

Bildung und Kontrolle

Historische Rückführung des Narrativs eines ‚gesunden‘ Sündenbewusstseins in exemplarischen lehramtlichen Verlautbarungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Gunda Werner

In gewohnt spitzer Weise analysiert Friedrich Wilhelm Graf die reformpädagogischen Bemühungen der Erziehung in ihrer Herkunft aus dem modernen Protestantismus. Weil die Reformpädagogen „eine andere Gesellschaft“ und dafür „den neuen, anders erzogenen Menschen“ brauchten, „beschworen sie dazu die Macht der Religion.“¹ Diese gelte seit dem 18. Jahrhundert „den Modernitätskranken als wichtigstes Heilmittel“ und generiere sich als die stärkste Kraft in der Frage, wie die Gesellschaft als nicht vereinzelt, sondern vergemeinschaftend gedacht werden könne. Wie könne aber darüber hinaus der einzelne Mensch, das einzelne Subjekt, angesichts der Bedingungen der modernen Gesellschaft zu einer einzigartigen Persönlichkeit werden? Der Schlüsselbegriff, so Graf weiter, sei dem Kulturprotestantismus die Bildung, der „überaus anspruchsvolle Prozess, in dem nicht Wissen und Kenntnisse vermittelt, sondern Geist, Seele und Leib vervollkommen, zu harmonischer Ganzheit verschmolzen werden sollen.“² Weil dieser Prozess so umfassend sei und die Persönlichkeit in vielen Aspekten über das Maß hinaus geformt werden solle, bedürfe es – so Graf – eigener Orte, abgeschlossener Systeme, in denen gerade durch die

¹ Friedrich Wilhelm Graf, Klöster antimoderner Ganzheitlichkeit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 65 vom 18.03.2010, 8.

² Ebd.

Absonderung von der alltäglichen Welt eine ideale Gegenwelt für diese Bildung geschaffen werde. Diese Erziehungsorte – so Graf weiter – seien

„die Klöster modern-antimoderner ‚Ganzheitlichkeit‘, entworfen aus dem heiligen Willen zur Bildung des anderen, des besseren Menschen. Sie [setzten] auf umfassende Vergemeinschaftung im Kleinen und heben in ihren Alltagsriten, in Sportkultur, Gartenarbeit, Theaterspielen, gemeinsamen Duschen und auch Freundschaftskult, tendenziell den Unterschied zwischen privat und gemeinschaftlich auf.“

Der Lehrer, und dies ist entscheidend, bekomme charismatisch zu nennende Macht über die Zöglinge. Graf wörtlich: „Doch wer auf das Innere des anderen durchgreifen zu dürfen meint, in höherer Absicht, um des ‚ganzen Menschen‘ willen, kann sich nur schwer davor schützen, dass manche Lehrer dann auch auf Körper und Leib ihrer jungen ‚Freunde‘ zugreifen.“³

Soweit der Gedankengang von Graf, der für das Thema einen möglichen Zusammenhang zwischen der Entwicklung eines spezifischen Sündenverständnisses und sexualisierter Gewalt gegen Kinder und Jugendliche im Raum der römisch-katholischen Kirche einführt. Denn das eigentliche Kernproblem in der Frage, ob die Entwicklung des Sündenbegriffs in einen Zusammenhang mit sexualisierter Gewalt zu setzen ist, ist in der Struktur der Entwicklung eines spezifischen Sündenbewusstseins zu sehen. Damit möchte ich von Anfang an klarstellen, dass es mir hier in keiner Weise um einen materialen Sündenbegriff geht, sondern um die Strukturen und die Bedingungen, die den Raum der römisch-katholischen Kirche für die Entstehung spezifischer Formen der Abhängigkeit öffnen. Mein Verdacht lautet, dass es diese, durch einen Sündendiskurs for-

³ Ebd.

matierten Strukturen und Bedingungen, unter denen sich Menschen im Raum der Kirche begegneten, waren und sind, die Missbrauch und sexualisierte Gewalt von Klerikern an Minderjährigen mit (!) begünstigten. Um diesem Verdacht nachgehen zu können, werde ich die Ambivalenz und Gleichzeitigkeit der Bildung des Subjekts als Kontrolle und Unterwerfung desselben in dem einen Prozess der Formung der Persönlichkeit ansiedeln. Diese Ambivalenz und Gleichzeitigkeit sind nicht nur als wesentliche Motive der Entwicklung der Sünden- und Beichttheologie in der Neuzeit festzumachen, sie erweisen sich zudem als die grundlegenden Eigenschaften der Disziplinarmacht jener Institutionen, die sich als Gegenwelt zur Gesellschaft verstehen und organisieren, zu denken ist hier an das Militär, das Gefängnis, die Schule, das Kloster oder auch das Hospital.

Diese Prozesse der Bildung und Kontrolle verlaufen in der römisch-katholischen Kirche vor allem über das Theologumenon der Sünde und ihrer institutionalisierten Vergebungspraxis, der Beichte, und damit aber gerade über ihre Amtsinhaber, die Priester. Dass die historischen Rekonstruktionen der sünden-theologischen Transformationen auf den massiven Bruch theologischer Traditionen und kirchlicher Lebenswelten im 19. Jahrhundert hinauslaufen, ist auch deswegen zu betonen, weil sich hier die Eigenarten katholischer Milieus auf der einen Seite und die Merkmale einer sich ausdifferenzierenden Gesellschaft auf der anderen Seite auseinanderbewegten. Katholisch wird diese Friktion zwischen kirchlicher Binnenwelt und gesellschaftlicher Außenwelt zunehmend als fundamentaler Gegensatz der beiden gedeutet und dies als Weltentwurf theologisch untermauert.

Für die Rekonstruktion dieser Entwicklung orientierte ich mich an den historisch-soziologischen Analysen vor allem von Michael Ebertz und Alois Hahn. Weil aber in diesen historischen Darstellungen noch nicht erhellt werden kann, wie sich das Selbstverständnis des Menschen selbst dergestalt wandelt,

dass eine so tiefgreifende Veränderung im 19. Jahrhundert möglich ist, schlage ich vor, mit den Analysen zur Disziplin und Macht von Michel Foucault in die Tiefenstruktur der Abhängigkeit zu schauen, die Graf beispielhaft skizziert. Dass die Motivik der Sündentheologie dabei eine verbindende Funktion bekommt, wird dann deutlich, wenn die Entstehung des neuzeitlichen Sündenverständnisses dogmenhermeneutisch als die Form verstanden wird, in der der Mensch als sündiges und schuldiges Subjekt zu sich selbst kommt. Der beinahe vollständige Verlust der sozialen Dimension katholischen Sünden- und Vergebungverständnisses geht dabei Hand in Hand mit der umfassenden Kontrolle persönlicher Lebensbereiche und Restriktionen sexueller Aktivitäten. Diese Vielfalt der Themen und Materien macht bereits deutlich, dass ich *erstens* auswählen muss und *zweitens* hier Denkansätze bieten möchte für eine dringend notwendige weitere Bearbeitung des Themas. Dies werde ich in folgender Struktur tun: Die historische Rekonstruktion orientiert sich an den die Veränderung des Sündenverständnisses begleitenden Konsequenzen für das religiöse Selbstverständnis des Subjekts auf der einen, den institutionellen Reaktionen auf der anderen Seite (1). Michel Foucaults Merkmale der Disziplinarmacht sollen Reflexionsanstöße für die Mechanismen von Bildung und Kontrolle geben (2). In einem dritten Schritt werde ich einige Anmerkungen zu einer spezifischen Hermeneutik ausgewählter lehramtlicher Verlautbarungen, nämlich zum römisch-katholischen Narrativ des ‚gesunden‘ Sündenbewusstseins machen (3). Abschließend führe ich die Ausführungen unter der Perspektive zusammen, was aus dem Sündenverständnis für die theologische Frage nach sexuellem Missbrauch gelernt werden könnte (4).

1. Bildung des Subjekts und Kontrolle des Affekthaushalts – Ideale neuzeitlicher aufgeklärter Subjektivität und ihr jähes Ende

Die Rekonstruktion markanter Merkmale der Sündentheologie kann deutlich machen, dass die Bildung des Subjekts und seine Kontrolle zunächst kein genuin neuzeitliches oder modernes Thema ist, sondern im Thema der Sünde selbst angelegt ist. Allerdings spitzt sich dies im Ausgang des 13. Jahrhunderts bis in die Moderne deswegen zu, weil die kirchliche institutionelle Verfassung des Bußinstituts ein verändertes Bewusstsein des Subjekts gestaltet.⁴ Hervorzuheben ist daher bereits die Einsicht Abaelards, dass eine sündige Handlung an die Motivik derselben gebunden sei und die willentliche Zustimmung brauche. „Diese Zustimmung aber nennen wir im eigentlichen Sinn Sünde, d. h. Schuld der Seele, durch die sie die Verdammnis verdient und bei Gott haftbar wird.“⁵ Die epochale Denktransformation von einer an äußerer Vergeltung orientierten Tatsünde zu einer inneren Zustimmung zur Sünde mit der inneren Reue als wesentlichem Moment, wurde kirchlicherseits zwar durch die Verurteilungen der Auffassungen von Abaelard auf der Synode von Sens um 1140 verlangsamt⁶, konnte allerdings geistesgeschichtlich nicht mehr aufgehalten werden.⁷ Aber erst die Veränderung des sakramentalen Formates und mit ihm des Ver-

⁴ Einen überaus vielseitigen Überblick gibt Michael N. Ebertz, *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung* (=Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 14), Ostfildern 2004. Zu diesem Thema vor allem ab 142.

⁵ Petrus Abaelardus, *Scito te ipsum – Erkenne dich selbst*. Lateinisch – Deutsch. Hg. v. Rainer M. Ilgner (=Fontes Christiani 44), Turnhout 2011, 155.

⁶ DH 721–739.

⁷ Vgl. Alois Hahn, *Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozess*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (KZfSS)* 34 (1982) 407–434, 408f.

ständnisses der Absolution konnte das Zueinander von Kontrolle des Subjekts und dessen Bildung perfektionieren.⁸ Da nun die inneren Motive der Tat relevant wurden, wurde die Frage zukünftig leitend, wie diese zu erkennen, zu verstehen und vor allem zu ordnen seien. Die – kontroverse – Entscheidung auf dem IV. Laterankonzil, die Ohrenbeichte als einzig zulässige Form zu installieren, entsprach dabei aber genau der angesprochenen doppelten Intention von der Bildung innerer Erkenntnis auf der einen und der Kontrolle innerer (Glaubens-)Regungen durch die Ohrenbeichte auf der anderen Seite.⁹ Dass mit dieser Entscheidung die öffentliche Buße und mit ihr ein wesentlicher Traditionsstrang verlustig gingen, wurde unter der Berufung auf die Tradition in Kauf genommen. Damit wird aber ein Szenario institutionalisiert, das den Umgang mit der Sünde endgültig verinnerlicht und ins Private legt, zunehmend auch die zum Beichtinstrument gehörende Satisfactio, das sogenannte „Bußwerk“. Michael Ebertz, der diesen Prozess sehr genau rekonstruiert hat, führt dazu aus:

„Pastoraler Einbau der Ohrenbeichte in die Lebensschichten und Riten und pastoraler bzw. katechetischer Ausbau der individuellen Eschatologie haben zum Aufbau nicht nur der kirchlichen Gnadenanstalt, sondern auch einer kirchlicherseits erzeugten, zumindest miterzeugten

⁸ Vgl. dazu ausführlich Gunda Werner, *Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen*, Regensburg 2016; dies., *Mercy and justice in the context of the sacrament of penance – a critical re-reading of contemporary semantics from the perspective of the hermeneutics of dogma*, in: Theodor Dieter/Andrea Grillo/James Puglisi (Hg.), *Signs of forgiveness, paths of conversion, practice of penance. A Reform that challenges all*, Bern 2017, 111–132.

⁹ Vgl. Paolo Prodi/Wolfgang Reinhard (Hg.), *Das Konzil von Trient und die Moderne* (=Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient 16), Berlin 2001.

personalen Selbsterforschungs-, Selbstkontroll- und Selbstbeherrschungssapparatur beigetragen [...].“¹⁰

Die Institutionalisierung der Kontrolle bei gleichzeitiger Erwartung der Bildung der inneren Regungen des Subjekts findet seinen vorerst lehramtlichen Abschluss im Konzil von Trient, verschieden wird von nun an nur noch die Denkform sein, in der sich dieses ausprägt.¹¹ Nachtridentinisch wird die Verantwortung des Einzelnen für sein Inneres und daraus folgend für seine Taten immer weiter ausgedehnt.¹² Gerade weil die nachtridentinische Situation durch die zusätzliche Konfessionalisierung bei gleichzeitiger kontroverstheologischer Positionierung Veränderungen mitgestaltete, in denen „zentrale, [und] für die Handlungssteuerung des modernen Menschen konstitutive

¹⁰ Ebertz, *Die Zivilisierung Gottes*, 143.

¹¹ Ebertz führt als weiteres verstärkendes Element das Aufstellen des Beichtstuhls an, der sowohl das Geheimnis als auch den öffentlichen Raum verband und es durch die Diskretion ermöglichte, an Leitfäden orientierte detaillierte Fragen zu stellen. Ebenso wurden in dieser Zeit Gemeinschaften gegründet, die sich der Pflege des religiösen Lebens in Form von Eucharistiefrömmigkeit mit Beichtverpflichtung verschrieben. Der regelmäßige Eucharistieempfang hatte nicht nur die häufigere Beichte zur Folge, sondern mit ihr die regelmäßige Gewissenserforschung. „All diese und andere Maßnahmen zur Gewissensmodellierung, zur Steigerung von Selbstzwängen über die Verinnerlichung von Fremdzumutungen, die sich durch neue Formen der wechselseitigen Abhängigkeit im 16. und 17. Jahrhundert ergaben, liegen in der Linie der Erzeugung des ‚modernen Selbst‘.“ (144) Zudem zählt Ebertz die Einführung der Kollektiverstkommunion sowie die Kontrolle des regelmäßigen Beichtens von Schulklassen auf (vgl. 144). „Hiermit wurden bereits Kinder zumindest in Ansätzen mehr oder weniger kontinuierlich damit konfrontiert, auch ihren Affekthaushalt selbständiger kontrollieren und steuern zu lernen und die Trennung des Handelns von den eigenen Impulsen einzuüben.“ (144f.) Ebenso 149f.

¹² Adriano Prosperi, *Die Beichte und das Gericht des Gewissens*, in: Prodi/Reinhard (Hg.), *Das Konzil von Trient, 175–197*, untersucht in diesem Zusammenhang die weitreichenden Entscheidungen, die im Nachgang des Konzils von Trient getroffen wurden, um sexuelle Übergriffe von Priestern auf weibliche Pönitenten zu verhindern und zu ahnden (195–197).

Prozesse“ hervorgebracht wurden¹³, ist diese Zeit vorbereitend für die folgenden Entwicklungen.

Diese Prozesse bestehen nun aus mehreren Komponenten. Adriano Prosperi malt *erstens* die Problematik aus, die dadurch entsteht, dass die nachtridentinische Kirche auf der einen Seite den Zölibat verschärft, auf der anderen Seite aber von den Beichtenden umfassende, eben auch bis ins kleinste sexuelle Detail gehende Bekenntnisse erwartet. Prosperi wörtlich: „Die sakrale Funktion des Sündenrichters erforderte einen nicht in die Sünden des Fleisches verwickelten Priester.“¹⁴ Besonders wurde diese Situation im Blick auf mögliche sexuelle Übergriffe gegen Frauen, so bereits von Erasmus von Rotterdam benannt, problematisiert und führte zu einer Ausweitung der Gerichtsbarkeit der Inquisition im Blick auf den Tatbestand der *sollicitatio*.¹⁵ Weil diese nur im Sakrament selbst Häresie war und zugleich Negierung des Sakraments der Beichte, brauchte es eine Möglichkeit, damit die Inquisition eingreifen konnte. Deswegen wurde ihr die Möglichkeit des gerichtlichen Eingreifens zum Zeitpunkt vor und nach der Beichte selbst eröffnet.¹⁶ An diesem Beispiel zeigen sich zwei wesentliche Veränderungen durch Trient, die die Problematik der katholischen Kirche für die nächsten Jahrhunderte andeuteten. Zum einen steht das subjektive Tun in der Beichte im Mittelpunkt. Ohne die subjektiven Akte der Reue, des Bekennens und der Genugtuung kann das Sakrament nicht zustande kommen. Dies geschieht nun nur

¹³ Ebertz, *Die Zivilisierung Gottes*, 145.

¹⁴ Prosperi, *Die Beichte*, 196.

¹⁵ Vgl. ebd. 197.

¹⁶ Dahinter stand die Notwendigkeit, eine Beichtkontrolle einzurichten, die durch zwei Fragen strukturiert wurde: durch die Frage zur Häresie, von deren Beantwortung der weitere Verlauf abhing, ob es zur Beichte kam oder zur Inquisition, und die Frage zum sexuellen Verhalten, die aber nun nicht mehr nur eine moralische war. Vgl. ebd. 196.

noch in der sogenannten ‚Ohrenbeichte‘ und bewegt sich damit im Bereich hochpersonalisierter Kontrolle der inneren Regungen durch die eigene Erkenntnis, aber ebenso durch den Priester. Zum anderen stellt die Verquickung von Beichte und Inquisition nicht nur die theologische Entscheidung vor Augen, die Beichte weiterhin im Sprachspiel des Gerichts zu belassen, sondern sie verweist auch auf die tiefer liegende theologische Problematik, so Prosperi, dass die „in sich selbst geschlossene Kirche [...] in der Absicht, sich als perfekten Körper darzustellen, ein Polizeisystem [schuf], damit das Beichtsakrament nicht an gesellschaftlichem Ansehen verlöre.“¹⁷ Mit anderen Worten: Die erste Transformation nach Trient verdeutlicht die Vorstellung der makellosen, heiligen Kirche mit ihren ebenso makellosen, kultisch reinen Amtsträgern.

Michael Ebertz betont *zweitens* die grundlegende Transformation des Sündenverständnisses und seine Folgen, die durch die radikale Veränderung der erkenntnisleitenden Prinzipien und der wissenschaftsförmigen Annahmen der Welt- und Naturwahrnehmung geschieht. Vor allem die aufkommenden (Natur-)Wissenschaften führen zu einer Kollision mit den bisher gängigen theologischen Strafmotiven.¹⁸ Diese

¹⁷ Ebd. Die dogmenhistorische Spitzfindigkeit an dieser Stelle sei auch genannt: Die Anstrengung, das Prinzip der Sündenvergebung sakramental zu begründen und mit einem Kirchenbild der perfekten Gesellschaft zu verbinden, ohne eine genuin ekklesiologische Begründung oder auch nur Einbindung des Sakraments in den Gesamtkontext einer geistgeleiteten Überlieferungsgemeinschaft zu liefern, wird mehr als deutlich.

¹⁸ Ausführliche Beschreibung bei Ebertz, *Die Zivilisierung Gottes*, 149ff. Dass die Skepsis gegenüber dem überkommenen Unsterblichkeitsglauben gerade in der protestantisch geprägten Gelehrsamkeit des doppelten Ausgangs des eschatologischen Gerichts zu einem Wiederaufleben der origenistischen Apokatastasis-Lehre führte, scheint – so Ebertz – Hand in Hand mit der sich entwickelnden pädagogischen Vorstellung zu gehen, die den Strafen zugesprochen wurde. (152f.)

kognitive Diskrepanz wird in intellektuellen Kreisen des 17. und 18. Jahrhunderts durch die Umdeutung dogmatischer Kernbereiche gelöst. Es ist fortan nicht mehr vorstellbar, wie die unmittelbare Strafe Gottes durch Donner und Blitz, Erdbeben und Feuer naturwissenschaftlich vereinbar sein soll. Auch deswegen wurden diese biblischen Quellen zunehmend eigenständig, eben in größerer Übereinstimmung mit den gegebenen Wissensbeständen, gedeutet. Dies hat aber zur Folge, dass der gesamte Themenbereich der Sündentheologie und ihrer eschatologischen Konnotationen neu figuriert werden muss. Diese theologische Veränderung bezieht sich nicht nur auf die Vorstellung der persönlichen Sünde und ihrer Strafen, sondern auch auf das dahinterstehende Gottesbild.

„Die vernünftige Gottesverehrung richtete sich vor allem auf Naturwahrnehmungen und auf vernunftbezogene Analogieschlüsse aus der Alltagswelt. Katholische Kinder lernen aus ihren reformpädagogischen Schulbüchern Gott als weisen Schöpfer und Erhalter einer funktionierenden Natur kennen.“¹⁹

Auf diese Weise entsteht eine signifikante Binnendifferenzierung im katholischen Kirchenalltag, die – so Michael Ebertz und Andreas Holzem – sich vor allem am Emporsteigen des neuzeitlichen Bürgertums festmacht. Dieses wendet sich vom gewöhnlich empfundenen Kirchenvolk ab und erklärt zentrale Elemente kirchlicher Überlieferung als weniger bis nicht mehr verbindlich.²⁰ Auf diese Weise entsteht eine neue Konstellation innerhalb des Katholizismus, die sich nicht mehr primär an

¹⁹ Andreas Holzem, *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, 2 Bde., Paderborn/München/Wien/Zürich 2015, 764.

²⁰ Vgl. Ebertz, *Die Zivilisierung Gottes*, 155.

den Ständen orientiert, sondern die Trennlinie an kognitiven Dissonanzen beschreibt, die sich zwischen gebildeten Laien und Klerus auf der einen und ungebildeten Laien und als rückständig empfundenem Klerus auf der anderen Seite darstellt.²¹ Der Verlust der alltäglichen Plausibilitätsbasis in Glaubensfragen auch bei den katholischen Laien geht mit einer regen theologischen Reflexionskultur einher.²² Diese ist mit der gleichzeitigen Pädagogisierung sowie der Moralisierung des Subjekts wahrzunehmen, so dass der Eindruck entsteht, dass lediglich die Signaturen der Deutung verschoben werden. Spätestens das 18. Jahrhundert entwickelt sich zu einem pädagogischen Jahrhundert, in dem die anthropologische Idealvorstellung prägend ist, dass der Mensch beides perfekt ausbilden könne: die Kräfte der Seele und des Verstandes.²³ Diese Entwicklung ist in der Selbsterfahrung des aufgeklärten Menschen nicht mehr wegzudenken und umgeht dabei weder das katholische Milieu noch die Glaubensgrundlagen des religiösen Menschen als solchem. Die Idealtypisierung von Jesus als dem perfekten Lehrer geht mit den verändernden Bildungsstrukturen Hand in Hand.²⁴ Allerdings ist der vielbeschworene Plausibilitätsverlust christlicher Glaubensinhalte dann gerade nicht in der üblichen Verfallsmetapher des christlichen Glaubens seit dem Mittelalter durch philosophische Reflexionen zu kausalisieren, sondern in einer selbstorganisierten Entwicklung, die ihren Ursprung wohl deutlich stärker in der kirchlichen Aufforderung zu suchen hat, für die inneren Bewegungen und Affekte nicht nur verantwortlich zu zeichnen, sondern diese auch noch zu ergründen, zu begründen und zunehmend als eigene Biogra-

²¹ Vgl. ebd. 156. An dieser Konfliktlinie ist zugleich die Kontroverse zwischen Jansenisten und Jesuiten festzumachen.

²² Vgl. ebd. 159f.

²³ Vgl. Holzem, *Christentum in Deutschland*, 761f.

²⁴ Vgl. ebd. 762.

phie erzählen zu können.²⁵ Es ist also nicht erst die Aufklärung mit ihren religionskritischen Implikaten, die tradierte Überlieferungen nachhaltig hinterfragt, sondern die ‚laisierte‘ Kultur, so Michael Ebertz, hat ihren Herauslösungsprozess aus der „normativen Vormundschaft und Kontrolle der kirchlichen Gnadenanstalt“²⁶ schon längst begonnen. Diese Autonomisierungstendenzen, die Ebertz am Beispiel von Totenzetteln und Testamenten bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts extrahiert, zeigen sich vor allem in der Distanzierung von einer Sünden- und Jenseitsvorstellung, die sich nun primär als „*innerweltliches Jenseits* der Überlebenden“²⁷ zeitigt. Weniger die Sorge um das Jenseits prägt die religiös-emotionale Perspektive auf das Leben, als die Frage, wie das Andenken im Diesseits bleibt und wie das Leben als moralisch und monitär geordnetes den Nachkommen übergeben werden kann. Dazu gehört neben dem beinahe kompletten Wegfall der Totenmesse auch der bleibend traditionelle sakramentale Umgang mit der Sünde. Dies bedeutet aber, dass die Folie, auf der das Leben gedeutet wird, dennoch innerhalb der Grenzen des Religiösen verbleibt und seien diese auch noch so porös. Es bleibt also die Frage, ob die von Ebertz so emphatisch betonte Verschiebung im Wissens-, Begründungs- und damit auch im Machtverhältnis zwischen Klerus und Laien an einem wesentlichen Punkt christlichen Lebens, nämlich der Lebensführung und ihrer Heilsrelevanz, tatsächlich nachhaltig und umfassend zu grundlegenden Umbrüchen in der Religionsausübung und Subjekt-

²⁵ Vgl. ebd.; Hahn, Zur Soziologie der Beichte; Ebertz, Die Zivilisierung Gottes; u. a.

²⁶ Ebertz, Die Zivilisierung Gottes, 171.

²⁷ Ebd. 157. Kursiv im Original. So habe sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts das Testament in eine „säkularisierte Verfügung“ (173) verändert, an der auch das 19. Jahrhundert nichts mehr änderte. 1820–1829 bestimmen nur noch 10 % eine Seelenmesse in ihrem Testament.

gestaltung geführt hat.²⁸ Die zweite Linie der Veränderung nach Trient lässt sich durch den Einfluss der Bildung und Pädagogisierung feststellen, die das gläubige Subjekt aus der alles normierenden Heilsanstalt der Kirche herauslöst und zur Eigenverantwortung führt.

Andreas Holzem betont demgegenüber allerdings *drittens* deutlich kritischer die bleibende pastorale Macht, die sich in der Verkündigung lediglich einer Umetikettierung unterzieht, um Argumentationsfiguren zu finden, die in der Verkündigung als „vernünftige Lehre, bürgerliche Sitte und ganzpersonale Erleuchtung“²⁹ appliziert werden. Dieser volksaufklärerische Konservatismus steht aber gerade in einem gewissen Gegensatz zum Selbstentwurf der pädagogischen Begeisterung. Dies ist meines Erachtens bei aller vorfindbaren Autonomisierung seit dem 17. Jahrhundert nicht zu unterschätzen. Der heftige Disput um die Reue³⁰ zum Beispiel konnte ja nur deswegen so eskalieren, weil ein Restunbehagen gegenüber einer als laxen Moral verunglimpften Pastoral dort geblieben ist, wo die Konsequenzen zu spüren sind: in der Buße. Eine Vergebung der Sünden für nur eine noch so geringe Reue stellt das gesamte System der Sakramentalität und der Ernsthaftig-

²⁸ José Casanova, *New Religious Movements as a Global Phenomenon Between Secularization and Religious Revival and Fundamentalism*, in: Johannes Müller/Karl Gabriel (Hg.), *Evangelicals – Pentecostals – Charismatics. New Religious Movements as a Challenge to the Catholic Church*, Quezon City 2015, 45–69, 65 betont den zweifachen Exodus von Männern im 19. Jahrhundert aus der katholischen Kirche: der Intellektuellen zu Beginn des 19. Jahrhunderts und der Künstler in der Mitte/gegen Ende des 19. Jahrhunderts.

²⁹ Holzem, *Christentum in Deutschland*, 765.

³⁰ Vgl. Gunda Werner, „Reuestreit [Hinzugefügt 2017]“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, im Auftrag des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen. Herausgegeben von Friedrich Jaeger, online: http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_fulltextxml_a6019000 [Stand 24.09.2018]; dies., „Reue [Hinzugefügt 2017]“, in ebd., online: http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_fulltextxml_a6018000 [Stand 24.09.2018].

keit von Sünde in Frage.³¹ Dabei ist diese Entwicklung ausgesprochen paradox. Denn gerade die Individualisierung der Beichte und damit der Subjektivitätsschub des Sündenverständnisses führt ja überhaupt erst zu dem Moment, in dem der Mensch sich als verantwortlich handelndes Subjekt versteht und seine Handlungen in einen biographischen Zusammenhang stellt, der dann mit John Locke Identität genannt wird.³² Zugleich hat diese Individualisierung dogmatisch die Konsequenz, dass die Vergebung der Sünden als sakramentaler Vorgang ihre ekklesiologische und soziale Dimension faktisch verliert.³³ In dieser Individualisierung sakramentaler Praxis bei gleichzeitiger Lockerung des Zugangs zu dem Sakrament, das nach der Taufe die Zugehörigkeit zur Kirche codiert, fällt die Vervielfachung der Teilnahme an kirchlichem Gnadenhandeln Mitte des 19. Jahrhunderts umso mehr ins Auge. Denn mit der Verstärkung der Moralisierung des Subjekts, die allerdings weniger das aufgeklärte Selbstbewusstsein als die gehorsame Befolgung zum Ziel hatte, wurde die Individualisierung des Sündenbewusstseins wieder in die Gnadenanstalt eingehegt.³⁴ Der Bruch, der durch das Erstarken des katholischen Konservatismus nach 1800 festzumachen ist, kann wohl nicht groß genug veranschlagt werden, und seine Voraussetzungen bleiben auch noch in der Phase einer aufgeklärten Theologie bis

³¹ Vgl. Herbert Vorgrimler, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV Faszikel 3: Buße und Krankensalbung, Freiburg i. Br. u. a. 1979, 187–192; Werner, *Freiheit der Vergebung*, 254–258; dies., *Reuestreit. So die Stilllegung des Streits per Dekret vom 5.5.1667 (DH 2070)*.

³² Vgl. Georg Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Freiheitsphilosophie. (=Ratio fidei 5)*, Regensburg 2001, 146–151.

³³ Vgl. Werner, *Die Freiheit der Vergebung*, 332–334.

³⁴ Vgl. James Dallen, *The Reconciling Community. The Rite of Penance (=Studies in the Reformed Rites of the Catholic Church 3)*, New York 1986; Werner, *Die Freiheit der Vergebung*, 195–199.

Mitte des 19. Jahrhunderts und der von ihr geprägten katholischen Frömmigkeit gegeben.³⁵ Die Folgen dieser Entwicklung, die sich in dem Zueinander von Beichte und sonntäglicher Eucharistie als kirchlicher Praxis ausdrücken, sind nicht nur ein Sündenverständnis, das sich erneut an den Taten orientiert, sondern auch ein Machtgefüge, das amtstheologisch fundiert und göttlich legitimiert ist. Die mitlaufende Folie dieser Entwicklung ist die ambivalente Metapher des Gerichtes, in der der Priester den Richter symbolisiert.³⁶ Diese ist mit der Metapher der Krankheit kontrastiert, in der der Priester als Arzt stilisiert wird. So wird die Situation der Beichte changierend zwischen Gericht und Arztbehandlung codiert. In beiden Fällen ist das Abhängigkeits- und Machtgefüge zwischen dem beichtenden Subjekt und dem die Absolution spendenden Priester total. Die dritte Entwicklung betont daher auch konsequent die bleibende Pastormacht der Kirche, die das gläubige Subjekt in ihren Machtstrukturen kontrolliert.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die theologische Entwicklung des Sündenverständnisses und der Umgang mit diesem in der Beichte und der Seelenführung zunächst zu einer gewissen moralischen Selbständigkeit des Subjekts führt. Diese geht einher mit der wissensgeleiteten Umformung angedrohter Strafen Gottes in ein von Naturwissenschaften und philosophischer Reflexion geprägtes Verständnis von Sünde und Strafe. Zudem bleibt die in Trient erneut dogmatisierte Struktur der Ohrenbeichte sozial so gut wie folgenlos und hatte bis auf die Satisfactio, die in der Regel ebenfalls privat durch Gebete oder Geld strukturiert war, keinerlei kirchli-

³⁵ Vgl. Ulrich Lehner, *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, New York 2016, 217.

³⁶ Vgl. Judith Hahn/Gunda Werner (Hg.), *Pax cum Deo – Pax cum Ecclesia. Penitence and Punishment between Personal Insight and Objectivity*, (erscheint) 2019.

ches Außen mehr. Die Biographisierung des sündigen Subjektes in der Innenschau eigener Affekte und Regungen führt nicht nur zu den neuen Literaturgattungen des Tagebuchs und des Romans, sondern lässt den altkirchlichen Beruf des Seelenvaters als Arzt und Richter wieder aufleben. Im Zusammenspiel dieser Motive und Strukturen finden sich die Signaturen für die selbst durch die Aufklärung hindurch bleibende kirchliche Machtförmigkeit über das Leben der einzelnen. Diese können sich in dem Maße totalisieren, in dem das Gedankengut aufgeklärten Denkens faktisch und theologisch in einem Nischendasein marginalisiert und schließlich unmöglich gemacht wird.³⁷ Die nahtlose Vereinnahmung aller Bereiche des Lebens durch den erstarkenden Ultramontanismus im Entwurf einer abgeschlossenen katholischen Gegenwart zeitigt besonders dort Konsequenzen, wo sich Bildung und Persönlichkeitsentwicklung treffen: nämlich genau im Feld von Schule und Erziehung und in der kollektiven Vorbereitung auf die Erstkommunion, die bereits seit dem 17. Jahrhundert eine biographische Vorverlagerung der Erstbeichte zur Folge hat.³⁸

Damit sind exakt jene Strukturen geschaffen, die Friedrich Wilhelm Graf pointiert als Nährboden übergriffiger bis sexualisierter Gewalt-Handlungen beschreibt! Zu nennen sind hier: Der Rückzug aus einer offenen gesellschaftlichen Diskursituation, die Einführung paternalistischer Beziehungen zwischen Beichtkind und Beichtvater/Seelenführer, die sich durch das ganze Leben ziehen und so eine Mündigkeit gegenüber dem eigenen Leben und den eigenen Urteilen nur schwer entstehen lassen; die Wendung der Wahrheitsfrage zur Gehorsamsfrage,

³⁷ Vgl. Holzem, *Christentum in Deutschland*, 776f; Lehner, *The Catholic Enlightenment*, 216f.

³⁸ Vgl. Ebertz, *Die Zivilisierung Gottes*, 144f.

die eigene Begründungen und Reflexionen nicht nur nicht mehr verlangt, sondern verhindert und darüber hinaus als häresieanfällig deklariert.³⁹ Die Reglementierung des Lebens durch die wöchentliche Beichte seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sowie die uneingeschränkte Machtdisposition der heiligen Kirche gegenüber dem als Sünder figurierten Gläubigen kann in den Auswirkungen einer lebenslangen Abhängigkeit und der eigenen Sündigkeit kaum überschätzt werden.⁴⁰ Angesichts der Errungenschaften der Neuzeit und Moderne in ihren positiven Konnotationen der Selbstkontrolle, Erkenntnis und des Bewusstseins des eigenen Selbst und seiner Freiheit, ist diese Fremdkontrolle als beinahe zynisch zu beschreiben, weil die Unterwerfung unter ein Wahrheitssystem katholisch im „Wundstarrkrampf des Antimodernismus“ (Otto Hermann Pesch) leitend wird.

³⁹ So die Entwicklung der lehramtlichen Ausweitung der Glaubensinhalte seit dem Breve *Tuas Libenter* von Papst Pius IX. 1863, die mit der Dogmatisierung am 24. April 1870 in der Konstitution *Dei Filius* (DH 3011) für verbindlich erklärt wird und in *Lumen Gentium* 25 auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) wiederholt wird, wenngleich die zugrunde gelegten Parameter der Offenbarung grundlegend transformiert wurden zu einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis, das aber umso mehr in der Spannung zum unbedingten Glaubensgehorsam steht.

⁴⁰ Vgl. Rupert M. Scheule, *Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert* (=Campus Forschung 843), Frankfurt am Main 2002; Ursula Silber, *Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte* (=Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 20), Würzburg 1996.

2. Bildung des Subjekts und Kontrolle – Einsichten der Analyse der Disziplinarmacht von Michel Foucault

Die komplexen theologiegeschichtlichen Motive, die sich mit dem Thema der Sünde verbinden, zeigen bereits an, dass sich im Verständnis der Sünde und Schuld das Thema der frühen Neuzeit und Moderne zeigt, nämlich das Zueinander von Bildung und Kontrolle des Subjekts, das wiederum nur auf der Folie der eigentlichen Problemkonstellation zu verstehen ist: des Zu-sich-Kommens des modernen Subjekts als Freiheit bei gleichzeitiger Ver- und Bemächtigung durch veränderte Machtdiskurse. Allerdings wäre es auch möglich gewesen, dass gerade diese Erkenntnisse, die die Subjekte um sich und ihre Fähigkeiten der Selbstkontrolle und Biographisierung durch die kirchliche Entwicklung und durch die Aufklärung erhalten haben, sich in fortschreitender Autonomie und Selbstständigkeit der Lebensentwürfe entwickelt, dass die Pädagogisierung des Subjektes also zu Identitäten führt, die eigenverantwortlich ihr Leben gestalten. Es stellt sich aber faktisch ein Nebeneinander ein. Diese emanzipierten Prozesse finden ebenso statt wie die durch den beschriebenen Wundstarrkrampf hervorgerufenen Unterwerfungen unter eine lebenslange Glaubensgehorsamsstruktur, die sich ausgerechnet im Sündenverständnis ausformuliert. Um die Auswirkungen der auch bei sich entwickelnder Autonomisierung weiterbestehenden Disziplinarmacht einer Institution zu verstehen, lohnt es sich, die Wirkung und Perversität von Macht mit Michel Foucaults mehrschichtiger Analyse von seelisch, geistig und körperlich formenden und unterwerfenden Machtverhältnissen zu betrachten.⁴¹ Diese in detailreichen Einzelheiten durch-

⁴¹ Vgl. dazu: Ralf Krause/Marc Rölli (Hg.), Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart, Bielefeld 2008.

geführte Analyse kann zudem im Hinblick auf die Frage gelesen werden, ob in ihr ein Schlüssel für eine theologische Machtstruktur zu finden ist. Ich möchte an dieser Stelle nur auf jene Merkmale der Disziplin aufmerksam machen, die in einem ausführlicheren Durchgang auf diese Frage angewendet werden könnten.

In der großangelegten Studie „Überwachen und Strafen“⁴² untersucht Michel Foucault sowohl das Gefängnis als auch das Militär als machtförmige Institutionen, die ihre Mitglieder fundamental prägen und verwandeln wollen.⁴³ In seiner Analyse hebt Foucault aber immer wieder auf die Verallgemeinerbarkeit der Mechanismen der Disziplinierung ab, die spätestens seit dem 18. Jahrhundert zu finden seien. Als entscheidendes Motiv benennt Foucault nun die „peinliche Kontrolle der Köpertätigkeiten und die dauerhafte Unterwerfung ihrer Kräfte“⁴⁴, ein Motiv wiederum, das ja bereits in der Entwicklung der Beichte begegnet. Dieses Gelehrig- und Nützlich-Machen des Subjekts im Sinne einer Methodik nennt Foucault *Disziplin(en)*, die im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts zur üblichen Form der Herrschaft geworden sei(en). Die Disziplin arbeitet mit wenigen, hoch effektiven Methoden, die sich im Blick auf die „gelehrigen Körper“⁴⁵ auf vier Merkmale konzentrieren: auf die Verteilung der Individuen im vorgegebenen Raum (1), Kontrolle der Tätigkeiten (2), Organisation von Entwicklungen (3) und Zusammensetzung der Kräfte (4). Mit diesen Methoden bringt die Disziplin eine Individualität hervor, die zugleich jener entbehrt, weil sie in das System gleicher Individualität eingeschlos-

⁴² Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M. ¹⁴2008.

⁴³ Vgl. aktuell: Marc Rölli/Roberto Nigro (Hg.), *Vierzig Jahre „Überwachen und Strafen“*. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse, Bielefeld 2018.

⁴⁴ Foucault, *Überwachen und Strafen*, 839.

⁴⁵ Ebd. 837.

sen ist. „Die Mittel der guten Abrichtung“⁴⁶ bedienen sich unterschiedlicher Mechanismen, die durch den Einsatz einfacher Mittel erfolgreich sind: Es sind die hierarchischen Überwachungen (1), die normierten Sanktionen (2) und die Einführung von Prüfungen (3). Die Disziplin wird zur Dressur, die „kräftige Körper heranzuzüchten“⁴⁷ und folglich Gefahren dieses Ziels auszublenden hat. Das berühmte Panoptikum ist die Konsequenz dieser Disziplinar-macht, die die Überwachung in allem zum Ziel hat.⁴⁸ Deswegen ist der Panoptismus auch die Methodik der Disziplin, die alle anderen Methoden in sich einschließt.⁴⁹ Die Macht wird in dieser Gestalt einer Disziplinar-macht zu einer unsichtbaren Macht, die zudem hierarchisch strukturiert ist. Hier allerdings, so Petra Gehring in ihrer Deutung, zählt gerade nicht mehr die Herkunft der Macht, sondern

⁴⁶ Ebd. 875.

⁴⁷ Ebd. 878. Auch Gerhard Unterthurner, Souveränität, Disziplin und Sicherheit nach Foucault. Bemerkungen am Leitfaden von Ein- und Ausschließung, in: Krause/Röllli, Macht, 99–118, 105.

⁴⁸ Vgl. Heike Kämpf, Die gesellschaftskonstituierende Dimension der Macht. Zum Verhältnis von Wissen, Macht und Recht in Foucaults Genealogie der modernen Gesellschaft, in: Krause/Röllli, Macht, 85–98, 91.

⁴⁹ Petra Gehring, Das invertierte Auge. Panopticum und Panoptismus, in: Röllli/Nigro, Vierzig Jahre, 21–41, betont, dass die Pointe des Panoptismus gerade nicht die subjekttheoretische Interpretation sei, also nicht in der Internalisierung des bewachenden Blicks als Individualisierungsschub zu verstehen sei (23), sondern dass es exakt um die Nicht-(mehr)-Sichtbarkeit des Blicks geht, also um die Automatisierung der Überwachung, die in letzter Konsequenz das Auge unsichtbar macht. Der „Invertierung“ des Auges – sowie der Blickfunktion überhaupt – als der eigentlichen Pointe des panoptischen Szenarios“ entgehe die rein subjekttheoretische Interpretation, denn es werde gerade keine Innerlichkeit geschaffen. (24) Foucault ziele auf die Operationalisierung der Macht gerade im Blick auf die sich verändernden Examensformen sowie die Sexualität ab. Eine dezidiert andere, und damit eher übliche Deutung nimmt Robert Nigro, Vom Macht-Wissen-Dispositiv zum Wahrheitsregime, in: Röllli/Nigro, Vierzig Jahre, 175–195, 178f. vor.

ihr Effekt.⁵⁰ Historisch kann Foucault dies im Kontext der Pest rekonstruieren. Selbst wenn dort die umfassende Überwachung jeder Person, jedes Hauses überlebensnotwendig ist, verselbständigen sich diese Motive anschließend.⁵¹ Die Überwachung hat zwei Funktionen: *Erstens* ist sie eine Weiterentwicklung im Umgang mit der Epidemie, denn die Lepra, so Foucault, wurde im Gegensatz zur Pest durch den Ausschluss der Kranken bekämpft.⁵² Da geht es nicht um das Wissen und Dokumentieren, sondern um den größtmöglichen Abstand zu den Ausgeschlossenen.⁵³ *Zweitens* ist die Überwachung also ursprünglich für den Notfall perfektioniert worden und hat sich anschließend zu einem Mechanismus weiterentwickelt, der, weil er so einfach ist, vielfältig einsetzbar ist. Dabei will Foucault letztlich darauf hinaus, das historische Ereignis der pestbefallenen Stadt in ein Sinnbild zu überführen, das diese „verpestete Stadt“ als „Utopie der vollkommen regierten Stadt/Gesellschaft“ erscheinen lässt, allerdings auch als eine Stadt, die „im allgemeinen Funktionieren einer besonderen Macht über alle individuellen Körper

⁵⁰ Vgl. Gehring, *Auge*, 20f.

⁵¹ Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*, 900–910. Foucault macht vor allem darauf aufmerksam, dass die grundlegende Veränderung daran festzumachen ist, dass der Ausbruch der Lepra zu einer Trennung der Gesunden von den Kranken geführt habe. Die Pest habe eine lückenlose Überwachung zur Folge gehabt, in der die Registrierung und Kontrolle aller Bewohner(innen) der Stadt organisatorisch und technisch durchgeführt wurde. „Der Leprakranke wird verworfen, ausgeschlossen, verbannt: ausgesetzt; draußen lässt man ihn in einer Masse verkommen, die zu differenzieren sich nicht lohnt. Die Pestkranken hingegen werden sorgfältig erfasst und individuell differenziert – von einer Macht, die sich vervielfältigt, sich gliedert und verzweigt. Die große Einsperrung auf der einen Seite und die gute Abrichtung auf der anderen.“ (903)

⁵² Vgl. Unterthurner, *Souveränität*, in: Rölly/Krause, *Macht*, 106f.

⁵³ Darauf macht gerade Gerhard Unterthurner, „Die Welt ist eine große Anstalt“. Exkursionen in foucaultschen Geschichten des Strafens, in: Rölly/Nigro, *Vierzig Jahre*, 63–94, bes. 68–70, aufmerksam.

erstarret.“⁵⁴ Im 19. Jahrhundert nähern sich die beiden Modelle des Ausschlusses und der Überwachung an, indem ehemals Ausgeschlossene nun in institutionelle Überwachungen eingegliedert werden.⁵⁵ Das Panoptikum zergliedert dabei die zu beobachtende Masse in Individuen, die wiederum ungefährlich sind, weil sie in der dauernden Beobachtung vereinsamt und handlungsunfähig werden. Die eigentliche Unterwerfung geht „mechanisch aus einer fiktiven Beziehung hervor, so dass man auf Gewaltmittel verzichten kann“⁵⁶, um die Absicht der Macht durchzusetzen. Damit bringt die Disziplinarmacht, so Kämpf, durch Dressur und Übung ein Individuum hervor, das dem unmittelbaren Zwang unterworfen ist.⁵⁷ Dahinter steht die Logik des Überwachens, dass der Überwachte/die Überwachte die Überwachung bereits so internalisiert hat, dass die Überwachten sich bereits selbst überwachen. Die Unterwerfung in der Überwachung hat durch die dauernde Präsenz der Überwachenden diese fiktive Beziehung konstruiert, die bereits keine eigenständige Wahrnehmung des Subjekts jenseits des in der Überwachung Unterworfenen mehr ermöglicht. Die überwachten Subjekte haben ihr Überwacht-Sein bis in die körperliche Ausdrucksform übernommen, weil sie bis in die körperlichen Ausdrucksformen (gleiche Kleidung, gleicher Schritt, gleiche Zeiten zum Essen, Schlafen und Reden etc.) überwacht sind.⁵⁸ Dieser Zirkel ist bei Foucault kaum zu unterbrechen und unterscheidet sich damit von der

⁵⁴ Foucault, Überwachen und Strafen, 904.

⁵⁵ Vgl. Unterthurner, Souveränität, in: Krause/Röllli, Macht, 107.

⁵⁶ Foucault, Überwachen und Strafen, 908.

⁵⁷ Vgl. Kämpf, Dimension, in: Krause/Röllli, 91.

⁵⁸ Nigro, Macht-Dispositiv, in: Röllli/Nigro, Vierzig Jahre, 178ff. betont im Gegensatz zu Gehring, dass Unterwerfung, die die Technologie der Überwachung hervorruft, eine doppelte Bedeutung hat: nämlich „nicht nur Herrschaft, sondern auch Bildung und Konstitution von Subjekten zu bedeuten“ (178). Er lenkt die Aufmerksamkeit von dieser doppelten Deutung auf die Funktionalisierung der Körper.

Ambivalenz und Gleichzeitigkeit von Bildung und Kontrolle, wie es die neuzeitliche Entwicklung der Beichte bis zur Moderne noch möglich machte. Macht wird damit von Foucault, so Rustemeyer zugespitzt, „als ein zirkulierendes, relationales und produktives Medium“ beschrieben, „dessen amorphe Struktur sich in den kapillaren Verzweigungen organisatorisch überformter Sozialität einnistete und einen Individualisierungsschub in Gang setzte, der den Intentionen der Aufklärung auf selbstbestimmte Subjektivität Hohn spricht.“⁵⁹

Wenn alle Lebensbereiche unter Beobachtung stehen, dann hat dies zugleich eine asymmetrische Beziehungsstruktur zur Folge. Das Panoptikum also ist „das Diagramm eines auf seine ideale Form reduzierten Machtmechanismus“⁶⁰, es ist vielseitig einsetzbar und wird „zur allgemeinen Formel“⁶¹ der Disziplinarinstitutionen. Mit dieser Verallgemeinerung findet zugleich eine Transformation statt, die zu einer Verflüssigung und damit gleichzeitig zu einer Ausweitung des Panoptikums führt. Denn die Mechanismen der Disziplinarmacht weiten sich über den faktisch bewachten Raum aus und übernehmen die Kontrolle ihrer Umwelt gleich mit. Besonders deutlich wird dies, so Foucault, bei den christlichen Schulen, die neben den eigenen Schüler(innen) auch gleich die Eltern und das familiäre Umfeld kontrollieren.⁶² Mit der Disziplinarmacht werden die Subjekte also in ihrer Umwelt so eingepasst, dass die äußeren Maßnahmen immer weniger nötig sind bei gleichzeitiger Erhaltung der jeweiligen hierarchischen Gestalt der Gesellschaft oder ihrer Subsysteme.⁶³ Es gibt kein Außen zur Disziplinarmacht, denn

⁵⁹ Dirk Rustemeyer, Die Sichtbarkeit der Macht, in: Krause/Röllli, Macht, 245–259, 248.

⁶⁰ Foucault, Überwachen und Strafen, 911.

⁶¹ Ebd. 915.

⁶² Vgl. ebd. 917f.

⁶³ Vgl. Kämpf, Dimension, in: Krause/Röllli, Macht, 92.

sie geht bis in die Einschluss- und Ausschlussmechanismen hinein.⁶⁴

Die Analysen Foucaults bieten dezidierte Einblicke in die Funktionalität von Macht.⁶⁵ Gerade weil Foucault an der Funktionsfrage von Macht festhält, kann er deren diskursive und zugleich anonyme Struktur offenlegen. Macht ist „keine personale Potenz, sondern ein anonymer Vorgang. [...] Macht ist ein Verfahren, nicht jemand, der so oder so verfährt.“⁶⁶ Als solche Macht ist sie durchdringend, absolut und ermöglicht keinem, auch nicht dem Machtvollen, ein Außerhalb dieser Macht.

Zusammenfassend lassen also Foucaults Analysen an folgenden Punkten aufhorchen: *erstens* bei der Bedeutung, die die Gleichheit der Individuen für das jeweilige Individuum bekommt. Durch die Auflösung der Gruppe verunmöglicht die Disziplinar Macht zugleich Solidarität und gemeinsame Aktionen, sie befördert Schweigen und Vereinzelung, obwohl alle gleich aussehen. *Zweitens* braucht die Macht keine großen Instrumente, um zu wirken. Die fiktive Beziehung durch die Allgegenwärtigkeit der Kontrolle reicht bereits aus, um zu einer Selbstkontrolle und Selbstidentifizierung als bemächtigtetes Subjekt zu führen. Die Disziplinar Macht ist *drittens* in der allgemeinen Formel des Panoptikums in einem Prozess der Ausweitung begriffen, der weit über den zu bewachenden Bereich hinausgeht. Diese drei Merkmale dürften für die konkrete Situation der römisch-katholischen Kirche in der Mitte des 20. Jahrhun-

⁶⁴ Vgl. ebd. 95.

⁶⁵ Vgl. ebd. 86–90; Unterthurner, Souveränität, in: Krause/Röllli, Macht, 100; Petra Gehring, Die Körper und die Macht. Überlegungen und ein Beispiel, in: Krause/Röllli, Macht, 175–192, 176–184.

⁶⁶ Hans-Joachim Sander, Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus. Theologie nach Foucault, in: Christian Bauer/Michael Hölzl (Hg.), Gottes und der Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 113.

derts und im Übergang zur späten Moderne insofern bedenkenswert sein, weil sie die Signaturen aufweisen, die ein Fortdauern sowohl von Abhängigkeitsstrukturen als auch Ab- und Ausschlussmechanismen gegenüber der Ahndung und Öffentlichkeit strafbaren Verhaltens in römisch-katholischen Kontexten offenlegen.

Dieser Befund ist nicht nur ausgesprochen paradox, sondern dann auch zynisch, wenn diese Struktur der Abhängigkeit als von den Opfern selbst verantwortet gedeutet würde; als ob der Perspektivwechsel auf die einzige mögliche Perspektive der Opfer doppelt nicht eingenommen würde: in der Rationalisierung oder in der Personalisierung der Strukturen in Verantwortung auf der einen (Opfer), Verantwortungslosigkeit auf der anderen Seite (Täter). Mit Foucault ist demgegenüber aber die Bildung und Kontrolle des Subjekts in religiös-katholischer Nomenklatur als in einem Maße subtil und verselbständigt in der Abhängigkeit zu verstehen, dass die Unterbrechung nur durch die Täter und die sie hervorbringende, stützende und schützende Institution sowie strafrechtliche Prozesse kommen kann. Nur dann ist dem Zynismus zu entkommen.

3. Das römisch-katholische Narrativ des ‚gesunden‘

Sündenbewusstseins – einige Anmerkungen zur Hermeneutik ausgewählter lehramtlicher Verlautbarungen

Die sündentheologische Rekonstruktion sollte deutlich machen, dass sich an der Sünde und dem Umgang mit ihr das vielleicht spannendste Thema der Neuzeit kristallisiert: An dem Sünden-/Schuld-begriff wird der Freiheitsbegriff entdeckt. Anders gesagt: Das Subjekt entdeckt sich als Freiheit angesichts seiner affektgeleiteten Handlungen, die immer fehlbar sind. Damit ist aber die Auseinandersetzung mit der Sünde/Schuld und ihrem Um-

gang eine Verständigung über diesen für die Neuzeit so wesentlichen Vorgang ebenso wie über die Neuzeit selbst. Diese beiden Seiten der einen Medaille bedeuten dogmatisch aber noch ein weiteres. Weil aus dem theologisch zugrunde liegenden Thema des Zueinanders von Gott und Mensch angesichts der Sünde lehramtliche Konsequenzen gezogen werden, ist der hermeneutische Zugang zum theologischen Thema grundlegend! An diesem entscheidet sich erneut die Verständigung über die Neuzeit und prospektiv über die Moderne. Der hier rekonstruierte Zeitraum konnte diese Wechselbeziehung verdeutlichen. Die lehramtliche Entscheidung über die Einzelbeichte befördert das personale Verständnis der Sünde und ihrer willentlichen Verstrickung, ohne dass dies lehramtlich intendiert war (im Gegenteil: Verurteilung von Abaelard). Die drei Materien der Buße und ihre einzige liturgische Form verstärken zugleich den Prozess der Bildung des Subjekts und der Kontrolle des Subjekts zu einer erhöhten Selbstkontrolle der Affekte. Bei gleichzeitigem Zugang zu und Aufnahme von aufkommenden naturwissenschaftlichen Erkenntnissen verändert sich die wissensförmige Verarbeitung traditionell angedrohter Strafen angesichts begangener Sünden zu einer verstärkt autonomen Verarbeitung. Die fehlende ekklesiologische Dimension der Beichte konnte nur noch über den Zugang zu den Sakramenten plausibilisiert werden, der zugleich die engmaschige Disziplinierung und Kontrolle jedes einzelnen Katholiken dann ermöglichte, als die Verkettung von Kommunionempfang und Beichte zu einer wöchentlichen Verpflichtung erhoben wurde.⁶⁷ Meines Erachtens liegen in den Beschreibungen der Disziplinarmacht von

⁶⁷ Vgl. u. a. Dallen, *The Reconciling Community*, 180–183; so Leo XIII. (DH 3360–3364), *Mirae caritatis* vom 28.5.1902; Pius X. (DH 3375–3383), *Sacra Tridentina Synodus* vom 20.12.1905; (DH 3530–3536), *Quam singulari* vom 08.08.1910.

Foucault die hermeneutischen Schlüssel, die diese Dynamik der lückenlosen moralischen Kontrolle als grundlegender Signatur für die Denkbarkeit von Geschehen und Vertuschung sexualisierter Gewalt analytisch aufdecken könnten.

Allerdings ist die Situation zutiefst widersprüchlich. Denn in den nordwestlichen Industriestaaten, und damit auch Deutschland, ist die Praxis der Beichte als Ort der Sündenvergebung unterhalb der Wahrnehmungsgrenze – selbst bei bekennenden Katholiken und Katholikinnen. Dennoch wird in kirchlichen Verlautbarungen der Sünde in einem spezifischen Verständnis ein zentraler Stellenwert eingeräumt und als moralischer Indikator einer Gesellschaft die Beichtfrequenz bemüht.⁶⁸ Es ist bis vor Kurzem im lehramtlichen Bemühen abzulesen, als Schlüssel-narrativ für die Gegenwart das Sündenbewusstsein in einer spezifischen Lesart in den Mittelpunkt zu stellen, was sich in die seit 1979 wiederkehrenden Tendenzen hineinfügt, die wie ein *basso continuo* die theologische Argumentation durchziehen und ihre Folien in den Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts haben. So liegt den Beschreibungen gegenwärtiger gesellschaftlicher Zustände sowie ihrer Veränderungen in der späten Moderne *erstens* jene seit dem Mittelalter gängige Verfallsmetapher zu Grunde, die in den spezifischen Modernisierungsmerkmalen ihren Höhepunkt erreicht.⁶⁹ Diese Merkmale seien zugleich aber auch die Hauptursache für den Verlust „des Gespürs für die Sünde, den wir heute in vielen Teilen der Welt feststellen, seine Wurzel im Verlust des Gespürs für Gott [...]“⁷⁰ Damit setzt beispielsweise

⁶⁸ Vgl. Werner, Die Freiheit der Vergebung, 269–286.

⁶⁹ Johannes Paul II., *Reconciliatio et paenitentia*. Apostolisches Schreiben vom 02.12.1984, online: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html, [Stand 01.09.2017].

⁷⁰ Internationale Theologische Kommission, *Versöhnung und Buße*. Einleitung, 1982.

auch das Apostolische Schreiben *Misericordia Dei* (1984) beim Verlust des Sündenbewusstseins ein⁷¹, dessen Ursachen im Säkularismus, in den Ergebnissen der Humanwissenschaften sowie in der Ethik, den Massenmedien, aber auch der kirchlichen Übertreibung desselbigen gesehen werden. Weil aber das Sündenbewusstsein schwindet, befindet sich das Sakrament der Buße in einer Krise, deren Ursachen sowohl innerkirchlich, vor allem aber außerkirchlich, in eben der Moderne gesucht werden. Damit wird aber *zweitens* das Sakrament der Buße zu einem Maßstab der moralischen Integrität der jeweiligen ortskirchlichen Verfassung reduziert, die plötzlich an der Frequenz des Sakramentenempfangs messbar wird. Allerdings wird ein Maßstab angesetzt, der auf eine einmalige historische Situation ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zurückgeht und seit 40 Jahren längst an seine Grenzen gekommen ist.⁷² Dennoch wird diese Argumentation nicht in einer historischen Auseinandersetzung oder einer kritischen Diskussion um die immer noch fehlende soziale Dimension der Beichte fortgeführt, sondern die Konsequenz ist, dass eine „Erneuerung der anthropologischen Voraussetzungen der Buße [...] deshalb einsetzen [muss] mit der Erneuerung des Verständnisses des Menschen als sittlich-religiös verantwortlicher Person.“⁷³ Darin hat die Kirche ihren prophetischen Auftrag, sie „klagt die Übel des Menschen in ihrer verschmutzten Quelle an; sie weist hin auf die Wurzel der Spaltung und gibt Hoffnung,

⁷¹ Vgl. Johannes Paul II., *Reconciliatio et paenitentia*. Ebenso wie Internationale Theologenkommission, *Versöhnung und Buße*, auch schon Johannes Paul II., *Redemptor Hominis*. Enzyklika, 04.03.1979.

⁷² So genannte „Krise des Bußsakraments“ als Diskurslandschaft in den 1970er Jahren. Bernhard Grom/Walter Kirchschräger/Kurt Koch/Joachim Müller (Hg.), *Das ungeliebte Sakrament. Grundriss einer neuen Bußpraxis*, Freiburg i. Br. u. a. 1995.

⁷³ Internationale Theologische Kommission, *Versöhnung und Buße*, A, I.

dass die Spannungen und Konflikte überwunden werden können.“⁷⁴

Nachdem aber die Ursachen für den Verlust des Sündenbewusstseins vor allem in der gegenwärtigen modernen Kultur festgemacht werden, ist es möglich, eben dort das „echte Sündenbewusstsein wieder neu zu formen“, indem durch „eine klare Berufung auf unaufgebbare Prinzipien der Vernunft und des Glaubens“ das Sündenbewusstsein durch Prinzipien, „wie die Morallehre der Kirche sie immer vertreten hat“⁷⁵, wiederhergestellt wird. Deswegen ist es *drittens* sowohl nötig, im kirchlichen Kontext ein „gesundes Sündenbewusstsein“ hervorzurufen und die interne Versöhnung – deren Spaltung ja auch in der unterschiedlichen Auffassung von Moral- und Glaubenslehre hervorgerufen werde – zu ermöglichen, als auch durch die Überwindung der Sünde die Versöhnung nach außen zu tragen. Konsequenter liegt für den inneren Auftrag der Kirche der Schwerpunkt auf einer erneuerten Praxis der Katechese und der sakramentalen Beichte.⁷⁶ Auch wenn die soziale Dimension in die Reformulierung des Sündenbewusstseins hineingeholt wird, wird doch deutlich darauf hingewiesen, dass der Maßstab des Sündenbewusstseins gerade nicht eine Dialektik zwischen Freiheits- und Gottesbewusstsein sei. Dies wäre eine genuin neuzeitliche Fortschreibung der Problematik. Sondern zugrunde gelegt ist eine eindeutige Moral- und Glaubenslehre, die den Ausgangspunkt für das Sündenbewusstsein formt. Nun wäre diese aber auf ihre theologischen Implikationen und Begründungen hin zu untersuchen.

⁷⁴ Johannes Paul II., *Reconciliatio et paenitentia*, Nr. 4.

⁷⁵ Ebd. Nr. 18, kursiv im Original.

⁷⁶ Ebenso nachfolgend Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Misericordia Dei* als Motu proprio erlassen über einige Aspekte der Feier des Sakraments der Buße, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 153), Bonn 2002.

Die gegenwärtigen Verlautbarungen scheinen sich vom bisherigen Duktus abzuheben. Papst Franziskus erwähnt z. B. in seinem Apostolischen Schreiben „*Evangelii Gaudium*“⁷⁷ die Beichte an einer Stelle im Zusammenhang der Mission. Angesichts der genuinen Aufgabe der Kirche in der Verkündigung des Evangeliums sind nicht nur mögliche Veränderungen gewachsener Bräuche denkbar, sondern sie sind unter Umständen nötig, um die Religion als einen Ort der Freiheit erfahrbar zu machen. So stellt Franziskus die Kirche in die Spannung zum Menschen, der einerseits für seine Taten zur Rechenschaft gezogen werden soll⁷⁸, andererseits sich in einer stetigen Entwicklung befinde, welche die Kirche „mit Barmherzigkeit und Geduld begleiten“⁷⁹ solle. So solle der Priester sich daran erinnern, „dass der Beichtstuhl keine Folterkammer sein darf, sondern ein Ort der Barmherzigkeit des Herrn, die uns anregt, das mögliche Gute zu tun.“⁸⁰ Damit betont Franziskus die Einsicht, dass nicht das äußere (korrekte) Tun der Maßstab sein kann, sondern nur die innere Einstellung. Auf diese Weise entfällt die Frage nach einer sündenorientierten Katechese in der Form, dass die Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens in den Vordergrund gestellt werden und zugleich die Begrenztheit des Menschen als *conditio humana* und damit als die Form, in der Verkündigung geschieht, ernst genommen werden solle.⁸¹ Inwieweit hier wirklich eine theologische Verschie-

⁷⁷ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 194), Bonn 2013.

⁷⁸ Vgl. Franziskus, *Evangelii Gaudium*, 38, (44) mit Verweis auf den Katechismus der Katholischen Kirche 1993, Nr. 1735.

⁷⁹ Ebd. 38, (44).

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ „So sehen wir, dass der evangelisierende Einsatz sich innerhalb der Grenzen der Sprache und der Umstände bewegt. Er versucht immer, die Wahrheit des Evangeliums in einem bestimmten Kontext bestmöglich mitzuteilen, ohne auf

bung von Motiven und Begründungen stattfindet, müsste diskutiert werden, weil auch in diesen Texten eine differenzierte theologiegeschichtliche sowie hermeneutisch theologische Leistung vermisst wird.

4. Zwischen Verfall und gesundem Sündenbewusstsein – Erkenntnisse und Konsequenzen für eine dogmatische Reflexion auf sexualisierte Gewalt

Ein Blick in die letzten vierzig Jahre in den nördlichen Industriestaaten zeigt zunächst einmal, dass sich die gesellschaftlichen Plausibilitäten für das Gros des kirchlichen Themas der Sünde faktisch unterhalb der Wahrnehmungsgrenze selbst bei Katholiken bewegen. Die Bemühungen lehramtlicher Texte, die Bedeutung und Reichweite der Sünde einerseits, die einzig zulässige kirchliche Vergebungspraxis andererseits in Erinnerung zu rufen, entsprechen dem Befund, dass selbst das Wissen um diese Themen mehr und mehr schwindet. Allerdings ist das Bewusstsein für Unrecht und Schuld durchaus gegeben und ausgeprägt. Sonst wäre die Glaubwürdigkeitskrise der römisch-katholischen Kirche durch den Missbrauchsskandal kaum begründbar. Die Empörung deckt aber zugleich Motive auf, die einen dogmatischen Kommentar herausfordern.

die Wahrheit, das Gute und das Licht zu verzichten, die eingebracht werden können, wenn die Vollkommenheit nicht möglich ist. Ein missionarisches Herz weiß um diese Grenzen und wird ‚den Schwachen ein Schwacher [...] allen alles‘ (vgl. 1 Kor 9,22). Niemals verschließt es sich, niemals greift es auf die eigenen Sicherheiten zurück, niemals entscheidet es sich für die Starrheit der Selbstverteidigung. Es weiß, dass es selbst wachsen muss im Verständnis des Evangeliums und in der Unterscheidung der Wege des Geistes, und so verzichtet es nicht auf das mögliche Gute, obwohl es Gefahr läuft, sich mit dem Schlamm der Straße zu beschmutzen.“ Franziskus, *Evangelii Gaudium*, 39 (45).

Drei Einsichten der dogmenhistorischen Rekonstruktion, der Analysen Foucaults sowie der Diskussion eines ‚gesunden‘ Sündenbewusstseins sind für eine theologische Auseinandersetzung aus der Perspektive der Dogmatik relevant⁸² und korrespondieren zugleich in einem Maße den Beobachtungen von Friedrich Wilhelm Graf, dass sich womöglich überkonfessionelle Signaturen ablesen lassen: *Erstens* die Deutung der Gegenwart in der Verfallsmetapher: Diese zieht sich wie ein *basso continuo* durch die theologischen Argumentationen vergangener lehramtlicher Verlautbarungen.⁸³ Dieser Verfall ist, so wie ein Verfall das überhaupt sein kann, für sehr viel verantwortlich: Verlust des Sündenbewusstseins, des Glaubens, der Moral, der Beichthäufigkeit etc.⁸⁴ Dies ist allerdings eine Deutung, die nur mit großem Verlust der vielfältigen theologischen Tradition in ihrem Umgang mit den Transformationen seit dem Mittelalter aufrechterhalten werden kann. Zudem zeitigt eine solche Interpretation die fatale Tendenz, die Kirche als Gegengesellschaft aufzubauen. Religion rettet dort, wo die Gesellschaft sich selbst in den Konsequenzen der Neuzeit und Moderne verloren hat.

⁸² Vgl. Michael Schüßler, Institutionelle Umkehr? Theologische Anfragen angesichts sexualisierter Gewalt in der Kirche, in: Caritasverband der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.), Institutioneller Umgang mit Schuld. Impulse Nr. 18 (März 2017), 12–17; Michael Schüßler, Von der Pastoralmacht zum Mut zur Wahrheit (Parrhesia), in: Caritasverband der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.), Institutioneller Umgang mit Schuld. Impulse Nr. 18 (März 2017), 18–20.

⁸³ Johannes Paul II, *Misericordia Dei*.

⁸⁴ Internationale Theologische Kommission, Einleitung. Damit setzt beispielsweise auch *Misericordia Dei* beim Verlust des Sündenbewusstseins ein, dessen Ursachen im Säkularismus, in den Ergebnissen der Humanwissenschaften sowie in der Ethik, den Massenmedien, aber auch der kirchlichen Übertreibung des Sündenbewusstseins gesehen werden. Weil aber das Sündenbewusstsein schwindet, befindet sich das Sakrament der Buße in einer Krise, deren Ursachen sowohl innerkirchlich, vor allem aber außerkirchlich, in eben der Moderne gesucht werden.

Das Gegengift konkret für diesen Verfall ist *zweitens* das richtige, oder „gesunde“ Sündenbewusstsein, das sich durch die einheitlich gedeutete und gelebte Moral- und Glaubenslehre der Kirche bildet. Die Bildung des Subjekts wird an die erste Stelle gesetzt, das allerdings als moralisch integres in einem bestimmten Verständnis gedacht wird und dazu die kirchliche Subjektbildungskarriere durchlaufen muss, die sakramental eingebettet wird. Hier wäre allerdings, wenngleich weniger dogmatisch, zu untersuchen, welche Konsequenz die Morallehre sexueller Handlungen zeitigt, wenn als vollgültige sexuelle Handlungen nur jene anerkannt werden, die innerhalb der Ehe zwischen Mann und Frau mit der Offenheit für Nachkommen geschehen. Die weit weniger harmlose Frage der Konsequenzen der Moral- und Sittenlehre sowie ihrer strukturellen Verankerung in Ausbildungssituationen klerikaler Stätten ist aber doch gerade im Kontext sexuellen Missbrauchs und sexualisierter Gewalt durch geweihte Amtsträger zu stellen. Das „richtige“ Sündenbewusstsein schlägt sich *drittens* praxeologisch in der häufigen Beichte nieder. Die Beichtfrequenz wird regelrecht zu einem Maßstab der moralischen Integrität der jeweiligen ortskirchlichen Verfassung. Allerdings geht es hier um die auch nach dem II. Vatikanum beibehaltene Einzelbeichte als einzige ordentliche Form, die jedoch gerade und nicht erst seither die Privatisierung fördert. Mit der Inkaufnahme des Verlustes der öffentlichen Dimension der Sünde und ihrer Buße wird auch dort eine Nicht-Öffentlichkeit angestrebt, wo eine Öffentlichkeit die Konsequenzen der Sünde offenlegen würde. Die Wechselwirkungen zwischen der Einzelbeichte und der Heiligkeit der Kirche liegen ebenso auf der Hand wie die Problematik der Einzelbeichte als eines abgeschlossenen, machtförmigen Raumes der Kontrolle.

Wird mit diesen drei Erkenntnissen nun auch der sexuelle Missbrauch theologisch reflektiert, so ist dies meines Erachtens

für alle drei beteiligten Subjekte und Rollen auszuführen. Im Blick auf die *Opfer* ist mit Foucault zu verstehen, wieso es unmöglich gewesen ist, sich zu wehren. Foucault kann minutiös die Wirkungen der Macht belegen, wie sie sich vor allem durch fiktive Beziehung und Entindividualisierung kontrollierend auswirken. Die *Täter* müssen in ihrer Ausprägung und Entwicklung eines Schuld-/Unrechts- und Sündenbewusstseins hinterfragt werden, das sich allerdings anderen Begründungen unterziehen muss als denen der römisch-katholischen Morallehre oder spiritualisierender Sexualdeutungen; ebenso wenig hilfreich werden ahistorische Hinweise auf (Heilige) Priester sowie die darin implizierten Vorbildcodierungen sein.⁸⁵ Dies verlangen bereits medizinische und humanwissenschaftliche Erkenntnisse über die Entwicklung der menschlichen Sexualität. Ebenso ist hier die alles durchdringende Macht zu beachten, die Foucault auch denen attestiert, die sie ausüben. Macht braucht eine Rechtfertigung, je persönlichkeitsorientierter, desto mehr. Die römisch-katholische *Kirche* als Ort der Täter und Opfer, als System, steht vor allen drei benannten Aufgaben: Mit der Verfallmetapher können die Ursachen für schuldiges/verbrecherisches Verhalten immer in der Gesellschaft, in einem Außen gesucht werden. Zugleich wird das Gegeneinander von Welt und Kirche aufrechterhalten, das zu abgeschlossenen Gegenwelten führen kann, in denen die Dynamik machtförmiger Kontrolle umso gewaltsamer sein kann, je heiliger das System und ihre Vertreter zu sein haben. Die beibehaltene theologische Konstruktion der heiligen Kirche, die in ihrem Schoße dennoch Sünder haben könne, ohne selber sündig zu sein, bedürfte einer tiefgreifenden theologischen Rekonstruktion. Die Privatisierung der Beichte fördert das Aufrechterhalten des äußeren Scheins auch dort, wo ein Vergehen kollektive Bedeutung hat. Michel

⁸⁵ Vgl. den Beitrag von Georg Essen in diesem Band.

Foucault hat die Auswirkungen der Macht in seinen Analysen zur Pastoralmacht dezidiert beschrieben:

„Die christliche Pastoral [...] hat die einzigartige und der antiken Kultur wohl gänzlich fremde Idee entwickelt, dass jedes Individuum unabhängig von seinem Alter, von seiner Stellung sein ganzes Leben hindurch und bis ins Detail seiner Aktionen hinein regiert werden müsse und sich regieren lassen müsse: daß es sich zum Heil lenken lassen müsse und zwar von jemanden, mit dem es in einem umfassenden und zugleich peniblen Gehorsamsverhältnis verbunden sei.“⁸⁶

Meines Erachtens liegen in den Beschreibungen der Disziplinarmacht von Foucault die hermeneutischen Schlüssel, die diese Dynamik der lückenlosen moralischen Kontrolle als grundlegende Signatur für die Denkbare von Geschehen und Vertuschung sexualisierter Gewalt analytisch aufdecken könnten.

⁸⁶ Michel Foucault, Was ist Kritik, Berlin 1992, 9.