

**Doris Reisinger (Hg.), *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*, Regensburg: Pustet 2021, 182 S., 22,- € (eBook 17,99 €), ISBN: 978-3-7917-3242-8**

---

Die Autor\*innen setzen sich in dem Band mit der Frage auseinander, ob und inwiefern theologische Denkfiguren und Deutungsmuster zu missbrauchsbegünstigenden Strukturen beigetragen haben. Die Herausgeberin Doris Reisinger unterscheidet dabei methodisch folgerichtig:

„Nicht jeder Akt der Gewalt oder Übergriffigkeit im religiösen Kontext hat einen theologischen Unterbau, aber dort, wo es einen solchen Unterbau gibt, ist er von Theologinnen und Theologen sichtbar zu machen und zu problematisieren, um gefährliche Theologien zurückzudrängen.“ (S. 7)

Damit ist das Kernanliegen des Sammelbands beschrieben. Es geht um die kritisch-dekonstruktive Analyse theologischer Argumentationslinien, die vielfach durch Machtstrukturen verschleiert oder gar immunisiert werden. Eine solche Offenlegung ist ein zentraler und dringend notwendiger Schritt in Richtung einer machtkritischen Theologie, die hinsichtlich missbräuchlicher Strukturen präventive Wirkung entfalten kann.

Die Auseinandersetzung mit theologischen und auch innerkirchlichen Machtstrukturen ist denn auch ein Roter Faden, der sich durch alle Beiträge hindurchzieht und die Lektüre des Buches zum Gewinn werden lässt. Die Beiträge kommen aus verschiedensten Disziplinen; biblisch-theologische (Ilse Müllner, Martin Nitsche), kirchengeschichtliche (Hartmut Leppin), begriffsanalytische (Doris Reisinger), systematisch-theologische (Georg Essen, Carmen Nols), sozioethische (Daniel Bogner), pastoraltheologische (Ute Leimgruber), liturgiewissenschaftliche (Benedikt Kranemann), kirchenrechtliche (Bernhard Sven Anuth) und sakramentenrechtliche (Mary McAleese) Aspekte werden von den Autor\*innen

gleichermaßen behandelt. Ob der Vielfalt der Beiträge sollen diese im Folgenden einzeln gewürdigt werden, um dann abschließend eine Gesamteinordnung vornehmen zu können.

*Ilse Müllner* führt in ihrem Beitrag „Tora – Prophetie – Königtum. Machtkritik aus dem Ersten Testament“ eindrucksvoll vor Augen, dass das Motiv der Machtkritik in den alttestamentlichen Schriften einen zentralen Stellenwert einnimmt. So sei das alttestamentliche Königtum ohne Tora und Prophetie nicht zu denken. Macht und Machtkritik seien in diesen Elementen als *checks and balances* aufs Engste miteinander verbunden. Müllner führt aus, dass die Machtkritik im Alten Testament nicht nur anekdotischer Qualität sei, sondern „die zentrale[n] Herrschaftsform *Königtum* mit *Tora* und *Prophe- tie* als ihrem Korrektiv strukturell verankert“ (18) sei. Die Tora könne habe durch die Dialektik zwischen Innen (regulativer Anspruch an das Leben) und Außen (Verheißung der Freiheit als Urgrund und Ziel) eine doppelte Korrektivfunktion. Dadurch, dass der Tora das Befreiungshandeln JHWHs an Israel zugrunde liege, werde diese nicht etwa zum Instrument, sondern zum Maßstab der Herrschaftsausübung und verankere ein theologisch begründetes und rechtlich ausgeformtes Freiheitsethos. Für das alttestamentliche Prophetentum identifiziert Müllner eine doppelte Funktion. Prophet\*innen seien einerseits Mittlergestalten zwischen Gott und Mensch, andererseits aber auch politische Führungspersönlichkeiten in Krisensituationen. Während Mose seine Herrschaftskritik ausschließlich *ad extra* gerichtet habe, habe sich in der Folgezeit auch eine prophetische Herrschaftskritik *ad intra* institutionalisiert (S. 24). Das Beispiel der Prophetin Hulda zeige auf, dass die Prophetie nicht nur eine herrschaftskritische, sondern auch eine für das Recht konstitutive Rolle spielte. Trotz deutlicher Extrapolation herrschaftskritischer Elemente im Alten Testament bleibe aber die Spannung zwischen herrschaftskritischen und herrschaftsstützenden Elementen erhalten.

Auf der Grundlage dieser Analysen wagt Müllner sodann den Sprung zu gegenwärtigen kirchlichen Strukturen. Sie ist sich der Risiken eines unilinearen und letztlich ahistorischen

Transfers durchaus bewusst und plädiert folgerichtig dafür, die alttestamentlichen Schriften als „Inspirationsquelle“ zu betrachten, „um die Machtförmigkeit kirchlicher Strukturen im Resonanzraum der Schrift neu zu reflektieren“ (S. 33). Die Argumentationslinie, dass nicht nur die Macht selbst, sondern auch die Kritik an der Macht *ad intra* systemisch verankert werden müssten, ist insofern überzeugend.

Auch *Martin Nitsche* identifiziert in seinem Beitrag „Wenn die Schrift zum theologischen Argument wird. Exegetische Lektüeranleitung am Beispiel der Ämterfrage“ biblische Texte als „Resonanzraum“ aktueller Diskurse um Macht und Machtkritik (S. 35). Dabei bestehe allerdings das Risiko, dass Texte einseitig vereinnahmt würden, wie es etwa in Bezug auf ämtertheologische Fragestellungen bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und Robert Kardinal Sarah geschehen sei. Aufgabe wissenschaftlicher Exegese sei immer auch, eine „Lektürebegleitung und -reflexion“ (S. 36) anzubieten und damit eine „Wächterfunktion“ (S. 44) einzunehmen.

*Hartmut Leppin* untersucht in seinem Beitrag „Ambrosius, Augustinus und die Macht des Seelsorgers“ am Beispiel des Ambrosius und des Augustinus, wie die ihnen spezifische Pastoralmacht, so der von Michel Foucault geprägte Begriff, ihre Wirkung entfaltete. Wenngleich beide über kein physisches Gewaltmonopol verfügten, hätten beide ihre ihnen eigentümliche Macht etwa durch den Rekurs auf das alttestamentliche Prophetentum zu immunisieren gewusst. Die Analyse der bischöflichen und kaiserlichen Machtstrukturen zeigt auf, dass beide in einer symbiotischen, sich gegenseitig stützenden, Beziehung standen. Indem der Kaiser durch die Unterwerfung unter das bischöfliche Urteil die eigene Tugendhaftigkeit unter Beweis stellen konnte, profitierte er gleichzeitig von der ausgeübten Pastoralmacht. Leppin schlägt vor, den Foucaultschen Begriff der Pastoralmacht mit dem Konzept der Parrhesie weiterzuentwickeln. Während die Pastoralmacht auf immateriellen Ressourcen und auf dem Anspruch des „Hirten“, zu wissen, was das Beste für die „Schäfchen“ sei,

basiere, ergänze das Konzept der Parrhesie den Anspruch, die Wahrheit um jeden Preis kundtun zu können, ja zu müssen:

„Parrhesie und Pastoral kommen bei Ambrosius zusammen. Traditionen der Fürsorge und Freiheit werden Mittel des Machtgewinns, besonders wirkungsvoll, weil er gegenüber dem Kaiser mit unangreifbarer moralischer Autorität spricht.“ (S. 53).

Da Augustinus der direkte Einfluss auf den Kaiser verwehrt geblieben sei, habe er sich anderer, mittelbarer Einflusskanäle bedient und in *De civitate Dei* Ansprüche an herrscherliches Verhalten im Stile eines Tugendkatalogs entwickelt, dem sich die Herrscher qua Instanz des Gewissens nur schwer hätten entziehen können. Durch die subtilen bzw. mittelbaren, teils auch verschleierte Einflusskanäle der Macht, so Leppin, seien Strukturen der Pastoralmacht besonders missbrauchsanfällig.

Gegenüber den vorhergehenden Ausführungen setzt *Doris Reisinger* mit ihrem Beitrag „Religiöse Eigenlogik und ihre Konsequenzen. Eine Analyse der katholischen Mehrdeutigkeit des Missbrauchsbegriffs“ einen begriffsanalytischen Akzent. Ausgehend von dem Befund, dass der Begriff des ‚Missbrauchs‘ „eher vorausgesetzt als reflektiert“ (S. 59) werde, schlüsselt sie diesen in Subjekt, Objekt und rechtlich-moralische Ordnung auf. Zu unterscheiden sei Missbrauch nach seinem Objekt, nämlich ob sich dieser auf einen Menschen oder ein Ding beziehe. In letzterem Falle habe er eine antonyme Bedeutung und impliziere das Gegenteil von Gebrauch (S. 63). Da aber in Bezug auf den Menschen nie von einem legitimen Gebrauch gesprochen werden könne, sei der Begriff des Missbrauchs irreführend und grundsätzlich zu überdenken, zumal er mutmaßlich auf einer unglücklichen Übersetzung aus dem Englischen basiere (S. 65). Die Feststellung, dass eine Parallelität von antonymem und personenbezogenem Missbrauchs begriff vorkommen könne, zeigt auf, dass Reisingers analytisches Unterfangen kein bloßes Wort- bzw. Gedankenexperiment ist, sondern erhebliches Potenzial für die praktische Bewertung und Einordnung vielschichtiger

Formen des Missbrauchs birgt. Reisinger fährt fort, dass auch der lehramtlich propagierte, personenbezogene Missbrauchs-begriff sich angesichts der ihm eigenen moralisch-rechtlichen Ordnung vom gesellschaftlich verwendeten Missbrauchsbe-griff unterscheide. Zentrale Differenz sei das lehramtlich nicht verbürgte Recht auf sexuelle Selbstbestimmung. Die Analyse kulminiert in der Feststellung, dass der Begriff des Missbrauchs im Kirchenrecht ausschließlich in seiner antonymen Bedeutung vorkomme:

„Das Objekt eines sexuellen Missbrauchs ist wahlweise das Beichtsakrament oder der Zölibat als Amtspflicht des Klerikers – nicht die Person, an der ein Kleriker eine sexuelle Handlung vollzogen hat.“ (S. 72)

Der Beitrag Reisingers ist in hohem Maße grundlegend und systematisierend, sodass es lohnend gewesen wäre, ihn an den Anfang des Bandes zu stellen.

*Georg Essen* konstatiert in seinem Beitrag „In guter Verfassung? Ein rechtssoziologisch-dogmatischer Versuch über Macht, Recht und Freiheit“, dass die Kirche „die Prozesse der Moderne nicht bereits hinreichend verarbeitet hat“ (S. 77) und beleuchtet die Implikationen dieser These. Aus der Feststellung, dass die unbedingte Autonomie Grund und Fundament des Glaubens sein müsse, folgert *Georg Essen*, dass auch die Macht der Freiheit zu entspringen habe und folgt damit letztlich dem Machtbegriff *Hannah Arendts*, der vom *Weberschen* Machtbegriff im Sinne der über jemanden bzw. etwas ausgeübten Macht abgegrenzt wird. Das Recht sei ein geeignetes Regulativ für die der Freiheit entspringende, aber dennoch einhegungsbedürftige Macht. Durch das Auseinanderklaffen gesellschaftlicher und innerkirchlicher (Verfassungs-)Ordnungen entstünden bei vielen Gläubigen „kognitive Dissonanzen“ (S. 83), die zunehmend unüberbrückbar würden. *Essen* moniert, dass die Teilhabe der Gläubigen letztlich vom guten Willen der Bischöfe bzw. von deren Selbstbeschränkung abhängen, es aber keine rechtsverbindlichen Mechanismen gebe. Solange theologische Konzepte, etwa das gemeinsame

Priestertum aller Gläubigen, keinen Eingang in die kirchliche Verfassung fänden und damit einer freiheitsgemäßen Ordnung den Weg bahnten, blieben sie funktionslos. Dass die Kritik bzw. Forderung nach einem Verfassungswandel nicht bloßes Postulat, sondern theologische Notwendigkeit ist, macht Georg Essen abschließend deutlich. Da die „Freiheit der Liebe Gottes“ (S. 90) Grund aller kirchlichen Machtausübung sei, müsse die „Form der Vermittlung ihrem Inhalt“ (S. 91) entsprechen.

*Carmen Nols* führt mit ihrem Beitrag „Die Autonomie des glaubenden Subjekts. Überlegungen zum Diskurs aus evangelischer Perspektive“ einen Perspektivwechsel ein. So sei bei katholischen Theolog\*innen eine „starke Orientierung am System“ (S. 93) auszumachen, die das Subjekt in seinem Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis zu vernachlässigen drohe. Der einseitige Fokus auf die Institution Kirche bzw. die Unterscheidung von Klerikern und Gläubigen führe zu einer „ungewollte[n] Stärkung der Institution und eine[r] damit einhergehende[n] Schwächung des glaubenden Subjekts“ (S. 93). Diesen Befund stützt sie durch die Metaanalyse einiger Beiträge aus dem von Stefan Kopp herausgegebenen Band „Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise“ [2020] und kritisiert, dass

„Ansätze vorsichtiger Kompromisslösungen oder Neuinterpretationen des Kirchenrechts [...] im worst case die vorhandenen Strukturen stärken [könnten]“ (S. 100).

Tatsächlich ist dieses Risiko kaum zu verkennen; allerdings stellt sich die Frage, inwiefern die von Carmen Nols geforderte, klare Benennung der Grenzen des Kirchenrechts und insbesondere der Verweis auf den Ausschluss der Subjektautonomie hilfreich sind. Bestünde durch ein solches Vorgehen nicht die Gefahr, Polarisierungen weiter voranzutreiben und das Ziel einer Kirchenrechtsreform möglicherweise zu vereiteln? Carmen Nols konstatiert abschließend, dass eine wirkliche Besinnung auf die Autonomie des Subjekts nur durch eine

umfassende Reform des Kirchenrechts auf der Grundlage der Gewissensfreiheit erreicht werden könne.

*Daniel Bogner* stellt in seinem Beitrag „Kirche als Demokratie? Plädoyer für eine offene Diskussion“ die Frage, ob und inwiefern die Kirche von demokratisch verfassten politischen Systemen lernen könne. Während ein entscheidender Fortschritt sei, dass die Machtfrage innerkirchlich überhaupt gestellt werden dürfe, werde auf der kategorialen Nicht-Transferierbarkeit säkularer Prinzipien auf religiöse Systeme beharrt. Dieses gängige Vorurteil im innerkirchlichen Diskurs führe dazu, dass man bisweilen darum bemüht sei, das in der Tradition anschlussfähigere Konzept der Synodalität „gegen die Demokratie in Stellung“ zu bringen (S. 108). Um diesem Vorurteil Einhalt zu gebieten, erläutert Bogner, was mit der Forderung nach der Demokratisierung der Kirche überhaupt gemeint sei. Ausgehend von der Feststellung, dass „Mehr Demokratie in der Kirche [...] zunächst als Sammelbegriff eines Reformwillens“ (S. 109) zu verstehen sei, identifiziert er die Volkssouveränität und die Rechtsstaatlichkeit als Markenkern der Demokratie. Diese beiden Kategorien seien theologisch hoch anschlussfähig und kulminierten im Prinzip der Menschenwürde. Dem Einwand, dass die Offenbarung den gläubigen Gehorsam einfordere („Offenbarungssouveränismus“, S. 111), begegnet Bogner mit dem Vorschlag eines „demokratischen Wahrheitsmanagements“ (S. 112). Gleichzeitig ist er sich der Fragilität demokratischer Systeme bewusst. Selbst wenn in der Kirche eine absolute Wahrheit gehalten werde, seien demokratische Wahrheitsfindungsprozesse am geeignetsten, um diese – im jeweiligen Kontext – auch freizulegen. Damit fordert Daniel Bogner ähnlich der Stoßrichtung Georg Essens: Form und Inhalt des Glaubens müssen aufeinander abgestimmt sein. Während Bogner sich hinsichtlich der Überlebensfähigkeit des christlichen Inhalts optimistisch zeigt, macht er deutlich, dass die Frage nach der Gestalt der Kirche zu deren Überlebensfrage werden könnte:

„Es kann aber gut sein, dass die Begegnung zwischen dem Wort Gottes und den Menschen immer weniger durch diese Kirche, sondern immer öfter außerhalb ihrer Kirchhöfe stattfindet“ (S. 114).

Insofern ist folgerichtig, dass er für nicht weniger als die Neuerfindung des Christentums „in seiner kirchlichen Form“ (S. 116) plädiert.

In ihrem Beitrag „Frauen als Missbrauchs-betroffene in der katholischen Kirche? Wie Missbrauch tabuisiert und legitimiert wird“ dekonstruiert *Ute Leimgruber* falsche Behauptungen, die den sexuellen Missbrauch von Frauen in der Kirche ermöglichen, die seine Vertuschung befördern oder seine Existenz verleugnen, indem sie Machtdynamiken freisetzen, die darüber entscheiden, wer als Opfer zählt und wer nicht (S. 120). Unter Einbezug psychologischer, kulturwissenschaftlicher und rechtlicher Perspektiven führt sie eindrucksvoll vor Augen, wie das Narrativ der vermeintlichen Zustimmung von Frauen zu sexuellen Handlungen zur Legitimation sexuellen Missbrauchs führen könne. Auch das einer mangelnden Machtsensibilität entspringende Narrativ einer Begegnung „auf Augenhöhe“ führe zur Verharmlosung bzw. Vertuschung sexuellen Missbrauchs. Gerade seelsorgliche Beziehungen seien vielfach durch Machtasymmetrien gekennzeichnet, teilweise gar in doppeltem Maße, etwa zwischen „Kleriker-Männern“ und „Laien-Frauen“ (S. 129), die durch die „essentialistische Konstruktion des Weiblichen in der Kirche“ (S. 131) legitimiert würden. Ein drittes, der Dekonstruktion bedürftiges, Narrativ sei das der „gegenseitigen sexuellen Anziehung“ (S. 134), in dem die Verantwortung für sexuelle Übergriffe bei der Betroffenen gesucht würden. Leimgruber plädiert abschließend für eine stärkere Integration humanwissenschaftlicher Einsichten und Methoden in die theologische Praxis, um dem Ziel der Entlarvung fehlgeleiteter Narrative näherzukommen.

*Benedikt Kranemann* diskutiert in seinem Beitrag „Liturgie: Paradigmatischer Ort des Klerikalismus oder seiner Überwindung?“, inwiefern die Liturgie zur Verfestigung oder



Überwindung des Klerikalismus führen kann. Er konstatiert, dass die Liturgie „janusköpfig“ (S. 138) sein könne: Einerseits hätten etwa gestreamte Gottesdienste in der Pandemie ein priesterzentriertes Bild noch verstärkt, andererseits hätten sich aber auch neue Beteiligungsformate für Lai\*innen ergeben, von denen kritische Impulse ausgehen könnten. Die Liturgie identifiziert er als gewachsene Ordnung der Macht, die stets korrekturbedürftig sei, zumal Konzil und Liturgiereform hinsichtlich des Klerikalismus ambivalente Signale gesendet hätten. Einerseits seien Räume für die Partizipation von Lai\*innen eröffnet worden; andererseits hätten nachkonziliare Impulse, etwa die Gründonnerstagsbriefe Johannes Paul II. oder die mit Benedikt XVI. in Verbindung gebrachte „Ästhetik der Macht“ (Rudolf B. Hein), die sich in liturgischen Gewändern widerspiegeln, klerikale Tendenzen verschärft. Ausgehend von diesem doppelten Befund zeigt Kranemann auf, dass in der Liturgie der Priesterweihe „Partizipation und Kooperation keine Größen“ (S. 146) seien. Ein ausgewogeneres Alternativmodell sieht er in der Sendungs- und Beauftragungsfeier von Gemeinde- und Pastoralreferent\*innen. Entgegen dem erklärten Ziel des Konzils sei das Stundengebet aufgrund seiner Komplexität eine „Standesliturgie“ (S. 149) geblieben. Die Fallstudien führen Kranemann zu der Annahme, dass es in der Liturgie nicht nur Einzelfälle von Machtmissbrauch gebe, sondern vielmehr „systemisch“ (S. 150) etwas falsch laufe. Ausgehend davon fragt er, wie die Liturgie zu einem Ort der Partizipation werden könne und kommt zum Schluss, dass diese als „Handeln der ganzen Kirche“ (S. 151) verstanden werden müsse. Voraussetzung hierfür sei aber, dass Lai\*innen überhaupt erst handlungsfähig würden und dann auch angemessene Handlungsformen gefunden würden. Die Umwälzungen infolge der Corona-Pandemie, so argumentiert Kranemann überzeugend, böten hierfür ein hervorragendes Gelegenheitsfenster.

Im Beitrag „(Voll-)Macht als Dienst!? Eine kanonistische Problemanzeige zu Konsequenzen amtlicher Ekklesiologie“ umreißt *Bernard Sven Anuth* zunächst den Ordnungsrahmen

innerkirchlicher Machtausübung nach kirchenrechtlichen Vorgaben, in der die Machtausübung von Lai\*innen nur qua delegierter Strukturen und Selbstbeschränkung von Klerikern möglich ist. Die dieser Praxis zugrunde liegende Ekklesiologie sei ständehierarchisch geprägt. Lehramtlich sei alle innerkirchlich ausgeübte Macht *per definitionem* als Dienst zu verstehen:

„Auch ein aus Gläubigersicht häufiges und zahlreiches Zurückbleiben ihrer Hirten hinter dem Anspruch die ihnen übertragene Vollmacht als Dienst auszuüben, ändert nichts daran, dass deren Leitungshandeln lehramtlich immer Dienst *ist* (S. 163).“

Anuth konstatiert, dass das Kirchenrecht auf der ihm zugrunde liegenden Ideologie bzw. Ekklesiologie fuße. Für einen dringend notwendigen fundamentalen Wandel sei insofern zentral dort anzusetzen. So sehr ihm in diesem grundsätzlichen Befund zuzustimmen ist, könnte man allerdings fragen, ob nicht auch kirchenrechtliche Impulse stärker dazu beitragen könnten, ihrerseits auf einen Wandel der Ekklesiologie, auf der das Recht basiert, einzuwirken und damit eine kritische Funktion zu entfalten.

Mary McAleese weitet in ihrem Beitrag „Schwachstellen im Taufvertrag. Warum die theologischen und rechtlichen Konsequenzen der Taufe getrennt werden müssen“ den Blick auf das Völkerrecht und moniert, dass der Heilige Stuhl seinen Verpflichtungen nach der UN-Kinderrechtskonvention nicht nachkomme und insbesondere eine Überprüfung des Kirchenrechts ausstehe. Im Spiegel der aus der Ratifikation der Kinderrechtskonvention entspringenden Pflichten werde deutlich, dass es einen „Konstruktionsfehler in dem Prozess [gebe], durch den Kinder zu Kirchenmitgliedern werden“ (S. 170). Der Taufvertrag widerspreche in seiner gegenwärtigen Form grundlegenden Menschenrechten, weil aus ihm unmündigen Kindern lebenslange Verpflichtungen entstünden. McAleese plädiert insofern für die Trennung rechtlicher und theologischer Konsequenzen der Taufe. Während erstere menschengemacht seien, handele es sich bei Letzteren um „gottgegebene

und unentgeltliche Gaben“ (S. 173). Menschengemachte und letztlich menschenrechtswidrige Implikationen des Taufvertrags seien etwa die lebenslange Mitgliedschaft in der Kirche. Mit der Ratifikation der UN-Kinderrechtskonvention habe sich der Heilige Stuhl verpflichtet, die Doppelmoral zwischen einer nach außen proklamierten, nach innen aber nur halbherzig gewährten Religionsfreiheit zu durchbrechen. Alternativen zur Festlegung einer lebenslangen Mitgliedschaft im Kindesalter seien etwa eine mündige Entscheidung anlässlich der Firmung, die Konzeption der Taufe als „Beginn eines Quasi-Katechumenats“ (S. 176) oder die „Möglichkeit zur freien Entscheidung im Jugendalter“ (S. 177). Mary McAleese gelingt es mit ihrem Beitrag vortrefflich, eine dringend notwendige Reflexion über die theologischen und rechtlichen Konsequenzen der Taufe für Kinder anzustoßen. Ob allerdings das Völkerrecht für eine Durchsetzung einer Änderung das geeignete Instrument ist, bleibt aus mehreren Gründen fraglich. Zwar hat der Heilige Stuhl die UN-Kinderrechtskonvention ratifiziert, sodass eine innerstaatliche Umsetzungspflicht besteht. Auch könnte man argumentieren, dass diese innerstaatliche Umsetzungspflicht zur Angleichung des Kirchenrechts verpflichtet und damit auch über das Staatsgebiet hinaus Bindungswirkung entfalten müsste. Grundsätzlich aber von einer für die Katholische Kirche universalen Bindungswirkung auszugehen, mag ein moralisch wünschenswertes, rechtlich aber wohl kaum einholbares Desiderat sein. Der Anwendungsbereich der Kinderrechtskonvention qua Unterzeichnung und Ratifikation durch den Hl. Stuhl ist *ratione materiae* wie auch *ratione personae* zunächst eng auf den Heiligen Stuhl als originäres Völkerrechtssubjekt und dessen begrenzte Zahl an Staatsbürger\*innen beschränkt. *Ratione materiae* eine extraterritoriale Bindungswirkung herzustellen, bedürfte zunächst der Zurechenbarkeit des Handelns kirchlicher Verantwortungsträger weltweit an den Heiligen Stuhl in seiner völkerrechtssubjektiven Qualität. Dies hätte aber angesichts der aufgrund der je eigenen Staatsbürgerschaft dann möglicherweise eine doppelte Zurechenbarkeit zur Folge und

würde zur Klärung wenig beitragen. Das Kirchenrecht als Scharnier zwischen Heiligem Stuhl und der Katholischen Kirche als supranationaler Organisation verwenden zu wollen, mag auf den ersten Blick ein attraktiver Kunstkniff sein, ist letztlich aber rechtlich möglicherweise wenig belastbar. Ausichtsreicher wäre demgegenüber, wenn andere Ratifikationsstaaten der Kinderrechtskonvention, etwa die Bundesrepublik Deutschland, durch innerstaatliche Umsetzungsmaßnahmen die Einhaltung von Menschenrechtsstandards – notfalls unter Aussetzung kirchenrechtlicher Maßgaben – garantierten.

Dem von Doris Reisinger herausgegebenen Sammelband „Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren“ gelingt es auf vorbildliche Weise, die vielschichtigen Aspekte innerkirchlichen Machtmissbrauchs aus verschiedensten Perspektiven zu beleuchten und wertvolle Impulse zu liefern. Auch die Anlage des Bandes ist gut gelungen. Möglicherweise hätte eine Diskussion des Macht(missbrauch)-Begriffes zu Beginn den Roten Faden stärken können, sodass aus einem in weiten Strecken multidisziplinären ein noch interdisziplinärerer Debattenbeitrag hätte entstehen können. Dass dies ausgeblieben ist, dürfte der Tatsache geschuldet sein, dass der Band aus einer Tagung zum Thema „Machtkritik durch Theologie“ hervorgegangen ist. Die Autorinnen und Autoren machen aus der ihnen je eigenen Perspektive auf eindrucksvolle Weise deutlich, dass die Auseinandersetzung mit dem Thema der Macht und ihres Missbrauchs im theologischen Diskurs noch am Anfang steht und der weiteren theologischen Analyse, vor allem aber auch der innerkirchlichen Rezeption bedarf. Dafür hat der Sammelband eine hervorragende Grundlage gelegt.

### ***Zum Rezensenten:***

Dr. Johannes Ludwig ist Referent für Globale Vernetzung und Solidarität im Bistum Limburg.