikation und diskursive Entscheidungsprozesse setzt.²⁸ Ob sich die Träger eines Kirchenamtes dieser determinierenden Komponente immer bewusst sind, muss einer Einzelfallprüfung überlassen bleiben, in der es dann nicht um die rechtliche Grundbestimmung des Amtes, sondern den Amtsgebrauch ginge.

Spätestens, wenn der Dialog begonnen hat, wird er eine Eigendynamik entwickeln, die selbst scheinbar festgefügte Leitlinien zu durchbrechen vermag. Das Zweite Vatikanische Konzil ist beredter Zeuge einer

²⁵ Vgl. May, G., Das Kirchenamt, § 13, in: Listl, J.; Müller, H.; Schmitz, H. (Hrsg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, 141–153, 142.

²⁶ Vgl. Krämer, P., Kirchenrecht I. Wort – Sakrament – Charisma, Stuttgart 1992, 34.

²⁷ Vgl. LG 27 I; Socha, H., can. 145 Rdn. 7, in: *MKCIC*, 8. Erg. Lfg. August 1988.

²⁸ Vgl. Hallermann, H., Ratlos – oder gut beraten? (Fn. 3), 34.

solchen prozesshaften Dynamik. Aus diesem Grund bleibt es festzustellen, dass der CIC/1983 in einem nicht klein zu redenden Fortschritt gegenüber dem Vorgängergesetzbuch für alle Gläubigen, seien sie Kleriker oder Laien Gleichstellungsnormen mit Blick auf eine dialogischere Kirche geschaffen hat.

Juristisch und kanonistisch wird es allerdings erst wirklich interessant, wenn man trotz aller Schrankenvorbehalte in den Formulierungen des kirchlichen Gesetzgebers einen konkreten, d.h. einklagbaren rechtlichen Anspruch auf Gehör herleiten kann. Da der Gesetzgeber die dialogischen Rechte der Christgläubigen eben nicht als *Leges fundamentales*, sondern als einfach gesetzliche Rechte beschrieben hat, fällt die Frage nach einem Leistungsanspruch auch nicht von vornherein aus rechtsdogmatischen Gründen weg. Ein solcher Anspruch würde sich auf der Ebene der Grundrechte (in einem säkularen Verfassungsverständnis) gar nicht erst stellen, weil Grundrechte immer nur Abwehrrechte des Adressaten gegenüber der Institution sind.²⁹ Das ist weder im CIC noch im CCEO formalrechtlich der Fall. Haben die Gläubigen ggf. dennoch einen Leistungsanspruch? Leistungsansprüche lassen sich aus Gesetzen nur ableiten, wenn sie dort explizit genannt werden. Das entspricht der Gesetzessystematik in c. 18 CIC, der rechtsbeschränkende Normen einer strikten Auslegung unterwirft. Was das Gesetz nicht benennt, darf dort auch nicht hineingelesen werden. Man wird die eben gestellte Frage mit Blick in den Gesetzestext vereinen müssen. Somit bleiben die hier angesprochenen Normen insofern in einer gewissen Unverbindlichkeit stecken, als sich daraus kein direkter Leistungsanspruch an die Adressaten (die kirchliche Hierarchie) ableiten lässt. Es ist nicht zu leugnen, dass die im CIC rechtlich verankerten Beratungsorgane als Ausdruck der in den Christenrechten abgesicherten Freiheitsrechte pflichtgemäß zu konsultieren sind. Insofern dürfte das Ermessen des Bischofs hinsichtlich des Ob-sich-beraten-lassens deutlich eingeschränkt sein. Hinsichtlich des „Wie“ erscheint mehr hierarchische Freiheit möglich.³⁰ Die Hierarchie muss sich also – eingedenk der *Communio*-Struktur der Kirchenverfassung – aus eigenem Antrieb auf einen Dialog einlassen, ihn initiieren oder sich wenigstens zu einem solchen anregen lassen. Das Di-

²⁹ Vgl. Brieskorn, N., Art. Grundrechte, in: *LStKR* II, Paderborn 2002, 181–183.

³⁰ Vgl. Schmitz, H., Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, 448.

rektorium für den Hirtendienst der Bischöfe (*Apostolorum sucessores*) von 2004 verpflichtet, den CIC diesbezüglich ergänzend, die Bischöfe dazu in ihrem Leitungsstil die kirchenrechtlich vorgesehenen, beratenden Mitwirkungsorgane und die Einzelpersonlichkeiten so zu beteiligen, dass alle am Aufbau der Kirche mitwirken können.³¹ Das ist auch folgerichtig, weil das beratende Stimmrecht aller Christgläubigen ein wesentlicher Bestandteil der Urteilsbildung durch die zuständige kirchliche Autorität ist.³² Insofern geht es in den dialogischen Prozessen zwischen den Christgläubigen und der kirchlichen Autorität nicht um Mitbestimmung, sondern um Mitverantwortung.³³ Das macht die Formulierung von can. 212 § 3 von der Pflicht (*officium*) der Christgläubigen, den Hirten der Kirche ihre Auffassungen mitzuteilen, die dem Wohl der Kirche dienen. Insofern ist die Beteiligung aller Christgläubigen am Entscheidungsfindungsprozess der kirchlichen Verantwortungsträger verfassungsrechtlich verpflichtend vorgesehen.³⁴ Das bildet das aktuelle Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe zutreffend ab.

Eine derartige Beteiligungsform, der vom Direktorium geforderten bischöflichen Initiativen, hat 2011 durch die Einleitung des Dialogprozesses in Katholischen Kirche in Deutschland begonnen. Einerlei ob aktiv oder reaktiv, entscheidend ist, dass die deutschen Bischöfe einen Dialogprozess in der Kirche eingeleitet haben, um allfällige *Gravamina* in der *Communio sanctorum* miteinander zu besprechen und sich entsprechend beraten zu lassen. Ebenso entscheidend erscheint, dass dieser

³¹ Vgl. Kongregation für die Bischöfe, Direktorium „APOSTOLORUM SUCESSORES“ vom 22.02.2004, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (VAS) 173, Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2006, Ziff. 160. An dieser Stelle wird vom Bischof die Motivation zur Partizipation der Gremien und der Christgläubigen als ein verpflichtender Dienst eingefordert. Das hat Bedeutung, auch wenn an anderen Stellen des Direktoriums deutlich wird, dass die Rechtsgültigkeit der Rechtshandlungen des Bischofs davon nicht abhängt. Vgl., Hallermann, H., Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe. Übersetzung und Kommentar, *KStKR* 7, Paderborn 2006, 205.

³² Vgl. Gerosa, L., *Das Recht der Kirche*, AMATECA Lehrbücher zur katholischen Theologie Bd. XII, Paderborn 1995, 334 f.

³³ Vgl. Puza, R., *Katholisches Kirchenrecht*, 231.

³⁴ Vgl. Schmitz, H., *Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs*, § 40, in: *HdbkathKR*, 2. A., 447–463, 448 f.

Dialog für alle Teilnehmer ergebnisoffen und ergebniszentriert zugleich verläuft. Es mag zwar auf jeder Seite Erwartungen geben. Sie dürfen aber nicht verabsolutiert werden. Das erfordert Strukturen des Dialoges, die zumindest einer gewissen verfassungsrechtlichen Absicherung bedürfen. Das kanonische Recht sieht auf der universalkirchlichen ebenso wie auf der teilkirchlichen Ebene institutionalisierte kommuniale Dialogstrukturen vor, deren Ergebnisse grundsätzlich in die Rechtsordnung der Kirche zu überführen geeignet sind.

4. Strukturierte Dialoge zwischen Universalkirche und Teilkirchen: Bischofssynoden, Partikular- und Provinzkonzilien, Bischofskonferenzen

Strukturierte Dialoge sind der Kirche nicht fremd. Von der Frühzeit ihrer Existenz hat es sie gegeben. Paulus und Lukas berichten vom sog. Apostelkonzil in Jerusalem (Gal 2, 1-10 und Apg 15). Die junge Kirche entwickelte ihre Lehre und Strukturen vor allem durch die in oft streitigem Dialog gefundenen Lehrformeln. Sie haben Eingang gefunden in die Theologie. Die Versammlungen selbst gehören zu den Säulen des kirchlichen Verfassungsrechts von Anbeginn der Verkirchlichung der Jüngergemeinden. Diese Tradition hat sich über die Zeitläufe der Geschichte fortgesetzt, wenn auch die Häufigkeit der konziliaren Versammlungen ebenso abgenommen hat, wie deren innere Struktur und Hinordnung auf den römischen Pontifex einer erheblichen Entwicklung unterworfen worden ist. Gleichwohl blieb es dabei, dass der kirchliche Gesetzgeber universalkirchliche Konzilien ebenso wie partikulare Kirchenversammlungen nicht nur geduldet, sondern regelrecht als Instrumente der Kirchenleitung eingefordert hat. Die überlieferten Dokumente aus der vorkodikarischen und der altkodikarischen Zeit sind ein beredtes Zeugnis dieser Kommunikationskultur, selbst und vielleicht gerade unter dem strengen Diktat des päpstlichen Unfehlbarkeitsprimates seit dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts. Der CIC/1917 handelt in den cann. 222–229 über das Allgemeine Konzil. Dort stellt er neben dem Einberufungsrecht durch den Papst allein die verschiedenen Teilnehmer nach den jeweiligen bischöflichen Klassen vor, wie auch deren Vertretung im Verhinderungsfalle (cc. 223–225). Can. 226 legt sodann fest, dass es

Sache des Papstes ist, die Verhandlungsgegenstände zu bestimmen. Nach can. 227 kommt es ihm allein zu, die Beschlüsse, die unter seiner Leitung, aber in freiem Konsens der Väter zustande gekommen sind, zu bestätigen und ihnen so Rechtskraft zu verleihen. Wenn can. 228 in schlichter Formulierung festhält, dass das Konzil Träger der höchsten Leitungsgewalt in der Kirche ist, so kann dies nur in Zusammenhang mit can. 222 verstanden werden. Schließlich ist der Papst als Bischof von Rom geborenes Mitglied des Konzils und sein Haupt. Insofern kann man can. 227 als einen Beitrag zur Vervollständigung der unvollendeten Verhältnisbestimmung von Papst und Bischofskollegium auf dem 1. Vatikanischen Konzil verstehen. Zu Recht wird nämlich darauf hingewiesen, dass aus der Tatsache der Nichterwähnung des Bischofskollegiums durch dieses Konzil dessen Ablehnung der Teilhabe an der höchsten Leitungsgewalt in der Kirche weder implizit noch explizit angenommen werden kann.³⁵ Sonst wäre die Formulierung von can. 228 tatsächlich nicht denkbar gewesen.

Die cann. 281–292 handeln sodann über die Plenar- und Provinzkonzilien. Ganz im Geiste des 1. Vatikanischen Konzils stehen sie unter der Einrichtungs- und Leitungsautorität des Papstes, der seine Präsenz bei diesen Kirchenversammlungen durch die Entsendung eines päpstlichen Legaten deutlich macht (can. 282). Die Beschlüsse dieser partikularen Kirchenversammlungen, an denen nach Maßgabe der cann. 285 und 286 nur Bischöfe und ihnen rechtlich Gleichgestellten teilnehmen durften, unterlagen ebenfalls der Vigilanz der des Hl. Stuhls (can. 291). Gleichwohl gilt es festzuhalten, dass diese Kirchenversammlungen eine feste Institution in der Kirchenverwaltung vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewesen sind. Der Gesetzgeber hat diese dialogischen Prozesse für Provinzkonzilien sogar alle 20 Jahre vorgeschrieben.

Freilich bleibt an dieser Stelle zum alten kodikarischen Recht festzuhalten, dass Dialogizität in dieser Zeit und nach dem Verständnis der vorkodikarischen Ekklesiologie nur ein Dialog innerhalb der Hierarchie sein konnte, weil die Kirche eben eine *societas inaequalis* aus Klerikern und Laien war, in der den Klerikern das Recht zu sprechen und die

³⁵ Vgl. Pfankuche, S., Papst und Bischofskollegium als Träger höchster Leitungsvollmacht, *KStKR* 12, Paderborn 2011, 40, 47.

Pflicht zu hören zukam, den Laien aber in wichtigen Fragen fast immer nur die Pflicht zu hören.

Diese altkodikarischen Strukturen des Dialoges innerhalb der kirchlichen Hierarchie hat das Zweite Vatikanische Konzil aufgebrochen. Bereits in der ersten Tagungsperiode wurden Laien als Berater und Hörer der Versammlung zugelassen. Das kommt nach dem Mittelalter als der letzten Epoche der Laienpartizipation an Konzilien geradezu einer Revolution gleich. Auch wenn es „nur“ eine Teilnahme als Hörende in der Konzilsaula gewesen ist, so darf der Einfluss dieser Personen doch nicht unterschätzt werden, wenn man bedenkt, dass die entscheidende Vorbereitung der Konzilsbeschlüsse bei den Beratungen über die Schemata in den „Circuli“ stattgefunden hat. Insofern kann man feststellen, dass sich die Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil in einer Weise dem Dialog mit allen *Christifideles* geöffnet hat, der Besinnung auf die frühkirchlichen Wurzeln entspricht.

Demgegenüber ist festzustellen, dass das Konzil als Institution im CIC/1983 bei weitem keine so deutliche normative Beachtung gefunden hat, wie im vorhergehenden Gesetzbuch. Daraus jedoch den Schluss zu ziehen, der Gesetzgeber habe sich wieder mehr der Hierarchie zugewandt und dialogische Wegfindungsprozesse für die Kirche im 20. und 21. Jahrhundert fürchtend zurückgewiesen, hieße die Rechtslage nicht zu kennen. Das Konzil wird schließlich – das haben die 1960er Jahre gezeigt – nicht durch die Normen eines CIC bestimmt, sondern durch ein „Regolamento“, das zur gegebenen Zeit den Erfordernissen derselben besser zu entsprechen vermag, als eine starre kodikarische Regelung.

Plenar- und Provinzkonzilien finden sich zwar noch im CIC/1983. Sie fristen in der Rechtspraxis allerdings ein kümmerliches Dasein. Letztlich dürfte es nicht falsch sein festzustellen, dass diese Einrichtungen ihre Bedeutung durch die kodikarische Anerkennung der Bischofskonferenzen weitgehend eingebüßt haben. Sie sind wohl eher jene Institutionen, in den denen sich die Bischöfe versammeln, um miteinander das Schiff der Kirche durch die Gezeiten des regionalen Meeres zu steuern. Als dauernde Einrichtungen der gegenseitigen Beratung sind sie heute unverzichtbare Institutionen eines teilkirchlichen Dialoges. Daran nehmen zumindest beratend nicht nur Kleriker teil. Den Satzungen entsprechend haben die Bischofskonferenzen Kommissionen, in die Experten zur Be-

ratung berufen werden. Nach der Satzung der Deutschen Bischofskonferenz ist es für deren Berufung unerheblich, ob es sich dabei um Kleriker oder Laien handelt.

5. Strukturierte Dialoge zwischen der ortskirchlichen Hierarchie und dem Volk Gottes

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die teilkirchlichen Beratungseinrichtungen und Organe für die Diözesanbischöfe deutlich vermehrt. Gerade auf dieser Ebene erfolgt eine zuvor nie dagewesene Beteiligung von Laien an der Diözesanadministration. Hier finden wir Diözesanpastoralräte, Arbeitsgemeinschaften der Verbände, Diözesanräte der Katholiken oder Katholikenräte, um nur einige zu nennen. Sie sind unterschiedlich in das universale und das partikulare Recht der katholischen Kirche eingebunden.³⁶ Damit entspricht der kirchliche Gesetzgeber dem Wunsch des Konzils (CD 27, 4), die Diözesanadministration nicht auf ihre Verwaltungsaufgabe zu reduzieren, sondern ihre Funktionen in Richtung der Beratung des Bischofs zu erweitern.

Das universalkirchliche Recht sichert einige wichtige Beratungsgremien des Bischofs verfassungsrechtlich ab. Auch wenn der CIC ein einheitliches Gesetzbuch ist, so herrscht doch weitgehend Einigkeit darüber, dass innerhalb dieses Systems den kirchenverfassungsrechtlichen Normen eine besondere Bedeutung zukommt.³⁷ Auf der teilkirchlichen Ebene handeln zunächst die *can. 460–468* über die Diözesansynode. Dort definiert *can. 460* die Zusammensetzung dieses Gremiums aus ausgewählten Priestern und Nichtpriestern (*alii christifideles*), die der betreffenden Teilkirche angehören. *Can. 463* spezifiziert sodann die Zusammensetzung der Kleriker näher, wohingegen es für die zu berufenden Laien keine gesetzlichen Vorgaben gibt. Die Initiative eine Diözesansynode abzuhalten, liegt beim zuständigen Ortsordinarius. Während der

³⁶ Vgl. Künzel, H., Apostolatsrat und Diözesanpastoralrat, *BzMKCIC* 36, Essen 2003; Hallermann, H., Ratlos – oder gut beraten, 199–246, 255–257.

³⁷ Vgl. z. B., Aymans-Mörsdorf, Kanonisches Recht, Band II. Verfassungs- und Vereinigungsrecht, 7; Ahlers, R., Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen, § 17, in: *HdbkathKR*, 2.A., 220–232, 223.

CIC/1917 in can. 356 § 1 vorsah, dass Diözesansynoden in zehnjährigem Rhythmus abzuhalten seien, legt sich der Gesetzgeber des CIC/1983 in dieser Frage nicht mehr fest. So entsteht der Eindruck, dass das rechtliche Interesse an einem strukturierten und fest institutionalisierten Dialog im Dienste der Diözesanadministration auf dieser kirchlichen Ebene seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zurückgegangen ist. Schließlich erwähnen die Konzilsdokumente die Diözesansynode gar nicht. Auch das Motu Proprio „*Ecclesiae Sanctae*“ vom 6.8.1966 erwähnt diese Institution nur am Rande zum Ende der Ausführungsbestimmungen über das Konzilsdekret „*Ad Gentes*“. ³⁸

Stattdessen eröffnet das Motuproprio dem neu geschaffenen Priesterrat als dialogischer Instanz innerhalb der Hierarchie einen deutlich breiteren Raum. Aber auch für diesen Rat gilt, dass er nicht mit einem entscheidenden, sondern beratenden Stimmrecht ausgestattet ist. Das gilt auch für die Fälle, in denen der Bischof dieses Gremium pflichtgemäß zu hören hat. ³⁹

Erst im Laufe der nachkonziliaren Rechtsentwicklung wird die Diözesansynode in gewisser Weise wiederentdeckt. Ob dabei die medial so wirksame Würzburger Synode (1971–1975) eine Rolle gespielt haben mag, der es an einer universalrechtlichen und partikularrechtlichen Verankerung auf der Ebene der Teilkirchenverbände gemangelt hat, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Jedenfalls findet das alte, seit dem 5. Jahrhundert etablierte Rechtsinstitut Aufnahme in den CIC/1983. ⁴⁰ Es bleibt aber eine deutliche Schwäche der Neukodifikation, dass die Diözesansynode schon hinsichtlich der Entscheidung über die Einberufung gänzlich vom diesbezüglichen Gestaltungswillen des Ortsbischofs abhängt. Daher ist es auch verstehbar, dass dieses Instrument dialogisch ausgerichteter Kirchenleitung seit 1983 weltkirchlich außer Gebrauch geraten ist. Das gilt vor allem deshalb, weil der CIC/1983 den Mitgliederkreis der Diözesansynode in can. 463 § 1 n. 5 um die Laien erweitert

³⁸ Vgl. Papst Paul VI., Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae* vom 6. August 1966, in: *AAS* 58 (1966), 757 ff., Lateinisch-deutscher Text in: *NKD* III, Trier 1967, 35–39, 93.

³⁹ Vgl. Gerosa, L., *Das Recht der Kirche*, 356 f.

⁴⁰ Zur Geschichte der Diözesansynode vgl. die Zusammenfassung bei Hallermann, H., *Ratlos- oder gut beraten*, 59–64.

hat.⁴¹ Gerade die Aufgabe der turnusmäßigen Verpflichtung zur Tagung, hat zu einer Verarmung der Vielfalt der diözesanen Leitungskultur beigetragen. Sie wird mit Blick auf die Beteiligung von Laien an der Leitungsverantwortung im Sinne der *Communio*-Ekklesiologie geradezu zum Bumerang, indem der Verdacht geweckt wird, in der Praxis solle sich die Kirchenleitung dann doch auf den Klerus beschränken. Gründe für diese rechtliche und faktische Herabsetzung der frisch renovierten Diözesansynoden lassen sich nicht leicht auffinden, zumal die vorhergehende Institution über Jahrhunderte wertvolle Dienste in der Kirchenleitung nachweisen konnte.

Ein gewisses Gegengewicht zu dieser Perspektive ergibt sich universalrechtlich aus der in can. 511 statuierten Rechtspflicht zur Bildung eines Pastoralrates. Dieser besteht gemäß can. 512 §§ 1 und 2 aus Gläubigen, die in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen und in ihrer Rechtsausübung nicht eingeschränkt sind. Insofern sind Personen, die in fortgesetzter schwerer Sünde gemäß can. 915 leben,⁴² die einen Austritt aus der katholischen Kirche vorgenommen haben,⁴³ oder aufgrund einer gegen sie verhängten oder deklarierten Kirchenstrafe (can. 1331 § 1n. 3) in ihrer Rechtsausübung beschränkt sind, von der Teilnahme an kirchlichen Beratungsgremien ausgeschlossen. Auch wenn der Gesetzgeber die Errichtung dieser Räte gemäß can. 512 § 2 in der Weise wünscht, dass die Diözese darin abgebildet wird, so bleibt es auf-

⁴¹ Vgl. Schmitz, H., Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, § 40, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2. A. Regensburg 1999, 447–463, 452.

⁴² Ob darunter *ipso facto* der Fall der Wiederheirat nach Scheidung zu fassen ist, bleibt theologisch und kanonistisch umstritten. Vgl. Schockenhoff, E., Um der Glaubwürdigkeit willen, in: *HerKorr* 45 (1991), 278–282; Kaiser, M., Wer darf nicht zur heiligen Kommunion zugelassen werden? Zur Interpretation des c. 915 CIC mit Berücksichtigung der Frage, ob wiederverheiratete Geschiedene davon betroffen sind, in: Aymans, W.; Geringer, K.-T. (Hrsg.), *Iuri canonico promovendo*. Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag, Regensburg 1994, 175–206; Ihli, S., Die Lehre der Kirche zur Frage der Wiederverheiratung Geschiedener, in: Puza, R.; Ihli, S.; Frank, E. (Hrsg.), *Nach Scheidung im Recht. Die Rechtsstellung wiederverheirateter Geschiedener in der katholischen Kirche*. Ein ortskirchlicher Entwurf, Tübingen 2001, 71–97.

⁴³ Vgl. Allgemeines Dekret der Deutschen Bischofskonferenz zum Kirchenaustritt vom 20.09.2012, Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz 145a, Bonn 2012.

grund der Klauseln des vorhergehenden Kanons dabei, dass hinsichtlich der grundsätzlichen Frage der Errichtung eines solchen Rates dem Ortsordinarius ein Ermessensspielraum bleibt. Er hat nämlich zu beurteilen, ob das Kriterium: „wenn es die seelsorglichen Verhältnisse erlauben“, vorliegt. In den deutschen Diözesen sind der Diözesanpastoralrat und der Katholikenrat flächendeckend errichtet, aber strukturell durchaus unterschiedlich ausgestaltet und besetzt.⁴⁴ Dabei handelt es sich zwar nicht um ein basisdemokratisch gewähltes Gremium⁴⁵, jedoch ist der Bischof aufgrund von can. 512 § 2 in der Auswahl der von ihm zu berufenden Persönlichkeiten nicht gänzlich frei, wenn sich in diesem Gremium die Diözese in ihrer Wirklichkeit widerspiegeln soll. Der Gesetzgeber will folglich mit seinen Auflagen einen gewissen Ausgleich schaffen. Einerseits sollen die in can. 381 festgestellten Bischofsrechte nicht ausgehöhlt werden. Andererseits sollen bischöfliche Beratungsgremien nicht zu Applaudierclubs der kirchlichen Leitung verkommen. Das zu verhindern, liegt vor allem in der Verantwortung der kirchlichen Hierarchie. Bezüglich der beiden angesprochenen Räte, in denen viele Laien ehrenamtlich mitwirken, kann festgestellt werden, dass hier die Zusammenarbeit aller Beteiligten zur Beratung des jeweiligen Ortsbischofs konstruktiv erfolgt. Das System hat sich bewährt, ist aber aufgrund seiner Institutionalisierung und relativ geringen Rückbindung an die kirchliche Basis kaum in den aktiven kirchlichen Gruppen und Kreisen verwurzelt.

Seit 1983 hat sich in der katholischen Kirche Deutschlands ein zunächst schleichender Prozess zunehmender Entkirchlichung vollzogen, der die Bischöfe und Verantwortlichen mit der Frage der Zukunftsfähigkeit der überkommenen kirchlichen Strukturen konfrontierte. Land auf, Land ab entstanden diözesane Dialogprozesse, deren Ziel darin bestand, die Gläubigen in den Prozess des erkennbar notwendigen Strukturwandels miteinzubeziehen. Wie auch immer die von den Bischöfen initiierten Foren und Prozesse benannt worden sind, Diözesansynoden, mit denen sich Ortsbischofe zugleich rechtlich an die Beschlüsse aus solchen Dialogprozessen binden wollten, haben sich nicht etabliert. Es ist müßig,

⁴⁴ Schmitz, H., Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, § 40, in: *HdbkathKR*, 2. A., 447–463.

⁴⁵ Hier in der Sache, aber nicht in der publizistischen Intention zutreffend: Lüdecke, N.; Bier, G., 139, 142.

die Ursachen zu suchen. Sie mögen u.a. darin erkannt werden können, dass in diesen Pastoralgesprächen einfach alles zur Sprache gebracht werden konnte, was zu dieser Zeit die kirchliche Basis bewegte, von der Teilhabe der Laien an der Leitungsverantwortung über die Frage des Diakonates der Frau bis zum Thema der Wiedereingliederung ausgeschiedener Priester in den Dienst.⁴⁶ All diese Themen sind seit 1996 unbearbeitet geblieben und haben im Theologen-Memorandum von 2011⁴⁷ eine Renaissance erfahren. Zu Recht wird in der Literatur darauf hingewiesen, dass einmal in die Diskussion gebrachte Themen der Bearbeitung und der Ergebnissicherung bedürfen. Diese habe ebenfalls Gegenstand des kommunikativen Prozesses zu sein. Geschieht das nicht, so muss mit einer nicht unerheblichen Erosion bei den unzufriedenen Gläubigen gerechnet werden.⁴⁸ Die statistischen Daten bestärken diese Annahmen.⁴⁹

6. Zur Frage der rechtlichen Bindungskraft von Dialogergebnissen

Die deutschen Bischöfe haben die Fragen aufgegriffen und im Jahr 2011 einen Dialogprozess eingeleitet, dessen Ziel zunächst darin zu erkennen ist, dass die Vertreter der Laien und des kirchlichen Amtes untereinander über kontroverse Fragen der kirchlichen Zukunft in Deutschland und deren Lösungsansätze ins Gespräch kommen. Aus kanonistischer Perspektive erfüllt die Initiative des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz einen fundamentalrechtlichen Anspruch, den die Gläubigen gemäß can. 212 §§ 2 und 3 gegen die kirchliche Leitung haben. Auch

⁴⁶ Vgl. pars pro toto: Erzbistum Köln (Hrsg.), Schlußvoten und Meinungsbilder. Pastoralgespräch im Erzbistum Köln, Köln, Februar 1996, 70–75.

⁴⁷ Vgl. Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Memorandum von Theologieprofessoren und -professorinnen zur Krise der katholischen Kirche. <<http://www.memo-randum-freiheit.de/>>. Wissenschaftliche Bearbeitung des Themas: Heimbach-Steins, M.; Kruip, G.; Wendel, S. (Hrsg.), Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum. Freiburg 2011.

⁴⁸ Vgl. Peters, T. R., Zwischen Gehen und Bleiben, in: Heimbach-Steins, M.; Kruip, G.; Wendel, S. (Hrsg.), Kirche 2011, 135–145.

⁴⁹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Katholische Kirche in Deutschland ZAHLEN UND FAKTEN 2011/12, Arbeitshilfen 257, Bonn 2012, 7.

wenn diese Normen nicht als klagbare Abwehrrechte oder Leistungsrechte gegenüber der kirchlichen Autorität formuliert worden sind, so nehmen sie doch das kirchlichen Leitungsamt insoweit in Anspruch, als dass dieses Sorge dafür zu tragen hat, dass die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, die es den Christgläubigen ermöglichen, ihre Rechte hinreichend wahrzunehmen. Dass der Gesetzgeber, anders als noch in den Kodifikationsentwürfen, nicht die Formulierung aus LG 37 I übernommen hat, in der den Gläubigen die Attribute der Wahrhaftigkeit, Klugheit und des Mutes bezüglich der Meinungsäußerung zugesprochen wurde,⁵⁰ lässt sich damit begründen, dass es sich bei diesen Begriffen um weiter auslegungsbedürftige Rechtsbegriffe handelt, die letztlich so wenig juristisch fassbar sind, dass ihre Erwähnung in einer Rechtsnorm entbehrlich erscheint.

Mit Blick auf die zu erwartenden Ergebnisse stellt sich die Frage der Bindungsfähigkeit und der Bindungskraft derselben. Das gilt unabhängig von der thematischen Ausrichtung dieser Ergebnisse. Ganz offensichtlich kann unter Berücksichtigung der lehramtlichen Anforderungen aus den can. 750, 752 nur ein Konsens in Fragen erzielt werden, der nicht verbindliche Lehren der Kirche betrifft. Mit Blick auf die Zukunftsbilder, die die Teilnehmer der Mannheimer Dialogrunde formuliert haben, ergeben sich diesbezüglich keine Probleme. Sie decken sich nur partiell mit jenen Anregungen die das Theologen-Memorandum 2011 gegeben hatte.⁵¹ Gleichwohl sind damit die rechtlichen Anfragen an eine mögliche Umsetzbarkeit der Ergebnisse nicht aus dem Weg geräumt. Aufgrund der verfassungsrechtlichen Struktur der Kirche ist zu beachten, welcher Gesetzgeber für die rechtliche Umsetzung möglicher Ergebnisse in Anspruch zu nehmen wäre. So geht es z.B. bei der Frage der Zulassung von Frauen zum Diakonat oder von *viri probati* zur Priesterweihe um ein Thema, das gemäß can. 841 nur von der höchsten kirchlichen Autorität entschieden werden kann. Das gilt selbst dann, wenn eine Än-

⁵⁰ Vgl. Reinhardt, H. J. F., c. 212 Rdn. 5 in: *MKCIC* Stand: Grundwerk, Essen.

⁵¹ Vgl. Berrang, L.; Kruip, G., „Hausaufgaben“ für den Gesprächsprozess. Auswertung des Gesprächsforums „Im Heute glauben“ in Mannheim 2011. Mit einer Dokumentation der erarbeiteten Texte. Mainz, 7. <<http://www.memorandum-freiheit.de/wp-content/uploads/2012/07/Berrang-Kruip-Dokumentation-Mannheim.pdf>> (2.1.2013).

derung der Disziplin nicht für alle Teilkirchen gefordert wird. Anders verhält es sich bei Themen, die nicht der höchsten kirchlichen Autorität zur Entscheidung reserviert sind. Hier ist zu unterscheiden, ob ggf. der Bischofskonferenz hinreichende Kompetenzen zukommen, die sie entweder gemäß can. 455 § 1 von Gesetzes wegen besitzt oder die ihr gemäß can. 455 § 3 vom Apostolischen Stuhl eingeräumt werden. Soweit diese an Zahl eher geringeren Kompetenzen nicht berührt werden, sind jene des Diözesanbischofs anzusprechen, der gemäß can. 381 alle ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung in seiner Diözese von Amts wegen besitzt, die zur ordentlichen Amtsausübung erforderlich sind. Die Komplexität dieser juristischen Zuständigkeiten in Bezug auf die Zukunftsvisionen der Teilnehmer des Dialogprozesses macht zu einem späteren Zeitpunkt das Erfordernis deutlich, dass die Bischöfe zu erkennen geben, in welchen Handlungsfeldern ihre Kompetenzen zu Veränderungen bestehen und inwiefern sie bereit sind, sich auf eine einheitliche Vorgehensweise im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz einzulassen. Das geht nur kraft der Selbstbindung der Bischöfe. Diese wurde jedoch in Hildesheim 2012 weitgehend unverbindlich gehalten, indem die Bischöfe dort lediglich Handlungsfelder benannten, die noch keinen Ausblick auf die Ergebnisse eröffnet haben.⁵² Um ein Thema, das auf dieser Ebene zu behandeln wäre, könnte es sich beispielsweise bei der Frage um die Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten handeln.⁵³ In diesem Punkt bestehen jedoch hinsichtlich der theologischen Bewertung und der kanonistischen Auslegung weitgehende Diffe-

⁵² Vgl. dazu die Selbstverpflichtungserklärung der Bischöfe im Rahmen der Hildesheimer Dialogprozessveranstaltung 2012: Fischer, L.; Kruij, G., „Um Himmels Willen: Nicht bloß reden!“ – Auswertung des Gesprächsforums in Hannover, 14.–15. September 2012, <<http://www.memorandum-freiheit.de/wp-content/uploads/2013/01/Fischer-Kruij-Auswertung-des-Gespraechsforums-in-Hannover.pdf>> (9.1.2013).

⁵³ Eine Verkürzung auf die Frage der Kommunionzulassung entspricht nicht der Dramatik der Lage. Gemäß cann. 915, 916 geht es insgesamt um den Sakramentempfang. Die Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse bestimmt für diese Fälle darüber hinaus in Art. 5 II ein außerordentliches Kündigungsrecht. Vgl. Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse vom 22. September 1993 (Die Deutschen Bischöfe 51), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993, 18.

renzen unter den deutschen Bischöfen und je nach der eingenommenen Position auch zwischen Bischöfen und dem Apostolischen Stuhl. Ferner ist nicht mit letzter Bestimmtheit zu sagen, wem hier die Präzedenz hinsichtlich der Normauslegung zukommt, solange eine authentische Interpretation der cann. 915 und 916 durch den Apostolischen Stuhl nicht vorgenommen worden ist. Insofern erscheinen die Probleme in dieser Frage doch nicht so gering zu sein, wie sie von manchen Teilnehmern der Mannheimer Veranstaltung 2011 angenommen worden sind.⁵⁴

Als Fazit bleibt aus kanonistischer Perspektive festzuhalten, dass Dialogprozesse in der Kirche hilfreich und erfolgreich sein können, wenn bei allen am Prozess beteiligten Personen eine realistische Betrachtung über die Möglichkeiten und Grenzen solcher kommunikativer und partizipativer Prozesse besteht. Dialogprozesse sind ihrer Rechtsnatur nach beratend. Es hängt davon ab, was die Beratenen und die Beratenden daraus machen. Danach entscheidet sich, ob sie – wie es Heribert Hallermann einmal fragte – „ratlos – oder gut beraten“⁵⁵ sind.

⁵⁴ Vgl. Berrang, L.; Kruip, G., „Hausaufgaben“ für den Gesprächsprozess, 10.

⁵⁵ Vgl. Hallermann, H., Ratlos – oder gut beraten? (Fn. 3).