

Potestas incerta

Das Ambiguitätsproblem des Laienleitungsrechts

Judith Hahn

Die rechtlich-institutionelle Ausgestaltung von kirchlicher Führung und Leitung hängt am Konzept der Kirchengewalt, die – in der Terminologie des Konzils – „*sacra potestas*“¹ ist. In der rechtlichen Konkretion der konziliaren Lehre unterfällt die heilige Gewalt in zwei Unterformen: in Weihegewalt (*potestas ordinis*) und Leitungsgewalt (*potestas regiminis* oder *iurisdictionis*). Es ist diese Leitungsvollmacht, so will es das Kirchenrecht, die zur Leitung der Kirche befähigt.

Was folgt leitungsrechtlich aus dem Konzept der einen Kirchengewalt für eine Beteiligung der Laiinnen und Laien an kirchlicher Führung und Leitung? Der Blick in den Rechtstext offenbart weniger Eindeutiges, als man erwarten würde. Das Konzil schweigt zur laikalen Leitung. Das Recht gibt sich widersprüchlich. Das mag man für eine konzeptionelle Schwäche halten – oder für Strategie. Denn je unklarer die rechtliche Ausgestaltung der Laienbeteiligung an Leitungsvollzügen, desto größer der Spielraum der Ortskirchenhierarchen, Laiinnen und Laien in die Kirchenleitung einzubinden oder auszuschließen.

Der vorliegende Beitrag rekonstruiert das Schweigen des Rechts und seine Paradoxien in folgenden Schritten: Zunächst ist der konziliar erzeugte Zusammenhang von Weihe und Leitung darzutun (1.). Dem Recht entnehmen lässt sich die kirchenrechtliche Gewaltkonzeption, die weitgehend klerikerfixiert konstruiert ist (2.). Geht es um die Leitung durch Laiinnen und Laien (3.), wird der Rechtstext seltsam wortkarg und uneindeutig (4.). Indem das Recht kryptisch und widersprüchlich normiert, eröffnet es den kirchlichen Hierarchen hochdivergente Entscheidungsoptionen in der Frage, ob und wie sie Laiinnen und Laien in Leitungsangelegenheiten berücksichtigen (5.).

¹ *Lumen gentium*, Nr. 10, 18, 27, 21. November 1964, in: *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965) 5–75, hier: 14, 21, 32.

1. Weihe und Leitung

Die Theorie von der einen Kirchengewalt ist neueren Datums, als die historisch anmutende Rede von der „heiligen Gewalt“ vermuten lässt. Dass Weihe und Leitung zusammengehören, war in der Geschichte nicht immer naheliegend. Ebenso wenig, dass beide als Gewalten in juristischen Kategorien erfasst werden. Ladislav Örsy wies darauf hin, dass Vollmacht in der Kirche bis ins 12. Jahrhundert vor allem mit dem Wirken des Geistes verknüpft wurde und erst dann, mit der „Erfindung“ des kanonischen Rechts, Juridifizierung erfuhr, um den Preis eines weitgehenden Verlusts eines pneumatologischen Vollmachtsverständnisses: „in the twelfth century, the term ‚power‘ lost its rich theological content and became identified with external domination, and was made equivalent to jurisdiction, a legal term borrowed from ancient Rome.“²

Auch dass das geltende Recht mit seiner Verbindung von Weihe- und Leitungsgewalt primär Klerikervollmacht fokussiert, ist weniger traditionell, als man denken mag. Die Kirchengeschichte kannte es anders. Diverse Beispiele zeigen, dass Weihe und Leitung nicht durchgängig verknüpft waren: Äbtissinnen des Mittelalters und der frühen Neuzeit, die ihre Häuser und die umliegenden Seelsorgsbezirke auch ohne Weihe zu leiten wussten, Fürstbischöfe ohne Bischofsweihe, die die Geschicke ihrer Diözese lenkten, während sie die Akte, bei denen eine Weihe gefragt war, ihren Weihbischöfen überließen.

Dieses Modell einer Differenzierung von Weihe und Leitung erscheint heute ausgeschlossen. Denn das Zweite Vatikanische Konzil verband Weihe- und Leitungsgewalt. Dies begründete sich im Anliegen des Konzils, in Korrektur der Unwucht des Ersten Vatikanums die Bischöfe zu profilieren. Beide Gewalten zusammenzuführen, sollte die Bischöfe vom Papst unabhängiger machen. Man wendete sich hiermit gegen die vom Ersten Vatikanum ausgehende Tendenz, die Weihegewalt auf die Bischofsweihe, die diözesanbischöfliche Gewalt zur Leitung der Teilkirche jedoch auf päpstliche *Verleihung* zurückzuführen.

Der hierdurch verbundenen Unterminierung des bischöflichen Dienstes hatte am deutlichsten Bismarck Ausdruck verliehen, indem

² L. Örsy, *Episcopal Conferences and the Power of the Spirit*, in: *The Jurist* 59 (1999) 409–431, hier: 411.

er die Stellung der Bischöfe im Anschluss an das Erste Vatikanische Konzil in Bezug auf die Gewalt des Papstes als „seine [des Papstes] Werkzeuge, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit“³ kennzeichnete. Durch *Pastor aeternus*⁴, so Bismarck, sei

„der Papst in die Lage gekommen, in jeder einzelnen Diözese die bischöflichen Rechte in die Hand zu nehmen, und die päpstliche Gewalt der landesbischöflichen zu substituieren. Die bischöfliche Jurisdiktion ist in der päpstlichen aufgegangen; der Papst übt nicht mehr, wie bisher, einzelne bestimmte Reservatsrechte aus, sondern die ganze Fülle der bischöflichen Rechte ruht in seiner Hand; er ist im Prinzip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten“⁵.

Das Zweite Vatikanum bemühte sich um Berichtigung. Es inszenierte den Bischof als Zentralfigur der Kirchenleitung und bildete diesen Gedanken gewaltentheoretisch ab. Die bischöfliche Leitungsgewalt sei nicht päpstlich verliehen, sondern aufgrund der Weihe (oder des Amtes – ganz klar ist das im konziliaren Text nicht) gegeben. Die Bischöfe „üben“, so *Christus Dominus*, „das bischöfliche Amt“ aus, „das sie durch die Bischofsweihe empfangen haben“⁶. C. 375 § 2 CIC/1983 sekundiert: „Die Bischöfe empfangen durch die Bischofsweihe selbst mit dem Dienst des Heiligens auch die Dienste des Lehrens und des Leitens“. Die Norm fügt freilich an, dass die Ausübung dieser Dienste stets und notwendigerweise in Gemeinschaft mit dem Papst und den anderen Bischöfen erfolge. Für die Diözesanbischöfe ist konkretisiert, dass diese qua Amt in ihren Diözesen über alle ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt verfügen, derer sie zur Ausübung ihres Hirtendienstes bedürfen (vgl. c. 381 § 1 CIC/1983). Ausgenommen sind die Kompetenzen, die von Rechts

³ O. v. Bismarck, Circular-Depesche, 14. Mai 1872, in: Deutscher Reichs-Anzeiger und Königlich Preußischer Staats-Anzeiger, Nr. 304, 29. Dezember 1874, 1f., hier: 2; vgl. hierzu auch J. P. Beal, The Exercise of the Power of Governance by Lay People. State of the Question, in: The Jurist 55 (1995) 1–92, hier: 4f; G. Bier, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 32), Würzburg 2001, 374, 376.

⁴ 18. Juli 1870, in: Acta Sanctae Sedis 6 (1870/1871) 40–47.

⁵ O. v. Bismarck, Circular-Depesche (s. Anm. 3), 2.

⁶ Nr. 3, 28. Oktober 1965, in: Acta Apostolicae Sedis 58 (1966) 673–701, hier: 674.

wegen oder aufgrund einer Anordnung des Papstes der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten sind. Dies ist indes erkennbar nicht mehr das Konzessionsmodell, das Bismarck beobachtete, sondern ein Reservationsmodell, das einzelne Zuständigkeiten aus der breit angelegten bischöflichen Vollmacht herauslöst und anderen Autoritäten anträgt.

2. Gewaltbefähigung

Der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Zusammenhang von Weihe, Gewalt und Amt sucht der Gesetzgeber im Medium des Rechts zu entsprechen. Es sind zwei Titel im ersten Buch des Kodex, aus denen sich der Rahmen des kirchlichen Leitungsrechts ergibt: der Titel 8 über *Leitungsgewalt* und der Titel 9 über *Kirchenämter*. Über Leitungsgewalt heißt es umgehend in der ersten Norm des achten Titels, c. 129 § 1 CIC/1983, es gebe sie in der Kirche aufgrund *göttlicher Einsetzung*. Es folgt substantiell Rechtliches, insoweit der Gesetzgeber festhält, zur Leitungsgewalt seien Personen befähigt, die die Weihe empfangen haben.

Der Verweis auf den Grund der Leitungsgewalt im göttlichen Willen unterstreicht in prominenter Weise die Auffassung, die Vollmacht zur Leitung der Kirche habe ihren Ursprung im göttlichen Recht. Die Existenz von Jurisdiktionsgewalt wird hierdurch als kirchlicher Regulierung vorgegeben ausgewiesen. Da sie auf göttlicher Einsetzung beruhe, stehe sie nicht zur Disposition der Kirche.

Gleichwohl wird ihre rechtliche Ausgestaltung kirchlich verwaltet. Die Norm formuliert diese Spannung vorsichtig: *Dass* es Jurisdiktionsgewalt in der Kirche gebe, präsentiert sie als unausweichlich. *Wie* freilich deren Zuweisung erfolgt, steht offenkundig kirchlicher Konkretion offen. Dies macht der Normtext kenntlich, indem er die Gewaltbefähigung derer, die die heilige Weihe empfangen haben, als eine Bevollmächtigung kennzeichnet, die *nach Maßgabe der Rechtsvorschriften* geschehe.

Damit wird in eleganter Weise die Frage unbeantwortet gelassen, ob das gegenwärtige kirchliche Leitungsrecht so konzeptioniert sein müsse, wie es der Kodex organisiert. C. 129 § 1 CIC/1983 lässt Luft zwischen der begründungstheoretischen Aussage, die kirchliche Leitungsgewalt sei göttlich-rechtlich fundiert, und der rechtlich-kon-

kreten Anordnung, wer sie nach Maßgabe des Rechts übernehmen könne. Dies gibt zum einen Freiraum, den Zusammenhang zu überdenken. Mit Blick auf das geltende Recht leistet die Formulierung indes zum anderen vor allem Unsicherheiten Vorschub, wie das Verhältnis von Leitungsgewalt und Weihe zu verstehen sei.

Die in der Norm genutzte Formulierung, jemand sei „zur Gewalt fähig“ („*Potestatis regiminis ... habilis sunt ...*“), ist in zweifacher Weise ambivalent. Eine Ambivalenz, die der Ausdruck machttheoretisch einspielt, verweist auf die gewalttätige Seite der Macht, vor der sich rechtlich-institutionelles Denken spätestens seit Foucault nicht mehr verschließen kann.⁷ Dass dieser Konnex in Kirche und Kirchenrecht bisher wenig bedacht ist, kann an dieser Stelle nicht näherhin thematisiert werden. Die Debatten der jüngeren Zeit haben dieses Defizit deutlich ausgewiesen. Es muss in kanonistische Überlegungen zur Gewaltenfrage Eingang finden.⁸

Eine zweite Ambivalenz der Formulierung von der Fähigkeit zur Gewalt ist leitungsrechtlich-konzeptioneller Natur. Denn c. 129 § 1 CIC/1983 spricht in auffälliger Weise nicht von der „Inhaberschaft“ von Gewalt, sondern von der *Habilität* zur Gewalt. Mit der Weihe ist nicht automatisch Leitungsgewalt gegeben. Durch die Weihe selbst, konkret allerdings nur die Bischofs- und Priesterweihe, werde Weihengewalt übertragen. Sie verleihe den Geweihten die Kompetenz, „in der Person Christi des Hauptes“ zu handeln (vgl. c. 1009 § 3 CIC/1983). Zugleich bewirke die Weihe die *Fähigkeit* der Geweihten, Leitungsgewalt zu übernehmen. Die Weihe selbst vermittele also Weihengewalt, nicht aber Leitungsgewalt, sondern allein die *Befähigung* zur Leitungsgewalt. Nicht jeder Kleriker hat also Leitungsgewalt inne, wohl aber bringt jeder Kleriker die Voraussetzung mit, Leitungsgewalt zu erhalten.

Gewaltensystematisch uneindeutig ist der Status der Diakone. Denn während das Kirchenrecht einerseits die Einheit des dreistufigen *ordo* betont (vgl. cc. 1008, 1009 CIC/1983), sind die mit den Weihestufen von Diakonat auf der einen, Presbyterat und Episkopat

⁷ Vgl. u. a. M. Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2271), Frankfurt a. M. ⁹2008.

⁸ Vgl. u. a. J. Hahn, Macht des Rechts – Recht der Macht. Zur Bedeutung des Kirchenrechts in kirchlichen Machtfragen, in: Concilium 56 (2020), Themenheft: Politik, Theologie und die Frage der Macht, 267–275.

auf der anderen Seite verbundenen Rechtsfolgen voneinander geschieden. Nur den Priestern und Bischöfen kommt *potestas ordinis* zu, also die Kompetenz, „in der Person Christi des Hauptes“ zu handeln. Die Diakone, wenn auch nicht mit Weihegewalt ausgestattet, sind allerdings Kleriker und damit leitungsgewaltfähig. Die Habilität, Ämter mit Leitungsgewalt auszufüllen, kann in diesem Sinne nicht von der *Weihegewalt* abhängen, sondern erwächst allein aus der *Weihe*. Warum allerdings die Weihe, nicht aber die Weihegewalt diese Kompetenz begründet, ist ungeklärt.

Der Normtext des c. 129 § 1 CIC/1983 ist gleichwohl nicht nur in dieser Hinsicht opak, sondern lässt auch andere Fragen offen. So thematisiert der Gesetzgeber unter anderem nicht näher, was es bedeute, ein Kleriker sei *gewaltbefähigt*. Der lateinische Text („*Potestatis regiminis ... habilis sunt*“) lässt eine nähere Bestimmung vermissen. Seine Übersetzerinnen und Übersetzer hingegen füllen diese Lücke regelmäßig, indem sie entweder persönlich qualifizierend einfügen, „als *Träger*“ von Leitungsgewalt kämen nur Geweihte in Frage⁹, oder indem sie, wie in der offiziellen Übersetzung des Kodex der deutschsprachigen Bischofskonferenzen, von einer weihebewirkten Befähigung „zur *Übernahme*“ von Leitungsgewalt sprechen.

Um zu erklären, wie Trägerschaft von Gewalt oder Übernahme von Gewalt zu denken ist, hilft den Interpretinnen und Interpreten ein Sprung ins Ämterrecht. Hier liest man, Leitungsgewalt könne *ordentliche* Gewalt sein, wenn sie vom Recht mit einem Amt verknüpft werde (als solche sei sie dann entweder eigenberechtigte oder stellvertretende ordentliche Gewalt), oder sie könne *delegierte* Gewalt sein, wenn sie nicht mit einem Amt verbunden sei (vgl. c. 131 CIC/1983).

Die „Trägerschaft“ von Gewalt, um bei diesem Ansatz zu bleiben, impliziert bei ordentlicher Gewalt somit *Amtsträgerschaft*. Gewalt hängt am Amt; wer das Amt einnimmt, schlüpft in eine institutionalisierte Rolle, mit der Gewalt verbunden ist. Da ausschließlich Kleriker gewaltbefähigt seien – so zumindest die gängige Interpretation des c. 129 § 1 CIC/1983 –, heißt es in Konsequenz im Klerikerrecht

⁹ So z. B. H. Socha, Kommentar zu c. 129, in: K. Lüdicke (Hrsg.), Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Essen (54. Erg.-Lief., Nov. 2017), Überschrift zur Kommentierung.

über die Kirchenämter, allein Kleriker könnten solche Ämter erhalten, zu deren Ausübung Leitungsgewalt erforderlich sei (vgl. c. 274 § 1 CIC/1983).

3. Laienkompetenz

Zu bemerken ist allerdings: Nur *ordentliche* Leitungsgewalt ist mit Kirchenämtern gekoppelt, bei delegierter Gewalt besteht keine, zumindest keine notwendige Verknüpfung von Gewalt und Amt. Hier setzt die Gewalt nicht auf einem Amt, sondern – wie auch immer das zu denken ist – auf den Delegierten selbst auf.

Derlei Überlegungen sind nicht bloß rechtliche Gedankenspiele. An ihnen hängt einiges, zum Beispiel die Frage, wie man das Verhältnis der Laiinnen und Laien zur Gewalt bestimmen kann. Ein Kirchenamt, das mit Leitungsgewalt ausgestattet ist, können Nichtgeweihte nicht ausfüllen. Da ist der Gesetzgeber in c. 274 § 1 CIC/1983 explizit, wie dargestellt. Nicht beantwortet ist damit allerdings, ob man Laiinnen und Laien Gewalt *delegieren* könne. Zumindest einige Kanonistinnen und Kanonisten sind der Meinung, dass eine auf dem Delegationsweg erfolgende Beteiligung der Laiinnen und Laien an der Leitungsgewalt möglich sei.¹⁰ Sie interpretieren die Delegation von Leitungsgewalt jedoch zumeist nicht als einen Akt der „Übertragung“ oder „Übernahme“ der Gewalt selbst, wie ihn c. 129 § 1 CIC/1983 für Kleriker insinuiert, sondern als eine – wie auch immer zu verstehende – Zurverfügungstellung von Gewalt, die die beziehungsweise der Delegierte ausübt, ohne sie selbst zu „besitzen“.¹¹ Die Gewalt bleibt beim Kleriker, der sie *innehat*. Dieser bevollmächtigt eine andere Person zur *Ausübung* seiner Gewalt.

Dass dieser Gedanke nicht fern ist, Laiinnen und Laien für befähigt zu halten, delegierte Gewalt auszuüben, stützt c. 129 § 2

¹⁰ Vgl. u. a. P. Platen, Die Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt durch Laien. Rechtssystematische Überlegungen aus der Perspektive des „Handelns durch andere“ (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 47), Essen 2007.

¹¹ Zu einer solchen Konstruktion in Bezug auf die Mitwirkung von Laiinnen und Laien an Richterkollegien vgl. G. Neudecker, Ius sequitur vitam – Der Dienst der Kirchengerichte an der Lebendigkeit des Rechts. Zugleich ein Beitrag zur Vergleichung des kanonischen und staatlichen Rechtssystems (Tübinger Kirchenrechtliche Studien 13), Münster 2013, 241.

CIC/1983. In dieser Norm wird abgrenzend von der Gewaltbefähigung der Kleriker die Kompetenz der Laiinnen und Laien in den Blick genommen. Auch ihnen wird eine *Fähigkeit* zugesprochen („*possunt*“ heißt es in der Norm), nämlich das Vermögen, bei der Ausübung von Leitungsgewalt („*in exercitio eiusdem potestatis*“) mitzuwirken – „*cooperari*“ ist das vom Gesetzgeber gewählte Verb. Die Ausübung delegierter Gewalt lässt sich als ein Unterfall dieses „Kooperationsvermögens“ verstehen.

Ganz eindeutig ist das allerdings nicht. Ist im Normtext schon nicht ausreichend deutlich, wie man sich das kodikarische Konzept der klerikalen Gewaltbefähigung vorzustellen habe, wird der Rechtstext gänzlich diffus, wenn er die hiervon abgegrenzte Mitwirkungsmöglichkeit der Laiinnen und Laien wohlklingend, aber rechtsterminologisch unscharf als Option der „Kooperation“ beschreibt. Die Kanonistik kritisiert dies seit Langem – der Kanonist John P. Beal bezeichnet beispielsweise die kodikarischen Vorgaben zur Leitungsbeteiligung der Laiinnen und Laien als „cryptic provisions“¹² –, jedoch ohne amtskirchliche Resonanz.

Vor allem der Begriff „*cooperari*“ birgt Interpretationsschwierigkeiten. Er ist kein eingespielter Rechtsbegriff und erzeugt in seiner terminologischen Unbestimmtheit wenig Klarheit über seinen Inhalt. Was bedeutet „mitwirken“? Die Vorsilbe „mit“ knüpft erkennbar an § 1 der Norm an. Es geht um ein Mittun an dem, was Kleriker gewaltmäÙig tun. Was aber „*wirken*“ die Laiinnen und Laien, wenn sie „mitwirken“? Zu welchem Tun, „*operari*“, sie befähigt sind, bleibt im Dunkeln. Geht es um ideelle Unterstützung, um Zu- und Assistenzarbeiten bei klerikaler Gewaltausübung oder um selbständige und eigenverantwortete Mitarbeit an kirchlichen Zielen? Der Normtext selbst macht seine Leserinnen und Leser nicht klüger.

Zwar deuten im Recht einzelne Normen auf robuste Konkretionen der Laienmitwirkung: Das Recht kennt beispielsweise Laiinnen und Laien als kirchliche Richterinnen und Richter (vgl. c. 1421 § 2 CIC/1983). Wie man deren Dienst im Licht des c. 129 § 2 CIC/1983 gewaltentheoretisch einzuordnen habe, ist freilich bis heute weitgehend unklar. Zudem bleibt der Laiendienst in der Rechtsprechung die Ausnahme. Er ist nur dann gefragt, „soweit

¹² J. P. Beal, *The Exercise* (s. Anm. 3), 68.

eine Notwendigkeit dazu besteht“. Ein Laieneinsatz als Regelfall, gar ein Laienrecht auf Beteiligung an kirchlichen Leitungsvollzügen sähe anders aus.

Neben der Frage, welche Kompetenzen die Fähigkeit zur Kooperation umfasst, ist ebenfalls ungeklärt, *wie* man sich ein „*cooperari*“ an Leitungsgewalt vorzustellen habe. Erhält die mitwirkende Laiin beziehungsweise der kooperierende Laie einen *Anteil* an der Leitungsgewalt? Oder bleiben die Mitwirkenden für die Wirkung ihrer Handlungen dauerhaft und durchgängig auf die Gewalt eines klerikalen Amtsinhabers angewiesen?

Es steht zu vermuten, dass Letzteres gemeint ist. Zumindest legt die Rezeption der Norm dies nahe. Die jüngst ergangene Entscheidung des Münchener Erzbischofs, die Leitung der Bistumsverwaltung neu zu organisieren, indem der Generalvikar seine Aufgaben mit einer Amtschefin teilt, verweist auf ein solches Verständnis. Zwar betonen die Presseverantwortlichen des Erzbistums unentwegt die leitende Rolle der zukünftigen Stelleninhaberin: „An der Spitze der Verwaltung wird künftig nicht mehr ein Priester stehen, wie es bislang in der katholischen Kirche allgemein üblich ist, sondern eine Frau oder ein Mann aus dem Laienstand.“¹³ In Nebensätzen räumt man aber ein, dass es selbstverständlich einen Priester als Generalvikar geben werde, der die Dienstaufsicht hat. Zwar erklärt man eifertig mögliche Konflikte zwischen Generalvikar und Amtschefin kompetenziell für weitgehend unmöglich („Der Generalvikar werde, so die Mitteilung des Erzbistums, die dienstliche Aufsicht über diese Führungskraft wahrnehmen, aber nicht Vorgesetzter in Fragen der Verwaltung sein. Stattdessen werde er sich um thematische, inhaltliche und theologische Fragen kümmern.“¹⁴). Man bemüht sich also, durch eine Differenzierung von Dienst- und Fachaufsicht sowie eine funktionale Abgrenzung der Aufgabenbereiche um Konstruktion einer weitgehenden Eigenständigkeit der Amtschefin. Dies ändert allerdings nichts daran, dass das Münchener Modell in leitungsrrecht-

¹³ Pressemitteilung, Ordinariat wird nicht mehr von Priester geleitet, 26. November 2018, www.erzbistum-muenchen.de/news/bistum/Ordinariat-wird-nicht-mehr-von-Priester-geleitet-33623.news (13.1.2019).

¹⁴ Meldung „Neuer Generalvikar für das Erzbistum München“, 15. Mai 2019, www.katholisch.de/artikel/21681-neuer-generalvikar-fuer-das-erzbistum-muenchen (28.10.2019).

licher Hinsicht weniger innovativ ist, als es zu sein vorgibt. Es verlässt sich auf einen Generalvikar mit Leitungsvollmacht. Die Kompetenz der Amtschefin bleibt, wenn man es jenseits aller Semantik einmal rechtlich konkretisiert, an das Amt des Generalvikars rückgebunden und damit auf die in c. 129 § 2 CIC/1983 eröffnete Option verwiesen, den Generalvikar bei der Ausübung seiner Leitungsgewalt zu unterstützen.

4. Uneindeutiges Recht

Was „*cooperari*“ nun genau umfasst, ist – wie dargelegt – keineswegs klar. Obwohl es also gerade mit Blick auf die in vielen Diözesen anstehende Neugestaltung kirchlicher Leitungsstrukturen dringlich wäre, die Reichweite des Begriffs zu klären, hat sich die höchste Autorität der Kirche weder in ihrer Funktion als Lehramt noch in ihrer Funktion als Gesetzgeber bisher dazu herabgelassen, Umfang und Modus der laikalen Kooperationsfähigkeit näherhin zu bestimmen. Verständnisvoll erläutert der Kanonist Hubert Socha, derlei Unklarheiten seien theologischem Nichtwissen über die innere Struktur der Kirchengewalt und ihrer Zusammenhänge geschuldet. Gesetzgeberische Uneindeutigkeit sei daher unvermeidbar, „um der theologisch nicht geklärten Frage, wie diese Vollmacht strukturiert ist, Rechnung zu tragen“¹⁵.

Richtig verweist Socha mit diesem Hinweis auf die Beobachtung, dass das Konzil zur theologischen Klärung der Laienkompetenz wenig beitrug. Während die Konzilsväter viel über den Bischofsstand und die Bischofsämter und ihre Kompetenzen nachdachten, schwiegen sie sich in ämter- und gewaltentheoretischer Hinsicht über die Laiinnen und Laien weitgehend aus. Die konziliare Logik insinuiert, aber ohne es explizit auszusprechen: Ist die Weihe Befähigung zur Leitungsgewalt, sind Ungeweihte als *nicht befähigt* zu verstehen. Das Konzil sagt das nicht. Aber es sagt es auch *nicht* nicht. Es leuchtet den Bischof in seiner Gewalt aus und knüpft die Priester und Diakone an die Bischöfe an (vgl. *Lumen gentium*, Nr. 28–29)¹⁶. Über die Laiinnen und Laien und wie es um ihre Beteiligung an

¹⁵ H. Socha, c. 129 (s. Anm. 9), 7 Rdnr. 5.

¹⁶ In: Acta Apostolicae Sedis 57 (1965) 33–36.

der Kirchenleitung bestellt sei, sagt es gewaltentheoretisch weitgehend nichts.¹⁷

Das Schweigen des Konzils ist wohl kein Zufall. Zwei Gründe sieht Hubert Wolf als dafür verantwortlich, dass die Konzilsväter so auffällig wenig zur Laienvollmacht beizutragen hatten. Zum einen hält Wolf die konziliare Fokussierung auf den Bischof als einen Grund dafür, die Laienfrage auszublenden: „Die Aufwertung des Bischofsamtes gegenüber dem Primat des Papstes führte – absichtlich oder unabsichtlich – zu einer Abwertung aller anderen Glieder der Kirche.“¹⁸ Zum anderen notiert Wolf allerdings auch, dass antimoderne Reflexe für eine Marginalisierung der Laiinnen und Laien verantwortlich zeichneten. Die ämter- und gewaltentheoretische Reform des Zweiten Vatikanums sei der im 19. Jahrhundert entwickelten Konzilshermeneutik einer antimodernen Relektüre des Konzils von Trient gefolgt. Indem man Trient als Kontrapunkt zu den „mittelalterlichen Irrungen“ in Kirchenleitungsfragen interpretiert habe, „gelang es“, so formuliert es Wolf, „fortschrittsfeindlichen Katholiken im 19. Jahrhundert mithilfe dieses ‚erfundene‘ Konzils von Trient, viele Verwirklichungen des Katholischen zu unterdrücken und dem Vergessen anheimfallen zu lassen.“¹⁹ Man habe im 19. Jahrhundert *Traditionserfindung* betrieben, um die vielen Spielarten des Katholischen – und der kirchlichen Leitung – zu bereinigen. Mithilfe dieser „*invented tradition*“²⁰ dem Vergessen überantwortet wurde unter anderem das Faktum, dass Laiinnen und Laien in der vortriidentinischen Zeit vielfach kirchliche Leitungsfunktionen ausfüllten und mit Leitungsgewalt agierten.

Das Kirchenrecht spiegelt die konziliare Zurückhaltung. Es sagt wenig über die Vollmacht von Laiinnen und Laien. Das, was es sagt, ist uneindeutig, wie der Blick auf c. 1421 § 2 CIC/1983 zeigt. Es ist vor allem die Ambiguität des kodikarischen Befunds, die Anlass zu Debatten gibt. Während Leitungsvollmacht einerseits primär als Amtsgewalt ausgestaltet ist und auf Klerikerämter bezogen wird (vgl.

¹⁷ Vgl. J. P. Beal, *The Exercise* (s. Anm. 3), 17.

¹⁸ H. Wolf, *Frau Kardinal und die Macht der Geschichte. Reformideen aus der Tradition der Kirche*, in: *HerKorr* 69 (2015) 74–78, hier: 78.

¹⁹ H. Wolf, *Frau Kardinal* (s. Anm. 18), 74.

²⁰ Zur Autoritätskonstruktion durch erfundene Traditionen vgl. E. Hobsbawm/T. Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

c. 274 § 1 CIC/1983), erscheinen andererseits Laiinnen und Laien im geltenden Recht als Trägerinnen und Träger von Kirchenämtern, zu deren Ausübung Vollmacht erforderlich scheint. Die Ermöglichung, Laiinnen und Laien als kirchliche Richterinnen und Richter zu installieren (vgl. c. 1421 § 2 CIC/1983), kann nicht ohne einen Zugang zu Befugnissen der Führung und Leitung gedacht werden. Denn dass Laiinnen und Laien in dieser Funktion wirklich entscheiden und dabei judikative Gewalt ausüben, ist nicht umstritten. Während manche Stimmen dies als Fortschritt und als Dammbbruch in der Debatte werten, was Laiinnen und Laien in der Kirche vermögen,²¹ fordern andere ein Zurück zu klerikaler Klarheit durch Tilgung der Normen, die den Laiinnen und Laien mit Blick auf die Einheit der Kirchengewalt zu viel an Kompetenz zusprechen.²²

Rosel Oehmen-Vieregge deutet diese Auseinandersetzungen als konziliare Rezeptionskonflikte: „Im erbitterten Ringen um eine inhaltliche Klärung hat sich die Rezeptionsgeschichte des Konzils in Bezug auf die kirchliche Gewaltenlehre zum Schauplatz für einen Macht-Ohnmacht-Diskurs entwickelt, und die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden dabei zum Steinbruch für die argumentative Unterfütterung gegensätzlicher Lehrmeinungen.“²³ In seiner Verweigerung, sich zur Frage der Laienkompetenz in Bezug auf die Kirchenleitung zu verhalten, legte das Konzil den Grundstein für sehr unterschiedliche Ausdeutungen. Eine Vermittlung erscheint kaum möglich. John P. Beal nannte die gegenläufigen Positionen „not easily reconcilable“²⁴.

²¹ Vgl. u. a. K. Lüdicke, Laien als kirchliche Richter. Über den Inhalt des kirchlichen Richteramtes, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 28 (1977) 332–352.

²² Vgl. u. a. W. Aymans, Laien als kirchliche Richter? Erwägungen über die Vollmacht zu geistlicher Rechtsprechung, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 144 (1975) 3–20; T. A. Amann, Laien als Träger von Leitungsgewalt? Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici, St. Ottilien 1996.

²³ R. Oehmen-Vieregge, Sacra potestas – Ein Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils?, in: Theologische Quartalschrift 197 (2017) 337–358, hier: 340f.

²⁴ J. P. Beal, The Exercise (s. Anm. 3), 92.

5. Fazit

Diese Diskurse sollen freilich vorliegend nicht selbst Thema sein; sie fanden in der Kanonistik mehr als ausführliche Beachtung. In den Blick zu nehmen ist nicht, *dass* der Kodex Widersprüchliches präsentiert und damit Kanonistinnen und Kanonisten in unentscheidbare Auseinandersetzungen treibt, sondern vielmehr das Problem, dass sich der Eindruck aufdrängt, dass dies strategisch motiviert sei könnte.

Immerhin hätte sich das Recht deutlich auf eine Seite schlagen können. Es tat das aber nicht, indem es zwar einerseits einer klerikerfixierten Gewaltenkonzeption folgt, andererseits aber der Laiengewalt keine eindeutige Absage erteilt, vielmehr mit c. 1421 § 2 CIC/1983 eine Norm aufnahm, die für eine Gewaltbefähigung der Laiinnen und Laien streitet. Günter Assenmacher beobachtet: „Der Gesetzgeber hat es in unbestreitbarer Kenntnis beider Positionen vorgezogen, die Spannung zwischen den can. 129 und 274 § 1 auf der einen und can. 1421 § 2 auf der anderen Seite stehenzulassen.“²⁵

In diesem Sinne bildet der Rechtstext eine schwankende Haltung ab, die zwischen den unterschiedlichen Interpretationspolen des konziliaren Schweigens oszilliert. Diese Spannung kann man mit Hubert Socha als Konsequenz der konziliaren Lehre deuten, insofern der Gesetzgeber nicht habe fixieren können, was das Konzil – beabsichtigt oder unbeabsichtigt – nicht klärte. Dennoch überzeugt Sochas Exkulpiierung des Gesetzgebers nur ansatzhaft. Denn zum einen muss man, die Gestaltungsgrundsätze von Rechtsnormen im Blick, die Frage stellen, wieviel Ambiguität und Unklarheit sich kirchliche Rechtsnormen zur Gewährleistung von theologischer Offenheit leisten können. Dass Rechtsverbindliches möglichst sicher und eindeutig zu sein habe, ist schließlich nicht nur Gebot des weltlichen, sondern gleichlautende Anforderung an kirchliches Recht.²⁶

²⁵ G. Assenmacher, Laien als kirchliche Eherichter. Die Situation in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland. Zur Diskussion einer Grundsatzfrage, in: K. Lüdicke/H. Mussinghoff/H. Schwendenwein (Hrsg.), *Iustus Iudex*. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 5), Essen 1990, 349–361, hier: 360f.

²⁶ Vgl. u. a. K. Mörsdorf, Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici. Eine kritische Untersuchung, Paderborn ²1967, 34; L. Wächter, Die Rechtssprache, in: A. von Campenhausen/I. Riedel-Spangenberg/R. Sebott (Hrsg.), *Lexikon für*

Hinzu tritt, dass eindeutige Rechtsregelungen theologischen Erwägungen zur Vollmachtsfrage nichts wegnähmen. Rechtliche Klarheit hindert das Lehramt ja nicht, sich ergebnisoffen der Vollmachtsfrage zu widmen und, dem Stand der theologischen Erkenntnis folgend, das Recht bei Bedarf weiterzuentwickeln.

Dies im Sinn fällt es schwer, die gesetzgeberische Weigerung, Eindeutigkeit zu erzielen, als zufällig zu verstehen. Sie mag manch einer oder einem sogar als strategisch motiviert erscheinen. Denn so vage, wie sich das Kirchenrecht in der Frage gibt, welche Kompetenzen die Laiinnen und Laien haben, so sehr profitieren kirchliche Entscheider von dieser Ungewissheit, gibt sie ihnen und ihrer Gewaltausübung doch maximalen Spielraum. Solange zweifelhaft ist, was Laiinnen und Laien vermögen, können kirchliche Hierarchen selbst entscheiden, wie sie die Normen auslegen. In Ortskirchen, in denen der Leitungsdienst der Laiinnen und Laien dringend benötigt wird, um kirchliche Strukturen mit Leben zu füllen, verheißt „*cooperari*“ Selbstständigkeit und Eigenverantwortung. In den lokalen Kirchen, in denen die Zahl der Kleriker ausreicht, ist außer laikalen Zu- und Assistenzarbeiten nichts drin. So entstehen sehr unterschiedliche Selbstverständnisse und Praktiken der Laienbeteiligung in den diversen Ortskirchenkulturen, die nicht nur uneinheitlich sind, sondern sich in ihren Extremen geradezu diametral gegenüberstehen. Carl Schmitt kennzeichnete die katholische Kirche aufgrund ihrer Eigenschaft, die größten Widersprüche in sich aufzunehmen, als „*complexio oppositorum*“ und beobachtete: „Es scheint keinen Gegensatz zu geben, den sie nicht umfaßt.“²⁷

Schmitts Bewunderung für dieses kirchliche Integrationsvermögen muss man nicht teilen. Denn widersprüchliche Selbstverständnisse und divergente Praktiken zeugen ja nicht nur von kirchlicher Anpassungsfähigkeit, sondern auch von einer Beliebigkeit, die von den Kirchengliedern in extensiver Weise verlangt, die kognitiven

Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 3, Paderborn 2004, 379–381, hier: 379; M. Zumbült, Ordnen – Sprache von Lehramt und Kirchenrecht, in: G. Meyer/N. Wichard (Hrsg.), Sprachen der Kirche. Über Vielfalt und Verständlichkeit kirchlichen Sprechens, München 2018, 173–192, hier: 181f.

²⁷ C. Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form (Der katholische Gedanke, Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine Katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung 13), München 1925, 10.

Dissonanzen zu überbrücken, die sich aus der Vergleichung der diversen lokalen Praktiken ergeben.²⁸ Macht, auch in ihrer Unterform der Vollmacht, so zeigt dieses Beispiel, hat eine Schlagseite zur Willkür. Uneindeutiges Recht aber ermöglicht willkürliches Entscheiden. Die vielgelobte „Flexibilität“ des Kirchenrechts, die sich unter anderem anhand des Leitungsrechts beobachten lässt, macht es den Rechtsunterworfenen nicht leicht, sich des Verdachts zu erwehren, es handle sich um eine Öffnung des Rechts zugunsten hierarchischer Gutsherrlichkeit.

²⁸ Zum Begriff der kognitiven Dissonanz vgl. *L. Festinger*, Theorie der kognitiven Dissonanz, hrsg. von M. Irle und V. Möntmann, Bern/Stuttgart/Wien 1978.