

## Kirchliche Dokumente

**Beschluss der EKD (1989):** Beschluss der 7. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 6. Tagung zum Schwerpunktthema der Synode „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“. Hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bad Krozingen, 790–808.

**CIC – Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes (1983).** Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker 2001.

**Johannes Paul II. (1983):** Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges*. In: Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker 2001, IX–XXIII.

**LG – Zweites Vatikanisches Konzil (1964):** Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche. In: Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert (Hg.) (2008): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 35. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder, S. 123–200.

**Vorrede zum CIC/1983.** In: Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker 2001, XXV–LI.

## Über die Autorin

*Sabine Demel*, Dr. theol., Professorin für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

Rainer Bucher

## Menschenrechte in der katholischen Kirche

### Eine pastoraltheologische Analyse

#### Zusammenfassung

Dass die katholische Kirche ein Menschenrechtsproblem *ad intra* hat, ist unübersehbar. Drei Phänomene scheinen dabei pastoraltheologisch, also aus Basis-, Erfahrungs- und Gegenwartsperspektive, besonders relevant, weil sie unmittelbar wahrnehmbar sind, viele Menschen betreffen und zudem in Konflikt nicht nur mit menschenrechtlichen Normen, sondern auch mit der außerkirchlichen Erfahrungsrealität zumindest westlicher entwickelter Gesellschaften stehen: die essentialistische Auffassung der Geschlechterdifferenz(en), eine innerkirchliche Herrschaftsordnung, die immer noch weitgehend klerikal-ständisch strukturiert ist, und eine Verfassungsordnung ohne Gewaltenteilung und unabhängige Verwaltungsgerichtsbarkeit.

Dieser Befund wird auf vier aktuelle Bedingungen kirchlichen Handelns in unseren Breiten hin kontextualisiert: das grundlegend gewandelte Nutzungsverhalten gegenüber Kirche, die Herausbildung einer relativ hierarchieunabhängigen „Kirche der Frauen“ und „Kirche der Laien“, die zivilgesellschaftlichen, kirchenrechtsexternen Interaktionschancen, die sich heute für Laien ergeben, sowie die normative Grundlage kirchlichen Handelns nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dies ergibt einen überaus ambivalenten Gesamtbefund.

#### Abstract

It is obvious that the Catholic Church has difficulties with human rights *ad intra*. From a pastoral-theological perspective comprising a grassroots, experiential, and a contemporary perspective, three intra-Catholic phenomena seem to be particularly relevant. These phenomena are relevant not only in that they affect a great number of people, but also because they are in conflict with both human rights norms and the experienced reality outside of the Church in many developed Western nations: an essentialist understanding of gender difference(s), a challenge from inside the Church, whose structure is still based on a feudal system of clerical ranks, an ecclesiastical constitutional order without separation of powers and without an independent administrative jurisdiction.

These findings are contextualized by referring to four conditions under which the Church acts in our [Western] cultural sphere: the fundamental changes in the way the Church is being used, the formation of a “church of women” and a “church of lay people”, both relatively independent of the hierarchy, the opportunities for lay people today to interact with civil society outside of the Church, the normative basis for the actions of the Church established after the Second Vatican Council. As a consequence, the resulting findings are ambivalent.

## 1 Einige thematische Vorbemerkungen

Die Einladung bat um eine Problemskizze zum „dornigen Thema Beteiligung der Laien und im Besonderen der Frauen“ in der katholischen Kirche aus „pastoraltheologischer Perspektive“. Es wurde zudem gebeten, die „Grenzen und Schwierigkeiten herauszuarbeiten“, die der „Umsetzung“ oder (Wieder-)„Belebung beteiligungsorientierter Strukturen in der katholischen Kirche entgegenstehen“.

Diese Einladung setzt dreierlei voraus: erstens und rein empirisch, dass Laien und insbesondere Frauen in innerkirchlichen Beteiligungsprozessen auf Schwierigkeiten und an strukturelle Grenzen stoßen, zweitens, dass es gewisse beteiligungsorientierte Strukturen gab und in Resten noch gibt, die zur Behebung dieser Problematik aktiviert oder reaktiviert werden könnten, und drittens, dies deutet das Adjektiv „dornig“ an, dass dies aus menschenrechtlichen Gründen tatsächlich geschehen sollte, entsprechende Bemühungen aber *realiter* ins Unterholz schmerzhafter Verletzungen führen.

Alle drei Annahmen sind höchst plausibel. Jeder, der die katholische Kirche ein wenig aus alltäglicher Erfahrung kennt, vielleicht gar einmal in einem Pfarrgemeinderat saß, wird für die erste These biografische Verifikationen in Hülle und Fülle bereitstellen können; für die zweite Vorannahme kann man die unbestrittene Erkenntnis anführen, dass es über lange Jahrhunderte der Kirchengeschichte tatsächlich weit mehr „beteiligungsorientierte Strukturen“ gegeben hat, und übrigens in vielen Orden heute noch gibt, als in der zunehmend absolutistischen Kirchenverfassung der Neuzeit (vgl. etwa Henze 2001; Burkard 2009; auch Karrer 1999, 17–51); die dritte, die normative These, wird innertheologisch schon umstrittener sein, scheint aber ebenfalls aus pastoraltheologischer Perspektive angesichts spätmoderner Steuerungs- und Akzeptanzprobleme großer Institutionen erst einmal höchst plausibel.

Bleibt die Frage, was unter „pastoraltheologischer Perspektive“ gemeint und gewünscht wurde. Die Pastoraltheologie nimmt klassisch eine Erfahrungs-, Gegenwarts- und Basisperspektive ein. Freilich macht das die Sache nicht einfacher, denn diese Gegenwart ist offenkundig weder sozial noch kulturell so einfachhin überschaubar.<sup>1</sup> Es spricht viel dafür, dass tatsächlich gilt: „Die [...] kulturelle Krisenerfahrung liegt in dem

1 Zur aktuellen (katholischen) Diskussion von Lage und Grundlagen des Faches Pastoraltheologie siehe Bucher 2010 und Gärtner 2012.

gleichzeitigen Verlust einer referenzstiftenden Vergangenheit und einer sinnstiftenden Zukunft“ (Rosa 2005, 424) – was die Gegenwart zu einem einigermaßen überraschungsreichen Ort macht.

Die Pastoraltheologie kann in dieser Lage übrigens dem dogmatischen Diskurs mit seiner Traditions- und Normativitätsperspektive schon wegen des konziliaren Pastoralbegriffs ebenso wenig ausweichen wie der dogmatische Diskurs der prekären, fluiden und unüberschaubaren Situation der Gegenwart, will er Sinn und Bedeutung des Evangeliums präsentieren. Sobald er sich nicht mehr, wie etwa in der Neuscholastik, in nicht-relativierte Singularitäten flüchtet, bekommt er es aber eben mit neuen Fragen in neuen Gegenden zu tun, auf die er nicht einfach mit alten Antworten reagieren kann. Unter diesem Vorbehalt steht alles Folgende.

## 2 Die drei Menschenrechtsprobleme der katholischen Kirche

Dass die katholische Kirche trotz ihres jüngeren theoretischen wie praktischen Einsatzes für die Menschenrechte *ad extra*<sup>2</sup> ein Menschenrechtsproblem *ad intra* hat, ist unübersehbar und dokumentiert sich nicht nur daran, dass sie die einschlägigen Menschenrechtskonventionen als Selbstverpflichtung immer noch nicht unterzeichnet hat.

Drei Felder scheinen dabei aus pastoraltheologischer Perspektive besonders problematisch, weil sie a) unmittelbar wahrnehmbar sind, b) viele Menschen betreffen und c) in Konflikt nicht nur mit menschenrechtlichen Normen, sondern eben auch mit der außerkirchlichen Erfahrungsrealität zumindest westlicher entwickelter Gesellschaften stehen.

Da ist erstens die essentialistische Fassung der Geschlechterdifferenz(en), welche Frauen die gleiche Würde, nicht aber die gleichen Rechte zuschreibt.<sup>3</sup> Dieses „asymmetrische Modell der komplementären Polarität der Geschlechter“ (Christa Schnabl) galt zwar auch lange außerhalb der Kirche,<sup>4</sup> „natürliche Gleichheit aller Menschen und natürliche

2 Zum langen Weg dorthin vgl. Uertz 2005 und Heimbach-Steins 2001; systematisch: vgl. Sander 1999 und Hilpert 1991.

3 Vgl. exemplarisch Kasper 2013 sowie Kongregation für die Glaubenslehre 2004. Zu Recht kritisch dazu: Heimbach-Steins 2009 und Ross 2006.

4 Frauen wurden etwa eherechtlich in Deutschland bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts massiv diskriminiert. Die Gleichstellung der Frauen im

„Ungleichheit zwischen den Geschlechtern“ bildeten so etwas wie den „paradoxe[n] Kanon des 19. Jahrhunderts“, der „bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts noch selbstverständlich bleibt“ (Pasero 1994, 275).

Wenn sich aber, wie es gegenwärtig in unseren Breiten geschieht, nicht nur ideologische Geschlechterstereotypen bis hin zur Auflösung der dualen Geschlechterpolarität verflüssigen, sondern auch die konkrete Geschlechterrollenpraxis dies praktisch gesellschaftsweit tut, dann manövriert sich jede Institution, welche diese ursprünglich aufklärerische Paradoxie weiterhin vertritt, sowohl ins Aus der Biografien wie der normativen Plausibilitäten.<sup>5</sup>

Die einschlägigen Wirkungen sind seit längerem empirisch nachweisbar. Zwar zeige sich „die amtlich verfasste Kirche“, so Michael Ebertz (2006, 2) in einer Übersicht über den einschlägigen Forschungsstand, „in ihren hierarchischen Entscheidungsstrukturen“ als ‚Männerkirche‘, während sich „die Kirche der ‚Praktizierenden‘, der mit ihr Hochverbundenen und des ehrenamtlichen Engagements von Laien vor Ort heute weitgehend als ‚Frauenkirche‘“ darstelle. Diese „seit langer Zeit [...] ablaufenden Trends der ‚Feminisierung‘ und ‚Entmaskulinisierung‘ des kirchlichen Gemeindelebens“ seien aber nunmehr „dabei, in der Generationenfolge auszulaufen“ (ebd., 5). Die Kirchendistanz junger Katholikinnen falle heute schon schroffer aus als jene der Männer.

Schon eine einschlägige Untersuchung der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahre 1993 hatte zudem aufgewiesen, dass es auch bei den engagierten katholischen Frauen manifeste Wahrnehmungen der Nicht-Beachtung und der Marginalisierung in der Kirche gibt – mittlerweile über Generationen hinweg. Neuere Studien, etwa der kfd, bestätigen dies (vgl. Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands 2008). Der große Unterschied zwischen den Generationen liegt im Umgang mit diesen Erfahrungen: Die Jüngeren der an Kirche interessierten Frauen, die Grenze dürfte heute bei ungefähr den 50- bis 55-Jährigen und damit der ersten Frauengeneration mit selbstverständlichem höherem Bildungszugang liegen, führen einen Möglichkeitsdiskurs, die Älteren einen Erlaubnisdiskurs. Die jüngeren Frauen kämpfen gar nicht mehr um ihren

Eherecht setzte erst ab 1958 ein und wurde erst 1977 wirklich vollzogen. Bis 1977 benötigten Frauen die Erlaubnis ihrer Ehemänner, wenn sie einer beruflichen Tätigkeit nachgehen wollten, bis 1958 konnte ein Ehemann das Dienstverhältnis seiner Frau fristlos kündigen. Siehe dazu: Wendrich 2002.

5 Siehe aus der breiten Literatur: Anić 2012; Aigner/Pock 2009; Eder/Fischer 2009; aus kirchenrechtlicher Perspektive: Demel 2004.

Ort in der Kirche, das tun noch die Älteren, die Jüngeren kämpfen um einen Ort für ihre Bedürfnisse. Das ist etwas ganz anderes.

Aus dem katholisch-lehramtlichen Geschlechteressentialismus entsteht noch ein zweiter Konflikt, nicht nur mit menschenrechtlichen Normen, sondern seit einiger Zeit eben auch mit der außerkirchlichen Erfahrungsrealität: auf dem Feld der gleichgeschlechtlichen Beziehungen. Die katholische Position der legitimen homosexuellen Veranlagung und der illegitimen Ausübung dieser Veranlagung wird zunehmend als homophobe Diskriminierung spezifischer sexueller Identitäten und damit als Menschenrechtsverletzung verstanden.

Unmittelbar wahrnehmbar, immer noch viele Menschen betreffend und in Konflikt mit menschenrechtlichen Normen wie gesellschaftlicher Erfahrungsrealität ist auch die klerikal-ständische innerkirchliche Herrschaftsordnung. Sie verwehrt dem allergrößten Teil des Volkes Gottes, in Deutschland 99,94 Prozent, den Zugang zu den allermeisten kirchlichen Entscheidungs- und Repräsentanzpositionen<sup>6</sup> ohne konkrete sachliche oder personenbezogene Begründung und billigt ihnen Entscheidungspartizipation und Repräsentanz nur in Form eines gewissen Zulassungspaternalismus zu.

Zwar hat in Deutschland der organisierte Laienkatholizismus als Verbands- und Politischer Katholizismus eine lange und durchaus eindrucksvolle Geschichte (vgl. Bucher 1990), wurde nach der Würzburger Synode eine Rätestruktur auf allen kirchlichen Ebenen installiert, wurde das pastorale Laienamt des Pastoralreferenten/der Pastoralreferentin eingeführt und überhaupt das nicht-klerikale professionelle Personal massiv ausgeweitet (vgl. Bucher 2001), und doch: All dies führte vielleicht zu einer gewissen Änderung der Kommunikationskultur zwischen Laien und Priestern, nicht aber zu einem wirklichen neuen pastoralen Paradigma. Der Verbands- und Laienkatholizismus ist, wie nicht zuletzt Vorgänge bei der vorletzten Wahl seines Vorsitzenden zeigten,<sup>7</sup> weit mehr von der

6 In letzter Zeit werden Anstrengungen unternommen, Frauen in nicht der Weihe bedürftigen kirchlichen Führungspositionen einzustellen, siehe dazu Qualbrink 2011. Andrea Qualbrink erarbeitet gegenwärtig am Institut für Pastoraltheologie in Graz eine Dissertation zu den Erfahrungen von Frauen in kirchlichen Leitungspositionen.

7 Der vom Zentralkomitee als Präsident vorgeschlagene Heinz-Wilhelm Brockmann wurde nicht mit der notwendigen Zweidrittelmehrheit der Diözesanbischöfe bestätigt. Daraufhin wurde Alois Glück Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

kirchlichen Hierarchie abhängig, als er es seinem Selbstverständnis als selbständige Laienorganisation nach ist, die kirchliche Rätestruktur wird nicht nur in Regensburg, wo ein deutlich hierarchienäheres, fast schon an die „Katholische Aktion“ erinnerndes „Diözesankomitee“ statt eines Diözesanrates gebildet wurde, sondern auch durch mangelnde Relevanzvermutung und Relevanz Erfahrung seitens der Laien ausgehöhlt, die PastoralreferentInnen werden quantitativ restringiert und in ihrer spezifischen Qualität weit unterschätzt,<sup>8</sup> signifikante Orte öffentlicher kirchlicher Laienaktivität, wie die Laienpredigt,<sup>9</sup> wurden beseitigt, selbst die aktuellen kirchenrechtlichen Spielräume zur Gemeindeleitung durch Laien werden nicht ausgenutzt (vgl. Böhnke/Schüller 2011).

Selbstverständlich gibt es bei einzelnen dieser Punkte auch gegenläufige Entwicklungen in einzelnen deutschsprachigen Diözesen,<sup>10</sup> sie differenzieren den Gesamtbefund, ändern ihn aber nicht grundlegend. Gerade auch die aktuellen Dialogprozesse der deutschen katholischen Kirche dürften dies belegen. Sie können als Versuche gewertet werden, das offenkundige Partizipations-, Demokratie- und damit auch Wahrnehmungsdefizit der deutschen katholischen Kirche wenigstens punktuell und temporär genau so weit zu kompensieren, dass sich gerade nichts ändert, zumindest nichts an der gegebenen klerikal-ständischen Herrschaftsordnung, der herrschenden Geschlechterasymmetrie und der prekären Rechtsordnung, man aber doch das unübersehbare interne wie externe Kommunikations- und Wahrnehmungsdefizit, das die eigene Bestandssicherung zu gefährden beginnt, ausgleicht (vgl. ausführlich Bucher 2013). Ob das möglich ist, scheint zumindest fraglich.

Unmittelbar wahrnehmbar in Konflikt mit menschenrechtlichen Normen wie gesellschaftlicher Erfahrungsrealität ist drittens eine kirchliche Verfassungsordnung ohne Gewaltenteilung und unabhängige Verwaltungsgerichtsbarkeit und die daher stets drohende mangelnde Rechtssicherheit.<sup>11</sup> Zugegeben, das betrifft vorwiegend kirchliche hauptamtliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, spektakuläre Einzelfälle wie die Kündigung einer wiederverheirateten Kindergärtnerin oder rechtlich zweifelhaft geregelte

8 Siehe dazu: Demel 2013 und Bucher 2005. Siehe auch die theologisch manifest unterbestimmten neuen „Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen“ (Deutsche Bischofskonferenz 2011).

9 Siehe dazu den instruktiven Überblick von Spielberg 2013.

10 So etwa in Linz und Osnabrück oder in der Schweiz.

11 Vgl. dazu zur kirchenrechtsinternen Diskussionslage: Müller 2011.

*nihil obstat*-Verfahren für Theologinnen und Theologen machen auch der breiteren Öffentlichkeit bewusst, dass innerkirchlich nicht jene Gewaltenteilung, nicht jener Rechtsschutz besteht, den der demokratische Verfassungsstaat zu gewähren beansprucht und oft ja auch gewährt.<sup>12</sup>

### 3 Die neuen Kontexte kirchlichen Handelns und ihre Auswirkungen auf die innerkirchliche Menschenrechtsproblematik

Nun vollzieht sich kirchliches Handeln in unseren Breiten freilich in sehr spezifischen, teilweise revolutionär neuen Kontexten. Das gilt auch für die dargestellten Kontraste zwischen kirchlicher Erfahrungsrealität und verbreitetem menschenrechtlichem Normgefühl.

Zum einen: Religiöse Partizipation und religiöse Praktiken organisieren sich dramatisch abnehmend in den Kategorien von exklusiver Mitgliedschaft, lebenslanger Gefolgschaft und umfassender religiöser Biografiemacht, wie sie klassisch für die katholische Kirche gelten. Religiöse Praktiken werden im Zuge der globalen Durchsetzung eines liberalen, kapitalistischen Gesellschaftssystems in die Freiheit des Einzelnen gegeben und folgen damit nur vielen anderen, ehemals der Entscheidungsfreiheit des Individuums entzogenen Praktiken, etwa der Orts-, Kleidungs-, Berufs- oder Partnerwahl.

An Stelle normativer Integration tritt damit situative, temporäre, erlebnis- und intensitätsorientierte Partizipation auch im religiösen Feld. Seit einiger Zeit, wenn auch noch nicht lange, gilt das auch für Katholiken und Katholikinnen. Um es in ökonomischen Termini zu fassen: Die Kirche wird gerade von ihrer Konsumentenseite her umformatiert, insofern die klassischen kirchlichen Produktionsbedingungen von Religion und Pastoral und deren Konsumbedingungen nicht mehr selbstverständlich zueinander passen, schon allein, weil sich die Institutionen der Religion nicht unter den Kategorien von Produktion und Konsum verstehen, aber genauso heute genutzt werden und zwar ganz unabhängig davon, wie sie sich dazu stellen, ihr Protest dagegen also ins Leere läuft.

12 Siehe die sehr differenzierten, dabei aber eindrücklichen kirchenrechtlichen Beiträge von Sabine Demel, Adrian Loretan und Thomas Schüller in diesem Band. Vgl. auch Schüller 2013; dort weitere Literatur.

Dieses gewandelte, situative, temporäre Nutzungsverhalten hat ambivalente Konsequenzen für die innerkirchliche Menschenrechtsproblematik. Einerseits ist es gute kapitalistische Übung, und zwar auf Produzenten- wie Konsumentenseite, Menschenrechtsverstöße bei der Produktion von Waren und Dienstleistungen auszublenden. Anders gesagt: Wen kümmert es schon, wie und wo das schicke Smartphone produziert wurde? Wen kümmert es schon, was genau bei den Anbietern meines religiösen Trauungsritus sonst noch so abgeht, wenn nur dieser Ritus Segen und Kontingenzbewältigung verheißt?

Andererseits: Wenn Menschenrechtsverstöße öffentlich thematisiert werden, wenn ich ihrer Kenntnis nicht mehr ausweichen kann, dann werden sie, gerade bei Produkten mit hohem moralischen Image, rasch marktwirksam, werden sie zum Akzeptanzkiller, zumindest solange nicht neue Verschleierungstaktiken, dazu können auch demonstrative Schuldbekennnisse gehören, greifen.

Mit dieser Situation eines zunehmend offenen „religiösen Feldes“ hat auch der zweite Effekt heutiger kirchlicher Handlungskontexte zu tun: die Herausbildung hierarchieunabhängiger kirchlicher Sozialformen, in denen die oben beschriebenen innerkirchlichen Menschenrechtsdiskrepanzen mehr oder weniger klandestin überspielt werden. Frauen und auch nicht-geweihte Männer schaffen sich innerhalb der katholischen Kirche, etwa im Bereich der Liturgien, der Spiritualitäts- und Lebensformen, wie bekannt weit von der kirchlichen Norm abweichende Spielräume.

Es gibt in der katholischen Kirche bekanntlich eine große Kluft zwischen rechtlicher Normierung und realer Praxis. Und so sehr die Überdehnung dieser an sich friedensstiftenden Differenz massive Glaubwürdigkeitsdefizite für die Gesamtinstitution schafft, schafft sie auch Freiräume, in denen spezifische Widersprüche individuell „gelöst“ werden. Man kann diese Argumentation freilich auch umdrehen: Genau diese Freiräume stabilisieren die Menschenrechtsdefizite durch ihren klandestinen und damit folgenlosen Spielcharakter.

Drittens: In den letzten Monaten und Jahren wurden wir zudem Zeugen dessen, dass kirchenrechtsexterne, zivilgesellschaftliche Aktionsformen innerkirchlich nicht nur eingesetzt, sondern auch wirksam wurden. Als die Dechanten der Diözese Linz drohten, bei einem eventuellen Weihgottesdienst für einen ihnen und vielen anderen als Weihbischof unerwünschten Pfarrer öffentlich zu protestieren, wurde dieser nicht zum Bischof geweiht. Als in der Diözese Limburg Gottesdienstbesucher begannen, eine Resolution gegen ihren Bischof zu unterschreiben, war

dies das erste starke Zeichen seiner mangelnden Akzeptanz in seiner eigenen Diözese – mit den bekannten weiteren Entwicklungen. Und Pfarrer Helmut Schüller, eine wirkliche österreichische Medienbegabung, hat es mit seiner „Pfarrerinitiative“ und ihrem Ungehorsamsaufruf nicht nur in wenigen Monaten bis in die Gründonnerstagsansprache Papst Benedikts XVI. gebracht, wichtiger noch: Ihm wurde zwar der „*Monsignore*“ entzogen und mancher Auftritt verboten, mehr aber wagte man seitens der kirchlichen Obrigkeit nicht gegen ihn und seine „Pfarrerinitiative“ zu tun.

Man muss festhalten: Innerkirchlich werden immer häufiger kirchenrechtsexterne, zivilgesellschaftliche Interaktions- und Interventionschancen genutzt und das durchaus erfolgreich.

#### 4 Ein ambivalenter Befund – und die Schwierigkeiten des Umgangs mit ihm

Woher aber kommt das alles? Es rächt sich, dass man innerkirchlich immer noch nicht wirklich akzeptiert hat, dass Demokratie eine Herrschaftsform ist, die Entscheidungen ermöglicht und in der Partizipation kein Zugeständnis der Herrscher darstellt, sondern die Struktur der Herrschaft ausmacht und in der es selbstverständlich Grundsätze geben kann, ja muss, die der Mehrheitsentscheidung entzogen sind.

Es rächt sich, dass das Kirchenrecht auf dem II. Vatikanischen Konzil ausgeklammert wurde und man die kirchenrechtliche Umsetzung des Konzils einer Kurie anvertraute, die dem Konzil vor, auf und nach dem Konzil misstraute.

Und es rächt sich, dass der entklerikalisierte Pastoralbegriff, der aufgabenorientierte Zeichen der Zeit-Begriff und der inklusivistische Volk Gottes-Begriff des II. Vatikanums nachkonziliar durch das Lehramt, aber teilweise leider auch durch die wissenschaftliche Theologie depotenziert wurden. Denn der kenotische Ortswechsel, den diese Neupositionierungen des Konzils bedeuten, wurde dadurch partiell verspielt.

Wie mit diesem Befund umgehen? Hatte die ursprüngliche Einladung gebeten, die „Grenzen und Schwierigkeiten herauszuarbeiten“, die der „Umsetzung“ oder (Wieder-)„Belebung beteiligungsorientierter Strukturen in der katholischen Kirche entgegenstehen“, so baten später die Herausgeber des Jahrbuchs, „den Ausblick etwas zu erweitern unter der Fragestellung, wie aus pastoraltheologischer Sicht mit dem ambivalenten Befund umzugehen ist.“

Diese Auftragsweiterung ist ebenso legitim wie nahe liegend, schließlich ist die Pastoraltheologie als gegenwartsorientiertes und risikoreiches Fach auf der Schwelle zur Zukunft eine jener theologischen Disziplinen, die Musils berühmten „Möglichkeitssinn“ nicht nur entwickeln darf, sondern sollte. In Zeiten, da die Zukunft kaum je so unvorhersehbar gewesen sein dürfte wie gegenwärtig, insofern sie sich realistisch weder mehr als die Verlängerung einer normierenden Vergangenheit noch als die Vorgeschichte einer glorreichen Zukunft begreifen kann, und da zudem ziemlich unklar ist, wie, ja ob komplexe soziale Systeme überhaupt im größeren Ausmaß heute noch steuerbar sind,<sup>13</sup> ist diese Bitte freilich jenseits eines wohlfeilen Katalogs sich aus der Defizitanalyse unmittelbar ergebender Desiderate nur sehr schwer zu erfüllen.

Immerhin kann man darauf verweisen, dass sowohl kirchenrechtlich wie systematisch-theologisch – wie nicht zuletzt dieser Band belegt – bereits genügend wissenschaftliche Diskurse vorliegen, welche fundamentale Änderungen in den drei beschriebenen Problembereichen kirchlicher Menschenrechtsrealitäten an die Tradition anschließen, indem sie praktische Diskontinuitäten durch Neuakzentuierungen im Traditionsbestand legitimieren. Ähnliches ist etwa in der Frage der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht der katholischen Kirche bekanntlich bereits glänzend gelungen.

Der neue Ort der Kirche auf dem postmodernen Markt des Religiösen wird mit einiger Wahrscheinlichkeit zudem ganz eigene, noch völlig unabsehbare Dynamiken entwickeln, welche das Konzept „Kirche“ mit seinen Merkmalen exklusiver Mitgliedschaft, lebenslanger Gefolgschaft und umfassender religiöser Biografienmacht grundlegend dekonstruieren (vgl. Bucher 2014). Was da konkret passieren wird, ist ziemlich offen.

Dass die Kirche nicht mehr so sehr ihren eigenen Selbststeuerungsmechanismen, sondern mindestens ebenso sehr den Nutzungsmustern anderer unterliegt, und zwar auf den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Ebenen, öffnet das Spiel, auch das Spiel der in ihr geltenden Regeln. Anders gesagt: Wir wissen nicht, was aus der katholischen Kirche auf dem globalen und medial globalisierten Markt der Religionen wird. Kirchengeschichtlich jedenfalls gilt: Fundamentale Änderungen wurden der Kirche stets von außen aufgezwungen.

13 Vgl. Willke 2001.

Das gibt der Frage „Wie mit diesem Befund umgehen?“ eine eigene Offenheit. Es kommt zuletzt darauf an, an wen sich diese Frage richtet. Die einzelnen Gläubigen werden entscheiden müssen, wie sehr die Menschenrechtsdefizite der Kirche für sie derart gravierend sind, dass ihnen eine kirchliche Partizipation nicht mehr möglich ist. Die Praxisverantwortlichen vor Ort werden entscheiden müssen, in wie weit sie konkrete regionale Gegenerfahrungen von Kirche ermöglichen, in denen Klerikalismus, Patriarchalismus und das Defizit fehlender Rechtsstandards glaubwürdig überwunden werden. Die Kirchenleitung aber wird entscheiden müssen, ob sie interne Menschenrechtsdefizite vor ihrem Gewissen verantworten kann, und wann sie das Kirchenrecht tatsächlich konziliar orientiert.

Vielleicht hilft da ein Papst, der offenkundig spürt, dass nicht so sehr die theoretischen Relativismen postmodernen Denkens und schon gar nicht die unvermeidlichen praktischen Relativierungen postmodernen Lebens das zentrale humane Problem der globalisierten, kapitalistischen Gegenwartskultur darstellen, sondern ihre abgrundtiefe Mitleidlosigkeit, und der deshalb seine Kirche von der Frage „Welche Welt wünschst Du Dir?“ auf die Frage „Was braucht die Welt von Euch?“ umorientiert.

Die größte Hoffnung aber ist, dass das Volk Gottes in seinem alltäglichen Glauben, Hoffen und Lieben, wie mühsam, verletzlich und gefährdet auch immer, halt doch jener Spur zu Gott, vielleicht auch Gottes, folgt, die in den Menschenrechten ihre säkulare Beschreibung gefunden hat (vgl. Sander 1999, 165f).

## Literatur

- Aigner, Maria Elisabeth; Pock, Johann (Hg.) (2009): *Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotenziale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis*. Wien: Lit.
- Anić, Rebeka (2012): Gender, Politik und die katholische Kirche. In: *Concilium* 48, 373–381.
- Böhnke, Michael; Schüller, Thomas (Hg.) (2011): *Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse*. Regensburg: Pustet.
- Bucher, Rainer (1990): *Katholische Verbände – Lernorte der Kirche? Überlegungen zum ekklesiologischen Status des deutschen Verbandskatholizismus*. Herzogenrath: Wiss. Arbeitsstelle der Bildungs- und Begegnungsstätte der KAB und CAJ der Diözese Aachen.
- Bucher, Rainer (2001): Desintegrationstendenzen der Kirche. Pastoraltheologische Überlegungen. In: Franz, Albert (Hg.): *Was ist heute noch „katholisch“? Zum*

- Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche. Freiburg i. Br.: Herder, 266–290.
- Bucher, Rainer** (2005): Beruf und Berufung. Zwölf Thesen zur Lage der PastoralreferentInnen. In: Pastoraltheologische Informationen 25, 126–128.
- Bucher, Rainer** (2010): Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bucher, Rainer** (2013): Selbstentdeckung im „Außen“. Wenn in der Kirche vom Dialog die Rede ist. In: Herder-Korrespondenz 67, 453–457.
- Bucher, Rainer** (2014): An neuen Orten. Studien zu den Konstitutionsbedingungen der deutschen und österreichischen katholischen Kirche. Würzburg: Echter.
- Burkard, Dominik** (2009): Laien im Kirchenregiment. In: Sohn-Kronthaler, Michaela; Höfer, Rudolf (Hg.): Laien gestalten Kirche. Diskurse, Entwicklungen, Profile. FS Maximilian Liebmann. Innsbruck: Tyrolia, 221–239.
- Demel, Sabine** (2004): Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche. Freiburg i. Br.: Herder.
- Demel, Sabine** (2013): Vergessene Amtsträger/Innen? Die Zukunft der Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten. Freiburg i. Br.: Herder.
- Ebertz, Michael** (2006): Frauen und die katholische Kirche in Deutschland. In: Klöcker, Michael; Tworuschka, Udo (Hg.): Handbuch der Religionen. Religionen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland. Loseblattwerk. 12. Ergänzungslieferung. München: Olzog, 1–15.
- Eder, Sigrid; Fischer, Irmtraud** (Hg.) (2009): „... männlich und weiblich schuf er sie ...“ (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft. Innsbruck: Tyrolia.
- Gärtner, Stefan** (2012): Beobachtungen zum gegenwärtigen und Mutmaßungen über den zukünftigen Status der Praktischen Theologie. In: Pastoraltheologische Informationen 32, 151–170.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2001): Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2009): „... nicht mehr Mann und Frau“. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit. Regensburg: Pustet.
- Henze, Barbara** (2001): „Die Laien als Feinde der Kleriker von alters her“? Zur Geschichte der Beziehung zwischen Laien und Klerikern. In: Kraus, Georg (Hg.): Wozu noch Laien? Für das Miteinander in der Kirche. Frankfurt/M.: Lang, 69–102.
- Hilpert, Konrad** (1991): Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität. Düsseldorf: Patmos.
- Karrer, Leo** (1999): Die Stunde der Laien. Von der Würde eines namenlosen Standes. Freiburg i. Br.: Herder.
- Kasper, Walter** (2013): Referat zum Studientag „Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche“ in der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 20. Februar 2013 in Trier, online unter: [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2012/2013-035-Studientag-FVV-Trier\\_Vortrag-K-Kasper.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2012/2013-035-Studientag-FVV-Trier_Vortrag-K-Kasper.pdf), abgerufen 28.04.2013.

- Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands** (Hg.) (2008): Eine jede hat ihre Gaben. Studien, Positionen und Perspektiven zur Situation von Frauen in der Kirche. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Müller, Ludger** (2011): Rechtsschutz in der Kirche. Berlin: Lit.
- Pasero, Ursula** (1994): Geschlechterforschung revisited: konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven. In: Wobbe, Theresia; Lindemann, Gesa (Hg.): Denksachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 264–296.
- Qualbrink, Andrea** (2011): Fordern und Fördern. Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. In: Herder-Korrespondenz 65, 461–466.
- Rosa, Hartmut** (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ross, Susan** (2006): Christliche Anthropologie und Geschlechter-Essentialismus. In: Concilium 42, 37–44.
- Sander, Hans-Joachim** (1999): Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte. Freiburg i. Br.: Herder.
- Schüller, Thomas** (2013): Vergessenes Recht. Die „Würzburger kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung“. In: Feiter, Reinhard; Hartmann, Richard; Schmiedl, Joachim (Hg.): Die Würzburger Synode. Die Texte neu gelesen. Freiburg i. Br.: Herder, 290–307.
- Spielberg, Bernhard** (2013): Ein Beschluss unter Beschuss. Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung – und was daraus geworden ist. In: Feiter, Reinhard; Hartmann, Richard; Schmiedl, Joachim (Hg.): Die Würzburger Synode. Die Texte neu gelesen. Freiburg i. Br.: Herder, 56–78.
- Uertz, Rudolf** (2005): Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965). Paderborn: Schöningh.
- Wendrich, Jörn** (2002): Die Entwicklung der familienrechtlichen Entscheidungsbefugnisse der Ehefrau vom BGB bis zum Gleichberechtigungsgesetz vom 18.6.1957. Frankfurt/M.: Lang.
- Willke, Helmut** (2001): Systemtheorie III: Steuerungstheorie. 3. bearb. Aufl. Stuttgart: Lucius und Lucius.

## Kirchliche Dokumente

- Deutsche Bischofskonferenz** (2011): Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe, 96).
- Kongregation für die Glaubenslehre** (2004): Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 166).

## Über den Autor

*Rainer Bucher*, Dr. theol., Professor und Vorstand des Instituts für Pastoraltheologie und -psychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz.

Axel Heinrich

## Tendenzen in neuerer sozioethischer Literatur zur Enzyklika *Pacem in terris*

### Zusammenfassung

Die jüngsten Reaktionen auf die Friedenszyklika *Pacem in terris* im deutschsprachigen Raum zeigen, dass dieses Dokument nach wie vor von Bedeutung ist. Zum einen wegen der dort von Johannes XXIII. vertretenen Positionen zur Anerkennung der Menschenrechte, zur Ächtung des Krieges und zur Positionierung der katholischen Sozialverkündigung innerhalb der Welt der internationalen Politik. Zum anderen jedoch auch, weil sie für die Identität der katholischen Sozialethik bedeutsam ist, doch über ihren genauen Stellenwert bisher kein Konsens herrscht. Der Beitrag greift drei Fragekreise auf, mittels derer die Enzyklika in neuerer sozioethischer Literatur verortet ist.

### Abstract

The most recent reactions on the papal encyclical *Pacem in terris* (*Peace on Earth*) in the German-speaking area show that this document still is a relevant issue. This particular reputation is, on the one hand, based on the views held by Pope John XXIII concerning the recognition of human rights, the condemnation of the recourse to war, and the place of Catholic social teaching in the world of international politics. On the other hand it remains controversial because it is relevant for the identity of Catholic social ethics while no consensus has been reached as to its import. This contribution focuses on three sets of questions which place the encyclical in recent socio-ethical literature.

Die Enzyklika *Pacem in terris* steht hinsichtlich ihrer Denkform und ihrer Resonanz im Schatten zweier Dokumente des Zweiten Vatikanums. Die Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit wird in der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* aufgenommen und konzeptionell vertieft, die Hervorhebung einer die Menschenrechte wahren Ordnung des Zusammenlebens als entscheidend bedeutsam für den Frieden in der Welt sowie die hinhörende und aktive Zuwendung zur Welt werden in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt *Gaudium et spes* entfaltet. Dennoch beschränken sich die neueren sozioethischen Beiträge zur Enzyklika sowie die verstreuten Deutungen und Erwähnungen oftmals nicht auf eine höfliche Referenz, sondern sie bilanzieren in durchaus unterschiedliche Richtungen und betonen durchweg die Aktualität der Enzyklika. Grund dafür dürfte sein, dass in *Pacem in terris* ein „Grunddokument“ (Sutor 2004, 68; vgl. Die deutschen Bischöfe 2011, 9) der katholischen Friedenslehre und



# Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften

Begründet von Joseph Höffner  
Herausgegeben von Marianne Heimbach-Steins

Unter Mitwirkung von  
Klaus Baumann (Freiburg), Gerhard Droesser (Würzburg),  
Bernhard Emunds (Frankfurt), Alexander Filipović (München),  
André Habisch (Eichstätt), Thomas Hausmanninger (Augsburg),  
Hans-Joachim Höhn (Köln), Thomas Hoppe (Hamburg),  
Gerhard Kruip (Mainz), Bernhard Laux (Regensburg),  
Andreas Lienkamp (Osnabrück), Elke Mack (Erfurt),  
Matthias Möhring-Hesse (Tübingen), Ursula Nothelle-Wildfeuer  
(Freiburg), Wolfgang Ockenfels (Trier), Michael Reder (München),  
Michael Schramm (Stuttgart), Markus Vogt (München),  
Johannes Wallacher (München), Joachim Wiemeyer (Bochum),  
Günther Wilhelms (Paderborn)

Redaktion  
Institut für Christliche Sozialwissenschaften

55. Band/2014

**Menschenrechte in der katholischen Kirche**

Aschendorff Verlag, Münster