

MATTHIAS PULTE

Macht- und Gewaltenteilung

Synodale Idee und kirchenrechtliche Realität

Zusammenfassung

Das Synodalforum 1 hat sich programmatisch mit der Frage von Macht und Gewaltenteilung in der Kirche befasst und dafür Anfang 2021 Vorschläge zur Abstimmung in der nächsten Vollversammlung unterbreitet. Aus kirchenrechtlicher Sicht ergeben sich trotz aller wünschenswerten Veränderungen der gegenwärtigen Praxis Bedenken, die auf der Besonderheit der kirchlichen Verfassung im Unterschied zu säkularen Verfassungen beruhen. Zugleich zeigen die Vorschläge, dass manches gar nicht der Abstimmung bedarf. Es würde genügen, wenn die Bischöfe das, was das Kirchenrecht ohnehin schon zulässt, auch umsetzen.

Abstract

The "Synodal Forum 1" dealt programmatically with the question of power and the separation of powers within the Church. At the beginning of 2021, proposals for voting were submitted in the next plenary assembly. From a canonical point of view, despite all the desirable changes in current practice, concerns arise from the peculiarity of the ecclesiastical constitution in contrast to secular constitutions. At the same time, the proposals made in this paper show that some things do not need to be voted on; bishops should implement what church law already allows.

Schlüsselwörter/Keywords

Synodaler Weg; Kirchenverfassung; Leitungsvollmacht; Gewalteneinheit; Gewaltenteilung (kirchlich); Gewaltentrennung (staatlich); Teilhabe von Laien an kirchlicher Leitungsvollmacht

Synodality in the Church; power of governance in democracy and Church constitution; lay participation in ecclesiastical power

Die Aufarbeitung des Missbrauchsgeschehens in der katholischen Kirche hat auch in Deutschland hohe Wellen geschlagen. Nachdem die MHG-Studie, von den deutschen Bischöfen in Auftrag gegeben, im letzten Teil des Begutachtungsauftrags systemische Ursachen für das in der Vergangenheit Geschehene ausgemacht hat und auch diözesan in Auftrag gegebene Studien diese Ergebnisse bestätigt haben, erscheint es offensichtlich notwendig, Strategien zu entwickeln, die derartiges Geschehen für die Zukunft verhindern oder zumindest geeignet erscheinen, die Risiken dafür zu vermindern. Der von den deutschen Bischöfen initiierte und zusammen mit dem Zentralkomitee der Katholiken angegangene Synodale Weg hat sich in Forum 1 das Thema „Macht- und Gewaltenteilung“ zur Aufgabe gesetzt. In einer entsprechenden Arbeitsgruppe sind Zielperspektiven verfasst worden, die auf eine grundlegende Veränderung der kirchlichen Strukturen in Leitung und Verantwortung gerichtet sind. Von den Handlungsträgern des Synodalen Weges wurde vor allem die Frage der Gewaltenteilung in den Vordergrund gestellt. Gewaltenteilung erscheint als Zauberformel, um hegemoniale Macht einzuhegen. Die Geschichte der modernen Demokratien, die in ihren Verfassungen streng das Prinzip der Gewaltenteilung verankert haben, weist aus, welchen Beitrag die Gewaltenteilung leisten kann, aber auch, wo ihre Grenzen liegen.

Die hier zu stellende Frage ist, ob die säkulare Vorstellung von Gewaltenteilung das Vorbild für eine Neu- bzw. Reorganisation der katholischen Kirche in Deutschland abgeben kann. Welche Ideen stecken hinter dem, was der Synodale Weg plakativ mit der Überschrift „Macht und Gewaltenteilung“ überschreibt? Hält die Überschrift, was sie einer modernen Bürgerschaft zu verheißen scheint? Lässt sich der erweckte Eindruck sodann mit dem vereinbaren, was das Zweiten Vatikanische Konzil und in der weiteren Folge das kirchliche Recht über die Natur der Kirche und ihre Verfasstheit zum Ausdruck gebracht haben? Welche Aussichten auf Erfolg können perspektivische Entwürfe einer Teilkirche haben, wenn sie signifikant von den Leitgedanken der universalkirchlichen Verfassungsordnung abweichen? Erstickt diese gar alle Veränderungen im Keim? Um es zu überspitzen: Erstickt hier gleichsam die Rechtskirche die Liebeskirche im Keim? Wie veränderbar sind eigentlich die Strukturen einer Institution, die über 2000 Jahre gewachsen ist und sich über weite Strecken ihrer Geschichte in der eigenen Ordnung der Zeitlichkeit an den monarchisch-absolutistischen Strukturen der säkularen Gesellschaften ihr Vorbild genommen hat? Sind Macht- und Gewaltenteilung ein Schlüssel auf dem Weg zum Erfolg einer missionarischen Kirche im 21. Jahrhundert, in postmodernen Gesellschaften, in denen solcherart dekonstruktive Fragen die Kirchenverfassung auf das historisch Gewordene reduzieren? Was wäre denn erreicht, wenn das alles zuträfe, es jedoch an der Rezeption dieser Erkenntnisse durch die höchste kirchliche Autorität mangelte? Die Fragen ließen sich weiterführen. Wir brechen hier ab und versuchen es mit einer Annäherung im Lichte der Forderungen des Synodalen Weges aus einer kirchenrechtlichen Perspektive, die sich freilich ihrer Begrenzungen bewusst ist.

1. Die Idee der Gewaltenteilung im modernen Verfassungsstaat

Gewaltenteilung ist ein Kernstück der modernen Verfassungslehre. Dabei geht es um die institutionelle und funktionale Differenzierung der Staatsgewalt und deren Verteilung auf mehrere voneinander unabhängige Institutionen. Die theoretische, staatsphilosophische Grundlage findet sich bei Montesquieu, der in der Teilung der Gewalten in Legislative, Judikative und Jurisdiktion eine wesentliche Bedingung zur Verhinderung oder Beseitigung von Machtmissbrauch und Korruption erkannte:¹

„Es gibt ferner keine Freiheit, wenn die richterliche Gewalt nicht von der gesetzgebenden und vollziehenden getrennt ist. Ist sie mit der gesetzgebenden Gewalt verbunden, so wäre die Macht über Leben und Freiheit der Bürger willkürlich, weil der Richter Gesetzgeber wäre. Wäre sie mit der vollziehenden Gewalt verknüpft, so würde der Richter die Macht eines Unterdrückers haben.“²

Gewalteneinheit hingegen brandmarkt er als freiheitsvernichtend.³ Bis heute hat sich dieser Ansatz und die ihm zugrundeliegende Diagnose für säkulare Staaten bewährt. Sie ist zur DNA des demokratischen Rechtsstaates geworden. Diesem Gedanken liegt schon die antike Staatsvorstellung Ciceros zugrunde, der das Gemeinwesen als eine Sache des ganzen Volkes herausstellte und daher auch eine differenzierte Partizipation aller erforderlich sei, wenn auch anzuerkennen sei, dass es – modern gesprochen – Führungseliten geben müsse. Diese dürften aber eben nicht alles bestimmend sein, sondern müssten in den Grundgedanken der Gleichheit aller Glieder der Gemeinschaft eingeeht sein.⁴ Dieser Gleichheitsgedanke, der sich mit der Aufgabe des Gottesgnadentums in der Neuzeit wieder durchgesetzt hat, ist grundlegend für jedes Verständnis der Gewaltenteilung. Der Grundsatz der Gewaltenteilung im beschriebenen Sinne findet sich in Art. 20 Abs. 2 S. 2 GG. Dabei ist verfassungsrechtlich anerkannt, dass die Staatsgewalt (abstrakt) eine Einheit bildet, die jedoch durch die Staatsorgane strikt getrennt und unabhängig voneinander ausgeübt wird. Selbstredend ist nicht ausgeschlossen, sondern verfassungsrechtlich gewollt, dass die Organe der Legislative (Art. 76, 77 GG), Exekutive (Art. 62, 83–87 GG) und Jurisdiktion (Art. 92, 97 Abs. 1 GG) miteinander kooperieren und sich durch ein System wechselseitiger personeller und

MATTHIAS PULTE, Dr. phil. habil., Professor für Kirchenrecht, kirchliche Rechtsgeschichte und Staatskirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Gastprofessor an der Fakultät für Kirchenrecht an der Katholischen Universität Löwen. Forschungsschwerpunkte: Staatskirchenrecht, kanonisches Verfassungs-, Vermögens- und Strafrecht

1 | Vgl. Charles de Montesquieu, Vom Geist der Gesetze, dt. übers. und hg.v. Ernst Forsthooff, Tübingen 1992.

2 | Ebd., Buch XI, Kap. 6.

3 | Ebd., Buch XI, Kap. 9.

4 | Vgl. Marcus Tullius Cicero, De re publica, lat./dt. hg. und übers. v. Karl Büchner, Stuttgart 1997, 131; 171.

sachlicher Abhängigkeiten und Kontrollen ergänzen. Das findet im Hinblick auf die Gesetzgebung Ausdruck in Art. 20 Abs. 3 GG:

„Die Gesetzgebung ist an die verfassungsmäßige Ordnung, die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung sind an Gesetz und Recht gebunden.“

Insofern erscheint noch nicht einmal der Gesetzgeber als eine Gewalt, die über den anderen steht. Auch er wird eingeehgt und kontrolliert.

Der Grundsatz der Gewaltenteilung ist im Grundgesetz in Art. 20 Abs. 2 Satz 2 zweiter Halbsatz⁵ festgeschrieben und wird als tragendes Funktions-, Struktur und Organisationsprinzip des Staates gekennzeichnet.⁶ Gleichwohl findet es – und das ist verfassungsrechtlich durchaus gewollt – im deutschen Staatswesen keine strikte Durchführung. Vielmehr enthält schon die Verfassung sogenannte „Gewaltenverschränkungen und -balancierungen“⁷, die die Gewalten einer gegenseitigen Kontrolle aussetzen und zur Mäßigung ihrer Machtausübung anhalten.⁸ Das setzt freilich insbesondere die Grundrechtsbindung aller Verfassungsorgane und auch des Verfassungsgebers selbst voraus.⁹ Insofern widersprüche eine Verfassungs- und Gesetzgebung, die gegen die tragenden Staatsgrundsätze verstoßen würden, dem für die Idee der Gewaltenteilung grundlegenden Rechtsstaatsprinzip und würde folgerichtig von der verfassungsgerichtlichen Rechtsprechung verworfen werden. Die Idee der Gewaltenteilung zielt letztlich auf eine Abschaffung des aus der absoluten Monarchie herkommenden Gewaltenmonismus und damit auf eine Mäßigung der Staatsherrschaft und die Einhaltung personeller Trennlinien zwischen Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung. Auf diese Weise ließen und lassen sich auch monarchische Staatsmodelle einhegen, wie die Geschichte lehrt. Freilich funktioniert dies nur durch die Selbstbescheidung dieser Autoritäten unter Verzicht auf das Gottesgnadentum des eigenen Herrschaftsanspruchs. Vielmehr ist das Staatsvolk der oberste Souverän, dem sich auch die Monarchie unterzuordnen hat.

5 | Art. 20 Abs. 2 GG: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus. Sie wird vom Volke in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt.“ (Hervorhebungen von mir).

6 | Kay Windthorst, in: Christoph Gröpl/Kay Windthorst/Christian von Coelln, Grundgesetz. Studienkommentar, München 2015, 334.

7 | Hans Hofmann, in: Bruno Schmid&Bleibtreu/Franz Klein (Hg.), Kommentar zum Grundgesetz, München 2004, Art. 20 Rn. 55.

8 | BVerfGE 3, 247ff.; 7, 188ff.; 22, 111ff.; 34, 59ff.

9 | Vgl. Friedhelm Hufen, Staatsrecht II. Grundrechte, München 2009, 97.

2. Kirchliche Gewaltenlehre in Doktrin und Recht im Prozess

Lassen sich diese staatsrechtlichen Gedanken der Gewaltenteilung auf das Recht der katholischen Kirche übertragen? Kann hier die Wiederentdeckung der Volk-Gottes-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils (bes. LG 8,1) gegebenenfalls als Türöffner für ein neues Verständnis der Lehre und damit auch die Disziplin über die Gewalt in der Kirche verstanden werden?

Das Kirchenverständnis von heute kann in seiner Theorie und seiner bisher nur teilweisen Umsetzung nur verstanden werden, wenn man sich der Vergangenheit vergewissert. In der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil war es wesentlich von der Lehre der *societas perfecta*¹⁰ geprägt, nach der die Kirche nicht zuerst als Gemeinschaft der Gläubigen, sondern als verfasste Körperschaft verstanden wurde. Dieses juristische Kirchenverständnis entsprach als Gegenbegriff am ehesten dem seinerzeit vorherrschenden staatsrechtlichen Denken. Die dem entsprechende Gewaltenlehre der vorkonziliaren Doktrin und des ihr entsprechenden Kirchenrechts war davon geprägt, dass die Kirche eine Institution war, in der – von wenigen Ausnahmen abgesehen – die Rechte und Pflichten der Verfassungsorgane und der Hierarchie behandelt wurden.¹¹ Auf eine Kurzformel gebracht konnte man bis dahin das Kirchenrecht als reines Klerikerrecht verstehen. Die Laien gab es zwar, sie waren aber gemäß c. 682 CIC/1917 nur Rezipienten des kirchlichen Heilsangebotes, ohne selbst am apostolischen Sendungsauftrag teilzunehmen,¹² geschweige denn hier mit eigenen Rechten und Pflichten nennenswerte Erwähnung zu finden. Insofern schafft das Zweite Vatikanische Konzil einen epochalen Aufbruch zur Subjektwerdung des Volkes Gottes¹³, einen Weg, der bis heute noch nicht am Ziel angekommen ist. Trotz der Aufbrüche des Konzils, insbesondere jener grundlegenden, die in *Lumen Gentium* konsequent entwickelt worden sind, stellt sich die Kirche für viele nach wie vor als Klerikerinstitution, als „Amtskirche“¹⁴ dar, ein Begriff, der seit dem Ende des Konzils verfehlt und dennoch bis heute nicht außer Gebrauch geraten ist. Bisweilen wird unter Einschluss der Laien von der Kirche als „ständehierarchisch organisierte[r] Anstalt zum Zwecke der Heilsvermittlung“¹⁵ gesprochen.

10 | Vgl. zum Begriff und seiner Verwendung: Syllabus errorum (8. Dezember 1864) von Pius IX. offiziell benutzt. ASS 3 (1867/68), 160–176; DH 29 19.

11 | Vgl. Klaus Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. 1 München/Paderborn/Wien 1964, 244–487.

12 | Ebd., 557–560.

13 | Vgl. Internationale Theologische Kommission, Ausgewählte Themen der Ekklesiologie zum 20. Jahrestag des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils (1984), <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_ge.html> (aufgerufen am 28.6.2021), Kap. 2.

14 | Vgl. z. B.: Norbert Greinacher, Vom Masochismus der katholischen Amtskirche, in: Concilium 29 (1993), 463–464; Johannes Dyba, Klarstellungen: zum Thema „Amtskirche“ und „Kirche von unten“, in: Klerusblatt 64 (1984), 251; Johannes Neumann, Die Rolle der Amtskirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: Concilium 18 (1982), 497–503.

15 | Norbert Lüdecke/Georg Bier (Hg.), Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung, Stuttgart 2012, 77.

In c. 207 § 1 CIC, der in Rezeption von LG 10 feststellt, dass die Unterscheidung in Kleriker und Laien in der Kirche *ex divina institutione* unverrückbar feststehe, lässt eine einfache Übertragung des staatsrechtlichen Denkens auf die Kirchenverfassung auf den ersten Blick scheitern. Versteht man jedoch die gesetzliche Bestimmung so, dass es mit der gewählten Formulierung nur um die Andersartigkeit der Teilhabe am gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen geht¹⁶, und dass die heilige Weihe (cc. 1008, 1009 CIC) in erster Linie sakramental zum Christus repräsentierenden Dienst befähigt, so beschreibt der Verweis auf das göttliche Recht kein Hindernis für eine zeitgemäße Auffassung von Amt und Leitung. Die Norm will lediglich aussagen, dass es in der katholischen Kirche zur Verwirklichung der Heilssendung notwendig der Unterscheidung in diese beiden Grundstände der Kirche bedürfe. Von einer Über- oder Unterordnung ist damit noch nicht die Rede.

Diese folgt allerdings gewissermaßen auf dem Fuße, indem die Stellung des Papstes und der Ortsbischöfe als Inhaber aller drei Gewalten dem Volk Gottes, als Objekte der Hirtensorge, gegenüberstehen, bzw. ihnen untergeordnet sind (c. 212 § 1 CIC). Über den Papst heißt es in c. 331 CIC überdies, dass er seine „höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt, [...] immer frei ausüben kann“. Und über den Diözesanbischof formuliert der Gesetzgeber, dass ihm „in der ihm anvertrauten Diözese alle ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt zu[kommt], die zur Ausübung seines Hirtendienstes erforderlich ist“. Fraglich erscheint freilich, ob sich damit schon jede Debatte um eine kirchenspezifische Aufteilung der Kompetenzen und Vollmachten erledigt hat, zumal es eine Reihe Bestimmungen im CIC gibt, die die drei Grundgewalten aufteilen.

Die kirchliche Gewaltenlehre ist eines der tragenden Prinzipien des kanonischen Verfassungsrechts. An dieser Lehre entscheidet sich, wie Macht und Vollmacht in der katholischen Kirche ausgeübt werden, wie diese durch den Lauf der Zeitgeschichte Veränderungen erfahren hat und welche Perspektiven sich im Lichte der gegenwärtig in Deutschland geführten Debatten ergeben können.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich zur einen „hl. Gewalt bzw. Vollmacht“, zur *sacra potestas*-Lehre bekannt. Dabei wird der Begriff der *sacra potestas* in der deutschen Übersetzung in unterschiedlicher Weise verwendet, wobei unterschiedliche Interessenslagen durchaus mitbestimmend sind. Es kommt wesentlich auf die Übersetzung der Begriffe *sacer* und *potestas* an. Köstler versteht *sacer* als „Beiwort für alles[,] was zur Kirche oder zum Gottesdienst in näherer Beziehung steht.“¹⁷ Daher muss sich die jeweilige Übersetzung nach dem Sinnzusammenhang richten. Üblich sind die Varianten

16 | Vgl. Heinrich J. F. Reinhardt, in: Klaus Lüdicke (Hg.), Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, 59. Erg.-Lfg., Essen 2020 (nachfolgend: MKCIC), 207, 2. Siehe Internationale Theologische Kommission, Ausgewählte Themen der Ekklesiologie (wie Anm. 19).

17 | Rudolf Köstler, Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici, München/Kempten 1927, 316.

ten: kirchlich, geistlich,¹⁸ heilig, geweiht und ehrwürdig¹⁹. Noch vielschichtiger, so analysiert Kötler, ist der Gebrauch des Begriffes *potestas* im kanonischen Recht. Da ist im rechtlichen Sinne von Gewalt, Macht, aber auch von Berechtigung, Ermächtigung und Befugnis die Rede. Auch hier kommt es wieder auf den konkreten Sachzusammenhang an, die zutreffende Kombination der Übersetzungen zu finden. Mit diesem pluralen Begriffsverständnis haben sich die Konzilsväter an jene Texte begeben, in denen über Macht und Vollmacht in der Kirche gehandelt wird. Neu sollte es auf alle Fälle sein, sich von säkularen Machtverständnissen in der erneuerten Kirchenlehre abzusetzen. Es ging wesentlich um eine geistliche Ausrichtung jener Macht und Vollmacht, die zur Leitung einer Kirche erforderlich ist, die sich wesentlich seit 100 Jahren als geistliche Macht im Kontrast zur eigenen Geschichte und der umgebenden Machtgefüge zu etablieren vermocht hatte. Überraschenderweise hat das Konzil jedoch keine Definition dessen vorgenommen, was es selbst unter dem verwendeten Begriff verstehen wollte, sondern dies der Wissenschaft überlassen.²⁰

In den Dokumenten des Konzils ist die Unterscheidung zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt meist vermieden worden. Vielmehr ist die Rede von der *sacra potestas*, von einer in eins fallenden geistlichen Vollmacht (so in LG 18,1; 10,2; 27,1; PO 2,2). In LG 18,1 heißt es etwa:

„Denn die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienst ihrer Brüder, damit alle, die zum Volk Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heil gelangen.“

Die geistliche Vollmacht ist auf das dreifache Dienstamt des Lehrens, Heiligens und Leitens bezogen. Dabei ist das Konzil bestrebt, *sacra potestas* als eine einheitliche Wirklichkeit sakramental zu begründen. Es ist jedoch zu beachten, dass das Konzil an der Unterscheidung zwischen dem Sakrament der Weihe und der kanonischen Sendung (kirchlichen Beauftragung) festgehalten hat (PO 7,2; LG 21,2 in Verbindung mit 24,2). Im Unterschied zum Konzil spricht der Codex vor allem in Titel VIII des Buches I von *potestas regiminis* (Leitungsgewalt). In c. 135 erfolgt sodann eine wichtige Differenzierung der drei Sachbereiche kirchlicher Leitungsgewalt, wobei der Gesetzgeber an die konziliare *potestas*-Lehre anschließt und in c. 135 § 1 hervorhebt, dass die eine Leitungsgewalt in gesetzgebende, richterliche und ausführende Gewalt unterschieden

18 | Ebd.

19 | Albert Sleumer, Kirchenlateinisches Wörterbuch, zweite, sehr vermehrte Auflage des „Liturgischen Lexikons“ unter umfassendster Mitarbeit von Joseph Schmid herausgegeben, Hildesheim 2015, 622.

20 | Weiterführend hier: Konrad Maria Ackermann, Die *Sacra Potestas* im Werk von Alfons Maria Stickler und Klaus Mörsdorf, KRR 32, Münster 2021, 19–23.

(*distinguitur*) wird. Die folgenden Paragraphen handeln sogleich von der rechtmäßigen Ausübung dieser Gewalten.

Von der *potestas* wird in den Konzilstexten manchmal das *exercitium potestatis*, also die Ausübung geistlicher Vollmacht innerhalb eines konkreten Aufgabenbereiches unterschieden, was auf ein anderes Vorstellungsmodell zurückgeht. Der CIC von 1983 nimmt diesen Gedanken insbesondere in c. 129 auf:

„§ 1. Potestatis regiminis, quae quidem ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habilis sunt qui ordine sacro sunt insigniti.

§ 2. In exercitio eiusdem potestatis, christifideles laici ad normam iuris cooperari possunt.“

„§ 1. Zur Übernahme von Leitungsgewalt, die es aufgrund göttlicher Einsetzung in der Kirche gibt und die auch Jurisdiktionsgewalt genannt wird, sind nach Maßgabe der Rechtsvorschriften diejenigen befähigt, die die heilige Weihe empfangen haben.

§ 2. Bei der Ausübung dieser Gewalt können Laien nach Maßgabe des Rechts mitwirken.“

Im Hintergrund stehen hauptsächlich zwei verschiedene Konzeptionen, die vor dem Konzil vertreten wurden und auch nach dem Konzil noch vertretbar waren: Es sind die Entwürfe von Klaus Mörsdorf und Wilhelm Bertrams SJ, die beide ihre je eigene Sprech- und Denkweise in verschiedenen Dokumenten des Konzils behaupten konnten. So klar die Konzilslehre von der *sacra potestas* ist, so wenig eindeutig ist es auch heute noch lehramtlich geklärt, wie die beiden Elemente einander bedingen. Insofern sind die beiden Modelle heute noch nicht überholt.

Die Konzeption von Bertrams lautet: Alle geistliche Vollmacht, also Weihengewalt und Hirtengewalt, werde durch die Weihe übertragen. Die Hirtengewalt wird aber erst durch die kanonische Sendung zu einer ausübbarer Vollmacht. Die kanonische Sendung gibt demnach das in der Weihe Grundgelegte zum Vollzug frei. So wird die „virtuelle“ Vollmacht zu einer ausübbarer Vollmacht.²¹

Die Konzeption von Mörsdorf differenziert, der traditionellen, vorkonziliären Doktrin folgend: Die Weihe verleiht ausschließlich die Weihengewalt. Die kanonische Sendung gibt zusätzlich zur Weihengewalt eine inhaltlich neue, und zwar widerrufbare Befug-

21 | Vgl. Wilhelm Bertrams, De missione divina et de consecratione episcopali tamquam constitutiva officii Supremi Ecclesiae Pastoris, in: Periodica 65 (1976), 188–189. Ders., Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt, Paderborn 1965; Hubert Müller, Zur Frage nach der kirchlichen Vollmacht im CIC/1983. Wilhelm Bertrams SJ in Verehrung und Dankbarkeit gewidmet: ÖAKR 35 (1985) 83–106, 86.

nis der Kirche, nämlich jene zur Ausübung der Hirtengewalt (Leitungsgewalt, Jurisdiktionsgewalt).²²

Beide Modelle haben Vor- und Nachteile. Da bei Bertrams der Empfänger des Weiehsakraments bereits im Kern – wenn auch nicht ausübbar – alle Gewalt besitzt, vermag dieses Modell besser zu erklären, wieso zum Beispiel ein Priester ohne Beichtjurisdiktion im Fall des *error communis* (c. 144 § 1) gültig die Absolution spenden kann, während das *supplet Ecclesia* des c. 144 § 2 wie ein *Deus ex machina* wirkt. Nach Bertrams Theorie ersetzt die Kirche an dieser Stelle nicht eine fehlende Leitungsgewalt: Diese würde vielmehr die grundsätzlich bereits vorhandene Hirtengewalt durch die Suppletion lediglich freisetzen und ausübbar machen. Dieser Gedanke entspricht sowohl der konziliaren Idee der *sacra potestas* als auch dem lateinischen Wortlaut von c. 144 § 1.²³ Nur in deutschen Übersetzungshilfen²⁴ ist das Wort „fehlend“ eingefügt, auch wenn zu konzedieren ist, dass sich diese Ergänzung anbietet. Eine wörtliche Übersetzung lautet:

„In errore communi de facto aut de iure, itemque in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti, supplet Ecclesia, pro foro tam externo quam interno, potestatem regiminis executivam.“

„Bei einem tatsächlichen oder rechtlichen allgemeinen Irrtum und ebenfalls bei einem positiven und begründeten Rechts- oder Tatsachenzweifel ersetzt die Kirche für den äußeren wie für den inneren Bereich die ausführende Leitungsgewalt.“

Das Mörsdorf-Modell, nach dem beim Verlust eines Amtes und (damit) der Hirtengewalt, diese wirklich radikal erloschen ist, entspricht auch nicht deutlicher dem rechtsverbindlichen lateinischen Wortlaut von c. 144 § 1 CIC. Wie dem auch sei, die *potestas regiminis* kann in beiden Fällen ersetzt werden, entweder indem sie freigesetzt wird oder indem sie ganz neu amtlich durch einen Hoheitsakt übertragen wird. Die Zuordnung der beiden Elemente in der *sacra potestas* bleibt in der kanonistischen Diskussion bis heute offen. Theologisch-kirchenrechtlich weitgehend unumstritten ist: Weihe- und Hirtengewalt, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil aufeinander bezogen hat, dürfen nicht auseinandergerissen, sondern müssen in ihrer inneren Einheit gesehen

22 | Vgl. Klaus Mörsdorf, Heilige Gewalt, in: Karl Rahner, Adolf Darlap (Hg.), *Sacramentum mundi*, Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd. II, Freiburg i. Br. 1968, 582–597.

23 | Can. 144 § 1: „In errore communi de facto aut de iure, itemque in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti, supplet Ecclesia, pro foro tam externo quam interno, potestatem regiminis executivam.“ § 2: „Eadem norma applicatur facultatibus de quibus in cann. 882, 883, 966, et 1111, § 1.“

24 | Vgl. z.B. Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Mit Sachverzeichnis, Kvelaer 2009; Hubert Socha, in: MKCIC (wie Anm. 16), 144. Anders: Juan Ignacio Arrieta (Hg.), *Code of canon law annotated: prepared under the responsibility of the Instituto Martin de Azpilcueta*, Downers Grove 2020, 124; John P Beal/James A Coriden/Thomas J Green (Hg.), *New commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000, 192; Instituto Martín De Azpilcueta (Hg.), *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe*, Pamplona 2018, 166.

werden; zusammen bilden sie die *sacra potestas*. Dennoch sind Weihe- und Hirten Gewalt hinsichtlich der verschiedenen Dimensionen ihrer Ausübung als gesetzgebende, richterliche und administrative Gewalt zu unterscheiden (c. 135 § 1), wenn auch hinsichtlich ihres sakramental-rechtlichen Ursprungs (siehe c. 1009 § 3 CIC) nicht zu trennen. Hirten Gewalt und Weihewalt sind somit formal und funktional, nicht aber material voneinander verschieden. Damit sind Wege eröffnet, unterschiedliche Personen an der Ausübung der Hirten Gewalt teilhaben zu lassen, wie es der Gesetzgeber im CIC an unterschiedlichen Stellen verankert hat. Im Lichte von cc. 129 § 2, 150 kommt es nurmehr darauf an, dass lediglich die Ausübung der *plena potestas* jenen vorbehalten bleibt, die der Gesetzgeber dazu ermächtigt hat.²⁵ Im Bischofsamt, insbesondere in dem des Papstes (c. 331) und dem des Diözesanbischofs (c. 381 CIC), findet dieses seinen rechtlichen Ausdruck. Der Pfarrer hat Anteil an der bischöflichen Hirten Sorge auf der Ebene der Exekutive für den ihm anvertrauten Bereich der *plena cura animarum* (cc. 150, 519). An einigen Stellen des Codex (cc. 228 § 1, 517 § 2, 494, 1421 § 2) wird jedoch deutlich, dass der Gesetzgeber die Einhaltung der theologischen Idee der *sacra potestas* durchbrochen hat. Er hat diese Durchbrechungen aber nie begründend eingeholt, etwa durch authentische Interpretationen gemäß c. 16, weshalb die Debatten um die vielfältigen Ausübungen kirchlicher Gewalt nicht zum Erliegen kommen. Eine entsprechende Theoriebildung ist schon vor Jahren von Helmuth Pree angemahnt worden:

„Die kirchliche Gewalt in ihren vielfältigen Ausprägungen bedarf nicht nur unter theologischem, sondern auch unter rechtlichem Aspekt einer kritischen Analyse, im Sinne einer umfassenden Theorie der kirchlichen potestas. Zu verhandeln sind Themen wie: rechtliche Bedeutung und Tragweite der „Hierarchie“ und ihr Verhältnis zur Kollegialität und zu den Gläubigen; Wesen und innere Differenzierung der kirchlichen Gewalt und ihr Verhältnis zum Amts begriff; potestas und Legalitätsprinzip.“²⁶

Vor diesem komplexen verfassungsrechtlichen und theologischen Hintergrund wird deutlich, dass das Sprechen über Gewaltenteilung in einem dem letzten Konzil entsprechenden Sinne lediglich in der Form der Unterscheidung jener Personen gesehen werden kann, die an der Ausübung der betreffenden Gewalten teilhaben oder teilnehmen. Für den Papst gilt, dass seine umfassende kirchliche Leitungsgewalt, die er mit der Annahme der Wahl durch das Kardinalskollegium im Konklave erhält, von nichts und niemandem eingeschränkt werden kann. Gemäß c. 1404 untersteht der Papst keiner kirchlichen oder staatlichen Gerichtsbarkeit. Er ist völlig frei in der Entscheidung,

25 | Can. 150: „Officium secumferens plenam animarum curam, ad quam adimplendam ordinis sacerdotalis exercitium requiritur, ei qui sacerdotio nondum auctus est valide conferri nequit.“

26 | Helmuth Pree, § 5 Theorie des kanonischen Rechts, in: Stephan Haering/Wilhelm Rees/Heribert Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 2015, 57–69, 66.

wen er wann und in welchem Umfang an der Ausübung seiner primatialen Vollmacht teilhaben lassen möchte. Der Bischof untersteht zwar der kirchlichen Gerichtsbarkeit, aber auch er ist recht frei in der Wahl, wen und in welchem Umfang er an seiner Leitungsvollmacht in den Bereichen von Exekutive und Jurisdiktion beteiligen will (c. 381). Jüngst wird in der Literatur eine Weiterentwicklung der Gesetzgebung in c. 274 § 1 vorgeschlagen, der bisher Klerikern Ämter vorbehält, zu deren Ausübung Weihe- oder Leitungsgewalt erforderlich sind. Hier könnte eine Öffnungsklausel eingefügt werden, die an dieser Stelle schon verfassungsrechtlich die bereits bestehenden Partizipationsmöglichkeiten von Getauften und Gefirmten an der kirchlichen Leitungsgewalt verorten.²⁷ Damit ist allerdings nicht mehr vollbracht, als den ohnehin schon bestehenden Status quo festzuschreiben. Eine Fortentwicklung des kanonischen Rechts wäre doch nur dann zu entdecken, wenn Weihegewalt und Leitungsgewalt als eigenständige Vollmachten aufgefasst würden, die unabdingbar im sakramentalen Zusammenhang zusammenkommen müssen, im administrativen Bereich aber nicht notwendig einander bedingen. Allerdings bedeutete dies eine Neubewertung der *Sacra potestas*-Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils im Lichte der früheren Tradition der Selbstständigkeit der kirchlichen Einzelvollmachten, der Spiritualisierung geistlicher Vollmacht durch das Konzil und die nachkonziliare Kanonistik und schließlich der Konzentrierung der Konzilsidee auf ihren geistlichen Kern, d. h.: geistliche Vollmacht auf das zu beschränken, was zum Gottesdienst und sakramentalen Leben der Kirche erforderlich ist, woraus die sich aufbaut und wächst (LG 1).

Zwischenergebnis

Wesentlich für einen demokratischen Rechtsstaat sind vor allem folgende Prinzipien:

1. Das Volk ist der Souverän.
2. Die Herrschaft ist stets eine Herrschaft auf Zeit;
3. Das Zusammenspiel von Regierung und Opposition regelt die Regulierung von Macht.
4. Die politischen Parteien formen wesentlich den gesellschaftlichen Konsens in streitender Debatte um Werte und Ziele.
5. Die Gewaltenteilung zwischen Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung reguliert und hegt die Ausübung von Macht ein. Sie verteilt diese auf mehrere voneinander unabhängige Schultern.

Diese Prinzipien, so wünschenswert sie für den säkularen und pluralen Staat sind, lassen sich nicht mit der Idee von Kirche in Übereinstimmung bringen, wie sie von der

27 | Vgl., *Ackermann, Sacra Potestas* (wie Anm. 20), 343.

kirchlichen Lehre aufgrund des biblischen Zeugnisses bisher tradiert worden ist. Daher ist die katholische Kirche keine Demokratie:

1. Der Souverän ist auch im Lichte von LG 8 nämlich nicht das Volk – hier das Volk Gottes –, sondern allein Jesus Christus.
2. Christi Königsherrschaft ist zudem keine Herrschaft auf Zeit, die wieder abgewählt werden könnte, sie hat kein Ende, und auch Papst und Bischöfe können nicht abgewählt werden. Freilich können der Papst gemäß c. 332 § 2 CIC und Bischöfe nicht nur gemäß c. 401 CIC zurücktreten; Bischöfe, die sich gegen die kirchliche Rechtsordnung verfehlt haben, können auch seit dem Motu proprio *Vos estis lux mundi* (2019) vom Papst *sua sponte* oder aufgrund einer vorherigen kirchenrechtlichen Untersuchung abgesetzt werden.
3. Den Hirten (*pastores*), die gemäß c. 1009 § 3 *in persona Christi capitis* die ihnen anvertraute Herde zu weiden haben, steht in dieser „Herde“ keine Opposition gegenüber, sondern sie besitzen kraft Weihe und übertragenem Amt ein dreifaches *munus* für diese Herde: das *munus regendi, docendi et sanctificandi*. Es gibt also nicht hier eine Regierung (Amtskirche) und dort eine Opposition (Laienkirche), sondern alle zusammen bilden das eine Volk Gottes.
4. In der Kirche gibt es auch keine politischen Parteien (die unterschiedlichen kirchenpolitischen Parteiungen und Strömungen von Traditionellen bis zu „Wir-sind-Kirche“ sind davon zu unterscheiden).
5. Vor allem aber muss festgehalten werden: Die Kirche kennt keine Gewaltenteilung im Sinne der politischen Systeme. Vielmehr herrscht in der Kirche eine ideelle Gewalteneinheit. Das heißt: Der Papst auf der Ebene der Gesamtkirche ist der oberste Gesetzgeber, Richter und Verwalter; ebenso sind die Diözesanbischöfe in ihren Teilkirchen und für diese die Gesetzgeber, Richter und Verwalter. Lediglich aus praktischen Gründen hat der Bischof je ein *alter ego* für das Gerichtswesen (Offizial) und für die Verwaltung (Generalvikar), während er die Gesetzgebung immer persönlich ausübt; er ist der alleinige Gesetzgeber in seiner Diözese. Die Diözesansynode kann ihn dabei nur beraten. Wir finden in der katholischen Kirche keinen doktrinen und kanonistischen Anknüpfungspunkt für eine Gewaltentrennung im Sinne des säkularen Verfassungsverständnisses. Hingegen besteht eine zumindest ideelle und theoretische Gewalteneinheit, die rechtlich in eine praktische Gewaltentrennung mündet. Diese umzusetzen und auszugestalten scheint, nicht zuletzt aufgrund der vielfachen Voten aus dem Volk Gottes, eine wesentliche Aufgabe in der heutigen Kirche zu sein.

3. Positionierungen des Forums Macht und Gewaltenteilung in der Kirche

Angesichts der erschütternden Ergebnisse der diversen inzwischen veröffentlichten Missbrauchsstudien, die mehr oder weniger auf die systemischen Faktoren hingewiesen haben, welche den sexuellen Missbrauch an Minderjährigen und ihnen rechtlich gleichstehenden Personen in Institutionen der katholischen Kirche nachgewiesen haben, schien es den Initiatoren erforderlich, die komplexe Frage kirchlicher Leitungsgewalt und deren Ausübung auf den Prüfstand zu stellen. Neben den schon für sich gesehen verabscheuungswürdigen Taten, die sich im besonderen Vertrauensbereich der Kirche ereignet haben, waren es die zumindest ebenso verwerflichen Vertuschungstatbestände, die von Verantwortungsträgern systematisch über Jahrzehnte praktiziert, das Fass der Nachsicht und des Verstehens zum Überlaufen gebracht haben. Wenn also die bisherigen kirchlichen Leitungsstrukturen solche Taten begünstigt haben, oder gar, wie unlängst in der Strafrechtslehre vertreten, selbst strafbar gewesen sind²⁸, dann drängt sich das Erfordernis auf, an diesen Stellen grundlegende Veränderungen vorzunehmen, um wenigstens für die Zukunft die Risiken für die anvertrauten Menschen zu minimieren.

Daher hat sich das Vorbereitende Forum und in der Folge das Synodalforum bewusst dafür entschieden, von „Macht und Gewaltenteilung“ in der Kirche zu sprechen. Nach dem, was zuvor über die kirchliche Gewaltenlehre expliziert worden ist, irritiert diese Festlegung aus kirchenrechtlicher Perspektive. Ob es nicht passgenauer gewesen wäre, an dieser Stelle die Überschrift „Macht und Partizipation“ zu setzen, wie es in der Vorlage (Stand: 20. Januar 2020) einleitend formuliert worden ist²⁹, bleibt ein diskussionswürdiges Desiderat. Zu welcher Antwort man gelangt, hängt zunächst einmal davon ab, welches Verständnis von Gewaltenteilung aus dem Text des Synodalforums aufscheint.

Im Hinblick auf die Programmatik des Synodalen Weges formuliert das Forum: „Die katholische Kirche braucht eine Struktur der Partizipation, der eine Kultur ernsthafter Beteiligung und ein Prozess der Qualifizierung entsprechen.“³⁰ Dazu werden konkrete Handlungsoptionen entworfen:

28 | Jörg Scheinfeld/Sarah Gade/Christian Roßmüller, Juristischer Nebel, in: Die Zeit, 02.06.2021, Beilage Christ und Welt, <<https://www.zeit.de/2021/23/erzbistum-koeln-bjoern-gercke-gutachten-missbrauch-kardinal-woelki>> (aufgerufen am 15.06.2021).

29 | *Der Synodale Weg in Deutschland*, Vorbereitendes Forum: Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag. Vorwort des vorbereitenden Forums nach der erweiterten Gemeinsamen Konferenz am 13./14. September 2019, 20.01.2020 <https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/SW-Vorlage-Forum-I.pdf, 1> (aufgerufen am 07.08.2021).

30 | Ebd., 3.

1. Auf der Ebene der Leitungsämtler in Bistum und Pfarrei soll schon bei der Stellenbesetzung die Beteiligung der Betroffenen im Rahmen des bestehenden Staatskirchenrechts ausgeschöpft werden.
2. In den Diözesen und Pfarreien sollen die Beteiligungsgremien so weiterentwickelt werden, dass ihre Voten die Entscheidungen der Hierarchie nicht nur tatsächlich binden, sondern dass diese Entscheidungen von den betreffenden Gremien getroffen werden.
3. Auf allen Ebenen kirchlicher Entscheidungen soll das Vier-Augen-Prinzip eingeführt werden. Alle Entscheidungen sollen einer umfassenden Dokumentations-, Berichts- und Rechenschaftspflicht unterliegen.
4. Alle Ämter sollen nur noch befristet besetzt werden.
5. Kontrollinstanzen für Verantwortungsträger sollen auf allen Ebenen einrichtet werden.

Das Synodalforum „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“ vom 4./5. Februar 2021 hat den Beschluss des Synodalforums vom 3. Dezember 2020 angenommen, der diese fünf Leitgedanken weiter theologisch und administrativ entfaltet. Die theologischen Positionen werden an anderer Stelle diskutiert. In diesem Zusammenhang geht es um die kirchenrechtlichen Aspekte. Dabei sei von vornherein klargestellt, dass der traditionelle kirchenrechtliche Grundsatz *ius sequitur doctrinam*³¹ auch hier gilt. Mit anderen Worten, dort wo es auf die (amtliche) Lehre der Kirche ankommt, kann das Recht erst dann Veränderungen erfahren, wenn moderne theologische Konzeptionen, die auf neuesten humanwissenschaftlichen und theologischen Erkenntnissen beruhen, durch das kirchliche Lehramt rezipiert worden sind. Das auf den Weg zu bringen, ist Aufgabe der Theologie, darauf hinzuweisen hingegen Sache des Kirchenrechts.

Ad 1: Partizipation bei der Ämterbesetzung

Dieser Punkt handelt über das Kernthema Macht und Gewaltenteilung. Macht wird vom Synodalforum als Handlungsmacht, Deutungsmacht und Urteilsmacht verstan-

31 | So im Ergebnis auch *Johannes Paul II.*, Apost. Konst. *Sacrae disciplinae leges* vom 25. Januar 1983, AAS 75 II (1983) VII–XIX, bes. XVII f.: „Das Instrument, das der Kodex ist, entspricht voll dem Wesen der Kirche, wie es vom Lehramt des Zweiten Vatikanischen Konzils ganz allgemein und besonders in seiner Ekklesiologie dargestellt wird. Ja, dieser neue Kodex kann gewissermaßen als ein großes Bemühen aufgefaßt werden, die Ekklesiologie des Konzils in die Sprache des Kirchenrechts zu übersetzen. Wenn es auch unmöglich ist, das von der Lehre des Konzils gezeichnete Bild der Kirche vollkommen in die kanonistische Sprache zu übertragen, so muß der Kodex doch immer in diesem Bild, soweit das möglich ist, seinen festen Bezugspunkt haben.“ Amtliche dt. Übersetzung online: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges.html> (aufgerufen am 5.7.2021).

den.³² Wie bereits oben erläutert, ist dieser Machtbegriff kirchenrechtlich nicht zu fassen. Er ist eher kirchenpolitisch und hat dort seine Berechtigung. Werden jedoch Forderungen artikuliert, die auf eine Neuausrichtung des Kirchenrechts gerichtet sind, bedarf es der begrifflichen Unterscheidung. Kirchenrechtlich geht es um Vollmacht (*potestas*), also wie in c. 129 § 1 und 2 CIC, um die Befähigung, bestimmte Rechtshandlungen zu setzen und zu verantworten.

Rechtssystematisch ist wegen der cc. 129–144 CIC, die die unterschiedlichen Formen der Leitungsgewalt (*potestas regiminis*) durchdeklinieren, grundlegend zu unterscheiden, um welche Leitungsgewalt es sich auf den drei Ebenen der katholischen Kirche handelt. Während das Bischofsamt dem Diözesanbischof gemäß c. 381 alle zur Leitung seiner Teilkirche erforderlichen Vollmachten in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Administration verleiht, erlangt der Pfarrer kraft seiner Priesterweihe gemäß c. 150 nur die grundsätzliche Befähigung Ämter mit *plena cura animarum* zu erlangen, die umfassend der Seelsorge dienen und kraft seiner Ernennung gemäß c. 519 die Bevollmächtigung diese räumlich und/oder personal beschränkte *cura pastoralis communitatis* umfassend unter der Autorität des Bischofs auszuüben. Hier kommt zur Anwendung, was c. 135 § 1 bereits grundlegend festlegt: „Die Leitungsgewalt wird unterschieden (distinguitur) in gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt.“

Sodann kommt es nicht nur auf die Kompatibilität mit dem deutschen Staatskirchenrecht an, sondern auch auf jene mit dem kanonischen Recht, wie es für die lateinische Kirche im CIC/1983 festgelegt worden ist. Freilich haben die vielen Rechtsveränderungen seit der Promulgation dieses Gesetzbuches auch deutlich werden lassen, dass das kanonische Recht ein dynamisches Recht ist, mit Offenheit für Weiterentwicklungen auf universaler und partikularer Ebene. Gleichwohl stehen die Prinzipien der Aufteilung kirchlicher Leitungsgewalt auf allen drei Ebenen rechtlich bisher nicht zur Disposition.

Wendet man sich den diözesanen Leitungsgewalt zu, so sind hier vor allem das des Diözesanbischofs (c. 381) und das des Generalvikars als dessen *alter ego* im Bereich der Verwaltung von herausragender Bedeutung (c. 475 in Verbindung mit c. 135 § 4). Zweifellos sind noch weitere wichtige und funktional essenzielle Ämter in der inneren Organisation einer Diözesankurie zu benennen. Mit Rechtsvertretungsmacht nach außen handelt jedoch nur der Generalvikar. Daher können an dieser Stelle die Ämter der Hauptabteilungsleiter oder Dezernenten vernachlässigt werden. Sie haben an der Ausübung der Leitungsvollmacht jenen Anteil, der ihnen vom Recht oder kraft Ernennung zugewiesen wird. Handelt es sich um Laien, etwa als Ökonomen (c. 494) oder Richter

32 | Vgl. *Der Synodale Weg*, Synodalforum [1] „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“. Grundtext – Beschluss des Synodalforums, 03.12.2020, <https://www.synodaler.weg.de/fileadmin/SynodalerWeg/Dokumente_Rednen_Beitraege/Online-Konferenz-210104-2-Synodalforum-I-Grundtext-1.pdf> (aufgerufen am 07.08.2021), 3.

(c. 1421 § 2), wirken sie an der Ausübung der Leitungsgewalt auf diözesaner Ebene gemäß c. 129 § 2 mit.

Gemäß c. 377 § 1 ernennt der Papst die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten. Für die deutschen Verhältnisse sind hier die geltenden Konkordate mit zu berücksichtigen, die in den ehemals preußischen Ländern und dem früheren Großherzogtum Baden den Domkapiteln ein dort spezifiziertes Wahlrecht einräumen.³³ Für die Bayerischen Bistümer gibt es eine weniger weitreichende Regelung, die sich auf das Recht beschränkt, in Rom entsprechende Listen vorzulegen, unter deren Würdigung der Papst dann seine freie Wahl im Sinne des c. 377 § 1 trifft. Dieser staatskirchenrechtliche Status quo ist durch c. 3 für die Gegenwart und Zukunft rechtlich abgesichert. Zwar enthalten alle Konkordate eine *clausula amicabile*, nach der man sich auch über rechtliche Fortentwicklungen einvernehmlich einigen kann. Das setzt jedoch den Willen der Vertragspartner, d. h. des Apostolischen Stuhls und des betreffenden Staates voraus, solche Änderungen vorzunehmen. Staatlicherseits erscheint es denkbar, an Art. 6 Abs. 1 PrK und Art. III BadK Modifikationen vorzunehmen. Das hätte jedoch mit Blick auf die Stellung und vor allem die staatliche Finanzierung der Domkapitel weitreichende Folgen.³⁴ Aus kirchenpolitischem Blickwinkel wäre zu bedenken, dass die Kirche die in c. 377 § 1 hervorgehobene *libera collatio* des Papstes überall auf der Welt zu stärken beabsichtigt.³⁵ Wie in diesem Bereich die Beteiligungsmöglichkeiten der Gläubigen (= Betroffenen) ausgeschöpft werden könnten, bedürfte einer genaueren Konkretisierung, als sie bisher aus den vorgelegten Papieren deutlich wird. Soll es ein Wahlrecht der Gläubigen der betreffenden Diözese geben? Wählen alle Gläubigen oder repräsentativ die gewählten Gremien wie der Diözesanrat oder die Pfarrgemeinderäte? Wie werden Kandidaten evaluiert und nominiert? In welcher Weise wird der Apostolische Stuhl in die Kandidatenauswahl einbezogen? Bleibt es bei dem Letztentscheidungsvorbehalt des Apostolischen Stuhls aus c. 378 § 2? Muss der Papst den Gewählten bestätigen oder kann er auch anders entscheiden? All das und viele Detailfragen mehr sind bisher noch offen. Solange jedoch nicht deutlich wird, wie man sich hier Mitbestimmung vorstellt, bleiben die Forderungen zu abstrakt, als dass sie rechtlich hinreichend gewürdigt werden könnten. Hinsichtlich der Bischofsernennungen lassen die cc. 377–378 jedoch einen gewissen Spielraum für

33 | Vgl. zusammenfassend: Matthias Pulte, Grundfragen des Staatskirchen- und Religionsrechts, MBKR 1, Würzburg 2016, 184–194.

34 | Dabei ist zudem zu bedenken, dass die Überarbeitung der Partikularnormen der DBK im Bereich der Vermögensverwaltung vorsieht, dem Domkapitel zugunsten des Priesterrates die Aufgabe des Konsultorenkollegiums zu entziehen. C. 502 § 3 CIC, einst als *clausula teutonica* in den CIC eigens eingefügt, wird damit für dieses Feld weitgehend obsolet. Vgl. Stoffel, in: MKCIC (wie Anm. 16), 502, 5,9.

35 | Vgl. dazu auch die klare Positionierung in Art. 20 Abs. 2 CD: „Um daher die Freiheit der Kirche in rechter Weise zu schützen und das Wohl der Gläubigen besser und ungehinderter zu fördern, äußert das Heilige Konzil den Wunsch, daß in Zukunft staatlichen Obrigkeiten keine Rechte oder Privilegien mehr eingeräumt werden, Bischöfe zu wählen, zu ernennen, vorzuschlagen oder zu benennen.“

rechtliche Gestaltungen, die in einer gemäß c. 212 §§ 2 und 3 angemessenen Weise zwischen den Beteiligten zu diskutieren wären.

Ähnlich wie dem Papst bei den Bischöfen gemäß c. 377 § 1 ein freies Ernennungsrecht zukommt, ist der Diözesanbischof gemäß c. 475 § 1 frei, einen Priester seines Vertrauens zum Generalvikar zu ernennen, und ebenso frei, ihn auch wieder zu entlassen. Der CIC sieht keine Beteiligungsrechte diözesaner Gremien vor. Zwar benennt c. 478 § 1 einige Anforderungen, die der Gesetzgeber an die zukünftigen Amtsinhaber stellt. Diese sind jedoch inhaltlich so interpretationsoffen, dass sich aus juristischer Perspektive die Frage nach dem Sinn der dortigen Auflistung stellt. Mit Blick auf die Forderung des Forums wäre auch hier die Frage zu stellen, wer wie beteiligt werden sollte und wie die geeigneten Kandidaten zu finden wären? Partikularrechtlich ließe sich im Wege der bischöflichen Selbstbindung ein Weg zur Beteiligung des Gottesvolkes im Bistum finden, dieses Desiderat durch ein teilkirchliches Gesetz Gestalt gewinnen zu lassen. Was ist aber, wenn das Bischofsamt frei wird und der Nachfolger im Amte diese Selbstbindung seines Vorgängers nicht übernimmt?

Gelangt man zur Ebene der Pfarrei, so stellt man auch hier im Bereich des Ernennungsrechts eine weitreichende Freiheit des Diözesanbischofs fest. Gemäß c. 519 wird dem Pfarrer sein Amt vom Diözesanbischof übertragen. Bisher geht die kirchenrechtliche Lehre davon aus, dass es sich dabei um ein freies Ernennungsrecht des Bischofs handelt, das allenfalls wegen c. 3 oder c. 4 noch an historische Präsentations- oder Nominationsrechte gebunden ist, die bisher noch nicht abgelöst worden sind.³⁶ Ihnen liegen zumeist private Kirchenstiftungen zugrunde. Freilich machen diese grundherrlichen Mitbestimmungsrechte statistisch keinen relevanten Anteil bei der heutigen Besetzung von Pfarrstellen aus. Blickt man auf den Wortlaut von c. 519 und der übrigen, den Pfarrer betreffenden Normen, so fällt auf, dass hier nicht *expressis verbis* von einer *libera collatio* durch den Ortsbischof die Rede ist. Trifft dieser Befund zu, so ist es nicht ausgeschlossen, dass die von der Stellenbesetzung Betroffenen, also jene Katholikinnen und Katholiken, die in der Pfarrei ihren Wohnsitz haben, an der Auswahl eines geeigneten Kandidaten beteiligt werden können. Das Pfarrbesetzungsrecht in der Schweiz zeigt, dass Beteiligungsmodelle möglich sind, die nicht gegen den Wortlaut der kanonischen Bestimmungen verstoßen.³⁷ Der juristisch entscheidende Punkt ist, dass dem Pfarrer die betreffende Pfarrei gemäß c. 523 vom Bischof übertragen wird, nachdem der Bischof gemäß c. 524 die Eignung der betreffenden Person für das spezifische Amt festgestellt hat. Wie der Bischof zu dieser Erkenntnis gelangt, ist nicht näher bestimmt, so dass es kanonistisch auf der Grundlage von c. 524 letzter Halbsatz denkbar erscheint, hier eine Beteiligung der Gläubigen der betreffenden Pfarrei im

36 | Vgl. Severin Lederhilger, *Der Pfarrer*, § 45 in: Stephan Haering/Wilhelm Rees/Heribert Schmitz (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* [HdbkathKR], Regensburg 2015, 681–720, 709.

37 | Vgl. Adrian Loretan, *Kirche und Staat in der Schweiz*, § 122, in: HdbkathKR (wie Anm. 36), 1888–1913, 1910f.

Rahmen einer Anhörung zu ermöglichen. Der Grundtext des Synodalforums 1 schlägt darüber hinausgehend vor, dass es bei der Besetzung aller Leitungsgremien ein Wahlrecht des „Kirchenvolkes“ geben müsse.³⁸ Das würde die *libera collatio* des Bischofs substanziell einschränken. Zur Rechtmäßigkeit einer solchen Rechtsbeschränkung wäre es erforderlich, im Wege eines Indults für die deutschen Verhältnisse von c. 524 abzusehen und ein partikularrechtliches Wahlrecht zu implementieren, das den cc. 164–179 folgt.³⁹ Dabei wäre genau zu umschreiben, wer hier aktives Wahlrecht hat und wie die bisher zwingend erforderliche Beteiligung des Dechanten (Dekans) zu fassen wäre. Der Akt der Übertragung erfolgt gemäß c. 156 durch das bischöfliche Ernennungsdekret.

Partizipation, wie sie vom Synodalforum 1 gefordert wird, eröffnet das bereits geltende Kirchenrecht, wie gezeigt, zumindest in Teilen durchaus. Letztlich hängt es vom Willen des diözesanen Gesetzgebers ab, zunächst die bestehenden partikularrechtlichen Räume so auszugestalten, dass eine verantwortliche und wirksame Beteiligung der Gläubigen möglich wird. Eine Gewaltenteilung, wie der Name des Forums das insinuiert, ist das aber noch nicht.

Ad 2: Weiterentwicklung der Beratungs- und Entscheidungsgremien

Es ist eine Binsenweisheit moderner Führungskonzepte, dass Beratung ein Schlüssel zum Erfolg einer gelungenen Administration einer Organisation darstellt. Die Forderung des Forums „Macht und Gewaltenteilung“ greift diesen Gedanken auf und will ihn für die katholische Kirche in Deutschland nutzbar machen. Der geltende CIC/1983 kennt in unterschiedlichen Zusammenhängen eine Reihe von Beratungsgremien, an deren Anhörung oder auch Zustimmung die Entscheidungsträger in Fällen größerer Bedeutung gebunden sind. Insbesondere im Bereich der Vermögens- und Finanzverwaltung bestehen schon Gremien, wie sie vom Forum gefordert werden. Der Diözesanvermögensverwaltungsrat ist in c. 492 § 1 als ein Konsultativorgan erwähnt, das in jeder Diözese verpflichtend zu errichten ist. Das Vermögensrecht des CIC schreibt sodann dessen Beteiligung nicht nur im Wege der Anhörung, sondern auch durch Zustimmung bei allen Rechtsgeschäften der außerordentlichen Vermögensverwaltung vor. Partikularrechtlich, staatskirchenrechtlich verpflichtend ist in Deutschland auch der diözesane Kirchensteuerrat, der über die Verwendung der Kirchensteuermittel beschließt.

Ein vom Forum aufgeworfenes Problem liegt allerdings in c. 492 § 1 u. 2. Hier wird über die Ernennung und Berufung in den DVVR durch den Bischof gesprochen. Nach der bisher vorherrschenden Lesart der Norm, wird an dieser Stelle von einem freien

38 | Synodalforum 1 – Grundtext 1 (wie Anm. 32), 31.

39 | Vgl. Reinhild Ahlers, in: MKCIC (wie Anm. 16), 523, 5.

Ernennungsrecht des Bischofs ausgegangen, weil es sich um ein höchstpersönliches Beratungsgremium des Bischofs handelt.⁴⁰ Mit Blick auf den Wortlaut der Norm spricht allerdings nichts dagegen, dass auf der Grundlage einer entsprechenden partikularrechtlichen Ordnung die Mitglieder aus dem Volk Gottes der Diözese gewählt werden und dann vom Bischof ernannt werden. Eine Wiederberufung nach c. 492 § 2 auf der Grundlage einer Wiederwahl ist damit auch nicht ausgeschlossen.

Die Aufstellung von Pastoral-, Personal- und Finanzplänen soll ebenfalls durch Gremien geschehen. Teilweise ist das im Recht schon vorgesehen. Gemäß c. 493 fällt insbesondere die diözesane Haushaltsplanung und Rechnungslegung in den Zuständigkeitsbereich des Vermögensverwaltungsrates. Er ist damit das Schlüsselorgan der strategischen Zukunftsplanung im Bistum. Auf der pfarrlichen Ebene finden wir, abweichend von c. 536 (Pastoralrat), die seit der Würzburger Synode in Deutschland etablierten und gewohnheitsrechtlich gemäß c. 26 durchgesetzten Pfarrgemeinderäte, die schon jetzt nach den diözesanen Satzungen beschließende Stimmrechte haben – freilich unter dem Vetovorbehalt des Pfarrers, der für seine Amtsführung dem Bischof gegenüber rechenschaftspflichtig ist. Die Verwaltungsräte bzw. Kirchenvorstände haben gemäß c. 537 nach Maßgabe der teilkirchlichen Rechtsnormen ebenfalls weitreichende beschließende Stimmrechte, insofern sind hier bereits viel mehr Beteiligungsrechte der Gläubigen gesichert, als das der CIC weltkirchlich vorsieht. Im Rahmen der kanonischen Bestimmungen des Buches V des CIC kommen den Mitgliedern dieser Gremien schon jetzt wichtige entscheidende Kompetenzen zu, die lediglich durch die vermögensaufsichtsrechtlichen Bestimmungen des CIC eingehegt werden.

Wie schon bei Punkt 1 ersichtlich wurde, hängt viel davon ab, dass der Ortsbischof als Inhaber der gesetzgebenden Gewalt davon in einer Weise Gebrauch macht, die eine weitreichende Beteiligung der Gläubigen auf der Basis freier und geheimer Wahlen ermöglicht. Es soll aber nicht verschwiegen werden, dass die Situation an der kirchlichen Basis gegenwärtig so präker ist, dass die Verantwortlichen schon heute für die bestehenden Gremien kaum eine ausreichende Zahl an Kandidatinnen und Kandidaten finden, die eine echte Auswahl bieten.

Ad 3: Das Vier-Augen-Prinzip – Aufteilung und Kontrolle von Leitungsvollmacht

Die Idee, jede Leitungsgewalt durch Kontrollinstanzen einzuhegen, hat in der säkularen Welt in vielen Bereichen der Glaubwürdigkeit der Handlungsträger einen guten Dienst erwiesen. In welcher Weise dieses Prinzip kirchlich ausgestaltet werden kann, hängt wesentlich davon ab, was die Kirchenverfassung ermöglicht. Das Synodalforum 1 fordert dazu eine Wiederbelebung der Debatte um die *Lex Ecclesiae fundamentales* (LEF), also einer Grundrechtsordnung für die katholische Kirche nach dem Vorbild

40 | Vgl. Georg Bier, in: MKCIC (wie Anm. 16), 492, 8.

säkularer Verfassungen.⁴¹ Die Idee ist in der einschlägigen Literatur nach allen Seiten hin und her erwogen worden.⁴² Gerade in einer wachsenden, immer diverseren Weltkirche scheint dieses Thema diskussionswürdig zu sein. Jedoch ist darauf hinzuweisen, dass die Idee der LEF im Sinn eines Grundgesetzes, dem alle Organe der Kirche unterworfen wären, der bisherigen Kirchenlehre und dem kirchlichen Selbstverständnis nicht entsprechen. Spätestens mit Blick auf den päpstlichen Primat und seine rechtlichen Ausgestaltung in cc. 330, 331 und 1404 wird dieses Projekt nicht wieder aufleben. Tatsächlich bedarf es der LEF jenseits des Primates auch nicht, weil alle übrigen Rechtspersonen dem für sie geltenden Recht in CIC, CCEO und etwaigen Spezialgesetzen bereits unterworfen sind. Damit kann ihr Handeln schon jetzt auf seine Rechtmäßigkeit überprüft werden.

Eine weitere Idee des Synodalforum 1, die bedenkenswert erscheint und im Kontext der Aufteilung von Leitungsvollmachten steht, ist der Wunsch, die Bischofskonferenzen zu echten hierarchischen Mittelinstanzen erstarken zu lassen, die mit Rahmenrechtssetzungskompetenzen ausgestattet, die Freiheit der Ortsbischöfe, ihr Ortskirchenrecht zu schaffen, einhegen.⁴³ Das erscheint verfassungsrechtlich bedenkenswert. Weder das Zweite Vatikanische Konzil noch der CIC/1983 haben die Bischofskonferenzen in der vorgeschlagenen Weise verstanden. Zwar sind durch Art. 37 und 38 CD die Bischofskonferenzen als dauerhafte Einrichtungen errichtet worden. Sie gehören jedoch nicht zum administrativ hierarchischen Teil, sondern haben „ihren ekklesiologischen Ort im synodalen Element der Kirchenverfassung“⁴⁴. Die Aufgaben der Bischofskonferenz liegen gemäß c. 447 zuerst auf der Ebene des Austausches, der Koordination gemeinsamer Aufgaben und der Förderung des Apostolates. Auf genau abgegrenzte weitergehende Rechte weist der Gesetzgeber in c. 455 hin. Deren Umfang ist auch bisher nicht gering. Oskar Stoffel zählt hier aus dem CIC allein sieben Vollmachten und elf Mitwirkungsrechte, sowie drei außerkodikarische Mitwirkungsrechte auf.⁴⁵ In allen darüberhinausgehenden Fällen und in solchen, in denen der Apostolische Stuhl der Bischofskonferenz keine Sondervollmachten einräumt, bedarf es der einstimmigen Beschlussfassung der Diözesanbischöfe um rechtswirksam zu handeln.⁴⁶ Dieser Gedanke der Zurückhaltung entspricht der Grundidee des c. 381 über die Stellung des

41 | Vgl. Synodalforum 1 – Grundtext 1 (wie Anm. 32), 33.

42 | Vgl. z. B.: *Matthäus Kaiser*, Grundgesetz der Kirche? Zum Problem der Lex Ecclesiae Fundamentalis, in: *StdZ* 189 (1972), 99–111; *Thomas J. Green*, Lex fundamentalis: The Law Within, *CLSA Annual convention proceedings* 67 (2005), 21–76; *G. Paolo Montini*, Il diritto canonico dalla A alla Z: L. Lex Ecclesiae Fundamentalis, in: *Quaderni di diritto ecclesiale*, 14 (2001), 89–112.

43 | Vgl. Synodalforum 1 – Grundtext 1 (wie Anm. 32), 33.

44 | *Heribert Hallermann*, Bischofskonferenzen. Solidarität und Autonomie, in: *Ilona Riedel-Spangenberg* (Hg.), *Leistungsstrukturen in der katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Grundlagen und Reformbedarf*, QD 198, Freiburg 2002, 209–228, 212.

45 | Vgl. *Oskar Stoffel*, in: *MKCIC* (wie Anm. 16), Anhang zu 455.

46 | Vgl. *Hallermann*, *Bischofskonferenzen* (wie Anm. 44), 221.

Bischofs in der ihm anvertrauten Diözese. Eine weitere Beschneidung der bischöflichen Rechte bedürfte auch der theologischen Rechtfertigung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, hier insbesondere der Art. 11, 1 CD:

„Die einzelnen Bischöfe, denen die Sorge für eine Teilkirche anvertraut ist, weiden unter der Autorität des Papstes als deren eigentliche, ordentliche und unmittelbare Hirten ihre Schafe im Namen des Herrn, indem sie ihre Aufgabe zu lehren, zu heiligen und zu leiten an ihnen ausüben. Sie selbst sollen jedoch die Rechte anerkennen, die den Patriarchen oder anderen hierarchischen Autoritäten rechtmäßig zustehen.“

Eine weitere Forderung richtet sich darauf, im Sinne des Subsidiaritätsprinzips die Entscheidungs- und Verwaltungskompetenzen der Pfarreien und Gemeinschaften gegenüber der diözesanen Ebene zu stärken. Das schließt ausdrücklich die finanziellen Angelegenheiten ein. Papst Pius XI. formulierte richtungweisend für die säkularen Gesellschaften in der Enzyklika *Quadragesimo anno* 79⁴⁷, dass diese ihrem Wesen nach subsidiär seien und es daher den kleineren gesellschaftlichen Einheiten ihrer Natur nach zukomme, alles selbst zu regeln, was sie betrifft. Aufgabe des Staates sei es sodann, diese Institutionen zu unterstützen und zu befähigen, ihre eigenen Aufgaben selbst wahrzunehmen. Auf diese Weise garantiert das Subsidiaritätsprinzip gesellschaftliche Freiräume.⁴⁸ Die Kirche versteht sich aufgrund ihres Stiftungscharakters und der eschatologischen Dimension als eine *societas (perfecta) inaequalis*.⁴⁹ Auf diesem Hintergrund müssen die strukturellen Wirklichkeiten der Kirche rechtlich bewertet werden. Dafür ist c. 515 § 1 grundlegend, der die Pfarrei als „certa communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiler constituta“ beschreibt. Vor allem der Aspekt der dauerhaften Errichtung (durch den Bischof, siehe § 2) in einer Teilkirche bedeutet, dass es sich dabei nicht um den freien Zusammenschluss von Gläubigen aus eigener Initiative handelt,⁵⁰ woraus sich auch kanonistisch eigenberechtigte Rechte ableiten ließen. Vielmehr handelt es sich um eine ekklesiale Substruktur in der Diözese, die seit dem 4. Jahrhundert aus pragmatischen Ordnungsgesichtspunkten heraus geschaffen wird.⁵¹ Diese verfassungsgeschichtliche Grundlage beeinflusst das geltende Recht und

47 | Pius XI., Enzyklika *Quadragesimo anno*, dt. in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre – Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ. Köln 1992, 61–120, 90.

48 | Vgl. Lothar Bossle, *Die Erhaltung des Katholizitätsprinzips als Sauerteig im 21. Jahrhundert*. Helmut Serrand zum 65. Geburtstag. In: *Medizinhistorische Mitteilungen. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte und Fachprosafor-*
schung 36/37, 2017/2018 (2021), 253–263, 259.

49 | Vgl. Klaus Schlaich, *Die Kirche – eine societas inaequalis et perfecta?*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte/Kanonistische Abteilung*, 100 (1983), 363–377.

50 | Vgl. Reinhold Ahlers, in: MKCIC (wie Anm. 16), 515, 4b.

51 | Vgl. Willibald Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. 1, Wien, München 1960, 170–173.

unterscheidet sich wesentlich von der protestantischen Kirchenlehre, nach der die Kirchengemeinde die ekklesiale Grundstruktur darstellt. Insofern stellt sich der Bereich der eigenständigen Entscheidungs- und Verwaltungskompetenzen katholischer Pfarreien durchaus überschaubar dar, sind diese doch eher Instrumente des universalen und teilkirchlichen kirchlichen Sendungsauftrages unbeschadet der in c. 515 § 3 von Rechts wegen instituierten Rechtspersönlichkeit der Pfarrei. Außerdem mutet es im Lichte der notwendigen Vermögensaufsicht und seiner innerkirchlichen Verankerung in Buch V des CIC den heutigen Transparenz- und Kontrollinitiativen gegenläufig an, ausgerechnet die Zuständigkeiten der Vermögensverwaltung in den Pfarreien stärken zu wollen. Das bildet im Übrigen auch nicht die vermögensrechtlichen Realitäten ab, nach denen die Pfarreien vor allem aus den Schlüsselzuweisungen der Diözesen und weniger aus dem eigenen Stammvermögen wirtschaften.

Ad 4: Die generelle Befristung von Ämtern

Der CIC kennt bei vielen Kirchenämtern eine Befristung, wie z. B. beim Ökonom (c. 494 § 2), Offizial und Richter (c. 1422), aber auch dem Bischofsvikar, der nicht Weihbischof ist (c. 477 § 1 letzter Halbsatz), nicht aber der General- und Weihbischofe als Bischofsvikare, die der Bischof gemäß c. 477 § 1 unbefristet frei ernennen und wieder abberufen kann. Auf diesem Hintergrund ist die Forderung des Synodalforums 1 nicht ungewöhnlich und in mancherlei Hinsicht empfehlenswert.⁵²

Mit gutem Grund bestimmt der CIC aber auch, dass bestimmte Leitungsämter unbefristet übertragen werden und nur mit einer allgemeinen Altersgrenze versehen sind. Das gilt insbesondere für das Amt des Diözesanbischofs (c. 401 § 1). Der Vorschlag, Bischöfe unbeachtlich der bisherigen Altersgrenze befristet zu ernennen⁵³, entspricht nicht dem Rechtsgedanken der weitgehenden Unabhängigkeit im Amt aus c. 377 § 1, 401 § 1. Wer sich immer wieder zur Wahl stellen muss, begründet auch Abhängigkeiten gegenüber den Wählenden. Inwieweit das mit dem Hirtenamt der Bischöfe und hier insbesondere mit Art. 20 CD vereinbar ist, wäre näher zu erläutern. Weniger die initiale Wahl als die Wiederwahl steht in einer Spannung zu der Aussage des Konzils über das wesentliche, eigenständige und an sich ausschließliche Recht der zuständigen kirchlichen Obrigkeiten ist, Bischöfe zu ernennen und einzusetzen (Art. 20 CD Abs. 1).

Das Amt des Pfarrers hat weitreichende Änderungen durch den CIC/1983 in dieser Hinsicht erfahren (c. 522 und Diözesanrecht). In der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils hat der Gesetzgeber bereits die Inamovibilität der kanonischen Pfarrer (c. 454 § 2 CIC/1917) abgeschafft, um mehr Flexibilität bei der Personalplanung und -entsen-

52 | Vgl. Synodalforum 1 – Grundtext 1 (wie Anm. 32), 32.

53 | Ebd.

dung zu ermöglichen.⁵⁴ Mit der Abschaffung des Benefizialrechts ist dafür auch die versorgungsrechtliche Grundlage geschaffen worden. Zugleich ist die Möglichkeit der befristeten Ernennung von Pfarrern in c. 522 letzter Halbsatz an eine vorgängige partikularrechtliche Regelung der Bischofskonferenz gebunden, die in Deutschland im Jahr 2018 beschlossen worden ist. Danach ist die befristete Ernennung ohne weiteres möglich, wenn „die Ernennungszeit mindestens sechs Jahre beträgt“⁵⁵.

Sollen Laien oder Diakone als Gemeindeleiter eingesetzt werden, so erscheint eine dem c. 522 entsprechende Befristung des Amtes angemessen. Dabei ist jedoch die versorgungsrechtliche Seite des Dienstverhältnisses mitzubedenken, die eine Wiederberufung oder Wiederwahl von diesem Rahmenbedingungen nicht abhängig macht.

Leitungsämter in der bischöflichen Kurie (Hauptabteilungsleiter/Dezernent) befristet zu besetzen, erscheint weniger rechtlich, als tatsächlich problematisch, da unter diesen Bedingungen schwerlich geeignete Kandidaten und Kandidatinnen zu finden sein werden.

Ad 5: Vertrauen ist gut – Kontrolle ist besser!

Die Errichtung von Kontrollinstanzen für Verantwortungsträger auf allen Ebenen speist sich aus dem säkularen Gedanken, dass der Volkssouverän seine Organe überprüfen können muss und diese ihm gegenüber rechenschaftspflichtig sind. Diese Idee lässt sich auf den kirchlichen Bereich nur partiell übertragen. Gleichwohl ist es sinnvoll, transparentes Verwaltungshandeln auf allen Ebenen zu fordern und dieses auch einer gerichtlichen Überprüfung zu unterziehen. Die Errichtung einer dafür zuständigen teilkirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit für die deutschen Diözesen steht noch aus. Sie widerspricht auch nicht den Grundsätzen der Kirchenverfassung, weil der CIC z. B. in den cc. 383–390 einen umfassenden Aufgabenkatalog der Diözesanbischöfe vorlegt, dessen Erfüllung nicht nur bei den *ad limina*-Besuchen durch die römische Kurie geprüft werden sollte, sondern auch auf diözesaner Ebene durch geeignete Strukturen des Volkes Gottes. Während es Sache des Apostolischen Stuhls ist, die Rechtmäßigkeit und Vereinbarkeit diözesaner Gesetzgebung mit dem Universalrecht zu prüfen, bestehen keine rechtlichen Bedenken, das Verwaltungshandeln der diözesanen Rechtsträger, den Bischof inbegriffen, einer juristischen Überprüfbarkeit zu unterziehen. Es ist unbestreitbar, dass alle diözesanen Rechtsträger zu einem gesetzeskonformen Handeln verpflichtet sind. Niemand kann freilich ausschließen, dass es im Bereich des Verwaltungshandelns zu Fehlern kommt. Hier müssen sich die dem Recht Unterworfenen angemessene Hilfe verschaffen können. Aus Gründen der Gewährleis-

54 | Matthias Pulte, Das Missionsrecht ein Vorreiter des universalen Kirchenrechts, SIMSVD 87, Nettetal 2006, 297.

55 | Partikularnorm der Deutschen Bischofskonferenz zu c. 522 CIC. Amtszeit des Pfarrers, <https://recht.dr.s.de/fileadmin/user_files/117/Dokumente/Rechtsdokumentation/2/4/1/partikularnorm_amtszeit_pfarrer.pdf> (aufgerufen am 05.07.2020).

tung des individuellen Rechtsschutzes reicht es nicht aus, dass nur beim Apostolischen Stuhl eine Verwaltungsgerichtsbarkeit für die Weltkirche etabliert ist. Die in Deutschland auf der Basis einer vorgängigen römischen Genehmigung gemäß c. 455 § 1 bereits errichteten Sondergerichtsbarkeiten für das kollektive Arbeitsrecht⁵⁶ und den kirchlichen Datenschutz⁵⁷ zeigen, dass es auch in Rom keine validen kirchenrechtlichen Bedenken gegen derartige partikulare Gerichte gibt.

4. Einige Schlussfolgerungen

Tatsächlich, das haben die voranstehenden Ausführungen zu verdeutlichen versucht, ist mit dem geltenden Kirchenrecht heute schon mehr Partizipation aller Gläubigen an den entscheidungsrelevanten Themen in der katholischen Kirche möglich, als bisher in die Wirklichkeit umgesetzt wird. Zugleich erweckt jedoch das Grundlagenpapier des Synodalforums 1 den Eindruck, dass hier von kirchensoziologisch anderen Voraussetzungen ausgegangen wird, als sie in der Wirklichkeit bestehen. Um eine wie auch immer breitere Ausgestaltung der Beteiligung des diözesanen Volkes Gottes an den Besetzungen der bischöflichen Stühle zu bewirken, bedarf es einer zureichenden Auswahl an Kandidaten, die dann auch in ihrem theologischen Profil und der Gesamtpersönlichkeit den Wahlberechtigten bekannt sind oder bekannt gemacht werden. Sicherlich erscheint es denkbar, die recht allgemeinen Bestimmungen des c. 377 § 3 zur Beteiligung der Laien an der Kandidatensuche zu präzisieren. Dabei handelt es sich jedoch nur um eine Vorstufe auf dem Weg zu einer der in den Konkordaten näher geregelten Kandidatenlisten. Schon in diesem Stadium ist c. 378 § 1 zu beachten. Die Norm listet die Eignungskriterien von Kandidaten für das Bischofsamt auf. § 2 dieses Kanons bestimmt, dass das endgültige Urteil über die Eignung eines Kandidaten beim Apostolischen Stuhl liegt. Eine (echte) Beteiligung des Volkes Gottes bei der konkreten (Aus-)wahl wäre nur nach dem entsprechenden Urteil denkbar, will man nicht Kandidaten beschädigen.

Kompliziert erscheint auch die Mitbestimmung der örtlichen Gläubigen bei der Pfarrenerennung. Zweifellos ist es sinnvoll und rechtlich gefordert, vor der Ernennung im Lichte der cc. 521–524 die möglichst passgenaue Eignung des Kandidaten für die spezifische Pfarrei zu erheben. An der Erarbeitung der spezifischen Kriterien sollte die Gemeinde beteiligt werden, gegebenenfalls auch dafür geeignete Kandidaten vorzuschlagen. Das setzt eine gute Kenntnis des diözesanen Personaltableau voraus. Ein doktrinelles Problem ergibt sich jedoch aus Art. 31 CD, wonach das Konzil die Vor-

56 | Vgl. Thomas A. Amann, Kirchliche Gerichtsbarkeit und geistliche Vollmacht, in: Ludger Müller (Hg.), Rechtsschutz in der Kirche, KrB 15, Berlin 2011, 59–74, 67f.

57 | Vgl. Martina Tollkühn, Kirchliches Datenschutzgericht. Die Errichtung des kirchlichen Datenschutzgerichtshofs als Instrument zum besseren Schutz der Privatsphäre (can. 220 CIC), MBKR 9, Würzburg 2021, 73.

schlags-, Ernennungs- und Vorbehaltsrechte Dritter bei der Besetzung von Pfarrstellen aufgehoben hat.⁵⁸

Angesichts der Tatsache, dass die Strukturprozesse der Bistümer hierzulande davon ausgehen, dass die Zahl der Priester, die Leitungsverantwortung übernehmen können, sehr knapp ist, erscheint der Vorschlag des Synodalforums eher akademisch. In der Realität gibt es, solange sich die Zugangswege zum Priesteramt nicht ändern, keine Auswahl, sondern nur die Verwaltung des Mangels.

Wichtig erscheint es, dass alle vom Synodalen Weg initiierten Partizipationsprozesse von einem Bemühen um begriffliche, doktrinale und rechtliche Klarheit getragen sind. Insofern erscheint es weniger gelungen, den Begriff der Gewaltenteilung weitgehend gleichbedeutend aus dem weltlichen Recht zu übernehmen⁵⁹. Anmutungen, wie jene in Abschnitt 6 des Grundlagenpapiers, als würde es bisher in der Kirche keine unabhängige Gerichtsbarkeit geben, werden der bereits im CIC etablierten Aufteilung der kirchlichen Gewalten nicht gerecht und lassen die Freiheit der richterlichen Würdigung (c. 1608) unberücksichtigt.

Zweifellos müssen alle Initiativen des Synodalen Weges auf ihre Kompatibilität mit dem universalen Kirchenrecht hin geprüft werden. An manchen Stellen, wie bei der sogenannten Laienpredigt wird man auch auf die aus der Tradition bewährten Indulte zurückkehren können, die hier Horizonte eröffnen, die der CIC in c. 767 zu verschließen scheint. Das ist bei akzidenziellen Themen leichter möglich als bei solchen, die in den Kernbereich der Kirchenverfassung vordringen. Dass hier bei genauer Betrachtung schon jetzt mehr Partizipation rechtlich möglich als tatsächlich verwirklicht ist, mag die Hoffnung begründen, dass diejenigen, die hier die Gestaltungsmacht haben, den Worten Taten folgen lassen. Die Kontrolle von Machtausübung und die Trennung der Bereiche der Ausübung der kirchlichen Gewalten können geeignete Instrumente sein, verloren gegangenes Vertrauen zurückzugewinnen und das noch bestehende zu festigen. Einen missionarischen Aufbruch der Kirche in Deutschland mag dieser Strukturwandel bestenfalls unterstützen.

58 | Vgl. Peter Koch, Die Ordenspfarre: Entstehung, Herausforderungen und Perspektiven, KStKR 20, Paderborn 2014, 81; Heribert Hallermann, Pfarrei und pfarrliche Seelsorge, KStKR 4, Paderborn 2004, 74–76.

59 | Vgl. Synodalforum 1 – Grundtext 1 (wie Anm. 32), 22.