



**UNIVERSITÄT
ERFURT**

Katholisch-Theologische
Fakultät

Sophie v. Kalckreuth / Jörg Seiler (Hg.)

Wegtexturen

Notizen aus der Erfurter Theologie zur „Stimme derer, die von kirchlichem Machtmissbrauch betroffen waren und sind“ (Synodaler Weg)

INHALT

<i>Verstanden haben</i> <i>von Thomas Sojer</i>	Seite 4
<i>Die Betroffenen im Blick haben – Zur Wahrnehmung des Leids von sexuell und geistlich durch die katholische Kirche missbrauchten Menschen</i> <i>von Benjamin Litwin und Sebastian Schmidt</i>	Seite 8
<i>Ein alttestamentliches Plädoyer</i> <i>von Marlen Bunzel</i>	Seite 14
<i>Machtmissbrauch – eine neue praktisch-theologische Kategorie</i> <i>von Maria Widl</i>	Seite 16
<i>Hinhören als Weg, die Perspektive zu wechseln – ein Ansatz von den Philippinen</i> <i>von Dominik Abel</i>	Seite 18
<i>Lots Töchter – ein mahnendes Beispiel</i> <i>von Cornelia Aßmann</i>	Seite 22
<i>Die Autorität der Verletzten</i> <i>von Julia Knop</i>	Seite 24
<i>Der Gott der Schwachen</i> <i>von Patrick Becker</i>	Seite 28
<i>Der Schrei der Betroffenen und die Liturgie</i> <i>von Benedikt Kranemann</i>	Seite 32
<i>Ein revolutionärer Perspektivwechsel und die tragische Schuld der Kirche oder: Von der Notwendigkeit und Unmöglichkeit zu hören, ohne zu deuten</i> <i>von Holger Zaborowski</i>	Seite 36
<i>„Im Anfang war das Hören“ (Nelle Morton)</i> <i>von Jörg Seiler</i>	Seite 39

VORWORT

„Camminare“ — gehen, unterwegs sein, laufen, sich bewegen: Genau so und nicht anders beschrieb Papst Franziskus noch in der Sixtinischen Kapellen unmittelbar nach seiner Wahl das, was Kirche ist. Wenn alle in der Kirche einen Weg in der gemeinsamen Ausrichtung auf Gott gehen, wenn sie in einem synodalen Prozess vorwärtsgen, dann ist Kirche eindeutig das, was sie ist: ein synodales Miteinander jener, die gerufen sind, Gott zu suchen. Sie deutet auf Gott und lässt sich einzig von IHM her ihre Bedeutung geben.

Die Kirche in Deutschland erfährt derzeit, dass „Weg gemeinsam“ Trittfestigkeit benötigt, dass es Brücken, Kurven, Sackgassen, Scheidewege, Schlamm, Geländer, Rillen, Markierungen, Stein, Asphalt ... gibt, wenn man im Laufen sich und einander einen Weg schafft. Es gibt Parallelwege, Umwege, Gegenläufiges und Kreuzungen. Weg und Geher / Geherin sind nicht identisch. Christus als Weg bleibt die Ausrichtung und das Fundament.

Die Wege sich kreuzen lassen, ohne Geher und Weg zu identifizieren und sich in Sicherheit zu verorten, heißt hinhören statt schon zu wissen. Insofern versuchen die hier vorgelegten Gedanken, hörbereite, horchende Texte zu sein.

*Erfurter Theolog*innen kommentieren in ihnen einen zentralen Satz aus dem Grundtext „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“, der am 3. Februar 2022 auf der Dritten Synodalversammlung des Synodalen Wegs in Frankfurt mehrheitlich angenommen wurde.*

Die Gedanken zum „locus theologicus“ der Stimme der Betroffenen, in denen Christi Stimme vernehmbar ist, entstammen verschiedenen Fachdisziplinen. Vornehmlich aber sprechen Menschen mit theologischem und geistlichem Gespür. Sie forschen und lehren an der Katholisch-Theologischen Fakultät Erfurt, ohne in deren Namen zu sprechen. Sie sind Teil einer Erfurter Theologie, die sich als

eine bewegte Theologie versteht. Synodale Wege sind eine Suchbewegung, in die wir theologische Kompetenz und geistliches Nachdenken einbringen wollen.

Wir laden zum Hinhören und Mitgehen ein. Wir verstehen uns selbst als hörbereite und begleitende Menschen — unterwegs. Teilen Sie gerne mit uns Ihre Gedanken: wissenstransfer@uni-erfurt.de.

Prof. Dr. Jörg Seiler

Dekan

Sophie v. Kalckreuth

Wissenschaftskommunikation





Verstanden haben

von Thomas Sojer

„Wir haben verstanden“. Mit diesen drei Wörtern sendet der Grundtext des Synodalforums I eine klare Botschaft. Gleichzeitig knüpft sich an die Selbstaussage eine Herausforderung: Wann kann und darf ich begründet sagen: „Ich habe verstanden.“? Wann kann und darf dies eine Gemeinschaft, eine Kirche, eine Gesellschaft tun? Diese Fragen drängen zu elementaren Überlegungen, was Verstehen überhaupt bedeutet, was dafür Kriterien und Voraussetzungen sind und welche Grenzen und Probleme damit einhergehen.

Verstehen gilt gemeinhin als intellektueller, kognitiver Prozess sowie als dessen Ergebnis, meist in Form gelungener Kommunikation. Vor dem Hintergrund von Missbrauch und Unrecht lässt sich fragen, ob aber auch so etwas wie Leid- und Gewalterfahrungen „allein intellektuell“ verstanden werden dürfen, bzw. ob

(fremder) Schmerz eine Weise des Verstehens benötigt, die über ein intellektuelles, objektives Begreifen hinausgehen muss. Auf Ihre eigenen Erfahrungen rekurrierend frage ich Sie deshalb: Will eine sich zu-verstehen-gebende Person, die leidet, nicht auch über eine bloße Informationsweitergabe hinaus affektiv berühren und in gewisser Weise sogar etwas im Gegenüber anders werden lassen, also mehr als nur mit Argumenten überzeugen? Von mir selbst kann ich sagen, dass ich in Momenten, wenn es mir schlecht geht und ich das mitzuteilen versuche, vom Wunsch beseelt bin, von meinem Gegenüber „miterlebt“ zu werden. So ein Miterleben zwischen Personen bedeutet jedoch etwas anders als das Wahrnehmen eines Stuhles im Raum oder einer Geräuschkulisse von außen. Ein Miterleben von Schmerz will gerade nicht aufdringliche Zumutung des leidenden Objekts für das unbeteiligte Subjekt sein, sondern ein gemeinsames Zusammenfühlen von Subjekten, das als geteiltes Fühlen sowohl von Adressierenden wie auch von Adressierten mitverantwortet wird.

Dergestalt empathisches Verstandenwerden erhält eine überpersönliche und wechselseitig affizierende sowie transformierende Dimension. Die Gewalt und das Unrecht, der Schmerz und das Zerstörte gehen nicht mehr nur die Erleidenden an. Es geht jetzt auch Sie und mich an. Warum ausgerechnet jetzt? Weil das Schreiben und Lesen dieses Textes einem Verstandenwerdenwollen aussetzt. Wenn aber, z.B., mein ‚Ich‘ von Ihnen verstanden werden möchte, kann ich mich Ihrem Verstand nicht als unveränderliches, abgeschlossenes ‚Ich‘, als fertiges Paket übergeben; sondern dieses entblößte, preisgegebene ‚Ich‘ wird in seinem In-der-Welt-Sein von Ihrem Verstehen verändert, genauso wie Sie selbst währenddessen in ihrem In-der-Welt-Sein verändert werden – unabhängig davon, ob ‚wir‘ beide wollen oder nicht. Ich bin anders in der Welt (zumindest

minimal), je nachdem ich mich von Ihnen verstanden erfahre. Sie sind anders in der Welt (zumindest minimal), je nachdem Sie Ihr Verstehen von mir erfahren. Denn, wenn ich mich Ihnen gerade zu verstehen gebe, bitte ich Sie mich in dieser performativen Geste, wenn auch unausgesprochen, Teil von Ihnen und Ihres In-der-Welt-Seins werden zu lassen – und dieses ‚Werden‘ in Ihrem Lesen, Fühlen und Erleben bedeutet ‚unsere‘ jeweilige sowie gemeinsame Verwandlung in etwas Überpersönliches. Catherine Keller verwendet für diese hermeneutische Gastlichkeit im Verstehen den Begriff der Intercarnation (wechselseitige Fleischwerdung des Wortes). Daraus folgt, dass in der Weise, wie Sie mich verstehen, ich mich selber immer wieder neu ‚verkörpere‘ und von Ihnen, ‚verkörpert lasse‘, d.h. mich bestenfalls in Ihrer Antwort wiederum neu verstehen lerne und folglich anders zu verstehen geben kann. Schließlich bedeutet Körper-Sein In-der-Welt-Sein und anders In-der-Welt-Sein anders Körper-Sein. Fühlendes Verstehen wird damit gebunden in immer wieder neu zu beginnenden Aushandlungs- und Lernprozessen miteinander. Denken Sie Verstehen deshalb nicht mehr als Tauschgeschehen von ‚etwas‘, sondern als das Lebendigsein selbst. Verstehen heißt Leben und transportiert nicht einfach fixe Informationspäckchen zwischen getrennten Körpern, sondern bildet einen Stoffwechsel, der nichts weniger als lebensnotwendig wird.

Diese wechselseitige, überpersönliche Veränderungsspirale kennt aber eine Schmerzgrenze. Ich muss mich in meinem von Ihnen verstanden ‚Ich‘ immer noch wiedererkennen können – das gilt besonders für Leid- und Gewalterfahrungen. Die konstitutive Verwundung in Verstehensprozessen läuft deshalb Gefahr, zur (Selbst-)Entfremdung zu werden. Es gilt zwar: Kein Verstehen ohne Missverstehen – und umgekehrt; gleichzeitig beinhaltet jedes Verstehen die Verantwortung, den Anderen

nicht zu verletzen und schon gar nicht zu verlieren. Verstehen bleibt somit eine Krisenerfahrung mit offenem Ausgang.

Im Fall kirchlicher Machtfragen knüpft sich die entfaltete Sicht auf Hermeneutik, die Kunst des

berechtigung von Kirche darf aber gerade nicht zu einer leichtgemachten Trennlinie zwischen ‚Gut und Böse‘ verführen, z.B. dass diejenigen in der Kirche, die meinen zu verstehen, die ‚eigentliche‘, erneuerte Kirche bilden und von einer ‚falschen‘ Kirche, die ‚nichts verstanden hat‘ und weiterhin alte Machtpositionen zementiert und

Guten und Großartigen, das ebenso in dieser Kirche und ihren Menschen gelebt wird.

Für den Synodalen Weg kann das Mantra des Verstandenhabens deshalb nicht nur eine Haltung einzelner (Verantwortlicher) attestieren, sondern

„Wir haben verstanden‘ markiert damit keinen zusammenfassenden Schlusspunkt, kein dialogbeendendes Abschlussstatement, sondern eine anstoßende Selbstverpflichtung zum Losgehen.“

Thomas Sojer

Verstehens, unmittelbar an eine ‚Praxis‘ menschlicher Würde. Der beschlossene Grundtext macht vor diesem Hintergrund deutlich, dass sich mit der Frage nach ‚rechtem Verstehen‘ von Leid- und Gewalterfahrungen Glaubwürdigkeit und sogar Daseinsberechtigung der Kirche entscheiden. „Wir haben verstanden“ markiert damit keinen zusammenfassenden Schlusspunkt, kein dialogbeendendes Abschlussstatement, sondern eine revolutionäre Selbstverpflichtung zum Losgehen. Gleichzeitig konfrontiert es mit einem dauerhaften Scheideweg (einer Krisis) im kirchlichen Handeln: Weil die Entscheidung verstehen zu wollen immer wieder von Neuem gefällt werden muss und kein Ausruhen erlaubt, droht immer auch die Gefahr, vom Befreienden wieder zurück ins Unterdrückende zu kippen. Das heißt mit anderen Worten: Eine Kirche, die nicht verstehen will, schafft nicht nur gesellschaftliches Unverständnis, sie verwirft auch ihren Sendungsauftrag.

Die vorgeschlagene Verschränkung von Verstehen und gesellschaftlicher wie auch theologischer Daseins-

immunisiert, losgelöst werden müssen. Zeigen nicht gerade die unzähligen Fälle kirchlichen Machtmissbrauchs, wie schwer sich Kirche damit tut zu verstehen und damit in ihrem Sendungsauftrag sowie ihrer Daseinsberechtigung laufend scheitert, d.h. Leben zerstört in einem Ausmaß, das glatte ‚Neustarts‘ einer ganz anderen, verständnisvollen‘ Kirche oder kirchlichen Kultur schlicht ausschließt bzw. in ein bedenkliches, zynisches Licht rückt. Damit kann ein Verstehen im Kontext der eigenen Gewaltgeschichte weder die Haltung der Relativierung noch der Resignation gegenüber dem laufenden Versagen bedeuten. Vielmehr bleibt Verstehen immer auch mangelhaft. Eine Praxis der Menschenwürde entscheidet sich jedoch nicht an einer quantitativen Fülle des Verstehens, sondern vor allem, inwiefern es existentiell konfrontiert, in Form von Widerständigkeit und Irritierendem einer nicht mehr theologisch einholbaren Wahrheit über die Kirche, im Tageslicht jenes Unentschuldbaren, das Kirche auch geworden ist und in verhängnisvoller Weise vermischt bleibt mit dem

jenseits von Tinte und Papier tatkräftig die institutionellen Gefüge und den dort eingekerbten Machtwillen verändern, und zwar nachhaltig. Die Geste bekennt Kirche-Sein als wesentlich zur Kirche gehörende ‚Verstehenskrise‘ (auch i.S.v. dauerhaftem Scheideweg) und sieht nicht nur eine spätmoderne religiöse Institution, die momentan eine Krise nach der anderen durchlebt und darin überleben will. Das heißt nicht, dass Kirche Krisen und die Gewalt, die diesen vorausgeht, braucht, sondern dass Kirche, die ihre wesenhafte Krisenformigkeit verkennt, aus sich heraus toxisch wird. Kirchliches Verstehen, das seine Krisenformigkeit als Orientierungschance erkennt, kann in dieser Hinsicht nicht mehr (nur) hierarchisch vermittelt werden, sondern bleibt als pneumatische Sturmböe blowing wherever it pleases ein gemeinschaftliches Kooperationsprojekt aller involvierten Agent*innen, in Dissens und Konsens. Das markiert nicht zuletzt das erweiterte Konzept der loci theologici, das im Grundtext zum Tragen kommt und Offenbarung in der ständigen Aushandlung aufgrund wechselseitiger

Übersetzungen aller „Orte“ als prozesshaft und porös zu denken erlaubt. Diesem Verstehen wohnt also eine besondere Gestaltungskraft inne, die vorhandene Wirklichkeiten wandlungsfähig werden lässt und neues In-der-Welt-Sein ausbilden kann. Alle Gestaltungskräfte und ihre Ausführenden bewahren letztlich jedoch ebenso wenig davor, sich erneut Logiken zu verschreiben, die Machtmissbrauch und Instrumentalisierung weiterproduzieren, d.h. ‚verständnislose‘ Strukturen wiederbeleben, die überwunden und umgestaltet werden sollen.

Besonders ambivalent gestalten sich in diesem Zusammenhang öffentlich wirksame Gesten, die Verstehen moralisch aufladen: Bevollmächtigte signalisieren z.B. in Form kulturell kodierter Rituale, dass etwas verstanden wurde, und bitten um Entschuldigung. Das dient in der Regel dazu, wieder „Glaubwürdigkeits-Kapital“ der Institution sowie der repräsentierenden Person zu lukrieren und damit bestehende Ordnungen zu stabilisieren. Die Chance, dass politische Vergebungs- und Reuestrategien gelingen, steigt insbesondere dann erheblich, wenn ein versuchtes Verstandenhaben nicht nur behauptet, sondern in Gestalt öffentlicher Transformationsprozesse sichtbar und spürbar wird. Aus dem zwischenmenschlichen Alltag kennen Sie vielleicht entsprechende Erfahrungen, dass wir uns in Konfliktsituationen oft erst dann wirklich verstanden wissen, wenn unser Gegenüber eine ‚dementsprechende‘ Verhaltensänderung an den Tag gelegt hat. An diesem Punkt scheiden sich die Geister zwischen politischen Vergebungsstrategien und tatsächlicher Umkehr, wie es das „Wir haben verstanden“ einfordert. Letzteres kann am Ende, so meine Überzeugung, immer nur von seinen praktischen Konsequenzen, einer Praxis der Menschenwürde her bestimmt werden. Bei diesen praktischen Konsequenzen darf es nämlich nicht nur darum gehen, wie menschen-

freundlich sie sich allgemein zeigen, sondern ob jene, die sich ursprünglich zu verstehen gegeben haben, sich in diesen praktischen Konsequenzen auch selbst in veränderter Form wiederentdecken und darin sprachfähig sein können. Die Bereitschaft zum Wandel läuft ansonsten Gefahr, in eine Art blinde Reparaturlogik zu kippen, die das Verstehen von Leid und Gewalt zu Gunsten einer institutionellen, ordnungsstabilisierenden Selbstoptimierung aus dem Blick verliert.

Davor warnen insbesondere jüdische Schriftsteller*innen wie Jean Améry und Vladimir Jankélévitch. Sie beunruhigt eine neue, bessere Welt, die Vergebungsbitten geradezu automatisch folge, aber das zugefügte Leid am Ende vergessen lasse. Ein selbstoptimierendes „Seht, ich mache alles neu“ (Offb. 21,5) wiederholt und verschärft dort, in der „neuen“ Welt, Gewalt- und Verlusterfahrungen der vermeintlich „zurückgelassenen“ alten Welt. Deshalb betonen Améry und Jankélévitch demgegenüber das Recht, nicht zu vergeben und damit die Wunde offen zu halten – nicht als anlastende Vergangenheit, sondern als für alle gastliches Jetzt. Vor diesem Hintergrund kann als eine wesentliche Voraussetzung für das Verstehen von Leid und Gewalt die bleibende Gegenwart des erlebten Unrechts jenseits von besänftigender Erinnerungskultur genannt werden.

Karl Rahner spricht in entsprechender Weise von einer sündhaften Kirche und schreibt: „Die Kirche ist eine sündige Kirche – das ist eine Glaubenswahrheit, nicht eine primitive Erfahrungstatsache. Und das ist eine erschütternde Wahrheit.“ (ST IV, 309). Der Innsbrucker Jesuit wusste um Grenzen von Reparatur im Angesicht der Zeitgeschichte.

Vielleicht bekommt Rahners Vorstoß heute eine neue Chance? Mit Blick auf eine zeitgenössische Sprache schlage ich vor, anstatt von „sündhaft“ von „lebens-

zerstörend“ zu sprechen. Eine Selbstdarstellung der Kirche als „sündhaft“ kann m.E. von einer nachchristlichen Gesellschaft aktuell nicht anders als zynisch verstanden werden. „Sündhaft“ zählt für mich zu jenen kirchlichen Vokabeln, die vom gesellschaftlichen Diskurs längst fallen gelassen wurden und den Kirchen zu einem fragwürdigen Deutungsmonopol über diese verhalfen. Deshalb: Das Projekt Kirche ist zu oft lebenszerstörend gewesen, als dass ihre vielen positiven Seiten davon unberührt bleiben können. „Wir haben verstanden“ bedeutet dann in meinen Augen ein fortlaufendes Verstehen-müssen, dass da etwas zerstört wurde, das nicht mehr heil werden wird. Eine Kirche, die tatsächlich verstehen will, kann aber nicht verstehen, ohne die lebenszerstörende Seite dieser Kirche in diesen Lebensgeschichten vor dem Vergessen zu bewahren. „Verstanden haben“ erlaubt deshalb in meinen Augen keinen glatten „Neustart“, sondern verpflichtet auch auf das, was einfach nicht mehr „gut gemacht werden“ kann. Das Lebenszerstörende an der Kirche bleibt somit ein Eckstein kirchlicher Transformationsprozesse, den Bauleute, die verstehen wollen, nicht (mehr) verwerfen dürfen. Nicht aber, weil jene, die sich in ihrem Leiden der Kirche zu verstehen gegeben haben, die Erinnerungskultur der Kirche brauchen. Die Kirche braucht sie. Schließlich hängt an Verstehbereitschaft und -vermögen nichts weniger als die Daseinsberechtigung von Kirche. Außerdem erhielt die kirchliche Selbstbestimmung als Sakrament des Heils für die ganze Welt eine Tiefendimension, die Heil komplexer denken lässt als einen fernen Punkt in der Zukunft.

Literatur

K. Rahner, Kirche der Sünder, in: Ders., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln - Zürich - Köln 1965, 301-320.





Die Betroffenen im Blick haben – Zur Wahrnehmung des Leids von durch die katholische Kirche sexuell und geistlich missbrauchten Menschen

von Benjamin Litwin und
Sebastian Schmidt

„Ich habe als Missbrauchsoffer so viele Jahre gekämpft. Ich habe versucht, etwas in der Kirche zu bewegen. Doch Menschen, die sich aktiv innerhalb der Kirche engagieren gegen Missbrauch – die werden scheu umgangen, auch boykottiert. Vor einiger Zeit bin ich ausgetreten, denn es hätte mich innerlich zerrissen, Mitglied zu bleiben.“

(Agnes Wich, Gründungsmitglied der Betroffeneninitiative Süddeutschland, in: DIE ZEIT Nr. 5 vom 27.01.2022)



Der Synodale Weg wurde als Reaktion auf den in der MHG-Studie endgültig offenbar gewordenen Missbrauch innerhalb der katholischen Kirche ins Leben gerufen. In der dritten Synodalversammlung, vom 3. bis 5. Februar 2022 in Frankfurt am Main, wurde nun erstmals ein Dokument beschlossen, das sich explizit mit der Partizipation von Betroffenen in kirchlichen und theologischen Prozessen auseinandersetzt. Damit wird die Absicht verfolgt, auf die von unter anderem Agnes Wich erlebte Fehlentwicklung zu reagieren, Betroffene nicht länger zu ignorieren und einen Lernprozess mit dem Ziel der Verhinderung weiteren Missbrauchs zu beginnen. In dem verabschiedeten Abschlussdokument des Synodalforums I „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“ wurde eine sowohl aufwertende als auch theologisch komplexe Bezeichnung für die von sexuellem und geistlichem Missbrauch betroffenen Personen eingeführt. Nach langem Ringen bzgl. der endgültigen Formulierung wurde „ihr Schrei“ als sogenannter „locus theologicus“ identifiziert, um als

klare Stimme bzw. „Institution“ innerhalb der katholischen Kirche am Aufarbeitungsprozess mitzuwirken und bestehende Strukturen kritisch zu hinterfragen. Der folgende Beitrag verfolgt zum einen das Ziel, einige Anmerkungen hinsichtlich der bisherigen strukturell organisierten Wahrnehmung dieser bedeutenden Stimme(n) zu machen und möchte zum anderen den Versuch unternehmen, vor dem Hintergrund einiger konkreter Aussagen der Betroffenen erste Ansätze bzgl. eines angemessenen Umgangs mit dieser Personengruppe zu erarbeiten.

Betroffene als „besonderer locus theologicus“

Am Beginn der Ausführungen sollen sprachliche Vorbemerkungen getroffen werden, die als konstruktive Kritik an der bestehenden Formulierung zu verstehen sind. Der Synodale Weg hat Aufmerksamkeit in einer breiten, länderübergreifenden sowie ökumenischen Öffentlichkeit für Entwicklungsprozesse innerhalb der katholischen Kirche in Deutschland geschaffen. Auf seiner Homepage erklärt der Synodale Weg das Ziel, in einer Gemeinschaft von Klerus und nichtordinierten Gläubigen Vertrauen in die Kirche in Deutschland zurückzugewinnen (vgl. Was ist der Synodale Weg?). Die verabschiedeten Texte der Synodalforen als formale Ergebnisse des Synodalen Weges sollten entsprechend einen wichtigen Beitrag leisten. Das Forum I „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche“ versucht dieses Ziel zu verfolgen, indem es unter anderem die Betroffenen von Missbrauch innerhalb der Kirche in seinem Grundlagentext hervorhebt. Nach längerer Diskussion in Forum und Synodalversammlungen wurde hierzu schließlich die Formulierung des „besonderen locus theologicus“ gewählt und verabschiedet.

Um den Begriff des „locus theologicus“ in seiner Bedeutung zu erfassen, benötigt man jedoch ein umfangreiches theologisches Vorwissen (vgl. Synodalforum I, 7-10; Hoff). Dieses kann in der breiten Öffentlichkeit von Gläubigen und Gesellschaft nicht vorausgesetzt werden. Alternative Wortgruppen wie das „Lehramt der Betroffenen“, welches ebenfalls zur Diskussion stand, hätten möglicherweise zu einer anderen Außenwahrnehmung geführt, da der inhaltliche Zugang (zumindest für Gläubige) erleichtert gewesen wäre. Mit der vorliegenden Formulierung lässt sich die bereits vom Forumsmitglied Thomas Arnold angesprochene Gefahr nicht vollständig auflösen, „schon in der Diskussion diejenigen auszuschließen, die nicht in der theologischen Fachwelt beheimatet sind“ (Arnold u. a., 27). Das verwendete Begriffspaar mag zwar geeignet sein, um die Texte in theologische und kirchenpolitische Diskussionen einzubringen. Um Vertrauen in die Kirche zurückzugewinnen, scheint es jedoch notwendig, sowohl säkular als auch religiös geprägte Öffentlichkeit gleichsam über den Synodalen Weg (verständlich) anzusprechen und mitzunehmen.

Unabhängig von der Bezeichnung der Betroffenen stellt sich jedoch aus einer praxisorientierten ethisch-theologischen Perspektive die Frage, welcher Personenkreis mit der Bezeichnung „derer [...]“, die von kirchlichem Machtmissbrauch betroffen waren und sind“, gemeint ist und vor allem, was diese konkret kritisieren und einfordern. Eine Einschränkung der Rolle der Betroffenen auf die notwendige Benennung ihrer schrecklichen Leiderfahrungen, die man in der Begrenzung des locus theologicus auf den „Schrei“ der Betroffenen von Machtmissbrauch in der Kirche sehen könnte, kann dem sicher nicht voll genügen.

Strukturelle Einbindung der Betroffenen in den Synodalen Weg

Bevor Anmerkungen zu Aussagen und Kritikpunkten von Betroffenen getätigt werden sollen, beschreiben die folgenden Ausführungen, wie Betroffene in die derzeitige kirchliche Diskussion strukturell eingebunden und wie die entsprechenden Gremien zusammengestellt sind und werden. Welche Strukturen ermöglichen eine tatsächliche Wahrnehmung der Stimme der Betroffenen und wo wären Veränderungen sinnvoll?

Der Fokus dieses Beitrags liegt auf der institutionellen Beteiligung der von sexuellem und geistlichem Missbrauch Betroffenen bei den von der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) getroffenen Maßnahmen. Diese soll auf der Ebene der DBK durch einen Betroffenenbeirat, der sich im November 2020 erstmals konstituiert hat, erfolgen. Aufgaben, Zusammensetzung und Arbeitsweise des Beirates wurden in einem 2019 veröffentlichten Grundlagen-dokument dargelegt. Der Beirat soll vor allem beraten, Maßnahmen beurteilen und „zur Weiterentwicklung des Umgangs mit Fragen der sexualisierten Gewalt im Verantwortungsbereich der Deutschen Bischofskonferenz bei[zu]tragen“ (Betroffenenbeirat Grundlagen, 2.2). Er setzt sich aus 12 Personen zusammen. Diese „sollen unterschiedliche Kontexte sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche in Deutschland repräsentieren“ (ebd. 4.2). Mitglied kann jede:r sein, der/die „direkt oder indirekt von sexualisierter Gewalt durch Vertreterinnen und Vertreter der katholischen Kirche betroffen [ist]“ (ebd. 4.3), wobei an dieser Stelle offenbleibt, welcher Personenkreis als „indirekt“ Betroffene zu bezeichnen ist. Die Mitglieder des Betroffenenbeirates werden von einem sechsköpfigen Gremium ausgewählt. Die Amtszeit des Betroffenenbeirates dauert drei Jahre.

Nach zwei Jahren der Amtszeit soll eine nicht weiter definierte Evaluation erfolgen. Zu den erwähnten Grundlagen veröffentlichte die DBK 2020 eine „Rahmenordnung zum Ausschreibungs- und Besetzungsverfahren sowie zur Aufwandsentschädigung für die strukturelle Beteiligung von Betroffenen“, welche die erwähnten Grundlagen nochmals aufführt. Diese dient auch als Rahmenordnung für die Betroffenenbeiräte auf Diözesanebene und beschreibt weitere Grundvoraussetzungen wie etwa das Einplanen von ausreichend Zeit und Transparenz bei der Ausschreibung und Besetzung der Beiräte sowie zu Aufwandsentschädigungen und einem nicht weiter ausgeführten „Empowerment“.

Interessant ist, dass diese Stimmen nicht zu Beginn des Synodalen Weges, sondern erst 2020 mit der Einrichtung des Betroffenenbeirates, und dann auch nur ohne Stimmrecht, strukturell eingebunden wurden. Ein Malus, der im Statement dreier Sprecher:innen des Betroffenenbeirates in der Online-Konferenz des Synodalen Weges am 04.02.2021 klar angesprochen und später vom Präsidium des Synodalen Weges aufgenommen und mit der Ankündigung, für strukturelle Mitwirkung zu sorgen, korrigiert wurde (vgl. Norpoth/Moritz/Beck, 2; Bätzing/Sternberg/Kortmann u. a., 1.). So hat der Betroffenenbeirat der DBK seit Februar 2021 einen Rede- und Gaststatus, er ist jedoch nach wie vor nicht stimmberechtigt.

Ob dies ausreicht, um „zur Weiterentwicklung des Umgangs mit Fragen der sexualisierten Gewalt im Verantwortungsbereich der Deutschen Bischofskonferenz beizutragen“ [s. o.] und eine wirkliche Partizipation von Betroffenen zu bewirken, ist anzufragen.

Ein Grund für diese verspätete Anteilnahme des Betroffenenbeirats lässt sich unter anderem aus dem Maßnahmenpapier der DBK zur Aufarbeitung von sexuellem Missbrauch an Minderjährigen ablesen. Obwohl bereits im Herbst 2018 eine entsprechende Erklärung der deutschen Bischöfe veröffentlicht wurde, die unter anderem eine verstärkte Mitwirkung der Betroffenen am Aufarbeitungsprozess vorsah, dauerte es über ein Jahr, bis ein entsprechender Aufruf zur Mitwirkung an einem solchen Beirat erfolgte. Zu diesem Zeitpunkt hatte der Synodale Weg bereits begonnen. Hinzu kamen die „pandemiebedingten Verzögerungen beim Besetzungsverfahren“ des Betroffenenbeirats, sodass die erste konstituierende Sitzung erst im November 2020 stattfinden konnte (Zentrale Maßnahmen, 6-8). Somit konnte eine aktive Beteiligung des Beirats am Synodalen Weg sogar erst im Frühjahr 2021 beginnen. Ob für diese verspätete Hinzunahme der Stimmen der Betroffenen neben organisatorischen Hürden auch noch andere Gründe (bspw. mangelhafte Kommunikation, Unsicherheit im Umgang mit Betroffenen etc.) eine Rolle gespielt haben könnten, kann hier nicht abschließend beantwortet und müsste weiter untersucht werden.

Die Stimme(n) der Betroffenen

Wie können nun die Wünsche und Forderungen der Betroffenen umrissen werden? Oder anders formuliert: Wie lassen sich diese wahrgenommenen Stimmen inhaltlich fassen? Bei der Beschäftigung mit dieser Thematik wird schnell deutlich, dass hier ein Problem vorliegt, welches gleichzeitig einen markanten Unterschied zu anderen „loci theologici“ darstellt: Es gibt nicht die *eine* Stimme oder den *einen* Schrei, sondern eine Vielzahl von Stimmen der „Überlebenden“, die unterschiedliche Motive und Zielsetzungen verfolgen und somit Wünsche oder Forderungen an

die Institution Kirche stellen (Norpoth/Moritz/Beck, 2). Während ein Großteil der Betroffenen sich nicht öffentlich äußert, teilen andere ihre Missbrauchserfahrungen über autobiographische Romane. Wieder andere sind an wissenschaftlichen Publikationen beteiligt, in denen sie zum einen über ihre Erlebnisse und Sichtweise berichten und zum anderen strukturelle Missstände in der katholischen Kirche ansprechen, die die Taten und Vertuschungen begünstigt haben. Seit 2018/19 hat sich mit dem Betroffenenbeirat auf DBK-Ebene sowie auf Ebene der einzelnen Diözesen eine Beteiligungsstruktur für Betroffene entwickelt, die jeweils an der Aufarbeitung des strukturellen Missbrauchs mitwirken und eigene Stellungnahmen zu dieser Thematik verfassen sollen.

Trotz dieser immensen Pluralität an Stimmen und Forderungen soll hier auf zwei Grundausrichtungen hingewiesen werden, die bei der Lektüre unterschiedlicher Positionspapiere und Beiträge der Betroffenen des Öfteren auftauchen: Neben dem gravierenden physischen und psychischen Leid, das die Betroffenen erfahren haben, lässt sich als schwerwiegende Folge ein massiver Vertrauensverlust identifizieren. Das Außergewöhnliche dabei ist jedoch, dass dieser Vertrauensverlust oftmals nicht nur gegenüber kirchlichen Amtsträgern, sondern auch gegenüber anderen Gemeindemitgliedern, Freund:innen, Familie sowie den eigenen Kindern wahrgenommen wurde (Bauer/Hauck, 227 f.). Gerade in der Zeit nach oder während des Missbrauchs wurde Kindern und Jugendlichen in den meisten Fällen kein Glaube geschenkt, da bspw. die Eltern der Betroffenen den beschuldigten Priester zu einer unanfechtbaren Person stilisierten (Powroznik/Rüschenschmidt, 32). Dies ist im Kontext einer religiösen Gemeinschaft besonders fatal, da zum einen das grundlegende Fundament des Glaubens über den Aspekt des Vertrauens definiert

werden kann und Vertrauen zum anderen die Basis für ein Zusammenleben im Zeichen der Nächstenliebe darstellt. Dieses Vertrauen wurde in der katholischen Kirche durch sexuellen und geistlichen Missbrauch in sehr verschiedenen und besonders vulnerablen Gruppen verletzt. Zu nennen ist hierbei nicht nur der Missbrauch an Kindern, die sich in der Obhut der Kirche befanden, sondern auch an Personen, insbesondere Frauen, die in Ordensgemeinschaften ihr ganzes Leben der Kirche gewidmet haben oder die in einem Dienstverhältnis zur Kirche standen und stehen.

Ein wichtiger Aspekt ist der Weg zu einem gemeinsamen Dialog. So stellt Klaus Mertes infolge seiner zahlreichen Gespräche mit Betroffenen heraus, dass der Fokus der Opfer nicht nur auf der finanziellen Entschädigung oder der Zahlung von psychotherapeutischen Maßnahmen liegt, sondern auf dem Wunsch nach einem persönlichen Gespräch mit den kirchlichen Verantwortlichen sowie einer aufrichtigen Anerkennung des geschehenen Leides durch diese. Mertes merkt an, dass in der gängigen Praxis diesem berechtigten Bedürfnis aber oftmals nicht entsprochen wird (vgl. Mertes 2020, 22-24; ebd. 2021, 90). Stattdessen wird nach der „Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger und schutz- oder hilfebedürftiger Erwachsener durch Kleriker und sonstige Beschäftigte im kirchlichen Dienst“ bei einer Meldung jeglicher Form von sexualisiertem und/oder geistlichem Missbrauch im ersten Schritt „nur“ ein Kontakt zu einer Ansprechperson vermittelt. Diese kann zwar ein entsprechendes Verfahren zur Anerkennung von Leiderfahrung sowie die damit verbundenen Entschädigungszahlungen einleiten, steht aber selbst vollkommen außerhalb jeglicher Verantwortung bzgl. des begangenen Missbrauchs. Das Verhältnis dieser Ansprechpersonen zum Bistum ist hierbei nicht unerheblich. Die Ansprechpersonen

dürfen zwar in keinem weisungsgebundenen Beschäftigungsverhältnis zum Diözesanbischof stehen und sollen von Weisungen unabhängig sein, sie werden jedoch vom Diözesanbischof ernannt. Zudem sollen jeweils zwei Ansprechpersonen, ein Mann und eine Frau, beauftragt werden, und es besteht die Möglichkeit, eine „nichtkirchliche Fachberatungsstelle als unabhängige Anlaufstelle“ aufzusuchen, die von der zuständigen Person vermittelt werden soll (Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger, Nr. 4). Diese Ansprechpersonen prüfen zunächst Hinweise und Meldungen von Missbrauchsfällen auf Plausibilität. Anschließend soll das weitere Vorgehen mit den Betroffenen besprochen werden. Zu den in der Ordnung angeführten seelsorglichen Hilfsangeboten kann ausdrücklich auch ein Gespräch mit Leitungsverantwortlichen gehören, welches Klaus Mertes in seinem Beitrag von 2021 einfordert. Zumindest ist dem Wunsch nach einem Gespräch mit einem Leitungsverantwortlichen „Rechnung zu tragen“ (ebd., Nr. 46).

Mit Betroffenen in den Dialog treten - Vertrauen wiedergewinnen

Abschließend werden nun Ansätze für den Umgang mit Betroffenen entwickelt, die sich insbesondere aus den im Beitrag aufgegriffenen Forderungen von Betroffenen ergeben.

Die DBK hat in den oben zitierten und beschriebenen Rahmenordnungen sich selbst Richtlinien gegeben, wie mit Betroffenen von sexuellem Missbrauch umzugehen ist. Hierbei scheint ein Gesprächsprozess auch mit Leitungsfiguren in Bistümern und Orden eine Leitlinie zu sein, der Rechnung getragen werden sollte. An die Grundlegungen der „Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger“ anknüpfend

und den Überlegungen von Mertes folgend scheint ein langfristiger Gesprächsprozess zwischen kirchlichen Verantwortlichen und jedem einzelnen Betroffenen erstrebenswert, um Vertrauen wieder aufzubauen. All dies setzt ein hohes Maß an zeitlicher Priorisierung seitens der Bistumsleitung voraus. Aus dieser Perspektive würde ein gleichberechtigter Dialogprozess ein entsprechendes Mittel sein, um eine angemessene Aufarbeitung zu beginnen und die Stimmen (!) der Betroffenen individuell in den Blick zu nehmen (vgl. Mertes 2021, 90 f.).

Einen ersten Ansatz in dieser Richtung bietet das Vorgehen des Münchner Kardinals Reinhard Marx, der (wenn auch erst infolge von Aufforderungen) auf einem „neutralen Boden“ den direkten Kontakt mit den Betroffenen aufnahm, um ihre Sichtweise kennenzulernen (Kleinjung).

Die vorgesehenen Supervisionsprozesse und Evaluierungen der Rahmenordnungen sollten sehr ernstgenommen und mit größtmöglicher Transparenz durchgeführt werden, um einen Ansatz zu schaffen, Vertrauen wieder aufzubauen. Im Evaluationsprozess sollten besonders die Stimmen der Betroffenen, institutionell durch die Betroffenenbeiräte vertreten, ernstgenommen werden. Insbesondere der Gesprächsprozess und die Frage, ob dieser den Bedürfnissen der Betroffenen entspricht, sollte im Fokus stehen. Klaus Mertes zeigt ein Problem auf, wenn er zwei Jahre nach der Veröffentlichung der „Ordnung zum Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger“ nach Gesprächen mit Betroffenen feststellt, dass die darin aufgerufenen Gesprächsangebote in der Praxis kaum umgesetzt werden. Solche Anfragen sollten im Rahmen der Evaluation und Supervision ausgeräumt sowie Probleme in Strukturen und Umsetzung angesprochen und angegangen werden.

Des Weiteren gilt es, Betroffene nicht nur in einer reinen Opferrolle zu begreifen, sondern sie als (wie es Kai Christian Moritz formuliert) „Überlebende“ anzusehen, die trotz des Missbrauchs sich oftmals nicht vom Glauben und der Institution Kirche abgewendet haben. Stattdessen haben diese Menschen nach langer Sprachlosigkeit (vgl. dazu Powroznik/Rüschenschmidt, 33) im Austausch mit anderen Betroffenen ihre Stimme wiedererlangt und arbeiten heute (bspw. durch die Mitarbeit am Synodalen Weg) an einer Weiterentwicklung des kirchlichen Lebens mit. Dies kann als eine wichtige neue Perspektive auf dem Synodalen Weg wahrgenommen werden. Gleichzeitig ist immer zu bedenken, dass Betroffene in keinem Kontext instrumentalisiert werden dürfen. Diese Gefahr wurde auch bei der Diskussion um den Grundlagentext des Forums I „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche“ geäußert (vgl. Tück). Dies gilt besonders dann, wenn Entscheidungen im Bereich der Aufarbeitung einzig dadurch motiviert werden, dass Betroffene an dieser Entscheidung beteiligt waren, wodurch sie erneut Opfer von Machtmissbrauch werden könnten (vgl. Mertes 2021, 86). Der Prozess der Aufarbeitung ist nicht nur deswegen dann positiv zu bewerten, wenn Betroffene an ihm beteiligt werden, sondern wenn die Form und Qualität der Beteiligung angemessen ist. Es muss darum gehen, auf Betroffene zu hören und ihnen den Raum zu geben, den sie einfordern. Erfahrungen des Boykotts, der Ablehnung und des Ausschlusses wie sie Agnes Wich im eingangs angeführten Zitat beschreibt, müssen auf allen Ebenen verhindert werden, wenn Vertrauen wiedergewonnen werden soll.

Hierdurch kann letztlich bewirkt werden, dass in kirchlichen Strukturen und auch auf dem Synodalen Weg nicht nur *über*, sondern *mit* Betroffenen gesprochen wird. Somit könnte die Bedeutung und Dringlichkeit sowie eine Fokussierung auf das

eigentliche Ziel des Synodalen Weges bei dessen Teilnehmer:innen verdeutlicht werden, was einen großen Mehrwert und Gewinn darstellen würde (vgl. Norpoth/Moritz/Beck, 5, 8).

Literatur

Sekundärliteratur

Thomas Arnold / Martina Kreidler-Kos / Michaela Labudda, Andrea Qualbrink, Der Synodale Weg in Deutschland. Eindrücke und Erfahrungen von innen, in: Theologie der Gegenwart 64 (1/2021) 24-36.

Patrick Bauer / Karl Haucke, „Ach wie gut, dass niemand weiß...“ Wie Vertreter des Himmelreichs das irdische Kindeswohl zur Hölle schickten, in: Thomas Bahne (Hg.), Verletzbarkeit des Humanen. Sexualisierte Gewalt an Minderjährigen im interdisziplinären Diskurs, Regensburg 2021, 209-234.

Gregor M. Hoff, Der Stimme der Betroffenen kann die Kirche nicht ausweichen, Salzburg 2022, online: <https://www.katholisch.de/artikel/33026-der-stimme-der-betroffenen-kann-die-kirche-nicht-ausweichen> (abgerufen am: 17.02.2022).

Tilman Kleinjung, Marx stellt „Gesamtsystem“ Kirche infrage, 2022, online: <https://www.tagesschau.de/inland/kirche-missbrauch-marx-101.html> (abgerufen am: 30.03.2022).

Klaus Mertes, Betroffene von Missbrauch im kirchlichen Sprachgebrauch, in: Stimmen der Zeit 239 (2/2021) 83–92.

Klaus Mertes, (Mach-)Missbrauch in der Kirche: Wo stehen wir?, in: Stefan Kopp (Hg.), Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise (Kirche in Zeiten der Veränderung 2), Freiburg/Br. 2020, 17-29.

Johannes Norpoth / Kai Ch. Moritz / Johanna Beck, Missbrauch – Aufklärung und Aufarbeitung. Eingangsstatement des Sprecherteams des Betroffenenbeirats der

Deutschen Bischofskonferenz für Fragen der sexualisierten Gewalt, Online-Konferenz des Synodalen Weges am 04. Februar 2021, online: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/Online-Konferenz_Statement_Betroffenenbeitrat.pdf (abgerufen am: 22.03.2022).

Natalie Powrozniak / David Rüschemschmidt, Über die inneren Mauern des Schweigens. Die Aufarbeitung von Missbrauch und die Stimmen der Betroffenen, in: Herder Korrespondenz 75 (8/2021) 31-33.

Jan-Heiner Tück, „Unfehlbares Lehramt der Betroffenen“? Eine Problemanzeige, 2022, online: <https://www.katholisch.at/standpunkt/tueck/synodaler-weg-lehramt-betroffene-missbrauch> (abgerufen am: 30.03.2022).

Kirchliche Dokumente / Betroffenenbeirat

Georg Bätzing / Thomas Sternberg / Karin Kortmann u. a., Transparenz und Verantwortung. Eine Erklärung des Präsidiums des Synodalen Weges: Konsequenz gegen sexuellen Missbrauch und Gewalt in der Kirche, Bonn 2021, online: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/2021-SW024-Online-Konferenz_Synodaler-Weg-Transparenz-und-Verantwortung_Erklärung-des-Präsidiums.pdf (abgerufen am: 21.04.2022).

Deutsche Bischofskonferenz und ZdK, Was ist der Synodale Weg?, Bonn, (<https://www.synodalerweg.de/was-ist-der-synodale-weg>, zuletzt 11.04.2022). (= Was ist der Synodale Weg?).

Sekretariat der DBK (Hg.), Betroffenenbeirat bei der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2019, online: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2019/2019-Betroffenenbeirat-Grundlagen.pdf (abgerufen am: 29.03.2022). (= Betroffenenbeirat Grundlagen).

Sekretariat der DBK (Hg.), Rahmenordnung zum

Ausschreibungs- und Besetzungsverfahren sowie zur Aufwandsentschädigung für die strukturelle Beteiligung von Betroffenen (Pressemitteilung der DBK), Bonn 2020, online: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2020/2020-172a-Rahmenordnung-fuer-das-Ausschreibungs-und-Besetzungsverfahren.pdf (abgerufen am: 30.03.2022).

Sekretariat der DBK (Hg.), Ständiger Rat der Deutschen Bischofskonferenz, Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger und schutz- oder hilfebedürftiger Erwachsener durch Kleriker und sonstige Beschäftigte im kirchlichen Dienst, Bonn 2019. (= Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger).

Sekretariat der DBK (Hg.), Ständiger Rat der Deutschen Bischofskonferenz, Ordnung für das Verfahren zur Anerkennung des Leids, Bonn 2020, online: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2020/2020-ORDNUNG-Verfahren-zur-Anerkennung-des-Leids_final.pdf (abgerufen am: 29.03.2022).

Sekretariat der DBK (Hg.), Zentrale Maßnahmen der katholischen Kirche in Deutschland im Zusammenhang mit sexuellem Missbrauch an Minderjährigen im kirchlichen Bereich seit Januar 2010, Bonn 2022, online: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/microsites/Sexualisierte_Gewalt_und_Praevention/Sonstige-Dateien/Massnahmen-gegen-sex-Missbrauch_2010-2022.pdf (abgerufen am: 30.03.2022). (= Zentrale Maßnahmen).

Synodalforum I, Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag (zweite Lesung), Berlin 2022, online: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/SV-III_1.2NEU-Synodalforum-I_Grundtext-Beschluss.pdf (abgerufen am: 30.03.2022).



„Insbesondere der Gesprächsprozess und die Frage, ob dieser den Bedürfnissen der Betroffenen entspricht, sollte im Fokus stehen.“

Benjamin Litwin und Sebastian Schmidt



Ein alttestamentliches Plädoyer

von Marlen Bunzel

Der Schrei nach einer Kirche, in der sich alle Menschen mit ihrer ganzen Person gleichwertig und gleichwürdig als Bild Gottes fühlen können, wird in diesen Tagen immer lauter (#outinchurch, #queererkirche, #liebegewinnt u.a.). Es ist auch der Schrei nach einer Kirche, in der Verantwortung und Leitung kollegial und gerecht verteilt sind, weil dadurch die Gefahr von Machtmissbrauch minimiert würde (#maria2.0, #synodalerweg). Aus alttestamentlicher Sicht gibt es viele Argumente für eine genderfaire Kirche, für eine Kirche, die Frauen und Männer gleichberechtigt behandelt (1), und die Homosexualität nicht länger verurteilt (2).

(1) Im ersten Buch der Bibel heißt es: Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie (Gen 1,27, EÜ

2016). Gott schuf den Menschen also nicht „als Mann und Frau“, wie es in zahlreichen Bibelübersetzungen ungenau wiedergegeben wird, sondern männlich und weiblich, sachar wenekeva. Man kann sogar übersetzen mit: Gott schuf den Menschen „sowohl männlich als auch weiblich“. Diese Formulierung gleicht dem zuvor genannten Merismus „Himmel und Erde“ (Gen 1,26), mit dem zwei Außenpole genannt sind, und der zugleich alles, was dazwischenliegt, mit meint. Es gibt ein Kontinuum zwischen den Polen „männlich“ und „weiblich“. Diese spannende Leerstelle von Gen 1 stellt eine bislang nicht ausgeschöpfte Lesart dar, die mit der modernen Analysekategorie Gender in einen Dialog treten kann (mit Scoralick, R., S. 75). Auch auf Gott selbst trifft diese Offenheit der Geschlechtlichkeit zu. Gott ist nicht (nur) männlich, wenn man ihn* sie überhaupt mit unseren menschlichen Kategorien beschreiben will.

Bezüglich der Erzeltern Erzählungen, nach wie vor besser bekannt als (Erz-)Väter- oder Patriarchen-Erzählungen, wird Irmtraud Fischer nicht müde zu betonen, dass Israel seine Ursprungsgeschichte als Frauengeschichte schreibt. Politische Führungspositionen werden in den Texten der Hebräischen Bibel immer wieder auch von Frauen ausgefüllt, und nichts erscheint daran unnatürlich; sie wurden nicht „herausgekürzt“ oder in einen Mann „verwandelt“, wie es bei der neutestamentlichen Junia geschah. Rahel und Lea werden im Rutbuch, dem Frauenbuch des Alten Testaments, als „Gründerinnen des Hauses Israel“ gewürdigt (Rut 4,11). Die Prophetin Mirjam stellt die alleinige Autorität des Mose in Frage (Num 12) und gilt letztlich zusammen mit Aaron und Mose als gleichberechtigte Anführerin des Volkes Israel beim Auszug aus Ägypten (Ex 15,20; Mi 6,4). Die Prophetin Deborah wiederum ist ein Beispiel dafür, dass es auch Frauen als Richterinnen gab. Sie erscheint als Heerführerin, gleich ihren männlichen Kollegen (Ri 4,4ff). Über eine

Prophetin namens Hulda ist in 2 Kön 22 zu lesen. Hohe Beamte kommen zu ihr und fragen sie um Rat (2 Kön 22,14ff). Im Esterbuch, einer in die Perserzeit zu verortenden literarischen Dichtung, ist es die Königin Ester, die ihr Volk vor einem Genozid bewahrt. Die Auflistung an herausragenden Frauengestalten im Alten Testament ließe sich problemlos fortsetzen. Die Hebräische Bibel ist voll von Frauenfiguren, die eigenständig und gleichberechtigt agieren. Dies ist umso bemerkenswerter als unumstritten ist, dass die Texte der Hebräischen Bibel in einer patriarchal strukturierten Gesellschaft vorrangig von Männern für Männer verfasst wurden.

(2) Zahlreiche etablierte Alttestamentler:innen führen unermüdlich wissenschaftlich fundiert und stringent argumentiert vor Augen, dass das Alte Testament (und seine Umwelt) Homosexualität als Lebensentwurf nicht kennt und daher auch nicht verurteilen kann, so z.B. Thomas Hieke, Ilse Müllner, Ulrich Berges oder Irmtraud Fischer. Sein Nein zur Segnung homosexueller Paare begründet der Vatikan mit Nr. 2357 aus dem Katechismus der Katholischen Kirche. Darin wird Homosexualität als „schlimme Abirrung“ bezeichnet, unter anderem mit Verweis auf Gen 19. Ein Blick in den Text zeigt aber auch ohne besonderes exegetisches Know-How, dass man dieses Urteil dort vergeblich sucht. In Gen 19 („Sodom und Gomorra“) ist zu lesen:

„⁴ Sie [Lot und seine Gäste] waren noch nicht schlafen gegangen, da umstellten die Männer der Stadt das Haus, die Männer von Sodom, Jung und Alt, alles Volk von weit und breit.

⁵ Sie riefen nach Lot und fragten ihn: Wo sind die Männer, die heute Nacht zu dir gekommen sind? Bring sie zu uns heraus, wir wollen mit ihnen verkehren.

⁶ Da ging Lot zu ihnen hinaus vor die Tür, schloss sie hinter sich zu

⁷ und sagte: Meine Brüder, tut doch nicht das Böse!

⁸ Seht doch, ich habe zwei Töchter, die noch nicht mit einem Mann verkehrt haben. Ich will sie zu euch herausbringen. Dann tut mit ihnen, was euch gefällt. Nur diesen Männern tut nichts; denn deshalb sind sie ja unter den Schutz meines Daches getreten.“

Der Punkt ist hier nicht, dass Lot die angekündigte sexuelle Handlung zwischen dem Volk Sodoms und den männlichen Gästen Lots als „das Böse“ verurteilt, sondern vielmehr geht es um Hierarchien, um Machtverhältnisse: In der damaligen patriarchalen Gesellschaft hatte der Mann (Lot) Macht über die Frau (Lots Töchter, vgl. dazu der Beitrag von Cornelia Aßmann); und der freie Mann (die Männer Sodoms) hatte Macht über sozial niedriger gestellte Männer (der „Fremdling“ Lot und seine Gäste). – Der Status von Fremden und Gästen ist im Alten Israel einer, der besonders zu schützen ist; sie sind nicht in dem Maße frei wie der „vollbürtige“ Israelit. – Es geht in Gen 19 daher um vielfachen Machtmissbrauch, um Erniedrigung und Gewalt, nicht aber um eine Verurteilung von Homosexualität, zumal diese, wie bereits erwähnt, als ganzheitlicher Lebensentwurf in der Hebräischen Bibel gar nicht vorkommt. Der kulturelle und zeitliche Abstand zwischen der Welt des Alten Orients (mitsamt seinem Verständnis von Sexualität) und unserer heutigen Welt sollte beim Lesen und Auslegen der alttestamentlichen Texte nicht außer Acht gelassen werden. Ein Satz von Barbara Duden (Duden, B., S. 10) kommt mir in den Sinn: „Über meinen Körper kann ich nicht in die Vergangenheit klettern.“

Neben Gen 19 werden meist noch zwei Stellen aus dem Buch Levitikus als Bibel-Argument gegen Homosexualität angeführt: Lev 18,22 und Lev 20,13. Die Unzulässigkeit dieses Vorgehens wird deutlich, wenn sie in ihren historischen Kontext eingeordnet und

innerhalb des textlichen Gesamtzusammenhangs betrachtet werden: Sowohl Lev 18,22 „Und bei einem Mann sollst du nicht liegen, wie man bei einer Frau liegt. Es wäre ein Gräuel“ als auch Lev 20,13 „Schläft einer mit einem Mann, wie man mit einer Frau schläft, dann haben sie eine Gräueltat begangen; beide haben den Tod verdient; ihr Blut kommt auf sie selbst“ stehen inmitten von mehreren Vorschriften, die eine Gemeinschaft in einer bestimmten Situation ansprechen: Die Existenz der Gemeinschaft war bedroht; sie war angewiesen auf die Zeugung von Nachkommen. Und daher, so führt Thomas Hieke aus, wurden „sexuelle Handlungen, die zu keiner oder zu einer ungeordneten Nachkommenschaft führten“ (Hieke, T., Liebe, S. 7), verboten. Eine auf Dauer angelegte Liebesbeziehung auf Augenhöhe zwischen Menschen gleichen Geschlechts kommt somit an dieser Stelle gar nicht in den Blick.

Gleich zu Beginn des Theologiestudiums lernen die Studierenden heute, dass biblische Texte stets vor dem Hintergrund ihres historischen und soziokulturellen Kontextes zu analysieren sind, dass einzelne Bibelverse nicht aus ihrem literarischen Zusammenhang zu reißen sind, dass es nicht die eine richtige Übersetzung der Bibeltexte gibt und schon gar nicht die eine fixierte, enggeführte Auslegung. Wo das geschieht, kann bereits Machtmissbrauch beginnen. Die biblische Exegese liefert genügend Argumente, um dem entgegenzuwirken.

Literatur

Berges, Ulrich, Das Alte Testament verurteilt keine Homosexualität, abrufbar unter (2021): <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/das-alte-testament-verurteilt-keine-homosexualitaet> (22.02.2022).

Duden, Barbara, Geschichte unter der Haut.

Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730, Stuttgart 1987.

Fischer, Irmtraud, Die Schöpfungserzählungen der Genesis (2021), abrufbar unter: <https://library-publishing.uni-graz.at/index.php/lp/catalog/view/9/10/29> (22.02.2022).

Dies., Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten (Exegese in unserer Zeit 14), Münster 2004, 16-44.

Hieke, Thomas, Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität? (2015), abrufbar unter: https://bibliographie.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/96250/Hieke_053.pdf?sequence=1 (22.02.2022).

Ders., Liebe – Sexualität – Treue. Segensfeiern für gleichgeschlechtliche Paare und wiederverheiratet Geschiedene, abrufbar unter: <http://blog.thomas-hieke.de/wp-content/uploads/2020/01/Hieke-Statem-ent-2019-09-21.pdf> (22.02.2022).

Müllner, Ilse, „An keiner Stelle verurteilt das Alte Testament Homosexualität!“ (2018), abrufbar unter: <https://www.katholisch.de/artikel/19245-an-keiner-stelle-verurteilt-die-bibel-homosexualitaet> (22.02.2022).

Scoralick, Ruth, Als Mann und Frau geschaffen?, in: G. Bauer/R. Ammicht Quinn/I. Hotz-Davies (Hg.): Die Naturalisierung des Geschlechts. Zur Beharrlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit, Bielefeld 2018, 61-77.



Machtmissbrauch – eine neue praktisch-theologische Kategorie

von Maria Widl

Sexualisierte Gewalt

Der Missbrauchsskandal erschüttert die Kirche nun schon seit Jahren. Erste Hoffnungen, es würde sich um Einzelfälle handeln, wurden enttäuscht. Missbrauch ist ein verbreitetes Phänomen, auch in der Kirche. „Sexualisierte Gewalt“ ist das Diktum, in dem die hörbar gewordenen Fälle von „Kinderschändung“, die Menschen bis weit ins Erwachsenenalter, oder vielleicht dann erst besonders, belasten, meist konnotiert werden. Es ist Gewalt, Zwang, erniedrigende Ausnutzung von Schwächeren, die sich nicht wehren können, um die eigene Lust zu befriedigen. Und das ohne Rücksicht auf das Opfer.

Durch die Bücher von Doris Wagner ist schnell öffentlich geworden, dass der sexuelle Missbrauch in der Kirche keineswegs nur Kinder, primär Knaben betrifft. Opfer sind häufig, systematisch und bis heute Ordensfrauen, zumal in sehr traditionellen Gemeinschaften hiezulande. Das betrifft aber auch Ordensfrauen in Afrika, die konsequent als Zwangsprostituierte für Priester herhalten müssen. Eine machistische Denke geht davon aus, dass „richtige Männer“, und solche sollen Priester sein, nun einmal sexuelle Bedürfnisse haben, die man nicht unterdrücken kann und darf. Um Übergriffe auf verheiratete oder junge Frauen in der Gemeinde zu verhindern und die Priester vor Aids zu schützen, sind Ordensfrauen, zu deren Charisma der bedingungslose Gehorsam gehört, die beste Wahl, so die perverse Logik.

Gehorsam, Autorität und Vertrauen

Angesichts dieser Dramen stellt sich die Frage: Warum wehren sich die Opfer nicht? Warum lassen sie das mit sich machen? Zumal es ja nicht bei einer einmaligen Aktion bleibt; und Frauen, die dabei schwanger werden, in Nacht- und Nebelaktionen mit primitivsten Mitteln einer Abtreibung unterzogen werden, die manche nicht überleben. Zugleich gibt man ihnen auch noch die Schuld an der Misere: Hätten sie keine Lust empfunden und wären im Herzen keusch geblieben, wären sie nicht schwanger geworden – eine medizinisch unhaltbare Behauptung. An diesem Beispiel wird deutlich, was im Umfeld des sexuellen Missbrauchs ebenfalls zum Thema wurde: Ihm geht geistlicher Missbrauch voraus. Und dieser geht weit über den Bereich hinaus, in dem es zu sexueller Nötigung kommt. Hier werden Menschen – zumal Frauen, in Orden wie in geistlichen Gemeinschaften, – durch eine verquere Spiritualität geängstigt, unterdrückt, gegängelt, von ihrem geistlichen Begleiter abhängig gemacht.

Das mag ein Stück erklären, warum die Opfer sich nicht wehren. Sie meinen, dass das wohl so seine Richtigkeit haben wird. Oder zumindest, dass das eben ihr Schicksal, eine göttliche Prüfung auf ihren Gehorsam sei. Doris Wagner berichtet, dass sie nicht an Widerstand dachte. Ihre Frage war: „Darf er denn das?“ Und sie berichtet von einer erschreckend blasphemischen Theologie, die den sexuellen Akt begleitend kommentierte: „Das ist mein Fleisch, hingegeben für dich.“ Damit kommt der Täter in den Blick. Hier deutet ein Priester den sexuellen Zwang, den er ausübt, als seine eigene Selbsthingabe analog zum Kreuzestod Christi: der „kleine Tod“ im vollendeten Orgasmus, erfahren von einem, der das „Handeln an Christi statt“, für das er geweiht wurde, seine Stellvertretung, als eigene Göttlichkeitsfantasie auslebt – perverse Allmachterfahrung statt Dienlichkeit.

Machtmissbrauch

Es kam eine neue Qualität in die Debatte um den sexuellen Missbrauch, als man ihn als Machtmissbrauch zu sehen lernte. Ein Priester ist in göttlicher Vollmacht geweiht, um Menschen zeichenhaft und wirkmächtig, also sakramental, die liebende Unmittelbarkeit Gottes zu uns erfahrbar zu machen. Das ist „in kindlichem Gehorsam“ anzunehmen, so das traditionelle kirchliche Diktum. Ich halte das für eine wichtige Spur zum Verständnis: Babys kommen mit einem Urvertrauen zur Welt, weil Menschen als „Nesthocker“ so viele Jahre abhängig von der Fürsorge, Unterstützung und Förderung zumal ihrer Eltern sind. Kleine Kinder halten Erwachsene für allmächtig: Sie dürfen alles, können alles, bestimmen alles und haben immer recht. Das ist nicht schlecht, sondern die wichtigste Voraussetzung für Sozialisation und Erziehung im guten Sinn. Erfahren Kinder den Missbrauch dieser uneingeschränkten Macht der Erwachsenen, dann

haben sie darauf verschiedene Reaktionsmuster:

- Ich bin selbst schuld und habe es durch mein Verhalten nicht anders verdient.
- Das muss wohl so sein und ich muss lernen, wie ich damit klarkomme.
- Wenn ich dann groß bin, steht mir die Rolle des Allmächtigen zu.
- Wenn ich einmal Kinder habe, werde ich sie ganz anders erziehen.

Damit drängt sich der Gedanke auf, der die Kriminalpsychologie wesentlich bestimmt: Täter sind zuerst Opfer gewesen. Das ist keine Entschuldigung, aber ein Aspekt der Erklärung, wie es dazu kommen konnte. Die naheliegende Schlussfolgerung, das „System Kirche“ sei daran schuld, scheint mir zu kurzschlüssig. Sexueller Machtmissbrauch ist ein die Gesellschaft durchdringendes Problem. Jedes vierte Kind wird bei uns irgendwann sexuell missbraucht. In 95% der Fälle sind die Täter männliche Angehörige. Von daher kommt der Kirche in dieser Frage eine prophetische Rolle wider Willen zu: Indem die Gesellschaft an der Kirche – oft genüsslich – das Fehlverhalten abarbeitet, wächst zugleich in ihr das Bewusstsein, was für ein immenser Schaden an der Seele der Kinder dadurch entsteht. Und dass die Schutzbehauptung, Kinder würden ohnedies nicht verstehen, was ihnen geschieht, falsch ist. Es werden ihnen zumindest im Älterwerden oft kaum verheilende psychische Wunden zufügt. Denn das Grundvertrauen ist gestört oder zerstört, jenes vorausgehende Vertrauen in andere Menschen, in mich selbst, in das Leben generell, in Gott damit auch.

Machtmissbrauch – eine Ursünde

Nun geht Machtmissbrauch weit über sexualisierte Gewalt oder geistliche Manipulation hinaus. Es gehört zum Humanum, Macht zu haben und nach Macht zu

streben. Ohnmachtserfahrungen bleiben immer schwierig, sind eine lebensmäßige Herausforderung, und wir sind glücklich, wenn wir unsere Selbstmächtigkeit, das Selbstvertrauen, die Schaffenskraft wiedergefunden haben. Wir sind zum Bild Gottes geschaffen und haben daher Anteil an der göttlichen Allmacht. Zugleich stehen wir in der permanenten Versuchung, diese nicht liebend, sondern rücksichtslos zu gestalten. Das ist einfacher, bequemer, manchmal sogar mit Allmachtsfantasien und Göttlichkeitsgefühl verbunden – Angeld auf das Paradies. Zugleich ist es für die Opfer eine Vorahnung von Hölle, und wird damit als Sünde enttarnt. Diese Sünde ist allgegenwärtig und alltäglich. Wir erfahren uns als Opfer, und können uns dafür sensibilisieren, wo wir zum Täter werden. Das beginnt bei der alltäglichen Kleinigkeit unter dem Motto „me first“, weil es schnell gehen soll, wir unsere Prioritäten haben, oder uns das einfach gönnen wollen. Und endet noch lange nicht bei der weltweiten profitablen Ausbeutung der ökologischen und humanen Ressourcen unserer Welt. Wir könnten in diesen Fragen des Machtmissbrauchs der Reichen als Kirche willentlich und weitaus konsequenter als bisher prophetisch werden.





Hinhören als Weg, die Perspektive zu wechseln – ein Ansatz von den Philippinen

von Dominik Abel

Mit dem Zitat des Beitragstextes wird ein bestimmter Topos umschrieben, der sich im Alten und Neuen Testament gleichermaßen finden lässt: der Schrei der Armen und Bedrängten. Die im Grundtext des Synodalen Wegs aufgeführten Bibelstellen sind für diese Figur idealtypisch. In den Seligpreisungen (Mt 5,1-12) adressiert Jesus seine Botschaft an alle Menschen, die Leid ertragen haben oder Entrechtete sind. Nicht nur die Armen, sondern auch Verfolgte und Entrechtete sind integraler Bestandteil des Reiches Gottes. Eine ähnliche Gruppe findet sich in der zweiten Bibelstelle, dem Gleichnis vom Gericht des Menschensohns über die Völker. Gerecht und würdig erlöst zu werden ist hier, wer sich den Hungrigen, Notleidenden oder Entrechteten zuwendet.

Bezogen auf Kirche wird in diesen Stellen klar: das Subjekt von Kirche sind zuerst die Entrechteten, die Armen und die Menschen, die am Rand der Gesellschaft stehen. Kirche ist in besonderer Weise zu den Rändern gesandt. Als Neuentdeckung der ekklesiologischen Konsequenzen dieses Topos kann der sogenannte Katakombenpakt betrachtet werden, bei dem sich im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils 57 Bischöfe dazu verpflichteten, eben jene Grundbestimmung von Kirche ernst zu nehmen und „für eine dienende und arme Kirche“ einzutreten. Infolgedessen entstehen in verschiedenen Ortskirchen, vor allem in Südamerika und Asien, ortskirchliche Theologien, die sich an den Armen und Bedrängten orientieren. Sie eignen sich als Lernfeld, um zu verstehen, was für pastorale Konsequenzen aus einer Orientierung an den Bedrängten erwachsen – wie es sich auch im Grundtext des Synodalen Wegs finden lässt.

Ein Beispiel für eine solche Ortskirche ist die Kirche der Philippinen. Unter den Bedingungen der politischen Repression entwickelte sich eine starke Orientierung an den Armen und Benachteiligten. Auf dem Zweiten Plenarkonzil der Philippinen 1991 – einer Synode, die in seiner Form und seiner Bedeutung am ehesten mit der Würzburger Synode vergleichbar ist – findet sich die folgende ekklesiologische Standortbestimmung:

„Heute in den Philippinen ruft uns Gott auf, den Armen und Bedürftigen zu dienen. [...] Was ist die Kirche der Armen? Es ist eine Kirche, die einen evangeliumsgemäßen Geist der Armut umarmt und praktiziert. [...] Die ‚Kirche der Armen‘ ist eine Kirche, die in Solidarität mit den Armen lebt.“

(Zweites Plenarkonzil der Philippinen 122, 125, 131)

Der Vergleich zwischen den (materiell) Armen auf den Philippinen und den von Machtmissbrauch Betroffenen weist zahlreiche Differenzen auf, von denen allerdings eine besonders signifikant ist: Materielle Armut als gesellschaftliches Phänomen besteht auch ohne Kirche. Kirchlicher Machtmissbrauch und die drastischen Konsequenzen für einzelne Betroffene würden ohne Kirche nicht bestehen. Die Rolle der Kirche unterscheidet sich hier fundamental: Schlimmstenfalls ist Kirche im Fall der Armut in bestimmte gesellschaftliche Strukturen verstrickt, aber im Fall des kirchlichen Machtmissbrauchs ist sie Täterin und Ursache zugleich. Diese fundamentale Unterscheidung muss im Folgenden mitgedacht werden und darf nicht marginalisiert werden. Eine Gemeinsamkeit als wichtiger Vergleichspunkt bleibt jedoch: Kirche hat den eigenen Anspruch befreiend zu wirken und Würde erfahrbar zu machen.

Ausgehend von diesem Bezugspunkt lassen sich Fragen formulieren, die einen Austausch möglich machen: Wie kann es gelingen, dass die Beteiligten ein Gespräch auf Augenhöhe führen? Wie kann Partizipation von Benachteiligten und Betroffenen konkret aussehen? Was sind praktische Konsequenzen, die aus einer Orientierung an den Betroffenen folgen? Diesen Fragen widme ich mich im folgenden Beitrag.

Das Erzbistum Jaro

Das Erzbistum Jaro liegt inmitten der Philippinen im Westen der Visayas, der mittleren Inselgruppe. Es umfasst 42 (kommunale) Gemeinden. Mit zwei städtischen Zentren und einer großen ländlichen Fläche kann es als Abbild der Philippinen gelten: Mit einem 95-prozentigen Anteil bilden die Katholiken eine deutliche gesellschaftliche Mehrheit, die sich so überall in der philippinischen Gesellschaft finden lässt.

Die vielfältigen Formen der Armut stellen die zentrale soziale Herausforderung dar. Ein Verhältnis von 230 Pfarrern zu rund 2 Millionen Gläubigen zeigt ein zentrales pastorales Problem vieler philippinischer Bistümer: Geographisch und soziographisch bedingt leben die Gläubigen über eine großflächige Pfarrei zerstreut. Es stellt sich das Problem sehr großer Seelsorgeeinheiten.

All dies lässt sich auch in der pastoralen Entwicklung des Bistums ablesen: 1991 fand auf den Philippinen das Zweite Plenarkonzil statt. Diese Synode erwies sich als Startschuss für die Implementierung partizipativer Kirchenstrukturen in nahezu allen Bistümern, die vom Leitbild einer Kirche der Armen ausgingen. Es entstanden nicht nur ein neues kirchliches Leitbild einer „Kirche der Armen“, sondern auch neue pastorale Strukturen. Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften, welche schon länger auf den Philippinen verbreitet waren, wurden nun offiziell pastorale Priorität. Auch in der Erzdiözese hatte diese Entwicklung zur Folge, dass neue partizipative Strukturen aufgebaut werden sollten, die die Armen deutlicher in den Blick nehmen. Dies wurde durch einen neu eingeführten Führungsstil und zahlreiche Fortbildungen für das pastorale Personal gefestigt. Eine weitere Konsequenz bestand in einer lokalen Synode der Erzdiözese Jaro, die 2011 ihren Abschluss fand. Dort formulierten die Beteiligten die folgende Vision:

„Wir, die Gläubigen der Erzdiözese Jaro, stellen uns („envision“) eine erneuerte Kirche der Armen vor, die auf die Bedürfnisse eines jeden reagiert, leben unseren Glauben, der sich in Jesus Christus begründet, indem wir aktiv teilnehmen und zusammen unterwegs „zu einer Ganzheit der Gemeinschaft“ sind,

indem wir Kleine Christliche Gemeinschaften formen, uns um das Wort Gottes und die Eucharistie versammeln, betend und liebevoll, vor allem aber opferbereit, beschützen wir das Leben und die menschliche Würde und schützen unsere natürlichen Ressourcen.“

In diesem kurzen Abschlussstatement sind zentrale Bestandteile eines erneuerten Kirchenverständnisses genannt: Eine erneuerte Kirche der Armen, die Sammlung um Wort und Sakramente, der pastorale Vorrang der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und eine Orientierung an der Würde aller Menschen und der Schöpfung. Infolge der Synode beginnt das Erzbistum Jaro diese Grundsatzentscheidung umzusetzen: Es entstehen 24 Pilotprojekte, die auf unterschiedliche Art und Weise partizipative Strukturen aufbauen. Es wird die Ausbildung von Leiter:innen von Gemeinschaften initiiert und damit eine nicht dominierende Führung („non dominating leadership“) kultiviert. Die Förderung Kleiner Christlicher Gemeinschaften und die Verbreitung des Bibel-Teilens werden weiter vorangetrieben.

Diese Entwicklung wird im Jahr 2013 jäh unterbrochen als der Taifun Yolanda auf die nördlichen Inselgruppen der Erzdiözese trifft und vielerorts die Lebensgrundlage der Menschen zerstört. Eine dieser betroffenen Inseln ist die Insel Naburot: Mit rund 300 km/h trifft der Sturm auf die Insel, tötet zahlreiche Menschen und zerstört Häuser und Boote der 197 Einwohner. Diese Notlage zwingt die Verantwortlichen des Erzbistums auf die akute Situation zu reagieren und neben der Organisation der Gemeinschaften ein Programm zur Soforthilfe aufzulegen. Schnell entsteht das Projekt „Rebuild“, deren Beginn die Theologin Estela Padilla, die Initiatorin des Projektes war, folgendermaßen beschreibt:

„Es dauerte 10 Tage, bis die ersten Helfer die Insel Naburot nach dem zerstörerischen Taifun erreichen konnten. Auf der Insel war keinerlei Infrastruktur stehen geblieben. Außerdem konnten sie zu niemandem kommunizieren, da sie isoliert waren – die Insel ist 45 Minuten vom Festland entfernt – und alle Möglichkeiten zu kommunizieren waren zerstört worden. Dies hieß, dass sie für 10 Tage kaum Essen und Trinken hatten, nahezu kein Dach über ihrem Kopf. Um selbst unter diesen verzweiferten Umständen die Würde der Menschen zu respektieren, fragten die Besucher die Betroffenen: „Was braucht ihr?“ und „Wie können wir euch helfen? [...] Die Antwort der Betroffenen war: Helft uns mit unseren Booten, damit wir wieder fischen können. Der Rest wird folgen.“

(Padilla: Year of the poor and Gaudium et Spes, S.17)

In Antwort auf das Bedürfnis der Betroffenen, sich selbst eine Lebensgrundlage zu erwirtschaften und so ein Stück Würde zurückzuerhalten, entsteht das Projekt „Rebuild“. Die Verantwortlichen bauen zusammen mit den Einwohnern der Insel Fischerboote, um den Menschen wieder eine gesicherte Einkommensquelle zu ermöglichen. Im Gegenzug bestehen die Fischer darauf, 40 % der Kosten zurückzuerstatten, um ihren Beitrag für die neu geschaffene Lebensgrundlage zu leisten. Die Rückläufe werden in weitere Projekte der Gemeinschaft investiert.

Zentraler für die Wichtigkeit des Projektes ist die von den Fischern bezeichnete „Yolanda-Erfahrung“. Die Einwohner stehen im Angesicht der Katastrophe füreinander ein und es entsteht eine Gemeinschaft, die durch die Katastrophe trägt. Bei der gemeinsamsolidarischen Reparatur der Boote ebenso wie beim Bibel-Teilen erfahren sie, dass der Sturm ihnen nicht alles nehmen konnte. Sie umschreiben dies folgendermaßen:

„Yolanda zerstörte unsere Kapelle, aber nicht unseren Glauben in Gott. Yolanda zerstörte fast alle unsere Häuser, aber nicht unsere Gemeinschaft.“

(unveröffentlichtes Interview)

Das Projekt und die bestehenden pastoralen Strukturen und Methoden eröffneten einen geschützten Raum, in dem ein Heilungsprozess angestoßen werden konnte.

Für die Bistumsverantwortlichen hat diese Erfahrung die Konsequenz, die Organisation der Gemeinschaften zu erweitern. Der Pastoralplan des Erzbistums wird erweitert. Dabei kommt es zu einer theologischen Neueinschätzung: Die kirchliche Gemeinschaft baut sich sowohl durch die Worte der Heiligen Schrift, die Feier der Sakramente als auch durch die Orientierung an der Würde aller und an der Schöpfung auf. All diese kirchlichen Vollzüge machen die Sendung („mission“) einer Kirche der Armen gleichermaßen aus. Diese Verschiebung hat zur Folge, dass bei der Organisation der Kleinen Christlichen Gemeinschaften alle Vollzüge gleichermaßen berücksichtigt werden.

Einige Thesen und Konsequenzen

Ausgehend von dieser pastoralen Erfahrung lassen sich Thesen entwickeln, die auch für die deutsche Ortskirche bedenkenswert sind. Zuerst einmal wird deutlich: Ekklesiologische Grundbestimmungen müssen in entsprechenden Projekten und Strukturen erfahrbar werden. In der Diözese Jaro braucht es zuerst das Projekt „Rebuild“, in dem einzelne Ideen erlebbar werden, um so die Vision des Erzbistums erfahrbar zu machen: Die Kirche der Armen wird durch die gelebte Solidarität mit den Betroffenen spürbar. Das Bild einer Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften wird erst in der „Yolanda-Erfahrung“ nachvollziehbar. Die

Versammlung um das Wort Gottes wird im praktizierten Bibel-Teilen mit Leben gefüllt. Der Schutz der Würde und die Bewahrung der Schöpfung werden im Bauen der Boote konkret.

In der philippinischen Theologie wird dieser Aspekt vor allem in der Betonung der Erfahrung deutlich. Eine Projektverantwortliche schreibt dazu:

„Partizipation ist nicht nur eine Idee, sondern eine Erfahrung. Menschen werden nicht von Ideen, sondern von Erfahrungen verändert. [...] Dann wiederholen wir diese Erfahrung, bis es eine Gewohnheit und später ein Wert wird. Wenn es etwas ist, das wir wertschätzen, wird es Teil der Art, wie wir Dinge tun.“

(Padilla, Handbook for a Participatory Church, S.105f)

Die Stimme der Armen ist nicht nur eine abstrakte Idee, sondern ist konkret hör- und wahrnehmbar. Damit die Wahrnehmung der Stimme möglich wird, braucht es klare Strukturen und Projekte. Diese Projekte können ein Lernort sein, an dem ein neuer Umgang mit den Betroffenen erprobt werden kann. Ein Beispiel für eine solche neue Gewohnheit ist die Etablierung einer hörenden Haltung („listening attitude“) als ein neuer Leitungsstil. In der Begegnung mit den Betroffenen ist es die erste Reaktion der Helfer:innen sich nach den Nöten zu erkundigen, ohne schon konkrete Vorschläge für Veränderungen und Lösungen mitzubringen. Die Leiter:innen nehmen sich zurück und sehen ihr Gegenüber als Expert:innen für die eigene Situation.

Mit Blick auf Deutschland ist mit der Kultivierung solcher Haltungen ein erster und wichtiger Anknüpfungspunkt für die deutsche Ortskirche gegeben. Es braucht diese Haltung, in der eine Orientierung an den Betroffenen deutlich wird, um zu

erfahren, dass Kirche sie hört und wahrnimmt.

Eine weitere Erkenntnis ist: Die Armen sind nicht nur Objekt einer Kirche der Armen im Sinne eines Gegenübers, sondern auch Teil dieser Kirche. Im Projekt „Rebuild“ wird diese Perspektivänderung spätestens dann deutlich, wenn sich die pastoralen Prioritäten infolge des Projekts verändern. Die Fischer von Naburot verändern mit ihrer Erfahrung das Selbstverständnis eines ganzen Bistums. Die pastorale Orientierung an den Nöten der Betroffenen hat konkrete Konsequenzen nach sich gezogen.

Dieser Perspektivwechsel, der die Armen als integraler Teil der Kirche sieht, findet sich schon auf dem Zweiten Plenarkonzil der Philippinen. Dort heißt es über die Rolle der Armen in der Kirche:

„Die Kirche der Armen wird auch bedeuten, dass die Kirche nicht nur die Armen evangelisiert, sondern dass die Armen selbst in der Kirche zu Evangelisierenden (evangelizers‘) werden. Pfarrer und andere Leiter werden lernen mit den Armen zu leben, mit ihnen zu arbeiten und von den Armen zu lernen.“

(Abschlussdokument des Zweiten Plenarkonzils der Philippinen, Nr. 132)

Die Armen sind an dieser Stelle nicht nur ein Gegenüber, an dem Kirche handelt, sondern sie sind ein wichtiger Teil von Kirche. Die Orientierung an den Armen ist für Kirche auch deswegen entscheidend, da die Armen die Kirche evangelisieren. Kirche erfährt in den Armen die Stimme Christi. Auf Deutschland bezogen heißt dies: Ohne einen Dialog mit den Betroffenen, der von einer hörenden Haltung geprägt ist, kann Kirche ihren ursprünglichen Auftrag, die Verkündigung des Evangeliums, nur schwer erfüllen.

Übertragen auf den Grundtext des Synodalen Wegs treten die unterschiedlichen Perspektiven auf die Betroffenen zutage. Die Kirche wird als handelnder Akteur beschrieben. („[Die Kirche] muss auf die Stimmen ...“). Dies stärkt das Gegenüber zwischen Subjekt und Objekt. Die Betroffenen sind hier, schon rein grammatikalisch, das Objekt der Kirche. Gleichzeitig finden sich im Grundtext auch Anklänge, die die Betroffenen aus dieser Position des Objektes herausheben. („In ihnen wird [...] die Stimme Christi vernehmbar“) Die Stimme Christi wird mit der Stimme der Betroffenen gleichgesetzt und die Stimme der Betroffenen wird als locus theologicus qualifiziert.

Kurz gesagt: Genauso wichtig wie es ist, sich den Betroffenen zuzuwenden, so wichtig ist es auch, die Betroffenen nicht einseitig zu Objekten zu machen. Das Gegenüber von Kirche und Betroffenen ist aufzubrechen und die Betroffenen sind als Teil von Kirche wahr und ernst zu nehmen.

Literatur

- Vera Krause/Marco Moerschbacher/Raphael Rauch (Hrsg.), *Angekommen in der Welt von heute. Basisgemeinden erneuern die Praxis in der Kirche*, Ostfildern 2014.
- Estela Padilla u. a., *Handbook for a Participatory Church in the World*, Taytay Rizal 2016.
- Estela Padilla, BECs on Vatican II: Rowing, Navigating Rivers, Sailing On, in: *Hapág Journal* 11 (2014) 89–126.
- Estela Padilla, *Year of the poor and Gaudium et Spes. Responding to poverty through BECs in the Archdiocese of Jaro* (CAL Lecture Series May) 2015.





Lots Töchter – ein mahnendes Beispiel

von Cornelia Aßmann

„Unser Unvermögen, zerstörerische Lebenszusammenhänge zu durchschauen, kann durch die Rückbesinnung auf die Bibel aufgebrochen werden“, schreibt Bettina Eltrop (S. 7) in ihrem Vorwort zum zwölften Band der Zeitschrift FrauenBibelArbeit 2004. Lebensminderndes Verhalten existiert – wie zunehmend auch medial wahrnehmbar ist – nicht nur außerhalb, sondern ebenso im kirchlichen Bereich. Nicht selten werden dabei Machtmissbrauch und Diskriminierung durch Rückgriffe auf die Hl. Schrift zu rechtfertigen und entschulden gesucht.

Josephine Rijnaarts Monographie „Lots Töchter. Über den Vater-Tochter-Inzest“ (1991) drückt aus, wie verletzend solch zweckentfremdende Text(um)deutungen für die Opfer von Machtmissbrauch sind. Die Idee

zum Buchtitel kam ihr 1983 bei der Betrachtung eines Gemäldes Alessandro Turchis (1578-1649) mit dem Titel: „Lot mit seinen Töchtern“. Sie schreibt angesichts der Darstellung:

„Genau. Das ist es. Das ist genau das Bild, das uns auch in der Fachliteratur zum Vater-Tochter-Inzest präsentiert wird. Erotische Atmosphäre, verführerische Töchter, argloser, sich keiner Schuld bewußter Vater, abwesende Mutter“ (Rijnaarts, S. 25).

In einer derartigen Auslegung von Gen 19,30-38 meint Rijnaarts Machtstrukturen zu entdecken, die sie selbst durchlebt hat. Die Erzählung von Lot und seinen Töchtern dokumentiere, dass inzestuöses Verhalten von Vätern unter bestimmten Voraussetzungen akzeptabel sei. Der Verfasser der Erzählung, so Rijnaarts, habe jedoch Zweifel an der Integrität der Figur Lots, sodass er sie zu entschulden sucht. Lot werde als armer Tor von seinen Töchtern betrunken gemacht und verführt, so wie Väter, die ihre Töchter missbrauchen, behaupten, dass diese den sexuellen Kontakt wollten. „Und die meisten Töchter erzählen etwas ganz anderes“ – so Rijnaarts (S. 27).

Die Deutung, dass Lot in „der Besinnungslosigkeit seines Rausches ein willenloses Werkzeug seiner beiden unverheirateten und kinderlosen Töchter“ (v. Rad, S. 176) ist, zeigt, dass namenhafte Exegeten wie Gerhard v. Rad die Stelle zum Anlass moralischen Urteilens nehmen. Die Schuld liegt für ihn auf der Seite der Frauen. Lediglich eine kleinere Teilschuld gesteht er Lot zu, weil er seine Töchter in eine prekäre Situation (gesellschaftliche Isolation, fehlende Altersvorsorge) bringt. Nicht selten werden derartige Auslegungen genutzt, um Norm- und Verhaltensvorstellungen zu formulieren. Ein frühes, ikonographisches Zeugnis, wie biblische Erzählungen zur Definition

gesellschaftlicher Konventionen (aus)genutzt werden, bietet der Lucas-Cranach-Altar in St. Wolfgang im sächsischen Schneeberg (1532-1539). Das Bildprogramm der Retabel präsentiert, wie eine der Schwestern dem sichtlich betrunkenen Vater Wein einschenkt, während die andere ihn verführt. Die Szene ist unter dem brennenden Sodom platziert. In Kombination mit der gegenübergestellten Sintflut lehrt die Komposition, was man als Frau unterlassen soll. Getrennt werden der rechte und linke Altarflügel durch eine Weltgerichtsszene, in der Lot als Gerechter unter den Geretteten Aufnahme findet. Während seine Töchter auf die Höhlenszene beschränkt sind.

Gen 19,30-38 nimmt keine moralische Bewertung vor. Geschildert werden lediglich Tathergang und Ergebnis. Die Leerstelle des moralischen Urteils suchen die bestehenden exegetischen Auseinandersetzungen zu füllen. Neben der moralischen Abqualifizierung der Töchter stilisieren neuere Zugänge beide Frauen zu Heldinnen, die sich opfern, um das Geschlecht ihres Vaters zu erhalten, und die zu Urmüttern zweier Stämme werden. Dem gegenüber gilt Lot als autoritärer Patriarch, der über die Sexualität seiner Töchter frei verfügt, wie eine Szene in Sodom belegt (Gen 19,8). Darin bietet Lot der aufgebrachten Volksmenge Sodoms seine jungfräulichen Töchter zum Tausch an, um die Ehre und sexuelle Integrität seiner Gäste zu schützen. Jeder der unternommenen Versuche einer moralischen Bewertung von Gen 19,30-38 ist exegetisch valide begründet. Die Deutungsrichtung ergibt sich aus der Rollenzuweisung, d.h. wer gilt als Opfer und wer als Täter.

Damit ist nicht die Textauslegung falsch, sondern sie ist perspektivisch gefärbt. Kommentierende transferieren ihre Welt- und Lebenserfahrungen ebenso wie ihre Norm- und Wertvorstellungen auf den Text.

Daher ist bei jeder Form der Textexegese, ob wissenschaftliche oder nichtwissenschaftliche, und insbesondere bei der Herstellung theologischer Begründungszusammenhänge dies zu bedenken: „Die Wertigkeit eines bestimmten Verhaltens in der realen Welt bedeutet noch nicht, dass in der realen Textwelt dieselbe Elle angelegt wird“, wie Hermann J. Stipp (S. 232) anmerkt.

Der theologische Anspruch Bettina Eltrops, zerstörerische Lebenszusammenhänge mittels der Hl. Schrift auf- und nicht zuzudecken, setzt eine verantwortungsvolle, methodisch-exegetische Auseinandersetzung mit den Texten der Bibel, ihrer Rezeption und der Geschichte ihrer Auslegung voraus. Textentfremdende Deutungen und daraus resultierende Diskriminierungen müssen aufgedeckt werden.

Sexuelle Übergriffe existieren nicht nur im innerfamiliären Bereich. Zunehmend bekannt wird die Missachtung menschlichen Lebens durch kirchliche Amtsträger. Eine Kirche im Aufbruch, die angesichts dieser schweren Schuld, sich innerlich zu erneuern sucht, darf nicht in Entschuldungs- und Rechtfertigungsdebatten verfallen. Schuld muss benannt werden. Opfer anerkannt und in den Versöhnungsprozess eingebunden werden. Wobei die Bedürfnisse der Geschädigten in ihrer Vielfalt wahrzunehmen sind. Den Opferstatus Betroffener anzuerkennen, darf nicht dazu führen, sie auf ihre Opferrolle festzuschreiben und sie so neu zu traumatisieren. Um den Einzelnen gerecht zu werden, bedarf es gegenseitigen Zuhörens, des Respektierens von Meinungsverschiedenheiten sowie der Bereitschaft zum Perspektivwechsel.

Die Leerstelle des moralischen Urteils und die offene Frage von Täter-Opfer-Zuweisungen in Gen 19,30-38 ist ein Lehrstück für Theologie und Kirche, sich heiklen

Themen zu stellen. Gleichzeitig bildet die disparate Interpretation der Erzählung ein Korrektiv, das es ermöglicht, bestehende Konventionen neu zu bedenken. Die Rezeption ihrer Auslegungsgeschichte mahnt zu einem sensibleren Umgang mit dem Wort Gottes, das nicht zerstörend, sondern lebensfördernd sein will.

Literatur

Sabine Bierstein, Erinnerung schafft Veränderung, in: FrauenBibelArbeit 13 (2004), 13-16.

Jürgen Ebach, Fragmentale Beobachtungen und Impressionen zu Tradition und Invention sowie zu Verbindungen zwischen Forschungsgegenstand und Forscherselbstbild, in: Ruth Ebach/Martin Leuenberger (Hgg.), Tradition(en) im alten Israel. Konstruktion, Transmission und Transformation (FAT 127), Tübingen 2019, 45-68.

Bettina ELTROP, Vorwort, in: FrauenBibelArbeit 12 (2004), 7-8.

Irmtraud Fischer, Von der Vorgeschichte zur Nachgeschichte. Schriftauslegung in der Schrift – Inter textualität – Rezeption, in: ZAW 125 (2013), 143-160.

Ernst Haag, Abraham und Lot in Gen 18-19, in: Kurt Bergerhof/Manfried Dietrich/Oswald Loretz (Hgg.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles (AOAT 212), Neukirchen-Vluyn 1981, 173-200.

Rainer Kessler, 1. Mose 19: „... damit wir uns Nachkommen schaffen von unserem Vater“ – Lots Töchter, in: Eva R. Schmidt/Mieke Korenhof/Renate Jost (Hgg.), Feministisch gelesen. Ausgewählte Bibeltexte für Gruppen und Gemeinden, Gebete für den Gottesdienst (2), Stuttgart 1989, 22-28.

Dagmar Lehmann, Erfahrungen an den Rändern. Sicht-Weisen auf Lots Töchter, in: Marion Keuchen/Helga Kuhlmann/Harald Schroeter-Wittke (Hgg.), Die besten

Nebenrollen. 50 Porträts biblischer Randfiguren, Leipzig 2006, 70-75.

Andreas Michel, Sexuelle Gewalt gegen Kinder in der Bibel, in: Conc(D) 3 (2004), 289-297.

Gerhard v. Rad, Das erste Buch Mose. Übersetzt und erklärt (ATD 2/4), Berlin 1972.

Josephine Rijnaarts, Lots Töchter. Über den Vater-Tochter-Inzest (dialog und praxis 15087), München 1991.

Lothar Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 2. Teilband: Gen 11,27-25,18 (FB 98), Würzburg 2002.

Horst Seebass, Genesis 2,1. Vätergeschichte I (11,27-22,24), Neukirchen-Vluyn 1997.

Hermann-Josef Stipp, Beobachtungen zur ehemaligen literarischen Selbstständigkeit von Ri 19, in: Kristin Ólason (Hg.), „Ruft nicht die Weisheit ...?“ (Spr 8,1). Alttestamentliche und epigraphische Textinterpretationen. Symposium in Skálholt, 1.-3. Juni 2009 (ATSAT 94), St. Ottilien 2011, 221-242.

Talia Sutscover, Lot and His daughters (Gen 19:30-38). Further literary & stylistic Examinations, in: JHS 13 (2011), 2-11.

Michael Wiemers, Die Rettung der Frommen? Überlegungen zur Lotikonographie, in: Thomas Pöpper/Susanne Wegmann (Hgg.), Das Bild des neuen Glaubens. Das Cranach-Retabel in der Schneeberger St. Wolfgangskirche, Regensburg 2011, 149-162.



Die Autorität der Verletzten

von Julia Knop

Es war ein verstörender Moment während der zweiten Vollversammlung des Synodalen Wegs im September 2021 in den Frankfurter Messehallen. Im Rahmen der einstündigen Aussprache zum Stand der Aufarbeitung und Aufklärung des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche in Deutschland meldete sich Rudolf Voderholzer, Bischof von Regensburg, zu Wort. Er verwies zunächst auf die engagierte Aufklärungsarbeit der Bistümer, auch des Bistums Regensburg, und bekundete sodann denen, die in der Kirche sexualisierte Gewalt erlitten haben, sein Mitgefühl. Und dann ergänzte er, wohl damit die folgende Äußerung nicht als Ausdruck unempfindlicher Überheblichkeit missverstanden werde, mit etwas Pathos: Er lasse sich nicht nachsagen, unsensibel zu sein, er kenne die Tränen der Betroffenen. Aber eines wollte er klarstellen – er sagte dies leiser als das

Vorangegangene, aber durch Mikrofon und Livestream für alle Welt gut hörbar:

„Was ich ablehne, ist eine Emotionalisierung und das unfehlbare Lehramt der Betroffenen.“

Offenbar hatte er beides wahrgenommen oder fürchtete es zumindest: Zum einen, dass die Debatte um sexualisierte Gewalt und Machtmissbrauch in der katholischen Kirche nicht nur (wie könnte es anders sein) von Emotionen begleitet ist, sondern dass das Thema beim Synodalen Weg und darüber hinaus auf unangemessene Weise emotionalisiert werde. Dass Emotionen den Prozess der kirchlichen Umkehr und Erneuerung nicht nur begleiten, sondern dass Emotionen bewusst geweckt und geschürt würden, um die Debatte um nötige Reformen zu manipulieren. Dass Emotionen erst angeheizt und dann benutzt würden, um sachfremde Ziele zu platzieren und zu forcieren. Die Botschaft – und Unterstellung – lautete: Liebe Leute in der Synodenaula, cool down – lasst euch nicht von Empörung leiten! Aufklärung und Aufarbeitung brauchen einen kühlen Kopf! Lasst euch nicht für Reformagenden instrumentalisieren, die mit der Bearbeitung von Missbrauch gar nichts zu tun haben!

Seine andere Wahrnehmung: Den Betroffenen werde in der Synodenaula eine Position eingeräumt, die ihnen nicht zustehe, die eines „unfehlbaren Lehramts“ nämlich. Diese Wahrnehmung irritiert umso mehr, als der Kreis der Betroffenen erst mit erheblicher Verzögerung überhaupt einen Platz in der Synodenaula bekommen hatte, obgleich Anlass und Anliegen des Synodalen Wegs die Bekämpfung Missbrauch begünstigender Strukturen und Konzepte in der Kirche sind.

Aus dem Mund eines habilitierten Dogmatikers, der seine Statements für die Synodalversammlungen in der Regel vorformuliert hat, ist zunächst ernst und wörtlich zu nehmen, was er ablehnt, sei es bereits realisiert oder bloß ein Schreckgespenst am Horizont. „Was ich ablehne, ist das unfehlbare Lehramt der Betroffenen.“ Infallibilität in Glaubensfragen ist allen Gläubigen kraft Taufe und Firmung verheißen (Lumen Gentium 12). Denn das ganze Volk Gottes nimmt am prophetischen Amt Christi teil, also an der Gabe und Aufgabe, Gottes Wort und Willen zu erkennen, zu deuten und zu verkünden. Diese Gabe der Gläubigen, prophetisch wahr zu sprechen, artikuliert sich im Konsens aller, im einmütigen Votum der Gläubigen, so schwer dieses zu erheben ist und so wenig es bisher institutionell erfragt wird. Auf amtliche, d. h. öffentliche und verbindliche Weise, artikuliert sich dieselbe (!) Gabe im kirchlichen Lehramt: durch regelmäßige einmütige oder konziliare Lehrtätigkeit des Bischofskollegiums oder im Zuge einer expliziten ex cathedra-Entscheidung des Papstes. Diese amtliche Weise, als Hirten und Lehrer (in) der Kirche in Glaubensfragen wahr zu sprechen, kann im Diktum von Rudolf Voderholzer schon deshalb nicht gemeint und gefürchtet sein, weil sie institutionell definiert ist. Niemand hat Menschen, die in der Kirche sexualisierte Gewalt erlitten und seitens leitender Verantwortlicher in der Kirche keine Gerechtigkeit erfahren haben, mit bischöflichen oder päpstlichen Insignien ausstatten und zu einem Konzilsentscheid versammeln wollen, sie selbst am wenigsten. Es geht um das theologische Gewicht und die religiöse Autorität, die ihrem Zeugnis wider die kirchliche Autorität zugemessen werden soll – oder eben auch nicht.

Voderholzers Wortmeldung hat in der Synodenaula erst einmal Bestürzung, Rat- und Sprachlosigkeit ausgelöst. Kaum jemand wusste spontan adäquat zu

reagieren. Franz-Josef Overbeck, der Bischof von Essen, parierte aber wenig später:

„Wir sind als Kirche nur Licht der Welt, wenn wir mit den Tränen und schwierigen Lebenssituationen so vieler Betroffenen wirklich ernst umgehen. Wir können deswegen auch von einem Lehramt der Betroffenen sprechen. So werden sie in die Nähe Jesu gerückt. Und es ist mir wichtig, dass wir an dieser Stelle wissen: Das ist das einzig wirkliche unfehlbare Lehramt. Dafür bin ich sehr dankbar.“

Seine Entgegnung hat Eingang in die Vorlage des Grundtextes des Forums 1 Macht und Gewaltenteilung gefunden, die der Synodalversammlung Anfang Februar zur zweiten Lesung und finalen Beschlussfassung vorgelegt worden war. In diesem Entwurf heißt es zu Beginn des zweiten Teils, in dem Begriffe und Prinzipien eines kirchlich angemessenen Machtbegriffs reflektiert werden:

„Die katholische Kirche muss die Strukturen, in denen sie ihre Macht lebt, immer neu auf den Prüfstand stellen. Sie muss diese Strukturen verändern, wo es der Dienst an den Menschen erfordert, und weiterentwickeln, um eine gute Leitung der Kirche im Geist des Evangeliums zu sichern. Sie muss auf die Stimme derer hören, die in der Kirche vom Missbrauch ihrer Macht betroffen waren und sind. Ihr besonderes Lehramt gilt es anzuerkennen, weil die Stimme Christi in ihnen vernehmbar wird (Mt 5,1-12).“⁴¹

Gegenüber der Wortwahl der beiden Bischöfe, die – der eine ablehnend, der andere affirmativ – vom „unfehlbaren“ Lehramt gesprochen hatten, ist im Textentwurf des Synodalforums nach intensiven Diskussionen gar nicht vom „unfehlbaren“, sondern vom „besonderen“ Lehramt der Betroffenen die Rede. Ein „besonderes“ Lehramt gibt es im Kirchenrecht nicht.

Damit sollte signalisiert werden: Es geht weder um ein bischöfliches Lehramt 2.0 noch um ein Gegen-Lehramt. Es geht um das theologische Gewicht, um die Relevanz, die von klerikaler Gewalt Betroffenen in der Kirche, insbesondere in der Frage, was Gottes Wille für unsere Zeit ist, künftig zukommen soll. Es geht nicht um rechtliche Strukturen, sondern um theologische Bedeutung, nicht um Durchsetzungsmacht, sondern um Überzeugungskraft.

Während der Kommentierungsphase im Vorfeld der Vollversammlung votierten mehrere Synodale – durchweg Bischöfe, also Repräsentanten des institutionalisierten kirchlichen Lehramts – dafür, diese Passage und Formulierung zu korrigieren. Sie wollten den Begriff „Lehramt“ hier streichen, in Anführungszeichen setzen oder durch den Begriff „Zeugnis“ ersetzen. Die Botschaft: Der Terminus „Lehramt“ sollte eindeutig bestimmt werden und episkopal reserviert bleiben. Das Votum, mit Hilfe der Formulierung „Lehramt der Betroffenen“ den von klerikaler Gewalt Betroffenen Gewicht und Stimme in der Kirche zu geben, war – zumindest unter diesen Bischöfen – also nicht konsensfähig. Daher wurde der Passus eigens zur Abstimmung gestellt. Eine (knappe) Mehrheit der Vollversammlung (51,72%)² fand schließlich diese Textversion:

„Die katholische Kirche muss die Strukturen, in denen sie ihre Macht lebt, immer neu auf den Prüfstand stellen. Sie muss diese Strukturen verändern, wo es der Dienst an den Menschen erfordert, und weiterentwickeln, um eine gute Leitung der Kirche im Geist des Evangeliums zu sichern. Sie muss auf die Stimme derer hören, die von kirchlichem Machtmissbrauch betroffen waren und sind. In ihnen wird nach dem Zeugnis der Hl. Schrift (Mt 5,1–12; Mt 23,31–36) die Stimme Christi vernehmbar. Ihr Schrei ist ein besonderer ‚locus theologicus‘ für unsere Zeit“ (ZZ. 506–512.)

Anstelle des „Lehramts der Betroffenen“ nun also das Gewicht der „Stimme“ derer, die von kirchlichem Machtmissbrauch betroffen waren und sind, weil in ihnen „die Stimme Christi“ vernehmbar ist. Weil Christus, der Menschgewordene, der Erlöser und Richter, in besonderer Weise in den Verfolgten und Geschmähten, den Traurigen und den Kranken, den Nackten und den (innerlich oder äußerlich) Gefangenen begegnet, weil Gott sich in diesen Geschundenen in besonderer Weise offenbart und weil sein Gericht am Umgang mit ihnen Maß nimmt.

Und anstelle des „besonderen Lehramts der Betroffenen“ nun also der „besondere ‚locus theologicus‘ für unsere Zeit“. Ein locus theologicus ist ein theologischer Erkenntnisort, der gilt. Ein Ort, genauer gesagt: eine Instanz, ein Erkenntnis- und Glaubenssubjekt, das man nicht übergehen darf, wenn man verstehen will, was Gott in unsere Zeit hinein sagt und will. Ein locus theologicus ist eine Autorität in der Kirche, die nicht zu hören zum Schaden der Kirche wäre, eine Glaubensinstanz, die nicht zu beachten zum Schaden des Glaubens wäre. Loci theologici sind Deutungs- und Urteilsinstanzen (in) der Kirche. Welche und wie viele benannt werden, variiert im Laufe der Zeit. Entscheidend ist, dass und warum ihnen Bedeutung zugemessen wird: weil in ihnen Gottes Wort und Wille vernommen wird. Einvernehmlich gelistet wurden seit der „Erfindung“ dieser Systematik der Glaubenserkenntnis die biblische und die kirchliche Überlieferung des Glaubens. Von Beginn an zählten außerdem typische kirchliche Instanzen wie etwa die Konzilien oder die Kirchenväter dazu, aber auch die so genannten ‚loci alieni‘, also Heterotopien, Andersorte: Erkenntnisinstanzen, die jenseits der Grenzen des Kirchlichen und jenseits dessen situiert sind, was sich ausdrücklich auf Offenbarung bezieht: im 16. Jahrhundert nannte Melchior Cano die Vernunft,

die Philosophie und die Geschichte, heute werden gemeinhin Kulturen und Wissenschaften sowie andere Religionen und Weltanschauungen genannt. Jede dieser Instanzen, jeder dieser Interpreten des Wortes Gottes, ist einzigartig, keine jedoch isoliert; jede Instanz steht für sich, aber keine gilt absolut, d.h. losgelöst von den anderen. Die Loci-Systematik ist die Systematik eines Netzwerkes von Glaubensautoritäten. Keine darf vernachlässigt werden, keine eine andere ersetzen oder alles dominieren: die biblische Tradition nicht ihre späteren Auslegungen, dogmatische Punktsetzungen der Vergangenheit nicht die Erkenntnisse der Gegenwart, das bischöfliche und päpstliche Lehramt nicht den consensus fidelium, die Ratio der Wissenschaften nicht die Stimmen der Religionen und die Theologien nicht die Kulturen unserer Zeit.

in Deutschland bereit und willens ist für einen Paradigmenwechsel, der als toxisch erkannte, Missbrauch begünstigende Strukturen und Konzepte einer klerikalen Machtordnung überwindet und nachhaltig korrigiert.

Ein „Lehramt der Betroffenen“ irritiert die episkopale Machtordnung natürlich auch dann, wenn es nicht institutionalisiert ist. Es irritiert die Letztentscheidungsgewalt des bischöflichen und päpstlichen Lehramts und fordert seine Vertreter zu einem grundlegend veränderten, kritikfähigen und korrekturwilligen Selbstverständnis in einem paradigmatisch veränderten kirchlichen Gefüge heraus. Auch die Einordnung des institutionalisierten kirchlichen Lehramts in ein Netzwerk unterschiedlicher, samt und sonders unvertretbarer Autoritäten bzw. loci verschiebt das bisherige, rechtlich forcierte

Deshalb nimmt es nicht wunder, dass v. a. unter den Bischöfen in der Synodalversammlung beides umstritten ist, beides offenkundig an einen empfindlichen Nerv rührt, beides Abwehrreflexe hervorruft: die Debatte um ein „Lehramt der Betroffenen“ ebenso wie die (Jahrhunderte alte) Systematik eines Netzwerkes theologischer Autoritäten, deren eine neben (!) anderen das kirchliche Lehramt ist. Bischöfliche Einwände aus der Deutschen Bischofskonferenz und der Weltkirche richteten sich entsprechend gleichermaßen gegen die zitierte Passage des Grundtextes des Forums 1 zur Autorität (des Lehramts) der Betroffenen wie gegen die als konstitutiv beschriebene Loci-Systematik im Orientierungstext. Beide fanden schlussendlich aber die Mehrheit der Synodalversammlung und auch, wenn auch anteilig erkennbar geringer, der anwesenden Bischöfe.³

„Es geht um das theologische Gewicht, um die Relevanz, die von klerkaler Gewalt Betroffenen in der Kirche, insbesondere in der Frage, was Gottes Wille für unsere Zeit ist, künftig zukommen soll.“

Julia Knop

Die synodale Debatte um das „Lehramt der Betroffenen“ ist also nur auf den ersten Blick eine Debatte um Worte. In der Debatte um diese Worte werden sehr grundsätzliche Fragen ausgehandelt. Es geht darin um die (Neu-) Konfiguration von Macht in der Kirche: von Sprach-, Deutungs- und Urteils-macht, von Gestaltungsmacht und um die Gestalt von Macht, die im geltenden Kirchensystem (lehr-) amtlich, d. h. episkopal, definiert wird. Es geht darum, ob die katholische Kirche

hierarchisch-amtliche Gefüge, in dem das Lehramt strukturell eben nicht eingebunden, nicht externer Kontrolle unterworfen, kaum geteilt und begrenzt, sondern anderen kirchlichen Instanzen grundsätzlich vor- und übergeordnet ist. In einer Kirche, die sich als Netzwerk von Glaubenssubjekten begreift und organisiert, müssten die Vertreter des Lehramts sehr viel stärker moderierend und integrierend agieren statt urteilend und abschließend.

Im verabschiedeten Grundtext des Forums 1 ist freilich nicht nur von der Stimme, sondern vom „Schrei“ der Betroffenen die Rede, der als „locus theologicus für unsere Zeit“ beschrieben und gewürdigt wird. Diese Diktion durchbricht die insgesamt auf sachliche und wertschätzende Auseinandersetzung und Konsens gerichtete Atmosphäre, die die Synodenaula trotz durchaus unterschiedlicher Positionen prägt. Dort wird – noch tastend, ungeübt, mit Rückschlägen – bereits

realisiert, was in der Idee vom Netzwerk theologischer Orte erst gedacht wird: ein geordnetes Miteinander unterschiedlicher, jeweils unvertretbarer Stimmen, die gemeinsam um die Bestimmung des Katholischen in unserer Zeit ringen. Die endlich, wenn auch nur mit Rede-, nicht mit Stimmrecht, in die Synodalversammlung eingebundenen Sprecher:innen des Betroffenenbeirats bei der DBK bringen sich dabei mit hoher persönlicher Autorität ein. Sie repräsentieren längst den „locus theologicus“ der von klerikaler Gewalt Missbrauchten, dessen Bedeutung im nun verabschiedeten Grundtext des Forums 1 markiert wurde. Auch sie übersetzen den Schrei der von klerikaler Gewalt Verletzten in gemessene, diskutabile Worte. Von einer unangemessenen Emotionalisierung der synodalen Debatten kann wirklich keine Rede sein. Im Gegenteil – wahrscheinlich bräuchte es viel mehr Emotion, wahrscheinlich bräuchte es wahrhaft heiligen Zorn, Wut und Trauer, um dem Schrei der Vielen, deren psychische und spirituelle Integrität durch Menschen, aber auch durch Ideen und Gewohnheiten dieser Kirche, verletzt, gebrochen oder zerstört wurde, wirklich diejenige Autorität zu geben, die ihnen zukommt.

Endnoten

- 1 https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/SV-III-Synodalforum-I-Grundtext-Lesung2.pdf, S. 12.
- 2 Vgl. das Abstimmungsprotokoll: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/SVIII_3.1-Grundtext-Macht-2.Lesung_Abstimmung.pdf.
- 3 Der Orientierungstext wurde im Plenum mit 79,50%, unter den Bischöfen mit 71,93% der Stimmen angenommen; der Grundtext des Forums 1 im Plenum mit 88,12%, unter den Bischöfen mit 74,07% und unter den nichtmännlichen Synodalen mit 92,31%; alle Abstimmungsergebnisse hier: <https://www.synodalerweg.de/dokumente-reden-und-beitraege#c6472>.



Der Gott der Schwachen

von Patrick Becker

Im hohen Alter hat der italienische Kirchen- und Religionskritiker Gianni Vattimo einen bemerkenswerten Schritt hin zum christlichen Glauben vollzogen: Er formulierte in einem kleinen essayistischen Band, der auf Deutsch unter dem ausdruckschwachen Titel „Glauben – Philosophieren“ erschien, die Vermutung, dass im Kern des Christentums nicht der starke, allmächtige und jenseitige Gott stehe, sondern der schwache, geschundene und erniedrigte, der in Jesus Christus Mensch geworden ist. Damit stellte Vattimo sich in die alte Tradition der Kenosis-Theologie, die sich auf den Philipper-Hymnus stützt: „Er war Gott gleich“, heißt es dort über Jesus, „hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich“ (Phil 2,6–7).

Vattimos Erkenntnis bestand darin, dass das so verstandene Christentum sich seinem eigenen Anliegen einfügt und zugleich anschlussfähig an die (post-)moderne Gesellschaft wird: Es ging Vattimo zeitlebens auf philosophischer und politischer Ebene um den Kampf für die Schwachen. Im Zentrum seiner Philosophie steht daher die Wertschätzung von Pluralität, des Konkreten und des*der Einzelnen. Das sind typische Anliegen postmodernen Denkens, wie es sich auch bei vielen anderen aktuellen Philosophinnen und Philosophen findet.

Vattimo fundiert dieses Anliegen, indem er ein schwaches Denken propagiert, das die Kulturbedingtheit unserer Argumente und Positionen in Rechnung stellt, und daher jeweils neue Abwägungen von Plausibilitäten einfordert. Eine starke, letztbegründete und daher nicht in Frage stellbare Wahrheit, eingebettet in eine große Metaerzählung mit absoluter Deutungshoheit über uns Menschen, lehnt er ab. Kirche kritisiert er, wenn sie sich als Sprachrohr einer derartigen starken Wahrheit inszeniert und daher absolute Setzungen vornimmt, denen sich das Individuum ein- und unterzuordnen hat. Das „stets wiederkehrende Problem in der Geschichte der Kirche [ist] diese Verabsolutierung bestimmter kontingenter geschichtlicher Horizonte“ (Vattimo, Glauben – Philosophieren, S. 53), fasst er pointiert zusammen.

Vattimo wirft damit nichts weniger als die These in die Debatte, dass das von ihm geforderte schwache Denken als Einlösung des Christentums zu verstehen sei. Er plausibilisiert das, indem er die (Zeichen-)Handlungen Jesu aufgreift, in denen sich Jesus gegen verkrustete starke Strukturen, gegen die Vorschriften der Hierarchie und Engführungen der institutionalisierten Religion wandte. Wenn Jesus in der Christentumsgeschichte auf die absolute, göttlich-

metaphysische Seite gestellt wurde, sei dies nicht im Sinne des Inkarnationsgedankens: „Besonders wird Jesus nicht getötet, weil er ein vollkommenes Opfer wäre, als das er immer verstanden wurde“, erklärt Vattimo in Verarbeitung von Gedanken von René Girard, „sondern weil er Träger einer Botschaft ist, die allzu radikal im Widerspruch zu den tiefsten (auf die Heiligkeit des Opfers zentrierten) Überzeugungen aller ‚natürlichen‘ Religionen steht“ (S. 79).

An die Stelle starker, ewiger Strukturen und Wahrheitsansprüche stellt Vattimo kontextbezogenes konkretes Handeln, das dem Liebesgebot folgt: Vattimos Anliegen des schwachen Denkens kann darin gesehen werden, die innerweltliche Verwirklichung der Liebe zum Maßstab unseres Urteilens und Handelns zu nehmen. Nun ist Vattimos Christologie verkürzt, er ignoriert nämlich die zweite Hälfte des Philipper-Hymnus, die eine Hoheitschristologie zum Ausdruck bringt. Tatsächlich betont Vattimo selbst, dass er die Glaube-Liebe-Hoffnung-Trias des Paulus (1 Kor 13,13) auf die Liebe beschränken wolle, da der traditionelle religiöse Glaube und die darin wesentliche Hoffnung auf ein Jenseits in der (Post-)Moderne an Wert verloren habe und nun eine Fokussierung auf das Diesseits geboten sei. Diesen Schritt wird das Christentum nicht mitgehen. Und dennoch kann die Theologie von ihm lernen.

Vattimo weist nämlich darauf hin, dass das Christentum sich am Handeln im Diesseits messen lassen muss, dazu eine ‚Hermeneutik der Liebe‘ entwickeln muss. Das sollte immer den Blick auf die Schwachen der Gesellschaft implizieren. Tatsächlich dürfte das mit dem philosophisch-kulturellen Großthema unserer Zeit Hand in Hand gehen, nämlich Gewalt auf allen Ebenen zu ächten und Machtstrukturen abzubauen.

Mit diesem Anliegen verwebt Vattimo das Christentum mit unserer heutigen postmodernen Zeit im Kern. Das Christentum muss sich demnach gar nicht an unsere heutige Zeit anpassen, sich dazu transferieren oder erst neuartig das Lesen der Zeichen der Zeit lernen. Wenn das Christentum die eigene Freiheitsbotschaft ernst nimmt, dann muss eine Passung an die heutige Zeit nicht künstlich hergestellt werden. Das Christentum, das kompatibel zur (post-)modernen Gesellschaft sein will, muss sich demnach nur auf seine eigenen Überzeugungen besinnen und die Botschaft Jesu ernst nehmen. Hierzu gehört eine gesteigerte Sensibilität etwa für Gewalt in der Familie, für Hierarchien und für Ungerechtigkeiten.

Der kirchliche Machtmissbrauch umfasst alle drei Ebenen: Er vermengt intimste Bereiche mit hierarchischen Strukturen und produziert himmel-schreiende Ungerechtigkeit. Daher darf die gesellschaftliche Empörung darüber nicht überraschen, dass hier Macht durch Hierarchie ausgeübt und gedeckt wird. Die Kirche wendet sich damit gegen die Urintentionen der postmodernen Gesellschaft und – so Vattimo – gegen ihre eigene Grundbestimmung im christlichen Glauben. Indem die Kirche die in der Gesellschaft gewachsene Sensibilität aufgreift und bei sich selbst umsetzt, erfüllt sie demnach ihren eigenen Auftrag. Die benötigte Transformation der Kirche ist also keine, mit der sie sich an den Zeitgeist anbiedern müsste, sondern eine, mit der sie sich an ihrem Ursprung und an ihrer Wesensbestimmung orientiert. Nicht die veränderte Gesellschaft ist nämlich das Problem: Die ausgeübte Gewalt ist eben nicht durch die 68er-Revolution ausgelöst oder durch die moderne Sexualethik entstanden. Ganz im Gegenteil haben diese dazu beigetragen, ein Problembewusstsein zu schaffen, durch das die bestehende Gewalt aufgedeckt werden konnte.

Der Schrei der Betroffenen darf, ja muss daher als „besonderer ‚locus theologicus‘ für unsere Zeit“ gesehen werden, also als ein Ort, an dem wichtige Erkenntnisse für die Theologie und Kirche gewonnen werden können. Er ist für unsere Zeit bedeutsam, weil es erst das heutige gesellschaftliche Umfeld ist, das die Sensibilität für ihn geschaffen hat, und es an unserer Zeit liegt, das Übel zu bekämpfen; er ist besonders, da er ein himmel-schreiendes Unrecht zum Ausdruck bringt, das das Christentum im Kern berührt und aushöhlt. Es geht nicht nur um die Glaubwürdigkeit der Institution Kirche, es geht um den Kern des Glaubens, dem die Institution dienen soll.

Nun weist Jan-Heiner Tück darauf hin, dass damit die Erkenntnislehre von Melchior Cano, auf die die Rede von den loci theologici Bezug nimmt, verändert wird. Während bei Cano die „Eigen-Orte“, die auf der Autorität der Offenbarung basieren, einen Vorrang hätten, werde nun ein „fremder Ort“ bewusst bevorzugt. Die Reihung der ‚Orte‘ würde also verdreht. Tück beklagt, dass Canos Erkenntnislehre heute kreativ fort- oder nicht selten kühn umgeschrieben werde: „Die Liste der fremden Orte wird erweitert um Soziologie, Psychologie, Gendertheorie und andere Humanwissenschaften. Dabei geschieht eine signifikante Verkehrung: die Bedeutung der Humanwissenschaften als loci alieni wird aufgewertet, die normative Funktion von Schrift und Tradition aber abgeschwächt. Die ‚Zeichen der Zeit‘ werden behandelt, als komme ihnen Offenbarungsdignität zu“ (Tück, Vereinnahmungsfälle, S. 48).

Vattimo und mit ihm eine (post-)modern ausgerichtete Theologie werden diese Gegenüberstellung von ‚Orten‘ mit Offenbarungsdignität und solchen ohne kaum nachvollziehen können. Auch klingt hier eine Gegenüberstellung einer verobjektivierten Tradition mit

unserer heutigen Zeit an. Genau dagegen würde Vattimo opponieren. Hier hätte er die Sorge, dass letztlich die eingangs benannte Verabsolutierung bestimmter kontingenter geschichtlicher Horizonte stattfindet.

Lebendige Tradition passiert demnach auch heute, genauso wie Offenbarung. Damit lässt sich der Wert von Tradition gerade betonen, ohne die wir nichts wären, wie auch der von Institutionen, die für die Traditionsweitergabe und für religiöses Leben unabdingbar sind. Canos Loci-Lehre bietet also hervorragende Anknüpfungspunkte für eine Bestimmung theologischen Denkens und Argumentierens unter (post-)modernen Vorzeichen, wenn man die Orte nicht in eine verobjektivierte Reihung bringt, sondern eher ein dynamisches Wechselspiel sieht.

Möglicherweise ist der Zustand, dass über die Reihung nachgedacht wird, nicht das Problem, sondern Teil der Lösung. Dadurch lässt sich nämlich erstens reflektieren, wie Macht in der Kirche ausgeübt und inszeniert wird. Zweitens entsteht so ein Aushandlungsprozess, der den Wert der Strukturen, von Traditionsweitergabe und der Heiligen Schrift bestimmen hilft. Genau diesen Aushandlungsprozess erlebt die Kirche gerade, in der niemand – auch keine ernstnehmbaren Kirchenkritiker*innen – die Notwendigkeit von religiösen Institutionen grundsätzlich bezweifelt, sondern nur von einer bestimmten hierarchischen Form, deren Machtmissbrauch auch darin besteht, dass die Stimme Betroffener missachtet wird. Auch daher ergibt ihre Bezeichnung als ‚Ort‘ der Theologie Sinn: Ihre Missachtung kann nämlich als sicheres Indiz dafür gewertet werden, dass sich die Institution insgesamt in einer Schieflage befindet. Daher muss Tück widersprochen werden: Das Problem liegt nicht in einer falschen Gewichtung der ‚Orte‘, sondern darin, dass ihre Gewichtung absolut gesetzt wird.

Der blinde Fleck in Vattimos Christentumsbestimmung darf sicherlich nicht verschwiegen werden: Er ignoriert schließlich den Verweis auf die jenseitige Bestimmung. Das ist wichtig, weil Christinnen und Christen darauf hoffen, dass ihre Begrenztheit, ihr Hoffen, ihr Leid aufgehoben werden in Gottes allumfassender Güte und – nur jenseitig vollumfassend realisierter – Macht. Daraus darf man sicherlich folgern, dass die innerweltlichen ‚Orte‘ zugleich Verweise auf das Mehr darstellen, das den Glauben an ein Jenseits impliziert. Das relativiert sie nun gerade nicht, weil der Verweis auf das Mehr eine neue Qualität eröffnet. Offensichtlich ist der Missbrauchsskandal eine immense Belastung für den christlichen Glauben, weil er nicht nur die Glaubwürdigkeit der Kirche in Frage stellt, sondern die Sinnhaftigkeit des Glaubens selbst. Gerade der Verweis auf das Mehr wird hier zerstört.

Man kann danach fragen, was passiert, wenn sich das Christentum nicht an den Schwachen orientiert. Hier mag Friedrich Nietzsche als warnendes Beispiel dienen: Seine Kritik am Christentum fokussierte darauf, dass es den Schwachen diene und die Starken unterdrücke. Diese Kritik ist Ausfluss und Teil seines Menschenbildes, das man ohne Übertreibung als menschenverachtend bezeichnen kann: Hier werden einige wenige Privilegierte über den Rest der Menschheit und an die Stelle des ‚toten‘ Gottes gesetzt. Gott ist beim späten Nietzsche nicht einfach tot, er setzte sich selbst an seine Stelle. Indem hier jedes jenseitige ‚Mehr‘ verloren geht, kommen auch weite Teile der Menschheit unter die Räder. Beides geht bei Nietzsche Hand in Hand. Ich würde daraus schließen: Wenn die Kirche die Stimme der vom Missbrauch Betroffenen nicht als ‚locus theologicus‘ begreift, dann ist sie und der Glaube an Gott ‚tot‘.

Literatur

Jan-Heiner Tück: Die Vereinnahmungsfälle. Missbrauchs Betroffene dürfen nicht theologisch funktionalisiert werden, in: Herder Korrespondenz 3/2022, S. 46–48.
Gianni Vattimo: Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997/2003; Milano 1996.

„Das Problem liegt nicht in einer falschen Gewichtung der ‚Orte‘, sondern darin, dass ihre Gewichtung absolut gesetzt wird.“

Patrick Becker





Der Schrei der Betroffenen und die Liturgie

von *Benedikt Kranemann*

Der Schrei der vom Missbrauch in der katholischen Kirche Betroffenen als „locus theologicus“ – was geht das die Liturgiewissenschaft an? Viel, denn auch wenn es in den aktuellen Debatten zumeist ausgeblendet wird, kann man nicht daran vorbeisehen, dass die Liturgie durch die unterschiedlichen Ausprägungen innerkirchlichen Missbrauchs tangiert ist. Wenn man davon ausgeht, dass sich in der Liturgie Kirche konstituiert und die verschiedenen Feiern die Menschen prägen, kann die kritische theologische Reflexion die Liturgie nicht aussparen. Spätestens dann, wenn nicht allein von sexuellem, sondern auch von geistlichem Missbrauch gesprochen werden muss, ist der Gottesdienst sogar unmittelbar involviert. Mindestens aus diesem Grund darf sich die Liturgiewissenschaft nicht der Diskussion um einen besonderen locus theologicus verschließen.

Es lohnt sich, die entsprechende Passage aus dem Text „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“ des Synodalforums I genauer anzusehen. Sie findet sich eingangs eines Kapitels, in dem Schritte für eine Reform kirchlicher Machtstrukturen verhandelt werden. Sieben Zeilen, in denen die Tragödie von Menschen, das Versagen der Institution Kirche und die Notwendigkeit von grundlegendem Wandel sowie eine weitreichende Neuperspektivierung angesprochen werden. Im Mittelpunkt dieses Absatzes stehen diejenigen, „die von kirchlichem Machtmissbrauch betroffen waren und sind“. Muss man das, was diesen Menschen widerfahren ist, nicht deutlicher aussprechen: „diejenigen, deren Leben zutiefst beschädigt und zerstört worden ist“? Darum geht es und nicht um irgendein Betroffensein. Von ihrem Schrei ist die Rede, und dieses Wort bringt unwillkürlich das Geschundensein der Menschen zum Ausdruck, die missbraucht worden sind. Es gibt mittlerweile viele Berichte von Menschen über das Leid, das ihnen in der Kirche zugefügt worden sind. Man müsste schon sehr abgestumpft sein, um nicht immer wieder aufs Neue dadurch schockiert und als Mitglied dieser Kirche zutiefst be- und getroffen zu sein.

Auf der anderen Seite stehen Strukturen der Macht, die diesen Missbrauch zugelassen, erleichtert, gefördert haben. Es sind destruisierende und destruktive Strukturen, die Menschen einen solchen Schrei abnötigen. Wo inmitten einer Institution, Gesellschaft, Gruppe solche Verbrechen geschehen können, müssen ihre Strukturen radikal verändert werden, damit das Risiko des Missbrauchs auf das geringstmögliche Maß reduziert wird. Dafür braucht es Reflexion, kritisches theologisches Nachdenken, müssen Quellen ausgewertet und Menschen immer wieder gehört werden, müssen Stimmen zu Wort kommen, die vom eigenen

Leid berichten können, denen zugehört wird, denen Wiedergutmachung zuteil wird, soweit das überhaupt möglich ist. Und vor allem muss entschieden gehandelt werden. Eingangs des Textes heißt es klar, die Kirche müsse sich der Krise stellen und ernsthaft nach Lösungen suchen.

Was bedeutet das für die Liturgie? Es ist ja auffällig – Ausnahmen natürlich ausgenommen –, dass weder die mittlerweile diversen Missbrauchsgutachten noch die immer neuen und schrecklichen Berichte Geschädigter, auch nicht die Debatten, welche Machtstrukturen und Schweigespiralen solche Verbrechen ermöglicht haben,¹ zu irgendwelchen Veränderungen in der Liturgie geführt haben. Kein Text hat sich geändert, kein Ritus wurde überdacht oder überarbeitet. Dabei liegen kritische Analysen zur Genüge vor,² es hätte längst gehandelt werden können. Sensible Kommentatoren wie Eduard Nagel haben zwischenzeitlich die Frage aufgeworfen, ob beispielsweise Bekenntnis und Bitte wie im Confiteor überhaupt noch verwendet werden können. Die Täter und ihre Vorgesetzten hätten das Confiteor gesprochen und sich mit dem Hinweis trösten lassen, Gott möge sich erbarmen und Sünden vergeben. „Im Vertrauen, dass er das tun wird, konnte und kann man beruhigt schlafen. Können, dürfen wir heute nach all dem, was wir inzwischen wissen, noch so beten?“³ Offensichtlich ja, denn es ist nicht bekannt, dass auf irgendeinen Zwischenruf und irgendeine Diskussion über Machtmissbrauch und Liturgie seitens der liturgierechtlich zuständigen Instanzen in den vergangenen Jahren eine Reaktion erfolgt wäre.

Doch geht es nicht um eine Quisquillie, ein paar schmückende Rituale, zeremonielle Äußerlichkeiten – nein, es geht um den Kern des Gottesdienstes und einen Pfeiler der Existenz der Kirche. Eine Liturgie zu feiern, die sich nicht sensibel zeigt gegenüber den Stimmen der

Geschundenen und Gequälten, hieße, die Liturgie ihrer eigenen Mitte zu berauben. Der Begriff „Paschamysterium“ mag für manche heute abgegriffen wirken, dennoch verbirgt sich in ihm ein höchst differenziertes theologisches Programm. Es erzählt von Gott, der sich in Jesus von Nazareth bis in Leiden und Tod hinein den Menschen nahe und verbunden erweist und den Menschen gleich geworden ist. Gegen alle Verharmlosung dessen, was Liturgie im Kern feiert, muss daran festgehalten werden: Keine Liturgie kann und darf sich bei aller Österlichkeit dem Leid des Gekreuzigten entziehen. Wenn Liturgie gefeiert wird, ist der Karfreitag immer dabei. Wer die Passion Jesu erinnert und sich diesem Leiden stellt, gedenkt auch der zahllosen Passionen der Menschheitsgeschichte, ohne sie für irgendetwas zu vereinnahmen oder sie zu egalisieren. Die Missbrauchsopfer der Kirche nicht präsent zu halten, wäre – und ist – eine erneute Missachtung und ein Unsichtbarmachen dieser Menschen. Es wäre Ausdruck einer leidensunfähigen Kirche ohne wirkliche Empathie, die darin auch das Leiden Christi verhöhnen würde. Die Stimmen der Geschundenen und ihre zerstörten Lebensgeschichten nicht in der Liturgie präsent zu haben, wenn sich Kirche auf den Weg der Erneuerung macht – es würde Kirche und Liturgie um ihre Mitte bringen.

Aber was meint es, in und für die Liturgie, „die Stimme derer [zu] hören, die von kirchlichem Machtmissbrauch betroffen waren und sind“? Drei Vorschläge, die natürlich um viele zu erweitern wären.⁴ Folgt man dem Synodenpapier, verlangt ein solches Hören wie in allen innerkirchlichen Beratungs- und Entscheidungsprozessen Mitberatung und -entscheidung. Sicherlich gehört die Sprache der Liturgie neu auf den Prüfstand. Da wird von Opfer gesprochen, als wenn es nichts Selbstverständlicheres gäbe, dass irgendwer und irgendetwas geopfert wird.

Da finden sich Dialoge, die jene Weise der Hierarchie abbilden, die sich als Problem erwiesen hat. Da gibt es Aussagen über die Kirche, die angesichts dessen, was in den vergangenen Jahren zutage gefördert worden ist, einfach fahrlässig wirken. Texte wie das Confiteor, die stark ritualisiert sind, müssten in ihrer Tragfähigkeit überprüft und befragt werden, ob und wie sie in diesen Jahren glaubwürdig wirken können. Es geht um mehr Sensibilität, wie wer wann sprechen kann, damit die Sprache nicht verletzt und abstoßend wirkt angesichts des Geschehenen, sondern glaubwürdig ist in der Feier des Paschamysteriums. Es ist sicherlich nicht mit ein paar Retuschen getan, wie sie offensichtlich jetzt manchem für eine Revision des Messbuchs vorschweben. Es geht ganz grundlegend um eine andere Sprachsensibilität in der Kirche und im Gottesdienst.

Der zweite Vorschlag: Es muss kirchenrechtlich gesichert „Laien“ – schon der Begriff ist im Kontext problematisch – die Möglichkeit eröffnet werden, sich an der Schriftauslegung, der Homilie, zu beteiligen.⁵ Es kann nicht sein, dass vor allem diejenigen in der Kirche, aus deren Mitte die meisten Missbrauchstäter stammen, allein umfassend das Predigtrecht wahrnehmen können. Wenn die Stimme der Missbrauchten gehört werden soll, müssen breiter als bisher menschliche Erfahrungen Platz in der Kirche und auch in der Homilie erhalten. Gerade eine für menschliches Leid sensible Kirche braucht die Homilie Ordinierten wie Nichtordinierter. Den Hinweis, dass vielen „Laien“ ja schon generös in der Messfeier die Möglichkeit eingeräumt werde zu predigen, möchte man nicht mehr hören. Wer so redet, macht sich für eine Kirche stark, in der Probleme nicht offen angegangen, sondern möglichst hinter vorgehaltener Hand „gelöst“ werden. Genau das aber sind Haltungen, die Missbrauch befördert haben und weiterhin befördern.

Und über Gesten, Riten, Gewänder in der Liturgie – das als dritter Vorschlag – ist nachzudenken. Es gilt, jeden Anschein einer Überhöhung von Persönlichkeiten zu vermeiden, die im Klerikalismus endet und jene Strukturen, Verhaltensweisen, Selbstüberschätzungen fördert, die verletzen. Wenn es auch immer wieder bestritten wird: Hier ist nach Funktionalität zu fragen und in den Blick zu nehmen, ob und wo Liturgie Missbrauch zuarbeitet. Das kann nicht eine Gruppe in der Kirche unter sich ausmachen. Ein breiter Diskurs ist notwendig, um sich gegenseitig zu spiegeln, wie welches Handeln wechselseitig wahrgenommen wird – und im Problemfall für Abhilfe zu sorgen.

Eine Kirche, die den Schrei der Missbrauchten als locus theologicus „für unsere Zeit“ – vielleicht wäre für „unsere Kirche“ in diesem Fall passender gewesen – begreift, kommt nicht daran vorbei, ehrlich auch über ihre Rituale und damit die Liturgien nachzudenken. Wenn sie das nicht möchte, sollte sie gar nicht erst von einem „besonderen“ locus theologicus sprechen. Sie würde sich noch unglaublicher machen, denn sie würde in den Verdacht geraten, nur den Anschein erwecken zu wollen, auf die Missbrauchten zu hören, ohne wirklich etwas bewegen zu wollen. Anders gesagt: Mit dieser Passage im Synodentext ist die Fallhöhe für die Kirche noch einmal dramatisch verändert worden.

Der Text hat jedoch auch seine Schattenseiten. Je öfter man ihn liest, umso mehr fragt man sich, ob er nicht zu sehr den Charakter eines Kompromisspapiers trägt. Dass die Strukturen der Kirche erneuert werden müssen, kann man kaum bestreiten. Aber schon die Formulierungen, was da genau geschehen soll, bleiben nicht nur sehr im Allgemeinen, sondern auch in einem Kirchendeutsch, das nichts Gutes verheißt. Da ist vom „Dienst an den Menschen“ die Rede und kommt jene

Vokabel ins Spiel, die doch Teil des Problems ist. Warum nicht „Arbeit“ für die Menschen, warum nicht „Engagement“, wie man heute sagen würde? „Dienst“ schleppt immer etwas Unterwürfiges und Armseliges mit sich, das leider geeignet ist, jene Strukturen zu verschleiern, die doch gerade aufgebrochen werden sollen. Und auch der nächste Satz irritiert zutiefst: „Eine gute Leitung der Kirche im Geist des Evangeliums“ soll gesichert werden. Da möchte man seine Zustimmung ja gar nicht verweigern. Aber was heißt das denn? Vager kann man gar nicht formulieren. Liest man in diesem Kontext die Passage, in der vom Hören auf den Schrei der Missbrauchstopfer die Rede ist, drängen sich plötzlich Fragen auf: Ist das denn konkreter? Müsste es, um glaubwürdig zu sein, nicht konkretisiert werden?

Auch zumindest über eine der beiden Schriftstellen, die im Zusammenhang genannt werden, stolpert man. Passt denn mit Blick auf die Missbrauchten der Verweis auf Mt 5,1–12, wenn es in V. 12 heißt „Freut euch und jubelt: Denn euer Lohn wird groß sein im Himmel.“ Die Schriftstelle ist theologisch sicherlich mit bester Absicht hier eingefügt – aber darf man so angesichts des Schreis der Gedemütigten sprechen? Und wenn überhaupt: Wer darf so sprechen? Nimmt man den Abschnitt mit dieser Leseperspektive wahr, erhält er plötzlich einen ganz faden Beigeschmack.

Und eine weitere Gefahr droht: Strukturen müssen verändert werden, wird zunächst ausgeführt, um dann fortzufahren, dass die Stimme der Missbrauchten gehört werden muss. Der Absatz ist von seinem Aufbau nicht unproblematisch. Was ist gemeint? Die Gefahr droht, so kann man den Text zumindest lesen, dass die Stimme der Missbrauchten eingesetzt wird, um zu strukturellen Veränderungen zu kommen, sie vielleicht auch durchzusetzen. Dann aber würde man diese Menschen und ihr Leid instrumentalisieren – das wäre nicht nur mit

Blick auf das, was die Liturgie im Kern feiert, absolut undenkbar. Es wäre theologisch in keiner Weise akzeptabel.

Es geht um menschliches Leid und um die Rede von den loci theologici – die Textpassage wirkt durchaus ambivalent. Die Stimme der Menschen, denen unsägliches Leid zugefügt worden ist, muss gehört werden. Aber sie muss einzig und allein gehört werden, um ihnen als in der Kirche Geschundenen zuzuhören. Was diese Menschen an Leiden erfahren haben, was das für ihr Leben und Glauben bedeutet usw., steht für sich und verlangt für sich allein Beachtung. Die Kirche darf diese Stimme keinesfalls für sich verwenden wollen. Sie kann ihr nur als hörende Kirche begegnen. Andernfalls sollte sie sofort aufhören, von einem locus theologicus zu sprechen. Denn das wäre dann unredlich und ein neuer Schlag ins Gesicht dieser Menschen. Dass kirchliche Strukturen zu verändern sind, steht auf einem anderen Blatt. Hoffentlich reicht die Einsicht so weit, dass die Kirche aus sich heraus zum Umdenken und zum Neuanfang fähig ist. Wenn man dafür das Leid anderer instrumentalisieren müsste, würde sich die Frage stellen, wie es überhaupt um die Selbsterkenntnis und den Willen zur Erneuerung bestellt ist. Doch das möchte man lieber nicht zu Ende denken.

Endnoten

- 1 Aus der Fülle der Literatur seien genannt: Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren. Hg. von Doris Reisinger. Regensburg 2021; Herbert Haslinger, Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden. Freiburg/Br. [u.a.] 2022; Macht und Kirche. Hg. von Valentin Dessoy [u.a.]. Würzburg 2021.
- 2 Vgl. vor allem Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie. Hg. von Stefan Böntert [u.a.]. Regensburg 2021.
- 3 Eduard Nagel, Können wir noch so beten? Gedanken zum Confiteor in Anbetracht der Missbrauchskrise, in: Gottesdienst 55. 2021, 168.
- 4 Vgl. die Beiträge in Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg. Hg. von Gregor Maria Hoff [u.a.]. Freiburg/Br. [u.a.] 2020 (Quaestiones Disputatae 308).
- 5 Vgl. Laienpredigt - Neue pastorale Chancen. Hg. von Christian Bauer – Wilhelm Rees. Freiburg/Br. [u.a.] 2021.





Ein revolutionärer Perspektivwechsel und die tragische Schuld der Kirche oder: Von der Notwendigkeit und Unmöglichkeit zu hören, ohne zu deuten

von Holger Zaborowski

Revolutionär ist der Perspektivwechsel, der sich in diesen wenigen Zeilen des Grundtextes des Forums 1 des Synodalen Weges zeigt: Die Kirche „muss auf die Stimme derer hören, die von kirchlichem Machtmissbrauch betroffen waren und sind. In ihnen wird nach dem Zeugnis der Hl. Schrift (Mt 5,1–12; Mt 25,31–46) die Stimme Christi vernehmbar. Ihr Schrei ist ein besonderer ‚locus theologicus‘ für unsere Zeit.“ Dieser Perspektivwechsel war notwendig, lange schon. Er erfolgte spät, in vielen Fällen zu spät. Er folgt der radikalen Botschaft des Evangeliums, und trotzdem

war und ist er umstritten, weil es in ekklesiologischen Fragen für viele immer noch einen unbedingten Primat der überlieferten Strukturen gibt. An bestimmten Machtverhältnissen darf man nicht rütteln. Festgefügte Strukturen zeigen sich als sakrosankt. In diesem Text wird aber ausdrücklich gefordert, die Kirche müsse „die Strukturen, in denen sie ihre Macht lebt, immer neu auf den Prüfstand stellen“.

Der Fokus auf traditionelle Strukturen erklärt auch den Streit darüber, ob man vom „Lehramt der Betroffenen“ sprechen dürfe. Warum denn eigentlich nicht? Ließe sich nicht damit die Autorität unterstreichen, die man nun – endlich – den Betroffenen zuspricht? Was wäre an einer solchen Metapher – denn darum handelt es sich – falsch? Zeigt nicht gerade die Ekklesiologie, wie metaphorisch theologische Rede sein kann? Nein, sobald es lehramtlich wird, muss Distanz gewahrt bleiben. Unterschiede müssen markiert werden, damit es nicht zu Missverständnissen kommt. Das Ringen um einen angemessenen sprachlichen Ausdruck führte dazu, den „Schrei“ der Betroffenen als einen „locus theologicus“ zu verstehen. Das ist kein schlechter Ersatz für das „Lehramt der Betroffenen“. Die Dramatik dieser Rede verweist darauf, dass sich dieser Schrei nicht mehr überhören lässt. Dass er zur Kenntnis zu nehmen ist. Dass ihm als „Ort“ der Theologie eine besondere Bedeutung zukommt. Dass er Theologie und Glauben, Kirche und Amt, Macht und Strukturen zu ändern hat. Dieser Schrei steht, das zeigen diese Zeilen auch, im Schatten des Schreis Christi. In ihm klingt das Kreuz, die Gottverlassenheit Jesu, sein Gebet in Todesangst nach. In den Betroffenen zeigt sich nicht nur die Stimme Christi, sondern Christus selbst. Das ist irritierend für alle, die Christus gerade dort nicht suchen (wollen) und die allzu oft auch noch sein Sich-Zeigen zu beherrschen suchen.

Und doch bleibt eine Ambivalenz – gerade auch in diesen Worten, die sich um eindeutige Stellungnahme bemühen, die ernst nehmen, was so lange verdrängt und verleugnet wurde, und die zum Hören gemahnen, wo bis vor kurzem die kirchlichen Ohren auf taub gestellt waren. Denn gerade mit der Positionierung des Schreis, seiner Verortung und Deutung findet auch eine Einordnung statt. „Locus theologicus“ ist – wie ja auch „Lehramt“ – eine theologische Kategorie. Somit wird der Schrei – und das heißt: nicht etwas Anonymes, sondern konkrete schreiende Menschen – durch die Kirche in ureigenen Begriffen interpretiert. Die Kirche kommt um diese Deutung nicht herum. Ja, sie muss, wenn sie das Skandalon des Missbrauchs wirklich an sich heranlässt und sich dadurch in ihrem Innersten verwundbar macht, es genau in einer solchen Weise deuten. Was geschehen ist, darf ihr nicht äußerlich bleiben. Sie kann und darf es sich nicht mehr fernhalten. Sie muss sich, so schwer dies ist, darum bemühen, den Betroffenen aus ihrer eigenen Logik heraus gerecht zu werden. Denn auf dem Spiel steht nichts, das sich für sie allein in der Sprache rein weltlichen Rechts oder einer säkularen Moral fassen ließe (so unverzichtbar diese Sprachen sind!).

Und doch wird die Kirche durch ihre Deutung wieder schuldig (und dies nicht, weil sie, wie manche Kritiker des Synodenpapiers argumentiert haben, die Opfer und ihr Leid kirchenpolitisch instrumentalisiert habe). Könnte nicht genau diese theologische Deutung die Betroffenen erneut verletzen? Allein die Möglichkeit, dass dies eintreten könnte, verstrickt die Kirche in eine weitere Schuld, von der sie sich nicht freisprechen kann. Gerade die Aufarbeitung von Schuld kann weiter in Schuld verstricken. Die Tiefe dieser Schuld, die man tragisch nennen kann, insofern sie unvermeidbar ist und sich aus oft besten Intentionen ergibt, ist noch längst nicht erfasst. Denn vielleicht wollen die

Betroffenen nicht mit „lehr-
amtlicher“ Bedeutung geadelt oder
theologisch verortet werden. Vielleicht können sie schon
lange nicht mehr mit dem Psalmisten oder Jesus „Mein
Gott, mein Gott, warum hast Du mich
verlassen?“ beten. Vielleicht können sie es nicht
ertragen, wenn in ihrem ureigenen Schrei die Kirche
auch noch die Stimme Christi entdeckt. Vielleicht haben
sie selbst noch keine Deutung dessen, was ihnen wider-
fahren ist. Vielleicht fehlen ihnen selbst die Worte und
Kategorien. Vielleicht finden sie keinen Gott mehr.
Vielleicht suchen sie auch nicht mehr nach Gott.
Vielleicht wollen sie alles Mögliche – nur nicht mehr
Gott erfahren. Vielleicht haben sie jede Hoffnung
verloren und wissen selbst nicht mehr, wo sie eigentlich
sind, wie sie Orientierung finden können, welche neuen
Wege sich ihnen erschließen können.

In einem Interview mit DIE ZEIT hat Martin Schmitz,
der Sprecher des Beirates der Münsteraner Missbrauchs-
studie, kritisch auf Folgendes verwiesen: „Die Bischöfe
kämpfen um Deutungshoheit.“¹ Zeigt sich in dieser
Kritik nicht eine Mahnung an die gesamte Kirche,
nämlich nicht vorschnell zu deuten und in dieser
Deutung zumindest implizit – und manchmal sogar
gegen die ausdrücklich geäußerte ehrliche Intention –
erneut eine Hoheit zu beanspruchen? Schmitz spricht
in diesem Interview auch davon, dass er in seiner
Erfahrung des Missbrauchs „gnadenlos“ überfordert
gewesen sei. Kann man von außen – als Mensch, der
nicht betroffen ist, – ermessen, was mit dieser „Gnaden-
losigkeit“ verbunden ist? Was diese Erfahrung für einen
Menschen, sein Leben, seinen Glauben, seine
Beziehungen, seine Entscheidungen bedeutet? Und
wird man als nicht betroffener Mensch je alles hören
können? Denn vielfach werden Betroffene nur – auch
darauf verweist Schmitz – anderen Betroffenen gegen-
über Vertrauen fassen können. Müsste die Kirche also

nicht noch mehr hören? Darum bitten, überhaupt hören
zu dürfen, ohne schon verstehen zu können oder zu
dürfen?

Es wäre an den Betroffenen selbst, wenn sie denn
dies wollen und können, zu erzählen – ein jeder selbst,
mit eigener Stimme. Ihnen obliegt die Deutung. Nur sie
können sich positionieren und ihren Ort angeben.
Entsprechend äußert sich der Historiker Thomas
Großböling, der Leiter der Münsteraner Missbrauchs-
studie: „Der eigentliche Gestus der Kirche in der
momentanen Situation selbst müsste meines Erachtens
sein, als schuldbewusste Institution die Betroffenen
darum zu bitten, ihre Positionen und ihre Vorstellungen
für den Umgang mit sexuellem Missbrauch, Wieder-
gutmachung und Vergleichbares zu formulieren. Im
zweiten Schritt wäre es dann an der Kirche darauf zu
hoffen, dass sie von den Betroffenen aufgefordert wird,
in diesem Prozess auch eine aktive Rolle zu
übernehmen.“²

Wie mit der Ambivalenz, dem Dilemma, dass die
Kirche deuten und verstehen muss, und dies doch noch
gar nicht kann und darf, umgehen? Welche Sprache
bietet sich an? Vielleicht stellt das, was geschehen ist,
was Menschen im Namen Gottes erfahren mussten,
das kirchliche und theologische Selbstverständnis noch
radikaler in Frage, als wir heute zu denken vermögen.
Vielleicht ist der Schrei der Betroffenen ganz ortlos oder
nicht auf einen Ort zu reduzieren. Vielleicht eröffnet
er einen dezidiert „nicht-theologischen“ Ort? Vielleicht
sprengt er all die räumlichen Metaphern, mit denen wir
uns – innerhalb (!) und außerhalb (!) der Kirche –
verorten und Sicherheit zu gewinnen versuchen.
Vielleicht kommen in ihm ganz neue Koordinaten zur
Sprache? Der Anspruch des Anderen – liegt er nicht
gerade darin, dass er zu Worte kommt, ohne dass seine
Worte schon in ein Gedankengerüst eingeordnet werden

können? Kann die Kirche das aushalten? Würde sie
damit nicht jede Hoffnung aufgeben? Oder würde
gerade dies – sich radikal dem leidenden Anderen und
seinem Schrei auszuliefern und darauf zu warten, vom
Anderen zum Denken und Handeln eingeladen und auf-
gefordert zu werden – nicht ein radikales Zeugnis der
Hoffnung auf Gott sein können? Könnte sich Gott nicht
gerade dort, wo alle Ordnungssysteme und
Deutungsschemata zerbrechen, zeigen? Und verfängt
sich diese Frage nicht erneut in der Schuld, dass immer
auch verstanden und eingeordnet werden will, was man
hört, dass aber nicht alles, was man hört, schon
verstanden und gedeutet werden darf – erfolgte dies
auch in allerbesten Absicht?

Endnoten

- 1 Die Zeit vom 09. Juni 2022, Christ und Welt, S. 2.
- 2 <https://www1.wdr.de/nachrichten/interview-grossboelting-100.html> (Stand: 20. Juni 2022).





„Im Anfang war das Hören“ (Nelle Morton)

von Jörg Seiler

In diesem Schrei sind die Ohren Gottes geöffnet worden: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34; Mt 27,46). Die um das Verständnis von Leben im Tod ringenden Gemeinden, in denen das Markusevangelium und das Matthäusevangelium entstanden sind, legen den Menschen-schrei des*der Beter*in (Ps 22,2) dem Gekreuzigten in den Mund: Die Stimme Christi artikuliert den Schmerz aller je Verwundeten. Kehlige Verortung abgründigen Stürzens.

Wo ein Mensch sich zuschreit, ist Gott nicht taub. Denn Beziehung setzt sich im Hören dem Schrei und im Schreien dem Hören aus. Wir bekennen Gott als hörend. Wer hört, wird bewegt, weil er/sie in Beziehung gestellt ist. Anhören schafft Ansehen. Gesehenwerden befreit.

Gehörtwerden ermöglicht Sprechen (vgl. Ex 3,7). Gott bestimmt uns: Nicht, weil er spricht und Glauben dann vom Hören käme. Sondern weil sein Hören uns Stimme verleiht.

Einen der bedeutendsten Zugänge zu Gott verschriftlichte 1985 die US-amerikanische Theologin Nelle Morton (1905-1987) in ihrem Werk „The Journey is home“: Gott werde erfahren „as a great hearing one, one who heard us to speech, rather than one who has spoken us to hearing“. Gott: ein großer Hörender, einer, der uns zum Sprechen hört, und nicht einer, der uns zu Hören (hin) (sich) (zu)gesprochen hat. Gottes hinwendender Akt zu Menschen ist nicht (s)eine Selbst-aussage, sondern ein Hören auf den Menschen hin, der sprechen kann, weil ihm gehört wird.

Zum Sprechen hören.

Missbrauchte Menschen verstummen im zugefügten Leid. Aus Scham, aus Schutz, aus Angst, aus Hilflosigkeit, aus Verzweiflung, aus ... Dieses überlebenswichtige Verstummen kann so tief sein, dass Hören (manchmal) (vielleicht) dem Stummbleibenmüssen zu lauschen hat. Manchmal formt sich das Verstummen zum Gebetsschrei. Auch zum wortlosen. Zum „Nur“-Schrei.

Kirche ist Hörgemeinschaft. Doch Vorsicht! Bischöfliches und unser aller Zuhören schafft lediglich Raum, befreienderweise machtneutrale Resonanz. Einzig das Hören Gottes bestimmt „Schreien“. Da in den Stimmen missbrauchter Menschen die Stimme Christi vernehmbar ist, sind wir in eine Dynamik gestellt, bei der eigenes Hören Gehorsam gegenüber dem Hören Gottes ist. Das Maß der Befreiung begründet sich nicht aus dem (menschlichen) Hören des*der Hörenden. Befreiendes Sprechen oder erzwungenes Stummbleiben adressiert vielmehr den*die Hörenden.

Die Stimme Christi ist im Schrei missbrauchter Menschen vernehmbar, weil Gott sie hört. Von hierher wird kirchliches Handeln zwingend. Taubsein funktioniert dann nicht. Es wäre teuflisch.

Nelle Morton formulierte 1977 für die Situation von durch Machtmissbrauch „betroffenen“ Frauen ihre Vorstellung vom „zum Sprechen hören“. Sie gilt allen missbrauchten Menschen:

*„Stellt Euch vor:
Ein großes Ohr im Herzen des Universums —
im Herzen unseres täglichen Lebens —
das Frauen [js: missbrauchte Menschen] zum Sprechen hört —
zum Sprechen in unserer eigenen [js: in der je eigenen] Sprache.“*

(Werkstatt der Amerikanischen Akademie der Religion, 18.12.1977)

Literatur

Nelle Morton, The Journey is Home, Boston 1985.

Notizen:





IMPRESSUM

Redaktion: Sophie v. Kalckreuth / Jörg Seiler

Satz & Layout: Sophie v. Kalckreuth

Telefax: +49 (0)361 | 737 - 2509

E-Mail: wissenstransfer@uni-erfurt.de

Bildnachweise

Bobby McKay/Flickr CC BY-ND 2.0 (Umschlagbild vorne, S. 13, S.38); John Ivar Andrese/Flickr CC BY NC-ND 2.0 (S. 3, 35, Umschlagbild hinten); Uni Erfurt (S. 8); Pixabay/PellisierJP (S. 7); Uni Erfurt (S. 16); Uni Erfurt (S. 18); lambda_X/Flickr CC BY-NC 2.0 (S. 17); Jan Gosmann/Flickr CC BY-NC-ND 2.0 (S. 21); Uni Erfurt (S. 22); Uni Erfurt (S. 24); Uni Erfurt (S. 32); Matthias Cameran (S. 36); Uni Erfurt (S. 39).

Die Redaktion dankt allen, die an diesem Themenheft mitgewirkt haben. Die Beiträge spiegeln jeweils die Denkwege der Autor*in.

© Copyright 2022 für alle Beiträge | Die Übernahme bedarf der vorherigen Abstimmung mit der Redaktion.

Redaktionsanschrift

Universität Erfurt
Katholisch-Theologische Fakultät
Wissenschaftskommunikation
Nordhäuser Straße 63
99089 Erfurt

Telefon: +49 (0)361 | 737 - 2567



Universität Erfurt

Katholisch-Theologische Fakultät

Nordhäuser Straße 63

99089 Erfurt

www.uni-erfurt.de