

STUDIEN ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK 162

JOHANNES LUDWIG

SYSTEM KIRCHE

Machtausübung zwischen Idee,
Interesse und Institution

SCHWABE VERLAG | ECHTER VERLAG



STUDIEN ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK 162

Herausgegeben von Daniel Bogner und Markus Zimmermann

JOHANNES LUDWIG

System Kirche

Machtausübung zwischen Idee, Interesse und Institution

Schwabe Verlag, Basel
Echter Verlag, Würzburg

Die Druckvorlagen der Textseiten wurden vom Departement für Moralthologie und Ethik der Universität Freiburg i. Ue. zur Verfügung gestellt.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Erschienen 2022 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Gestaltungskonzept Inhalt: Stellwerkost

Cover: Kathrin Strohschnieder, STROH Design, Oldenburg

Satz: Ute Heimburger, Université de Fribourg, Departement für Moralthologie und Ethik, Avenue de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4581-8 (Schwabe)

ISBN ebook 978-3-7965-4582-5 (Schwabe)

DOI 10.24894/978-3-7965-4582-5 (Schwabe)

ISBN Printausgabe 978-3-429-05775-6 (Echter)

ISSN 0379-2366 (Studien zur theologischen Ethik)

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

INHALT

Vorwort	9
1. Einleitung	11
2. Die Allmacht Gottes	15
2.1 Die Allmacht Gottes in menschlichen Begriffen	16
2.1.1 Von der Äquivozität zur Univozität der Macht	17
2.1.2 Allmachtskonzepte	20
2.1.3 Gottes Allmacht jenseits menschlicher Begriffe	30
2.2 Dimensionen der Macht Gottes	36
2.2.1 ›Macht über‹	37
2.2.2 ›Macht zu‹	40
2.2.3 ›Macht mit‹	42
2.3 Modi der Macht	44
2.3.1 Herrschaft	46
2.3.2 Dienst	49
2.3.3 Ohnmacht	51
2.4 Wirkungsformen der Macht	53
2.4.1 Schöpfung	53
2.4.2 Befreiung	55
2.4.3 Liebe	55
2.5 Kritische Würdigung	58
3. Die Vollmacht der Kirche	61
3.1 Die <i>societas-perfecta</i> -Ekklesiologie	61
3.1.1 Emanation der Macht	62
3.1.2 Monismus	65
3.1.3 Hierarchie	74
3.2 Die sakramentale <i>Communio</i> -Ekklesiologie	82
3.2.1 Kirche als <i>Communio</i>	84
3.2.2 Kirche als Volk Gottes	91
3.2.3 Gemeinsames und besonderes Priestertum	98
3.2.4 › <i>Ministerium</i> ‹ statt › <i>potestas</i> ‹	105

3.3 Gewaltenteilung?	108
3.3.1 Kollegialität	109
3.3.2 Synodalität	112
3.3.3 Demokratisierung	120
3.4 Kritische Würdigung: Kirche als <i>Communio hierarchica</i> ?	125
4. Innerkirchliche Dynamiken der Macht	133
4.1 Sakralisierung der Macht	133
4.2 Reframing der Macht	138
4.2.1 Macht als Ohnmacht	142
4.2.2 Macht als Dienst	144
4.2.3 Macht als Vollmacht	150
4.3 Versicherheitlichung der Macht	152
4.4 Kultur(en) der Macht	159
4.4.1 Ambiguitätsintoleranz	161
4.4.2 Streitkultur	169
4.4.3 Transparenz und Rechenschaft (<i>ACCOUNTABILITY</i>)	174
4.5 Kritische Würdigung: «Wer sich nicht verändert, bleibt nicht der Gleiche»	180
5. Divide et impera: Im Schatten des Subjekts	185
5.1 Sexismus	199
5.1.1 Die Konstruktion der ‚Frau‘	199
5.1.2 Die Konstruktion des ‚Geschlechts‘	202
5.1.3 Die katholische Geschlechteranthropologie	208
5.2 Rassismus	221
5.2.1 Orientalismus	221
5.2.2 Masterwords und Subalternität	224
5.2.3 Die Lücken des Subjekts	229
5.3 Speziesismus	231
5.4 Kritische Würdigung: Von einer gescheiterten Ethik zu einer Ethik des Scheiterns?	243
6. Fazit und Ausblick	251
Literaturverzeichnis	257

Für Annika

VORWORT

Die vorliegende Monographie ist im Rahmen meiner Assistenz­tätigkeit am Lehrstuhl für Allgemeine Moraltheologie und Theologische Ethik an der Universität Freiburg (i. Ue.) entstanden.

Mein Dank gebührt zuvorderst Prof. Dr. Daniel Bogner, der das Projekt von Beginn an wohlwollend und umsichtig begleitet hat. Ohne seinen Vertrauensvorschluss, seine Anstöße und Rückmeldungen wäre diese Arbeit nicht entstanden.

Die Tätigkeit und das Studium an der Universität Fribourg habe ich als akademisch fruchtbares Umfeld erfahren dürfen. Meinen Lehrerinnen und Lehrern, die aufzuzählen den Rahmen des Vorwortes sprengen würde, und nicht zuletzt auch meinen Kommilitoninnen und Kommilitonen, danke ich von Herzen für das gemeinsame Nachdenken.

Prof. Dr. Julia Enxing, Tit.-Prof. Dr. Markus Zimmermann und Prof. Dr. Gerhard Kruijff haben die Arbeit begutachtet und durch ihre konstruktiv-kritischen Rückmeldungen entscheidend zum Gelingen des Buches beigetragen. Auch ihnen gebührt mein herzlicher Dank.

Ute Heimburger und Kathrin Staniul-Stucky sei für die unkomplizierte und gewissenhafte Drucklegung des Buches, PD Dr. Christian Barth für die verlegerische Betreuung gedankt. Den Herausgebern Prof. Dr. Daniel Bogner und Prof. Dr. Markus Zimmermann danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die *Studien zur theologischen Ethik*. Zum Dank bin ich auch dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF) verpflichtet, ohne den die Open-Access-Publikation des Buches nicht möglich gewesen wäre.

Meine Familie war mir während des Schaffensprozesses eine große Stütze und hat mir die Arbeit an diesem Buch durch ihren Rückhalt erst ermöglicht. Ihr gebührt mein größter Dank.

Fribourg, im März 2022

Johannes Ludwig

1. EINLEITUNG

Die Verbrechen des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche haben auf drastische Weise offenbart, dass individuelles Versagen strukturell ermöglicht, wenn nicht gar begünstigt wird. Die zahlreichen Gutachten zur Untersuchung des sexuellen Missbrauchs bzw. dessen (mangelhafter) Aufarbeitung haben offengelegt, dass der sexuelle Missbrauch auf Machtmissbrauch fußt. Die Dysfunktionalität dieser Strukturen hat schließlich gar dazu geführt, die effektive und schonungslose Aufarbeitung des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche zu vereiteln und die Retraumatisierung betroffener Menschen riskiert. Im Rahmen der Debatten um die (Nicht-)Veröffentlichung bzw. die Ergebnisse der in Auftrag gegebenen Missbrauchsgutachten wurde vielfach diskutiert, welcher Natur die Vorkommnisse des sexuellen Missbrauchs seien. In beinahe allen Gutachten fielen in diesem Zusammenhang die Begriffe «systemisch» bzw. «systembedingt». ¹ Im Hinblick auf diesen Befund ist zweierlei festzuhalten: Einerseits darf der Verweis auf die systemische Bedingtheit sexuellen Missbrauchs bzw. dessen mangelhafter Aufarbeitung nicht zur Entschuldigung individuellen Fehlverhaltens instrumentalisiert werden. Der sexuelle Missbrauch bleibt ein individuell zurechenbares Verbrechen. Umgekehrt muss allerdings – insbesondere in präventiver Hinsicht – die moralische Verantwortung des «Systems Kirche» mitberücksichtigt werden. Fälle des sexuellen und auch geistlichen Missbrauchs haben keineswegs im «luftleeren Raum», sondern in der konkreten institutionellen Wirklichkeit der Kirche – in Pfarrgemeinden, in Klöstern, in Schulen etc. – stattgefunden. Von der Duldung über das bewusste «Wegschauen» bis hin zum aktiven Täterschutz hat das kirchliche Umfeld sich vielfach mitschuldig gemacht. ²

Angesichts der systemischen Bedingtheit des Missbrauchs nimmt die Auseinandersetzung mit der Frage der Macht in der Kirche eine prominente Stellung ein. Das im Rahmen des Synodalen Weges eingerichtete Synodalforum 1 «Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag» ist mit den vielfältigen Formen des Machtmissbrauchs und deren Aufarbeitung befasst und widmet sich schwerpunktmäßig folgenden Fragen:

1 Vgl. richtungsweisend etwa H. DRESSING ET AL., *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*, online unter https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf. Abgerufen am 26.02.2022 sowie COMMISSION INDÉPENDANTE SUR LES ABUS SEXUELS DANS L'ÉGLISE (CIASE), *Les violences sexuelles dans l'Église catholique. France 1950-2020*, online unter: <https://www.ciaise.fr/medias/Ciaise-Rapport-5-octobre-2021-Les-violences-sexuelles-dans-l-Eglise-catholique-France-1950-2020.pdf>. Abgerufen am 26.02.2022.

2 Vgl. hierzu etwa D. REISINGER, *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*, Regensburg 2021.

«Wie ist in der Kirche Macht zu verstehen und auszuüben, wie zu organisieren, zu begrenzen und zu kontrollieren? Wie ist sie theologisch zu verantworten? Welche Rahmenbedingungen und welche Strukturen begünstigen Machtmissbrauch, welche werden zum Kampf gegen Machtmissbrauch benötigt?»³

Die vorliegende Arbeit knüpft an diese zentralen Leitfragen an. Forschungshypothese ist dabei, dass den systemischen Strukturen des Machtmissbrauchs durch die (Umver-)Teilung der Macht und die Machtbeschränkung allein kein Einhalt geboten werden kann. Zentral ist, mit anderen Worten, nicht nur, dass bzw. von wem, sondern vielmehr auch wie Macht ausgeübt wird. Damit ist die Frage nach dem grundlegenden Machtverständnis innerhalb der katholischen Kirche – gewissermaßen nach der DNA kirchlicher Macht – aufgeworfen.

Insofern setzt sich diese Arbeit zum Ziel, im Zuge einer «Morphologie der Macht» Strukturen, Mechanismen und Dynamiken toxischer Machtausübung innerhalb der Kirche offenzulegen und alternative Möglichkeiten der Konzeptualisierung aufzuzeigen. Wie innerhalb innerkirchlicher Machtstrukturen *gehandelt* wird, ist in zentraler Weise davon abhängig, wie diese Macht *gedanklich und begrifflich* gefasst wird.

Zum Ausgangspunkt der Untersuchung wird insofern nicht zufällig die Untersuchung des göttlichen Allmächtsprädikats gewählt. Die Grundprämisse des ersten Teils der Analyse besteht darin, dass die Konzeptualisierung der göttlichen Allmacht – bewusst oder unbewusst – handlungsleitend für den innerkirchlichen Umgang mit der Macht ist. Wenn das Verständnis von der göttlichen Allmacht einseitig an deren Totalität orientiert wird, drohen die funktionalen und relationalen Dimensionen im Handeln Gottes und damit auch innerhalb der Kirche in den Hintergrund zu geraten. Die differenzierte theologische Auseinandersetzung mit dem Allmächtsprädikat ist angesichts der engen Verknüpfung von Gottesbild und Menschenbild unausweichlich. Es gilt zu zeigen, dass in der Orientierung innerkirchlicher Machtausübung am Allmächtsprädikat die Grundlage eines Theomorphismus liegt, der sich schon allein deshalb als gegenstandslos erweisen muss, weil er sich angesichts allzu menschlicher Allmachtsphantasien letztlich doch als verkappter Anthropomorphismus entpuppt.

In einem zweiten Schritt wird zu fragen sein, wie sich die Verknüpfung zwischen der menschlichen Vorstellung von der göttlichen Allmacht und der menschlichen Ausübung der Macht in der institutionellen Wirklichkeit der katholischen Kirche niedergeschlagen hat. Wenngleich im Laufe der Kirchengeschichte verschiedenste *Konstruktionen der Macht* miteinander konkurriert haben,

3 SYNODALER WEG, *Synodalforum 1. Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag*, Online unter: <https://www.synodalerweg.de/struktur-und-organisation/synodalforen>. Aufgerufen am 10.10.2021.

hat sich zunehmend ein Verständnis der Macht als ‚Macht über‘ etabliert und die funktionalen und relationalen Dimensionen zwischenmenschlicher Machtausübung verdrängt. Erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden diese alternativen Dimensionen der Macht ekklesiologisch wieder stärker in den Vordergrund gerückt. Am Beispiel der idealtypischen Gegenüberstellung der juristischen *societas-perfecta-Ekklesiologie* und der sakramentalen *Communio-Ekklesiologie* gilt es zu zeigen, dass zur gegenwärtig in der Kirche verankerten theologischen und institutionellen Fassung der Macht durchaus Gegenentwürfe bestehen.

Erstaunlich ist allerdings, dass sich auch Jahrzehnte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zentrale theologische Impulse immer noch nicht in der institutionellen Wirklichkeit der katholischen Kirche widerspiegeln. Warum sind, mit anderen Worten, «Institutionen weitestgehend Institutionen, Ideen aber Ideen geblieben?»⁴ Die Frage nach einem Paradigmenwechsel in der innerkirchlichen Konzeptualisierung der Macht scheint ihrerseits zur Machtfrage geworden zu sein.

Zu analysieren ist insofern, durch welche Strukturen diese Permanenz der Macht begünstigt wird. Neben den Mechanismen der *Sakralisierung* der Macht werden auf der Grundlage politikwissenschaftlicher Methodik auch die *Versicherunglichung* und das *Framing* der Macht beleuchtet werden. In Rezeption organisationssoziologischer Forschungen kann zudem gefragt werden, ob und inwiefern im Binnenraum der Kirche eine bestimmte Organisationskultur der Macht besteht, die auf die Immunisierung etablierter Strukturen zielt.

In der Untersuchung der Permanenz der Macht darf schließlich auch die grundlegendste aller Analyseebenen – die Analyse des Subjekts – nicht vernachlässigt werden. Auf der Grundlage des Foucault'schen Machtbegriffes wird zu zeigen sein, dass auf die Beherrschung zielende Strukturen der Macht bereits auf Subjektebene zu verorten sind. Anhand dreier Essentialismen kann veranschaulicht werden, dass die Konstitution des Selbst vielfach ambivalent ist und einen langen Schatten wirft. So ist die Kehrseite der Subjektwerdung die Vergegenständlichung des ‚Anderen‘. In Rezeption gendertheoretischer, postkolonialer und ökologisch-ethischer Ansätze wird diese Ambivalenz der Subjektwerdung, die gewissermaßen die *Tiefenstruktur* innerkirchlicher Machtausübung konstituiert, thematisiert werden. Im Zuge der Untersuchung der christlichen Wurzeln bzw. Legitimationsformen der Essentialismen des Sexismus, des Rassismus und des Speziesismus offenbart sich zudem die Tragweite der Untersuchung des Machtbegriffs. Angesichts der christlichen Imprägnierung der Konstitution des

4 J. LUDWIG, *Macht (in) der Kirche. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel*, 18. März 2021. Online unter: <https://www.feinschwarz.net/macht-in-der-kirche-plaedoyer-fuer-einen-paradigmenwechsel/>. Aufgerufen am 10.10.2021.

Subjekts in geistesgeschichtlicher Hinsicht überschreitet die Analyse auf der grundlegenden Ebene den binnenkirchlichen Raum und entfaltet gesamtgesellschaftliche Relevanz. Auf Subjektebene offenbart sich, dass innerkirchliche und innergesellschaftliche Konzeptualisierungen der Macht in wechselseitigem Verhältnis stehen und nicht trennscharf unterschieden werden können.

In methodischer Hinsicht fußt die Analyse des innerkirchlichen Machtbegriffs auf der Rezeption wissenssoziologischer Grundeinsichten und auf der Annahme, dass die Konzeptualisierung von Macht einerseits und das Handeln des Menschen innerhalb von Machtstrukturen andererseits in einem zirkulären Verhältnis stehen. Peter L. Berger und Thomas Luckmann brechen dies auf die Kurzformel «Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt.»⁵ herunter. Die vom Menschen gesetzte, das heißt konstruierte Ordnung (Externalisierung), entwickelt diesem gegenüber eine Eigendynamik – sie wird verobjektiviert (Objektivierung). Im Zuge der institutionellen Verstetigung und der Sozialisierung wird diese verobjektivierte Ordnung schließlich internalisiert (Internalisierung) und wirkt insofern ihrerseits konstitutiv auf den Menschen als ihrem eigentlichen Urheber.⁶

Was wissenssoziologisch für die Gesellschaft im Allgemeinen gilt, kann auf die Konstruktion der Ordnung der Macht innerhalb der Kirche im Besonderen übertragen werden. So kann im Anschluss an diese Überlegungen die *Zirkularität von göttlicher Allmacht, kirchlicher Vollmacht und individueller Ohnmacht* als Ausdruck einer spezifischen *Konstruktion* der Machtausübung verstanden werden, deren *reale* Folgen sich in vielerlei Hinsicht als desaströs erwiesen haben.

Positiv gewendet impliziert dieser Befund allerdings: *Konstruktionen der Macht sind kein Schicksal, das defätistisch hingenommen werden müsste, sondern grundsätzlich korrekturfähig und veränderbar.*

Als junger Christ und Theologe, nicht zuletzt als Teil des «Systems Kirche», fühle ich mich mitverantwortlich dafür, dass Strukturen der missbräuchlichen Machtausübung in Zukunft Einhalt geboten wird. Eine grundlegende – über kosmetische Veränderungen hinausgehende – *Re-Konstruktion der Macht* ist insofern auch in präventiver Hinsicht dringend notwendig. Diese Arbeit ist mein persönlicher Beitrag dazu.

5 P. L. BERGER/TH. LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 2018, 65.

6 Vgl. J. NEGEL, *Feuerbach weiterdenken: Studien zum religionskritischen Projektionsargument*, Münster 2014, 164 ff.

2. DIE ALLMACHT GOTTES

Will man das innerkirchliche Machtverständnis analysieren, so scheint zunächst eine Definition der Macht geboten. Doch trotz der Allgegenwart des Konzepts der Macht sowohl im Alltagsgebrauch als auch in wissenschaftlichen Kontexten ist bereits das Finden einer adäquaten Definition der Macht äußerst problembehaftet. Bertrand Russell vergleicht die große Bedeutung der Macht in den und für die Sozialwissenschaften mit dem Stellenwert des Konzepts der Energie in der Physik.¹ Joseph Nye, der in der politikwissenschaftlichen Debatte den Begriff der «soft power», das heißt eines auf Überzeugung statt auf Zwang basierenden Machtbegriffes, geprägt hat, spitzt das Definitionsproblem in Analogie zum Wetter zu: «Jeder hängt von ihm ab und redet darüber, aber kaum jemand versteht es.»²

Der Versuch, die Entwicklungslinien und Konturen eines theologischen Machtbegriffs nachzuzeichnen, muss bei der Untersuchung der Allmacht als eines oder gar des zentralen Gottesprädikates ansetzen. Die Allmacht Gottes ist einerseits «Voraussetzung dafür, dass Gott sein Heilsversprechen nicht nur aussprechen, sondern auch einlösen und den Menschen erlösen kann.»³

Andererseits bildet die Debatte um das Allmachtsprädikat einen der grundlegenden Pfeiler des begrifflichen und damit gedanklichen Rahmens für die Auseinandersetzung mit der Ausübung von Macht in der Kirche und durch die Kirche. Macht wird und wurde – so die These dieses Teils der Arbeit – ganz überwiegend von der Allmacht Gottes und damit einer Totalität der Macht her gedacht. Die Frage des «Wie groß ist Gottes Macht?» hat dabei die ekklesiologisch und institutionentheoretisch entscheidendere Frage des «Wie ist Gottes Macht?» sukzessive überlagert und in den Hintergrund gedrängt. Dabei ist gerade die Reflexion über den Modus der Machtausübung Gottes instruktiv für ein erneuertes Machtverständnis (in) der Kirche. Der sexuelle und spirituelle Missbrauchsskandal⁴ der letzten Jahrzehnte ist nur das drastischste Beispiel dafür, dass eine solche Reflexion dringend nottut. Eine solche Reflexion darf allerdings nicht bei der Frage nach persönlichen Verantwortlichkeiten stehen bleiben, sondern muss die strukturelle Dimension in gleichem Maße ins Auge fassen. Missbrauch entsteht durch Machtmissbrauch. Insofern muss die Analyse des innerkirchlichen Machtverständnisses zentraler Bestandteil der Aufarbeitung der vielfältigen (Macht-) Missbrauchsskandale in der Kirche sein.

1 Vgl. B. RUSSEL, *Power: A New Social Analysis*, London 1938.

2 J. NYE, *Soft Power. The Means to Success in World Politics*, Cambridge (MA) 2004.

3 A. LANGE, *Allmacht denken. Studien zur widerspruchsfreien Konzipierbarkeit eines fundamentalen Gottesprädikats*. Sankt Ottilien 2012, 16.

4 Vgl. D. WAGNER, *Spirituellem Missbrauch in der katholischen Kirche*, Freiburg i. Br. 2019.

Im Folgenden wird zunächst das Allmachtsprädikat Gottes untersucht. Ziel ist dabei nicht, eine umfassende Analyse der verschiedensten Ansätze vorzulegen oder die innere Konsistenz der Allmacht (Allmachtsparadoxon) oder die Kohärenz der Allmacht mit anderen Gottesprädikaten (Theodizee) herauszuarbeiten. Es geht vielmehr darum, aufzuzeigen, dass die theologische Auseinandersetzung mit der Allmacht Gottes zentrale Implikationen für das Denken und Ausüben der Macht im Kontext der Kirche birgt.

Grundlegend ist dann zu fragen, ob eine Theologie der Macht, das heißt eine Rede von der Macht Gottes in menschlichen Begriffen, überhaupt möglich oder zielführend ist. Ist sie nicht, da Gott nach Anselm von Canterbury das ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (*id quo maius cogitari non potest*), *a priori* und *per definitionem* zum Scheitern verurteilt? Sollte man die Allmacht Gottes angesichts ihrer Äquivokität in fundamental anderen Begrifflichkeiten thematisieren, sie durch das charakterisieren, was sie nicht ist oder gänzlich von ihr schweigen?

Nach den Ausführungen zur Frage, was bzw. wie groß (quantitativ) Gottes Allmacht ist, soll der Blick geweitet werden und thematisiert werden, in welcher Weise (qualitativ), auf welche Weise (prozessual) und zu welchem Zweck (teleologisch) Gott seine Macht einsetzt. Statt bei der Definitionsproblematik der Allmacht stehen-zubleiben, können sich gerade diese qualitativen, prozessualen und teleologischen Dimensionen der Allmacht Gottes für die Reflexion über das kirchliche Machtverständnis als instruktiv und fruchtbar erweisen. Zur Systematisierung werden dabei Ansätze der politischen Philosophie herangezogen.

2.1 Die Allmacht Gottes in menschlichen Begriffen

Die Problematik der Rede von der Allmacht Gottes verweist auf eine fundamentale Herausforderung der Theologie als wissenschaftliche Disziplin. Eine Theologie (θεολογία) als Rede von Gott (*genitivus obiectivus*), in der zugleich die Rede Gottes (*genitivus subiectivus*) im Mittelpunkt steht, muss sich notwendigerweise menschlicher Begriffe bedienen.⁵ Wenn Gott allerdings als *ens perfectissimum* bzw. als das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, definiert wird, so ist das Sprechen über Gott *per definitionem* schon im Vollzug des Sprechens als unzulänglich entlarvt. Demnach wäre die menschliche Rede von Gott *a priori* zum Scheitern verurteilt, da sie bestenfalls unzulängliche, schlimmstenfalls jedoch schlichtweg unzutreffende Spekulation wäre. Obwohl die Rede über das Wesen Gottes einem grundsätzlichen Vorbehalt unterliegt, ermöglicht Gottes Offenbarungshandeln als Mitteilung seiner selbst doch ein approximatives Verständnis.

⁵ Vgl. CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg i. Br. 2016, 25 f.

Das Sich-zum-Menschen-in-Beziehung-Setzen Gottes (*relational*) lässt den Schluss zu, dass Gott nicht nur in Beziehung handelt, sondern auch wesentlich (*ontologisch*) Beziehung ist. Die Allmacht Gottes ist insofern relationales und ontologisches Gottesprädikat zugleich.

2.1.1 VON DER ÄQUIVOZITÄT ZUR UNIVOKITÄT DER MACHT

Auch wenn ein kommunikationstheoretisches Offenbarungsparadigma, demzufolge die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes verstanden wird, zulässt, dass sinnvollerweise über Gott gesprochen werden kann und damit eine positive (kataphatische) Theologie grundsätzlich möglich ist, wird noch nicht ausgesagt, wie über Gott zu sprechen sei. Diesbezüglich haben sich in der Theologie drei Ansätze herausgebildet: (1) Die äquivoke Gottesrede, (2) die univoke Gottesrede und (3) die analoge Gottesrede.⁶

Gemäß der äquivoken Gottesrede muss sich das fundamentale Anderssein zwischen Gott und Mensch in der Rede von Gott widerspiegeln. Demzufolge sind menschliche Begriffe zur Beschreibung Gottes oder seiner Prädikate ungeeignet. Wollte man die Allmacht Gottes in äquivoker Lesart thematisieren, so käme man nicht umhin, anzuerkennen, dass Gottes Allmacht doch ganz anders beschaffen sei, als der – notwendigerweise – menschliche Machtbegriff es suggeriere. Eine solche äquivoke Gottesrede hat zwar einerseits den Vorzug, dass sie für die Unbegreiflichkeit Gottes offenbleibt, ist andererseits aber mit Problemen verbunden: Erstens läuft diese Offenheit der Gottesrede Gefahr, in ein unwissenschaftlich-diffuses Gottesbild abzudriften. Wenn angenommen wird, dass sich hinsichtlich der Macht Gottes bzw. der menschlichen Macht nicht nur die Extension des Machtbegriffs, sondern auch dessen Intension unterscheiden, so würde die Rede von der Allmacht Gottes letztlich zu einer Worthülse, für die ein anderer Begriff gefunden werden müsste. Bei jeglichem Alternativbegriff für die Macht Gottes ergäben sich allerdings wiederum formallogische Widersprüche.

Folgt man dem Paradigma der Univokität, so kann begrifflich von einer identischen Bedeutung der Macht Gottes und der Macht des Menschen ausgegangen werden. Auch wenn sich die Extension des Machtbegriffes jeweils unterscheidet, überschneiden sich göttliche und menschliche Macht in der Intension. Hinsichtlich der Allmacht Gottes erscheint diese univoke Sprechweise einerseits überzeugend, weil sie erlaubt, göttliche und menschliche Macht in Beziehung zu setzen. Begreift man die Allmacht Gottes als unübertreffliche Macht, so ist die menschliche Macht notwendigerweise eine Teilmenge dieser göttlichen Allmacht. Eine solche Verbindung des menschlichen und göttlichen Machtbegriffes ist schon al-

6 Vgl. J. R. SÖDER, Art. *Univokität*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Freiburg i. Br. 2001, 428.

lein deshalb geraten, da die Theologie nicht nur mit dem Anspruch antritt, das Sein Gottes zu beschreiben, sondern vor allem Gottes Geschichte mit den Menschen thematisieren will. Abseits dieser wissenschaftstheoretischen Argumentation können in dem Topos der Gottebenbildlichkeit auch offenbarungstheologische Anknüpfungspunkte für die Univozität gefunden werden. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen kann auf zweierlei Weise gedeutet werden. Sie kann erstens *ontologisch* aufgefasst werden, das heißt, der Mensch ist in seinen Eigenschaften oder gar seinem Phänotyp Gott ähnlich. Die Gottebenbildlichkeit kann zweitens aber auch *relational* verstanden werden, das heißt, sie offenbart sich nicht im Sein des Menschen, sondern zuvorderst in dessen Handeln.⁷ Übertragen auf die Rede von der Macht Gottes bzw. des Menschen kann demnach gefolgert werden, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen sich nicht im Umfang der Macht, sondern in der Ausübung der Macht ausdrückt.⁸ Der Mensch hat, mit anderen Worten, die Fähigkeit, seine – gegenüber der Allmacht Gottes begrenzte – Macht nach Gottes Vorbild und damit letztlich nach dessen Willen auszuüben. Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass er dies auch tun würde.

Andererseits weist allerdings auch das Paradigma der Univozität zentrale Schwächen auf. So droht die univoke Gottesrede entgegen der Äquivokität, Gott bzw. – im Falle seiner Allmacht – ein Gottesprädikat auf die menschliche Fähigkeit, diese begrifflich zu thematisieren, zu reduzieren und damit letztlich das alles übersteigende Wesen Gottes zu verfehlen. Letztlich würde die Theologie als Rede von Gott damit mehr über den Menschen als Urheber der Rede von Gott als über Gott als deren Begriffsgegenstand aussagen. Genau an diesem Punkt allerdings setzt die Projektionsthese der funktionalistischen Religionskritik an. Demzufolge spricht der Mensch von der Allmacht Gottes nur angesichts seiner eigenen, als begrenzt erfahrenen, Macht und projiziert die Übersteigerung menschlicher Eigenschaften auf sein Gottesbild: «Was der Mensch sich entzieht, was er an sich selbst entbehrt, genießt er nur in um so unvergleichlich höherem und reicherem Maße in Gott.»⁹ Die Feuerbach'sche Projektionsthese stellt nicht nur die Existenz Gottes als solche infrage, sondern fordert auch zu einer kritischen theologischen

7 Vgl. U. NEUMANN-GORSOLKE, *Gottebenbildlichkeit* (AT), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex), Deutsche Bibelgesellschaft 2017; vgl. auch M. MÜHLING, *Gott ist Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott*, Marburg 2000.

8 Demgegenüber identifiziert Walter Dietz in Sören Kierkegaards Konzeption der Allmacht Gottes eine äquivoke Redeweise: «Die Pointe seines Konzeptes liegt [...] darin, zwischen endlicher Macht und Allmacht qualitativ zu unterscheiden: Allmacht Gottes ist nicht einfach eine grenzenlose Überhöhung endlicher Macht (wie es vielleicht der Gottesgedanke von Anselm oder auch von Ockham nahelegen könnte), da sie nicht der Dialektik endlich-zeitlichen Seins unterliegt.», W. DIETZ, *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Frankfurt a. M. 1993, 88.

9 L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums. Gesammelte Werke*, Bd. 5, Berlin 1973, 65.

Reflexion über die Gottesprädikate heraus. Will man der Gefahr, dass «*der Mensch Gott nach seinem Bilde*, und dann erst [...] wieder dieser Gott den Menschen nach seinem Bilde [schafft]»,¹⁰ Einhalt gebieten, so ist das Gottesbild stets kritisch auf Antropomorphismen zu überprüfen. Das Paradigma der Univozität erweist sich für die Verankerung solcher Antropomorphismen im Gottesbild als besonders anfällig.¹¹

Neben den beiden Paradigmen der Äquivozität und der Univozität besteht drittens der Weg der analogen Gottesrede, der sich seit Thomas von Aquin durchgesetzt hat, allerdings – so bemerkt Klaus von Stosch – «ohne, dass wirklich klar ist, was damit gemeint ist.»¹² Fest steht, dass mit der analogen Gottesrede kein Mittelweg bzw. keine «nachträgliche kompromisshafte Vermittlung zwischen Univozität und Äquivozität»¹³ gemeint ist. Grundsätzlich bezeichnet die Analogie die «Eigenart eines Begriffs, der in seiner Anwendung auf verschiedene Seiende oder Seinsregionen einen wesentlichen Bedeutungswandel erfährt, ohne dadurch die Einheit seines Inhalts zu verlieren.»¹⁴ Zu unterscheiden ist dabei zwischen der Attributionsanalogie (bzw. der Proportionsanalogie) und der Pro-

10 L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, 215.

11 Dirk Ansorge und Medard Kehl sehen im Allmachtsbegriff eine erhöhte Gefahr androzentrischer Anthropomorphismen: «Zu begrüßen ist sicher die – insbesondere von der feministischen Theologie angestoßene – Sensibilisierung für die androzentrische (d.h. vom Mann her entworfen) Prägung der Vorstellungswelt und Sprache der Bibel und unserer ganzen Glaubensüberlieferung. Gerade das deutsche Wort «all-mächtig» (als wörtliche Übersetzung des lateinischen «omnipotens») provoziert die Versuchung, menschlich-männliche Allmachtsträume auf Gott zu projizieren und sich ihn als ein überirdisches «Superwesen» mit absolut unbegrenzten Möglichkeiten vorzustellen, das zu schlechthin allem, was uns in den Sinn kommen kann, fähig und mächtig sei.», D. ANSORGE/M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg i. Br. 2018, 89.

12 K. VON STOSCH, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2014, 42.

13 E. PRZYWARA, Art. *Analogia entis*, in: K. RAHNER (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, 1972, 90–99, 90 u. insbes. 94: «Wenn im allgemeinen versucht wird, die Analogie durch die doppelte Abhebung vom univoken u. äquivoken Begriff zu bestimmen, so könnte der Eindruck entstehen, als sei die Analogie eine abgeleitete nachträgliche logische «Mitte». Damit aber wäre der Grundansatz u. der ursprüngliche Ort der Analogie im menschlichen Denken von Grund auf verfehlt. Durch eine schlichte Analyse kann der Grundansatz der Analogie aufgezeigt werden. Unsere univoken Allgemeinbegriffe sind immer abstrakt, d.h. sie erfassen einen bestimmten u. abgrenzbaren Gehalt, der einer Vielheit von Einzelnen gemeinsam ist, von den weiteren Bestimmungen jedoch absieht, durch welche sich die Einzelnen unterscheiden, da sie ja nicht in den (univoken) Begriffsinhalt eingehen. Würde sich nun unsere Erkenntnis grundsätzlich od. primär auf der Ebene solcher univoken Begriffe bewegen, so müsste man eine (unbegrenzte) Vielheit verschiedener, jeweils univoker Begriffe annehmen.»; vgl. zur Univozität als Ursprung der Analogie auch A. LANGE, *Allmacht denken*, 29.

14 E. PRZYWARA, Art. *Analogia entis*, 90.

portionalitätsanalogie.¹⁵ Während die Proportionsanalogie auf eine Ähnlichkeit zwischen einem Seienden und einem Begriff hinweist, ist mit der Proportionalitätsanalogie eine Entsprechung von Verhältnissen ausgedrückt. Übertragen auf den Begriff der Macht könnte also einerseits proportionsanalogisch davon ausgegangen werden, dass die Macht des Menschen der Macht Gottes ähnlich sei. Andererseits könnte aber proportionsanalogisch von einer Entsprechung der Verhältnisse zwischen Gott und seiner Macht bzw. dem Menschen und seiner Macht ausgegangen werden.¹⁶ In ebendieser Proportionalitätsanalogie ist wiederum der beschriebene Topos der relationalen Gottebenbildlichkeit ausgedrückt. Mit der analogen Rede von menschlicher und göttlicher Macht gelingt es einerseits, der Tendenz des univoken Paradigmas zum Isomorphismus oder gar zum Anthropomorphismus entgegenzuwirken. Andererseits wird durch das proportionale In-Bezug-Setzen göttlicher und menschlicher Macht der Gefahr, in die begriffliche Unschärfe und letztlich in die Beliebigkeit abzudriften, Einhalt geboten.

2.1.2 ALLMACHTSKONZEPTE

Im Anschluss an diese grundsätzlichen Vorüberlegungen kann nun gefragt werden, wie Gottes Allmacht gedacht werden kann. Ziel dieser Untersuchung ist, die Implikationen der jeweiligen Allmachtskonzeptionen für die menschliche Ausübung von Macht innerhalb der katholischen Kirche herauszuarbeiten, da sich das zu verschiedenen Zeiten vertretene Gottesbild nicht nur auf den jeweils persönlichen Glauben auswirkt, sondern sich auch in den institutionellen Machtstrukturen der Kirche widerspiegelt. Grundsätzlich ist zwischen absoluten, relativen und relationalen Konzeptionen der Allmacht zu unterscheiden.¹⁷ Innerhalb dieser Konzeptionen kann jeweils weiter zwischen einem auf der Faktizität und einem auf der Potenzialität der Macht basierenden Allmachtbegriff differenziert werden.¹⁸

15 Vgl. E. PRZYWARA, Art. *Analogia entis*, 90; K. VON STOSCH, *Einführung in die Systematische Theologie*, 42; A. LANGE, *Allmacht denken*, 28 ff.

16 Vgl. zur Übertragung des Analogiebegriffs auf die Macht insbes. A. LANGE, *Allmacht denken*, 28.

17 Vgl. zur Überprüfung der Kohärenz und Konsistenz verschiedener Allmachtsentwürfe die grundlegende Studie von A. LANGE, *Allmacht denken*.

18 Andrea Lange verweist zur Konzeption eines adäquaten Allmachtbegriffs auf die Kriterien (1) der Nichtzirkularität, (2) der Einfachheit, (3) der Widerspruchsfreiheit, (4) der Adäquatheit in Bezug auf (a) die Intuition und (b) die Extension von Definiens und Definiendum und (5) das Kriterium der Kohärenz mit anderen Gottesprädikaten. Vgl. A. LANGE, *Allmacht denken*, 32–34.

2.1.2.1 Absolute Allmachtskonzeptionen

Obwohl das Allmachtsprädikat Gottes «von der Patristik an zu einer nicht mehr diskutierten Selbstverständlichkeit wird»¹⁹ und als Teil des Nizäno-Konstantinopolitanums zum Kern des christlichen Glaubens gehört,²⁰ gibt es nicht die eine Konzeption der göttlichen Allmacht, sondern eine Vielfalt an Denkansätzen. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass die Allmacht trotz ihrer Selbstverständlichkeit gleichzeitig zu «den missverständlichsten und umstrittensten Begriffen der Glaubenssprache»²¹ gehört. In absoluten Allmachtskonzeptionen wird Gottes Macht von ihrer Ganzheit, das heißt ihrer Totalität, her gedacht. Eine erste und naheliegende Möglichkeit, Gottes Allmacht absolut zu denken, besteht darin, ihn als denjenigen, der alle Macht hat, zu bezeichnen. Demzufolge kann Gott alles tun und ist in seiner Macht absolut unbeschränkt.²² Bei einer solchen Allmachtskonzeption ergeben sich allerdings Probleme sowohl hinsichtlich der formallogischen Konsistenz als auch bezüglich der Kohärenz mit anderen Gottesprädikaten. Die formallogische Konsistenz wird im sogenannten Allmachtsparadoxon problematisiert. Gemäß der Definition der Allmacht als Alles-tun-Können müsste Gott einen Stein erschaffen können, den er selbst nicht heben kann. Er wäre einerseits nicht allmächtig, wenn er einen solchen Stein nicht erschaffen könnte, andererseits aber wäre er nicht allmächtig, wenn er den von ihm geschaffenen Stein nicht heben könnte.

Die Kohärenz der Allmacht im Sinne eines Alles-tun-Könnens mit anderen Gottesprädikaten spiegelt sich im Problem der Theodizee, das heißt der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leids, wider. Wie kann es einen allmächtigen und zugleich gütigen Gott geben, wenn gleichzeitig das Leid in der Welt besteht? Entweder kann Gott das Leid verhindern, will es aber nicht, so dass er nicht gütig sein kann, oder er kann das Leid nicht verhindern, obwohl er es will, so dass er nicht allmächtig ist. Die Probleme der formallogischen Konsistenz und der Kohärenz können auch dann nicht gelöst werden, wenn die Allmacht Gottes als absolute Wirkursache konzipiert wird. Demzufolge offenbart sich Gottes Allmacht in seinem Alles-Bewirken. Göttliches Handeln ist dann stets als ursächliches Wirken alles Seienden zu verstehen.²³ Die Konsistenz des Allmachtsbegriffes könnte

19 E. SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br. 1990, 123.

20 «Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren [...]», DH 125.

21 D. ANSORGE/M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war*, 89.

22 Vgl. J. F. ERULO, *Das Absolute der Macht und Absolute Macht. Oder: Offenbarung als De- und Re-Semantisierung von Macht. Ein Versuch ausgehend von Michel Foucault*, in: R. KLEIN/F. RASS (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 209–225.

23 Niklas Luhmann identifiziert in der Kausalbeziehung eine der Prämissen traditioneller Machtdefinitionen: «Allen Machttheorien liegt eine Kausalannahme zugrunde. Kausalität wird

durch das Allwirken Gottes nicht hergestellt werden, da Gottes Handeln wiederum sowohl das Erschaffen als auch das Heben des Steines bewirken müsste.

Auch hinsichtlich des Theodizeeproblems ist die Allwirksamkeitskonzeption der Allmacht unbefriedigend. Wenn Gott alles bewirkt, so muss er auch das Leid bewirken bzw. kann dessen Aufhebung offenbar nicht bewirken. Das Problem der formallogischen Konsistenz kann dahingehend gelöst werden, dass Gottes Allmacht mit dem Bewirken-Können alles logisch Möglichen gleichgesetzt wird. Diese Konzeption läuft freilich eher auf ein Ausklammern des Konsistenzproblems denn auf dessen Lösung hinaus. Problematisch ist dieser Ansatz, weil der Anselm'sche Gottesbegriff, nach dem Gott das ist, über das hinaus nichts gedacht werden kann, nicht mehr erfüllt wird. So kann ein Gott, der auch logisch Unmögliches bewirken kann, durchaus gedacht werden.²⁴ Der Allmachtsbegriff des Möglichen kann weiter abgeschwächt werden, wenn Gottes Allmacht als das Bewirken alles ihm Möglichen gedacht wird. Damit ist allerdings nicht nur das Kriterium der Kohärenz, sondern auch das definitorische Kriterium der Nichtzirkularität und der Adäquatheit verletzt. Die Konzeption der Allmacht als Bewirken alles dem jeweiligen Machtsubjekt Möglichen läuft letztlich auf eine Identität von Definiens und Definiendum des Machtbegriffs hinaus, die einem intuitiven Verständnis entgeht und die Allmacht letztlich zu einer Leerformel degradie-

dabei im neuzeitlichen Sinne verstanden als eine Beziehung von Ursachen und Wirkungen, durch die die Ursachen die Wirkungen bewirken. Macht wird dann als eine dieser Ursachen angenommen, und zwar als die, welche das Geschehen beherrscht. Macht über fremdes Verhalten ist dann gegeben, wenn das Verhalten bei Wegfallen dieser seiner Ursache anders abläufe.» N. LUHMANN, *Macht im System*, Frankfurt a. M. 2013, 15 f.; vgl. bei diesem auch H. A. SIMON, *Models of Man: Social and Rational, Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*, New York 1957, 5 f. Paul Ricœur sieht Macht und Handeln in einen untrennbaren Zusammenhang gestellt: «Action et pouvoir se définissent mutuellement. L'action est à visée politique et le pouvoir n'est autre que l'expression publique de l'action.» P. RICŒUR, *Pouvoir et violence*, in: M. ABENSOUR ET AL. (Hg.), *Ontologie et Politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris 1989, 141–159, 147.

²⁴ Freilich kann auch der noetische Gottesbegriff des Anselm von Canterbury (*id quo maius cogitari non potest*), der bei Cicero, Seneca, Augustin und Boethius Anleihen machte, grundsätzlich infrage gestellt werden, vgl. K. FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 2013, 208. So kritisierte bereits der Benediktinermönch Gaunilo im 11. Jahrhundert am Beispiel der Insel Atlantis die Prämisse, dass die Existenz größer sei als die Nicht-Existenz eines Seienden. Diese Kritik am ontologischen Gottesbeweis wurde später von Immanuel Kant neu rezipiert, W. T. HARRIS, *Faith and Knowledge: Kant's Refutation of the Ontological Proof of the Being of God*, in: *The Journal of Speculative Philosophy* 15/4 (1881), 404–428, 412. Vgl. auch J. VUILLEMIN, *Le Dieu d'Anselme et les Apparences de la Raison*, Paris 1971. Michel Foucault zweifelt die erkenntnistheoretische Prämisse der Rationalität und der Intelligibilität in seinem Diktum «Wir müssen uns nicht einbilden, dass uns die Welt ein lesbares Gesicht zuwendet, welches wir nur zu entziffern haben» grundsätzlich an, M. FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a. M. 2003, 34.

ren würde. In der Folge könnte von Gottes Allmacht bestenfalls in ihrer Äquivokität gesprochen werden. Auch der subjektsspezifische Machtbegriff ist dahingehend, dass Gott alles ihm logisch Mögliche bewirkt, eingrenzbar. Diese Reduktion führt allerdings ebenso wenig zu einer Auflösung der Widersprüche im Allmachtsbegriff. Man könnte zwar argumentieren, ein Allmachtsbegriff, nach dem Gott alles ihm logisch Mögliche bewirkt, biete einen Lösungsansatz für das Theodizeeproblem. Demzufolge würde das Bewirken des Leids der ‚Logik‘ Gottes angesichts seiner Güte fundamental widersprechen, sodass er das Leid letztlich nicht bewirken kann. Allerdings führte diese Allmachtskonzeption dazu, dass die Allmacht Gottes in seiner Güte und die Ohnmacht Gottes angesichts des Leids parallel existierten. Vor dem Hintergrund der fundamentalen Verschiedenheit von menschlicher und göttlicher Logik würden sich nicht nur das Allmachtsprädikat als solches, sondern auch die erkenntnistheoretischen Prämissen selbst einem wissenschaftlichen Zugang verschließen und ließen allenfalls die Möglichkeit mystischer Gotteserkenntnis.

Eine grundlegend andere Konzeption der Allmacht Gottes ergibt sich dann, wenn der Machtbegriff nicht auf die Faktizität, sondern auf die Potenzialität der Macht gestützt wird.²⁵ Dem Ansatz der Potenzialität ist schon aufgrund der Etymologie des Machtbegriffs der Weg geebnet. So entstammt der deutsche Begriff der Macht nicht etwa dem Verbum ‚machen‘, sondern ist vielmehr dem gotischen ‚magan‘ entlehnt und weist darauf hin, dass das Machtsubjekt etwas zu tun *vermag*.²⁶ Die lateinischen Machtbegriffe der ‚*potentia*‘ bzw. ‚*potestas*‘ sind vom lateinischen ‚*posse*‘ (dt.: können, vermögen) abgeleitet und verweisen insofern ebenfalls auf die Potenzialität der Macht.²⁷ Hannah Arendt konstatiert, dass der Begriff der Macht stets als Machtpotenzial gedacht werden müsse und keine unveränderliche Einheit sei.²⁸ Überträgt man die den oben beschriebenen Allmachtskonzepti-

25 Vgl. K. RÖTTGERS, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg i. Br. 1990, 47: «Macht als Möglichkeit oder Macht als Fähigkeit – diese Alternative spiegelt nicht die Alternative totalitärer oder liberaler politischer Optionen (Hobbes oder Locke) wider, sondern sie geht auf eine Ambivalenz desjenigen Begriffs zurück, dessen theoretische Last dem Machtbegriff in seiner Geschichte voll aufgebürdet worden ist, und zwar des Begriffs der Dynamis.»

26 Vgl. H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago 1958, 200.

27 Vgl. zu den Begriffen der *potentia* und der *potestas* im Gefolge des griechischen *dynamis*-Begriffes K. RÖTTGERS, *Spuren der Macht*, 61 ff.

28 Vgl. H. ARENDT, *The Human Condition*, 200: «Power is what keeps the public realm, the potential space of appearance between acting and speaking men, in existence.» Vgl. auch L. J. PENTA, *Hannah Arendt: On Power*, in: *The Journal of Speculative Philosophy* 10/3 (1996), 210–229, 212 ff.; J. VILA-CHÀ, *Die Inter-Aktion von Macht und Autorität. Die treibende Kraft des Symbols und die Erstarung der Realität*, in: *Concilium* 56/3 (2020), 242–250, 245; H. F. PITKIN, *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley 1972, 277; T. VAN WYK,

onen zugrundeliegende Annahme, dass sich Allmacht an deren faktischem Vollzug festmachen ließe, durch die Prämisse der Potentialität der Allmacht, so muss angenommen werden, dass Gott alles (kumulativ oder alternativ: ihm – logisch – Mögliche) bewirken *könnte*. In der Folge bedeutet dies, dass Gott alles bewirken könnte, faktisch aber nur einen Teil dieser allumfassenden Potenzialität bewirkt. Auch dann wäre dem Problem der Theodizee allerdings keine Abhilfe geschaffen, da nicht erklärt werden kann, warum ein gütiger Gott das Leid nicht verhindert, obwohl er es vermag.

2.1.2.2 Relative Allmachtskonzeptionen

Alternativ zu den Allmachtskonzeptionen, in denen die Macht Gottes von ihrer Totalität her gedacht wird, bestehen relative Allmachtskonzeptionen, in denen an die Stelle der Absolutheit der Macht Gottes deren Funktionalität rückt. In solchen *relativen* Allmachtskonzeptionen ist Gottes Allmacht als größte Macht definiert: «Während Gott zwar die höchste Macht ist, ist Gott auch eine Macht unter anderen, wenn auch geringeren.»²⁹ Gott ist damit nicht alleiniges Machtsubjekt, sondern das Machtsubjekt mit der größten Machtfülle im Vergleich zu anderen durchaus denkbaren Machtsubjekten. Der entscheidende Vorteil dieser Machtkonzeption ist, dass ein allmächtiger Gott nicht *per definitionem* alles bewirken (können) muss, sodass sich das Problem der formallogischen Konsistenz der Allmacht erübrigt. Andererseits könnte man einwenden, dass es sich bei dieser Definition lediglich um eine Bedeutungsverschiebung des Allmachtbegriffs handelt. Dem eigentlichen Problem der Widersprüchlichkeit wäre damit keine Abhilfe geschaffen. Dennoch gelingt es mit einem relativen Allmachtbegriff, eine zentrale Schwäche absoluter Allmachtbegriffe zu überwinden. Wenn nämlich angenommen wird, dass die göttliche Macht allumfassend ist, so lässt sich das Phänomen menschlicher Machtausübung nur schwer erklären, da die menschliche Macht als Teil dieser göttlichen Allmacht gelten müsste. Zwar wäre durchaus denkbar, dass Gott einen Teil seiner Macht an den Menschen delegiert und seine Allmacht damit um der Freiheit des Menschen willen letztlich selbst einschränkt,³⁰

Protestieren gegen die Macht des Patriarchats. Zur Aufgabe der Politischen Theologie beim Aufbau von Solidarität und politischen Engagement, in: Concilium 56/3 (2020), 304–311, 309; P. IMBUSCH, *Macht und Herrschaft in der wissenschaftlichen Kontroverse*, in: DERS. (Hg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, Wiesbaden 2012, 9–35, 10; G. GÖHLER, «Power to» and «Power over», in: ST. A. CLEGG/M. HAUGAARD (Hg.), *The SAGE Handbook of Power*, 2009, 28–39, 31.

29 S. SIA, *Charles Hartshornes Panentheismus*, in: J. ENXING/K. MÜLLER (Hg.), *Perfect Changes. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes*, Regensburg 2012, 25–52, 28.

30 Vgl. zum Gedanken einer «self-limitation» Gottes: A. FOUTS, *Divine Self-Limitation in Swinburne's Doctrine of Omniscience*, in: *Religious Studies* 29/1 (1993), 21–26; V. BRÜMMER, *Het kwaad en de goedheid van God*, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 36 (1982), 29–51; M. SAROT, *Omnipotence and*

doch dann zeichnete sich Gottes Allmacht eben nicht durch ihre Ganzheit, sondern durch ihre – wenn auch selbst bezweckte – Beschränktheit aus. Darüber hinaus ließe sich zugunsten der Annahme einer Vielfalt an Machtsubjekten anführen, dass diese die Ausübung von Macht überhaupt erst ermöglicht. Macht – so eine Annahme der klassischen Machttheorie – kann nur dann ausgeübt werden, wenn in den Machtbeziehungen Asymmetrien bestehen, da ein «Machtgleichgewicht» die Macht letztlich ihrer Fungibilität beraubt und damit entwertet. Eine solche Machtasymmetrie wäre freilich auch im Rahmen einer absoluten Allmachtskonzeption denkbar. Gott käme dann die Fülle der Macht zu, während der Mensch sich in einer Situation absoluter Ohnmacht wiederfände. Selbst im Falle einer solchen Übermacht Gottes könnte dann aber nicht mehr von Macht im eigentlichen Sinne die Rede sein, da der Mensch selbst *theoretisch* keine Macht erwerben könnte, ohne dass die Allmacht als Gottesprädikat außer Kraft gesetzt würde.³¹ Die absolute Übermacht Gottes wäre letztlich gegenstandslos, weil sich eine Thematisierung oder gar Problematisierung der Macht in zwischenmenschlichen Beziehungen *a priori* erübrigte. Analog zum absoluten Allmachtsbegriff kann auch die relative Konzeption als auf der Potenzialität der Macht basierend konzeptualisiert werden.

2.1.1.3 Relationale Allmachtskonzeptionen

Mit der relativen Allmachtskonzeption ist der Weg zu einem dritten Ansatz, der relationalen Konzeption der Allmacht Gottes, gewiesen. Auch im Hinblick auf die Relationalität der Macht erweisen sich analog zur Potenzialität der Macht begriffsgeschichtliche Studien als instruktiv. Die lateinischen Begriffe der *potentia* bzw. der *potestas* gehen auf den griechischen Begriff der *dynamis* zurück:

Es ist nämlich bereits der griechische Begriff der *«Dynamis»* [...], der diese Doppelheit eines Möglichkeitsbegriffs, d.h. eines Modalbegriffs, und eines Vermögensbegriffs, d.h. eines «an-

self-limitation, in: G. VAN DEN BRINK ET AL. (Hg.), *Christian faith and philosophical theology: Essays in honour of Vincent Brümmer*: Presented on the occasion of the twenty-fifth anniversary of his professorship in the philosophy of religion at the University of Utrecht 1992, 172–185; H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a. M. 1987, 34 f.

31 Diesem Schluss liegt freilich mit der Machtsummenkonstanz eine zentrale Prämisse der klassischen Machttheorie zugrunde, N. LUHMANN, *Macht im System*, 35 f.: «Die Chance, im Konflikt zu obsiegen, kann sich ändern, und damit können sich auch die Machtbeziehungen ändern. Will man dieser Veränderungsmöglichkeit in der Theorie Rechnung tragen, muss man sich die Chance, im Konflikt zu siegen, als quantifizierbar und messbar vorstellen [...]. Die Geschlossenheit des Systems kann dann in dem Sinne behauptet werden, dass die Gesamtsumme der Macht im System invariant gesetzt wird, so dass Ereignisse nur ihre interne Verteilung beeinflussen können.»

thropologischen› Begriffs enthält. Es bleibt im Begriff unbestimmt, ob Macht eine Relation oder eine Eigenschaft eines Substantiellen ist.³²

Demzufolge wird Macht in relationalen Allmachtskonzeptionen nicht als Eigenschaft im Sinne des ›Besitzes‹ angesehen, sondern als inhärent prozessuale Dimension. Macht kann man nicht ›haben‹, sondern diese verwirklicht sich in interpersonalen Beziehungen.³³ Die relationale Dimension der Allmacht ist nicht nur ein Modus der Machtausübung, sondern konstitutives Merkmal der Macht. Macht entsteht in ihrem Vollzug, sodass Gott unabhängig von seinem Handeln nicht als allmächtig gedacht werden kann. Der relationale Allmachtsbegriff ist, auch wenn dies zunächst wenig naheliegend erscheint, ebenfalls im griechischen Begriff des ›Pantokrator‹ (Παντοκράτορ) ausgedrückt.³⁴ Im Gegensatz zum lateinischen Begriff der ›omnipotentia‹ der angesichts politisch-religiöser Verschränkungen herrschaftliche Konnotationen hat, bezeichnet der Begriff des Pantokrators ursprünglich nicht den, der alles beherrscht, sondern den, ›der alles zusammenhält‹.³⁵ Im Begriff der Allmacht offenbart sich damit, dass mit der Übersetzung des hebräischen Originals über das griechische ›Pantokrator‹ bis hin zum lateinischen ›omnipotens‹ und letztlich auch der deutschen Bezeichnung ›Allherrscher‹ ein folgenschwerer Bedeutungswandel einhergeht:

32 K. RÖTTGERS, *Spuren der Macht*, 48.

33 Insofern kann Thomas von Aquin konstatieren, dass in Gott keine Macht sei: «Potentia enim est operationis principium. Sed operatio Dei, quae est eius essentia, non habet principium, quia neque est genita neque procedens. Ergo in Deo non est potentia.», THOMAS VON AQUIN, *De potentia*, q.1, arg. 1.

34 Der Begriff des Pantokrators geht seinerseits auf das hebräische (el) schaddaj zurück und dient als dessen Entsprechung in der Septuaginta, R. KLEIN/F. RASS, *Einleitung. Eine nach-metaphysische Spurensuche*, in: DIES. (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 5–23, 10.

35 «Pour remettre les choses en place, Batut va s'attaquer d'abord au mot lui-même ›tout-puissant‹. Ce terme rend plus ou moins bien le grec ›Pantocrator‹, qui se retrouve dans les premiers Symboles de foi, dont le Symbole de Nicée-Constantinople. Car, à la différence du latin ›omnipotens‹ et du français ›tout-puissant‹, le titre de ›Pantocrator‹ est un terme relationnel, qui désigne ›un rapport permanent de Dieu à l'univers‹, et qu'on pourrait traduire littéralement : ›qui tient ensemble toutes choses‹.», J. RICHARD, *Du pantocrator au crucifié*, in: *Théologiques* 8/2 (2000), 49–75, 55; vgl. bei diesem auch J.-P. BATUT, *Dieu le Père tout-puissant: Réflexion à propos d'un mot litigieux*, in: *Communio* 23/6-24/1 (1998), 57–74; siehe auch R. KLEIN/F. RASS, *Einleitung*, 10; R. FELDMEIER, *Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses*, in: W. H. RITTER/DERS. (Hg.), *Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat*, 13–42; R. FELDMEIER, *Macht – Dienst – Demut. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Ethik*, Tübingen 2012, 16 f.; G. VAN DEN BRINK, *Allmacht und Omnipotenz. Einige Bemerkungen über ihr gegenseitiges Verhältnis im Rahmen der christlichen Gotteslehre*, in: *Kerygma und Dogma* 38 (1992), 260–279, 261 ff.; P. GEACH 1973, *Omnipotence*, in: *Philosophy* 48/183 (1973), 7–20, 7.

In der griechischen Formulierung des ersten Glaubensartikels [...] steht hier der Begriff des ‚Pantokrator‘ (Allherrscher). Dieses Wort hat ursprünglich einen anderen Sinn als den, der sich in der Regel mit seiner lateinischen Übersetzung ‚omni-potens‘ verbindet: Es bezeichnet die grundlegende *Beziehung* des Schöpfers zu seiner Welt – seine aktive Herrschaftsausübung über die Welt, seine ‚das All beherrschende Macht‘. Alles liegt in seiner Hand, alles umfasst er, alles leitet er zu einem guten Ende hin (vgl. Jer 32,17–20). ‚Pantokrator‘ ist also (wie ‚Vater‘) ein Relationsbegriff; er soll die einzigartige Macht Gottes, des liebenden Vaters, gegenüber seiner Welt ausdrücken. Aber schon sehr früh [...] wird eine Bedeutungsverschiebung erkennbar, die sich gerade in der lateinischen Übersetzung niederschlägt, nämlich in dem Wort ‚omni-potens‘. Dieses entspricht eigentlich dem griechischen Wort ‚pantodynamos‘ – dass also der Träger einer solchen Eigenschaft uneingeschränkt ‚alles tun könne‘, weil sein göttliches Sein mit der Fähigkeit ausgestattet sei, alles Erdenkliche zu vollbringen. Nicht die alle Wirklichkeit tragende und zum Heil lenkende, darum Vertrauen weckende Macht Gottes über seine Schöpfung ist hier im Blick, sondern eher die für uns völlig unbegreifliche (und unberechenbare) Möglichkeit Gottes, ‚zu allem fähig zu sein‘.³⁶

Die relationale Allmachtskonzeption wird zuvorderst in der Prozesstheologie vertreten, der zufolge nicht nur die Macht Gottes, sondern Gott selbst relational zu denken ist.³⁷ Zentral ist prozesstheologisch hinsichtlich der Macht, dass sich diese nicht nur in der Einflussnahme, sondern auch in dem Beeinflusst-Werden vollzieht.³⁸ Die Dualität von «Handlungsmacht und Erlebnisfähigkeit»³⁹ geht auf die mittelalterliche Differenzierung zwischen einer ‚*potentia activa*‘ und einer ‚*potentia passiva*‘ zurück.⁴⁰ Dabei wird zwischen Handlungsmacht und Erlebnisfähigkeit nicht subjektbezogen differenziert. Vielmehr sind ‚*potentia activa*‘ und ‚*potentia passiva*‘ zwei Dimensionen des Machtvollzugs, die keinem spezifischen Machtsubjekt, das heißt entweder Gott oder dem Menschen, zugeordnet werden können. Die fundamentale Differenzierung der traditionellen Machttheorie zwi-

36 D. ANSORGE/M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war*, 89 f.

37 Vgl. CH. HARTSHORNE, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, New York 1984. Vgl. zur Möglichkeit der relationalen Gottesrede hinsichtlich der Eigenschaften Gottes insbesondere TH. J. OORD, *Open and Relational Theology. An Introduction to Life-Changing Ideas*, Grasmere 2021; DERS., *Gottes Liebe zwingt nicht. Ein offener und relationaler Zugang um Wirken Gottes in der Welt*, Grasmere 2020; DERS., *Gott kann das nicht! Wie man trotz Tragödien, Missbrauch oder anderem Unheil den Glauben an Gott und seine Liebe bewahrt*, Grasmere 2020.

38 Vgl. A. LANGE, *Allmacht denken*, 200. Vgl. auch B. S. ANUTH, *(Voll-)Macht als Dienst!? Eine kanonistische Problemanzeige zu Konsequenzen amtlicher Ekklesiologie*, in: D. REISINGER (Hg.), *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*, Regensburg 2021, 153–168.

39 K. RÖTTGERS, *Spuren der Macht*, 58.

40 So definiert Thomas von Aquin die *potentia activa* als sich im Handeln vollziehende Macht, während die *potentia passiva* dem Ausgangsakt (‘*actus primus*’, i.e., der *potentia activa*) antwortet: «Unde et similiter duplex est potentia: una activa cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundo nomen potentiae devolutum.», THOMAS VON AQUIN, *De potentia*, q. 1 a. 1 c.

schen Machtsubjekt und Machtobjekt wird damit aufgehoben, da das relationale Geschehen der Macht nicht nur die asynchrone Parallelität der *potentia activa* und der *potentia passiva*, sondern auch deren Synchronizität voraussetzt.⁴¹ Gott kann in seinem Handeln sowohl beeinflussen (*potentia activa*) als auch beeinflusst werden (*potentia passiva*). In der Überwindung des Gegensatzes von Immanenz und Transzendenz – wie sie etwa im Rahmen pantheistischer Gottesvorstellungen gedacht werden kann⁴² – bildet das prozesstheologische Allmachtsprädikat einen Gegenpol zur Absolutheit der Allmacht, da diese im Wortsinne von der Welt losgelöst ist und damit auf eine rein transzendente Macht hinausläuft.⁴³ Statt einer Unidirektionalität der Macht wird im Anschluss an Alfred North Whitehead die Interdependenz über die Independenz der Machtausübung gestellt.⁴⁴ Macht drückt sich folglich nicht im Freisein von fremdem Einfluss (*independence*), sondern im wechselseitigen Aufeinander-Bezogenheit (*interdependence*) eigener und fremder Macht aus.⁴⁵ Obwohl Gott selbst also nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt der Macht sein kann, besteht ein prozesstheologisches Proprium göttlicher Macht, das sich im Machtumfang widerspiegelt:

Versteht man Macht als ein Beeinflussen- und Beeinflusst-werden-Können, so ist die entscheidende Differenz gerade darin zu sehen, dass Gottes Möglichkeiten des Einflussnehmens und er Beeinflussbarkeit die Möglichkeiten des Menschen in jeglicher Hinsicht übersteigen. Hier ist bewusst kein Superlativ, sondern ein Komparativ verwendet: Wo Macht in sozialen Kategorien bestimmt wird, da ist statt von einer größten Macht eher von einer Macht zu reden, die durch keine andere übertroffen werden kann.⁴⁶

41 Roth attestiert relationalen Machtbegriffen im Gegensatz zu substanzbezogenen Machtbegriffen insofern, diese richteten sich «eher auf gesamtgesellschaftliche Konstellationen. Sie argumentieren meist ohne präzise Machtquellen und beschäftigen sich daher vorrangig mit Verschiebungen im Relationengefüge und deren Bedeutung für die soziale Wirklichkeit.», PH. H. ROTH, EINLEITUNG, in: DERS. (Hg.), *Macht. Aktuelle Perspektiven aus Philosophie und Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2016, 2–28, 9; siehe auch U. WEISS, Art. *Macht*, in: D. NOHLEN (Hg.), *Lexikon der Politik*, Bd. 1. München 1995, 305–315, 309 f.

42 Vgl. J. ENXING, *Die Allmacht Gottes in der Prozesstheologie*, in: R. LEONHARDT/K. RUHSTORFER (Hg.), *Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion*, Leipzig 2018, 33–54; J. ENXING, *All-Inclusive. Bleibt die pantheistische Gottheit selbstreferentiell?*, in: B. P. GÖCKE ET AL. (Hg.), *Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Pantheismus*, Münster 2020, 39–56.

43 Vgl. J. B. COBB/D. R. GRIFFIN, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Louisville 1976, 9.

44 Vgl. ebd. 21; A. LANGE, *Allmacht denken*, 203.

45 Vgl. A. LANGE, *Allmacht denken*, 203; R. MESLE, *Process Theology. A Basic Introduction*, Saint Louis 1993, 26 f. Reinhard Feldmeier und Hermann Spiekermann formulieren insofern: Gottes Macht «ist keine *potentia absoluta*, sondern eine *potentia personalis sive relationis*.», R. FELDMEIER/H. SPIEKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011, 175; vgl. auch M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, 258.

46 Vgl. A. LANGE, *Allmacht denken*, 224.

Der prozesstheologische Allmachtsbegriff ist damit als relativ-relationale Konzeption von absoluten bzw. superlativischen Allmachtskonzeptionen zu unterscheiden. Das zentrale Charakteristikum eines prozesstheologischen (All-)Machtbegriffes ist, dass sich die Macht Gottes zwanglos manifestiert und Kreativität (im buchstäblichen Sinne der Schöpfertätigkeit) ermöglicht. Charles Hartshorne klagt traditionelle Allmachtskonzeptionen der Irreführung an, da diese suggerierten, Gott übe seine Macht in tyrannischer Herrschaft aus:

Without telling themselves so, the founders of the theological tradition were accepting and applying to deity the *tyrant* ideal of power. 'I decide and determine everything, you (and your friends and enemies) merely do what I determine you (and them) to do.' [...]. All I have said is that omnipotence as usually conceived is a false or indeed absurd ideal, which in truth *limits* God, denies to him any world worth talking about: a world of living, that is to say, significantly decision-making, agents. It is the *tradition* which did indeed terribly limit divine power, the power to foster creativity even in the least of the creatures.⁴⁷

Nach Charles Hartshorne ist ein superlativischer, absoluter Begriff der Allmacht Gottes demnach nicht etwa eine Machtfülle, die auf Gottes Unbegrenztheit verweist, sondern erreicht durch die Fixierung auf die Zwangsmacht Gottes das exakte Gegenteil: Gott wird seiner schöpferischen Eigenschaften beraubt.

Allmacht	Faktizität	Potenzialität
Superlativisch/ Absolut	Gott kann alles tun	Gott könnte alles tun
	Gott bewirkt alles	Gott könnte alles bewirken
	Gott bewirkt alles logisch Mögliche	Gott könnte alles logisch Mögliche tun
	Gott bewirkt alles ihm Mögliche	Gott könnte alles ihm Mögliche tun
	Gott bewirkt alles ihm logisch Mögliche	Gott könnte alles ihm logisch Mögliche tun
Komparativisch/ Relativ	Gott hat die meiste Macht	Gott könnte die meiste Macht haben
Relational	Gottes Macht ist Beziehung	

Abb. 1: Die Kategorisierung der Allmachtskonzeptionen

47 CH. HARTSHORNE, *Omnipotence*, 11 u. 17 f.

2.1.3 GOTTES ALLMACHT JENSEITS MENSCHLICHER BEGRIFFE

Die bisherigen Ausführungen zur Konzeptionalisierung der Allmacht Gottes zeugen davon, dass sowohl die begriffliche als auch die inhaltliche Fassung der Allmacht mit erheblichen Schwierigkeiten bezüglich der inneren Konsistenz und Kohärenz mit anderen Gottesprädikaten verbunden sind. Angesichts dieser Schwierigkeiten könnte man geneigt sein, zu fragen, ob sich eine Auseinandersetzung mit der Allmacht Gottes überhaupt lohne, oder ob die Definition der Allmacht nicht ohnehin unmöglich und damit überflüssig sei.⁴⁸ Ist von dem Gottesprädikat der Allmacht angesichts der Schoah nicht gänzlich Abstand zu nehmen und schlichtweg zu konstatieren, dass Gott eben nicht allmächtig ist?⁴⁹ Kann das Allmachtsprädikat durch eine prozesstheologische Neuformulierung gerettet werden? Oder ist Gottes Allmacht eben letztlich doch nicht intelligibel, sodass die Theologie sie nur negativ oder im Schweigen thematisieren kann, sofern sie ihren wissenschaftlichen Anspruch nicht aufgeben will?

2.1.3.1 Schwache Macht

In Abgrenzung zu klassischen Allmachtskonzeptionen, die sich mit «einer legitimistischen Theologie der Stärke kompromittiert» hätten,⁵⁰ entwirft John Caputo mit seiner Konzeption der ›schwachen Macht‹ Gottes eine fundamental andere Gotteslehre.⁵¹ Schon der Begriff der ›schwachen Macht‹ entspricht einer *contradictio in adiecto*, da die Schwäche geradezu als Gegenteil (konventionell gedachter) Macht erscheint und nur schwerlich mit dieser in Einklang gebracht werden kann.

48 Vgl. P. ROHS, *Die Stimmigkeit des Gottesbegriffes in der Theodizeefrage. Kritische Anmerkungen zu ›Angeklagt: Gott‹ (Tübingen 1997) von Bernward Gesang*, in: Berliner Theologische Zeitschrift 18/1 (2001), 114–126.

49 Vgl. H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 33: «Dies ist nicht ein allmächtiger Gott! In der Tat behaupten wir, um unseres Gottesbildes wegen und um unseres ganzen Verhältnisses zum Göttlichen willen, dass wir die althergebrachte (mittelalterliche) Doktrin absoluter, unbegrenzter göttlicher Macht nicht aufrechterhalten können.»; siehe auch J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh 2002.

50 A. MASSMANN, *Macht und Ohnmacht in John Caputos Gottesbild. Anarchie oder Pluralismus des Geistes?*, in: R. KLEIN/F. RASS (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 73–81, 74.

51 John Caputo hat seine *Theologie der Schwäche* nicht nur in Analogie zu Gianni Vattimos Paradigma des schwachen Denkens konzipiert, sondern darüber hinaus Anleihen beim dekonstruktivistischen Denken der Macht bei Jacques Derrida und Walter Benjamins Konzept der ›weak Messianic power‹ gemacht, J. CAPUTO, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington 2006, 301 f. Vgl. auch DERS., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Bloomington 1997; W. BENJAMIN, *Theses on the Philosophy of History*, London 1973.

Der Rede von einer ‹schwachen Macht› Gottes liegen gegenüber dem traditionellen Allmachtsdenken unterschiedliche erkenntnistheoretische Prämissen zugrunde. Das Prädikat der Schwäche bezieht sich nicht nur auf Gottes Macht im Besonderen, sondern auf das menschliche Denken im Allgemeinen, sodass Gianni Vattimo in seiner postmodernen Philosophie, die sich als Antwortversuch auf metaphysische Konzeptionen des Denkens versteht, von einem ‹schwachen Denken› (*pensiero debole*) spricht.⁵² Das Paradigma des schwachen Denkens entspringt der ‹Einsicht, dass ich die Welt nie umfassend wahrnehmen kann. Es gibt keine objektiven, zeitlosen Strukturen.›⁵³ Da das Sein niemals als Gegenstand gedacht werden könne, stellt Gianni Vattimos Konzeption einer schwachen Ontologie ‹den Abschied von einer Metaphysik der Präsenz›⁵⁴ dar:

Was wir über das Sein sagen können, ist an diesem Punkt nur, dass es Überlieferung und Geschick ist. Die Welt wird in Horizonten erfahren, die von einer Reihe von Echos, von Resonanzen der Sprache, von Botschaften konstruiert werden, dies aus der Vergangenheit und von anderen stammen [...]. Das wahre Sein ist nicht, sondern es wird gesendet.⁵⁵

Diese schwache Ontologie bleibt für die Gotteslehre nicht folgenlos. Wird das Sein als Überlieferung und Geschick verstanden, muss von einer essentialistischen Gottesvorstellung Abstand genommen werden. Das Sein Gottes ist nicht statisch, sondern kann nur mit einer prozessualen Ontologie erfasst werden. Gott ist Geschehen (*event*).⁵⁶ Theologie ist nach John Caputo somit stets eine schwache Theologie (*Theo-Poetik*), in der das Geschehen im Mittelpunkt steht.⁵⁷

Die Schwäche Gottes muss sich in einer schwachen Theologie artikulieren, einer zur Theopoetik abgeschwächten Theologie. Das Königtum oder die Herrschaft Gottes ist ein Gedicht auf die Welt, wie sie wäre, wen nicht die Mächte und Gewalten, sondern Gott herrschen würde, und Jesus ist der Dichter.⁵⁸

52 Vgl. G. VATTIMO/P. A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Rom 2010.

53 G. VATTIMO, *Ich kann nicht länger Du zu Gott sagen. Ein Interview mit dem Philosophen Gianni Vattimo*, in: Herder Korrespondenz 9 (2018), 23–26, 23.

54 J. H. DEIBL, *Die Kenosis des Absoluten als Ausgangspunkt für eine Re-Narration Europas bei Gianni Vattimo*, in: R. KLEIN/F. RASS (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 35–54, 45; siehe auch CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 350 f.

55 G. VATTIMO, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, in: H.-M. SCHÖNHERR-MANN (Hg.), *Ethik des Denkens*, München 2000, 79–97, 87; vgl. auch R. RORTY/G. VATTIMO, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt a. M. 2009.

56 Vgl. J. CAPUTO, *Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event*, in: DERS./G. VATTIMO (Hg.), *After the Death of God*, New York 2007, 47–86.

57 Vgl. zur Bezeichnung Gottes als Poeten auch die Prozesstheologie von A. NORTH WHITEHEAD, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt a. M. 1984, 618; R. FABER, *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies*, Westminster 2008; O. BAYER, *Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie*, Tübingen 1999.

58 J. CAPUTO, *Gottes konjunktivische Macht*, in: *Concilium* 56/3 (2020), 234–241, 239.

Angesichts der paulinischen Rede von einem Gott, der das Schwache in der Welt erwählt, um das Starke zuschanden zu machen (1 Kor, 27–28), offenbart sich die Macht Gottes in der Schwäche. Dieses Paradoxon der Macht Gottes kulminiert in der ›Torheit des Kreuzes‹ (1 Kor, 1), die «traditionelle Ontologien untergräbt.»⁵⁹

John Caputo wendet daher traditionellen Machtbegriff zu einer konjunktivischen, schwachen, letztlich machtlosen Macht im Sinne einer zwanglosen Macht.⁶⁰

Das stellt das von oben nach unten gerichtete Schema eines Herrschergottes im Himmel – ›Gott der Götter, König der Könige, allmächtiger Vater‹ – auf den Kopf. Das Schema der Allmacht Gottes, der seine Feinde zermalmt, weicht dem einer eher machtlosen Macht. Das Gottesbild der klassischen Allmachtstheologie stammt aus dem griechischen Prinzip und entspricht nicht dem Gottesbild, das Jesus ikonenhaft verkörpert und das von den Propheten stammt. Diesem Gott fehlt es nicht an Stärke, aber die Stärke ist in der Schwäche verortet – besser gesagt in dem, was die Welt Schwäche nennt.⁶¹

Die Konzeption einer ›schwachen Macht‹ Gottes erfolgt demnach in expliziter Abgrenzung von absoluten Allmachtsbegriffen, die Caputo hier dem Gottesbild der klassischen Allmachtstheologie zuschreibt. Mit dem ›griechischen Prinzip‹ ist der Begriff des ›Pantokrator‹ gemeint, wenngleich unterschlagen wird, dass sich in diesem ursprünglich die Relationalität der Macht, nicht aber notwendigerweise die Allherrschaft widerspiegelt. Die Nähe der schwachen Macht zu prozess theologischen Machtkonzeptionen ist frappierend. Auch dort wird die Macht nicht als Substanz, sondern als Geschehen aufgefasst, auch dort übt die Macht Gottes keinen Zwang oder gar Gewalt aus, sondern ist überzeugender Prozess.⁶²

59 A. MASSMANN, *Macht und Ohnmacht in John Caputos Gottesbild*, 235.

60 Vgl. J. CAPUTO, *Gottes konjunktivische Macht*, 234.

61 Ebd. 236 f; siehe auch J. CAPUTO, *Spectral Hermeneutics*, 64.

62 M. HAILER, *Ein Ruf zur Sache. Konzeptionen von Gottes ›schwacher Macht‹ und die Aufgaben der Gotteslehre*, in: R. KLEIN/F. RASS (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 110–131, 113 ff.; CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 318. Die Beschreibung der Macht Gottes als Überzeugungsmacht ist nicht mit Joseph Nyes Konzept der *soft power* zu verwechseln. Nye definiert ›soft power‹ zwar als auf Attraktion (*attraction*) und Überzeugung (*persuasion*) basierend, sieht darin aber ein funktionales Äquivalent zur ›hard power‹: «Soft power is the ability to affect others to obtain the outcomes one wants through attraction rather than coercion or payment.», J. NYE, *Public Diplomacy and Soft Power*, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 616 (2008), 94–109, 94; siehe auch DERS., *Soft Power. The Means to Success in World Politics*, Cambridge (MA) 2004. Das Proprium der schwachen Macht liegt demgegenüber gerade darin, dass sie nicht in der hierarchischen Durchsetzung von Eigeninteressen liegt. Überdies finden sich im Begriff der schwachen Macht und dessen Gewaltlosigkeit deutliche Parallelen zum Machtbegriff Hannah Arendts. Bei Arendt ist die Gewalt nicht die Manifestation der Macht, sondern steht dieser diametral entgegen, H. ARENDT, *Macht und Gewalt*. München 2006, 36; vgl. auch K. KRÄUTER, *Der Machtbegriff bei Hannah Arendt*, Marburg 2009, 53 ff.

2.1.3.2 Negation der Allmacht

Während mit der Konzeption einer ›schwachen Macht‹ Gottes das Allmachtsprädikat radikal umgedeutet beziehungsweise unter Rückbezug auf die paulinische Theologie schlichtweg anders gedeutet wird, kann grundlegender gefragt werden, ob nicht das Allmachtsprädikat Gottes aufgrund der sich mit anderen Gottesprädikaten ergebenden Inkohärenz und der mangelnden inneren Konsistenz gänzlich aufgegeben werden müsste. So geht die traditionelle Allmachtstheologie von der Prämisse aus, dass Gott, da er ein vollkommenes Wesen (*ens perfectissimum*)⁶³ sei, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, allmächtig sein müsse. Folgt man einer solchen Tradition der *perfect being theology* und spricht gleichzeitig von einem mächtigen Gott, so müsste die Macht Gottes – angesichts der Vollkommenheit Gottes – ebenfalls als vollkommen, also allmächtig gedacht werden. Dieser Schluss kann allerdings grundlegend infrage gestellt werden. Aus der wesentlichen Vollkommenheit Gottes folgt zwar, dass er in allen seinen Eigenschaften und damit den wesentlichen Gottesprädikaten vollkommen sein muss. Aus ihr folgt aber nicht, dass die Vollkommenheit der Macht die Allmacht ist. Die Vollkommenheit der Macht ist, mit anderen Worten, nicht zwangsläufig die Totalität der Macht im Sinne der Machtfülle. Denkbar wäre vielmehr auch, die Vollkommenheit der Macht nicht an ihrem Umfang (*quantitativ*), sondern an ihren Eigenschaften (*qualitativ*), etwa an der Relationalität oder der Kreativität festzumachen. Löst man die Konzeption der Macht Gottes von der Vorstellung, dass die Vollkommenheit Gottes dessen Machtfülle impliziere, so könnte das Gottesprädikat der Allmacht grundsätzlich infrage gestellt, wenn nicht gar negiert werden.⁶⁴

Während die Neudeutung des Allmachtsbegriffs in der *perfect being theology* einen Versuch darstellt, das Problem der inneren Widersprüchlichkeit der Allmacht zu überwinden, versucht Hans Jonas angesichts der Verbrechen in Aussch-

63 Vgl. zu den Vorläufern des Anselm'schen Gottesbegriffs insbes. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII, 9, 1074b; AUGUSTINUS, *De Doctrina Christiana*, I, 7, 7; BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, III, 10. Siehe auch TH. V. MORRIS, *Perfect Being Theology*, in: *Noûs* 21/1 (1987), 19–30; K. A. ROGERS, *Perfect Being Theology*, Edinburgh 2000; A. LANGE, *Allmacht denken*, 23 ff.

64 Geach unterscheidet zwischen den beiden Begriffen ›almighty‹ und ›omnipotent‹: «I shall use the word ›almighty‹ to express God's power over all things, and I shall take ›omnipotence‹ to mean ability to do everything.» Während er die Allmacht Gottes im Sinne eines Alles-tun-Könnens negiert, gesteht er zu, dass von einer Allmacht im Sinne einer Macht über alles durchaus widerspruchsfrei gesprochen werden könne: «I think we can in a measure understand what God's almightiness implies, and I shall argue that almightiness so understood must be ascribed to God if we are to retain anything like traditional Christian belief in God. The position as regards omnipotence, or as regards the statement ›God can do everything‹, seems to me to be very different.» P. GEACH, *Omnipotence*, in: *Philosophy* 48/183 (1973), 7–20, 7.

witz, die Allmacht Gottes zu negieren um das Problem der Kohärenz zwischen der Allmacht Gottes einerseits, und der Güte Gottes andererseits, zu überwinden. In Antwort auf das Problem der Theodizee formuliert Jonas, dass Gott deshalb in Auschwitz nicht eingegriffen habe, weil er es schlichtweg nicht gekonnt habe. «Nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein.»⁶⁵ So wie sich Gott in der Menschwerdung seines Sohnes entäußert hat, hat Gott bei der Erschaffung der Welt seine Allmacht um der Freiheit des Menschen willen aufgegeben. In der menschlichen Freiheit ist demnach letztlich Gottes Ohnmacht begründet. Eberhard Jüngel sieht in eben dieser schöpferischen Selbstbeschränkung Gottes⁶⁶ den ultimativen Beweis der Allmacht Gottes und bemerkt insofern in Bezug auf die Negation des Allmachtbegriffs kritisch: «Die Betätigung der Allmacht Gottes ist die Kenosis der Allmacht Gottes.»⁶⁷ Gleichzeitig kommt er zu dem Schluss, dass in theologischer Hinsicht nur von der Allmacht gesprochen werden könne, wenn diese «als die Allmacht des für sein Geschöpf leidenden Gottes»⁶⁸ verstanden werde. Fraglich ist allerdings, ob das Allmachtsprädikat Gottes aufgegeben werden kann, ohne dass darin gleichzeitig ein Dualismus von Gut und Böse impliziert ist. Christoph Böttigheimer sieht einen solchen Dualismus wenigstens dann als zwangsläufig an, wenn Gott in seiner Allmacht als «allursächlicher Schöpfer» definiert werde.⁶⁹ Demgegenüber kann eingewendet werden, dass Hans Jonas die Allmacht gerade *nicht* im Sinne der allursächlichen Schöpfungstätigkeit Gottes ablehnt, sondern diese, im Gegenteil, explizit bejaht hat. Preisgegeben wird folglich – im Anklang an Peter Geachs begriffliche Differenzierung zwischen *almighty* und *omnipotent* – nicht die Allursächlichkeit, sondern die Allmacht im Sinne eines Alles-tun-Könnens Gottes.⁷⁰

65 H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 49; Christoph Böttigheimer bezeichnet Hans Jonas' Überlegungen für die Theodizee-Frage als «nur bedingt hilfreich»: «Denn zum einen ist Macht durchaus als vollkommene Macht denkbar und zum andern kann Gott im Schöpfungsakt seine Allmacht nur einschränken, wenn er zuvor ungeteilte Macht besessen hat.», CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 317. Dann aber könnte die Widerspruchsfreiheit des Allmachtbegriffs nur im Heute aufgelöst, nicht aber universalisiert werden. Umgekehrt lässt Böttigheimer bei seiner Kritik außer Acht, dass Hans Jonas das Allmachtsprädikat grundsätzlich infrage stellt.

66 E. JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den <Gottesbegriff nach Auschwitz>*, in: H. DEUSER ET AL. (Hg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, 265–275.

67 E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 156.; siehe auch M. H. THIELE, *Gott – Allmacht – Zeit. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel*, Münster 2009, 280 ff.

68 E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit*, 158.

69 CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 317.

70 P. GEACH, *Omnipotence*, 7; ähnlich auch bei G. VAN DEN BRINK, *Allmacht und Omnipotenz. Einige*

Dennoch birgt Hans Jonas' Entwurf der Machtentsagung Probleme: Hinsichtlich des Gott-Welt-Verhältnisses ist entweder eine deistische Konzeption denkbar, die Gottes Handeln in der Welt unmöglich macht. Die Welt müsste dann als «sich selbst überlassen» gesehen werden.⁷¹ Angesichts der *Kenosis* in Jesus Christus ist eine solche Konzeption für das Christentum allerdings nicht hinnehmbar. Auch einer pantheistischen Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses muss aus christlicher Sicht eine Absage erteilt werden. Jonas kommt insofern zu dem Schluss: «Also, wenn Gott in irgendeiner Beziehung zur Welt steht – und das ist die kardinale Annahme der Religion – dann hat hierdurch allein der Ewige sich ›verzeitlicht‹ und wird fortschreitend anders durch die Verwirklichungen des Weltprozesses.»⁷² Ein solches prozesstheologisches Gottesbild ist mit der Aussage, dass Gott «sich ganz in die werdende Welt hineingab»⁷³, nicht zu vereinen, da dann doch von einer «bedingungslosen Immanenz»⁷⁴ Gottes ausgegangen werden müsste. Auch mit einem pantheistischen Gottesbild kann keine Abhilfe geschaffen werden, da dessen Grundannahme gerade *nicht* ist, dass Gott *ganz* in der Welt ist, sondern dass die Welt ganz in Gott ist, Gott aber über die Welt hinausgeht.⁷⁵ Wenn Jonas konstatiert, dass Gott, da er sich im Schöpfungsakt seiner Macht entäußert habe, «nichts mehr zu geben habe, und dass es jetzt am Menschen sei, «ihm zu geben»⁷⁶, so bedeutet dies, dass Gott nur dann handeln kann, wenn der Mensch es zulässt, das heißt, wenn der ermächtigte Mensch dem ohnmächtigen Gott dessen ursprüngliche Macht wieder übereignet. Eine solche Vorstellung ist mit der prozesstheologischen Annahme einer *creatio continua* allerdings unvereinbar, da sich Gottes Schöpfungstätigkeit nicht in einem (ursprünglichen) Schöpfungsakt erschöpft, sondern die Schöpfungstätigkeit als Wesens(voll-)zug Gottes gedacht werden muss.

2.1.3.3 Schweigen von der Allmacht

Angesichts der Komplexität der Konzeption eines widerspruchsfreien Gottesbegriffs im Allgemeinen, und eines konsistenten Allmachtsbegriffs im Besonderen, ist eine letzte Möglichkeit schließlich, die Allmacht überhaupt nicht zu konzipie-

Bemerkungen über ihr gegenseitiges Verhältnis im Rahmen der christlichen Gotteslehre, in: Kerygma und Dogma 38 (1992), 260–279.

71 H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 16.

72 Ebd. 29.

73 Ebd. 47.

74 Ebd. 16.

75 Vgl. J. ENXING, *Anything Flows? Das dynamische Gottesbild der Prozesstheologie*, in: Herder Korrespondenz 86 (2014), 366–370.

76 H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 47.

ren, sondern angesichts der Allmacht Gottes über die Allmacht Gottes schlichtweg zu schweigen.⁷⁷ Hintergrund einer solchen Haltung zur Allmacht ist letztlich die Einsicht, dass Gott in seiner Größe nicht intelligibel, das heißt dem menschlichen Verstand grundsätzlich unzugänglich ist und jegliches Nachdenken über Gott oder dessen Attribute letztlich zum Scheitern verurteilt ist. Dieser Ansatz ist der negativen (*apophatischen*) Theologie zuzurechnen, der zufolge lediglich Gottes Existenz positiv konstatiert werden könne. Auch die Gottesprädikate könnten insofern nur negativ bestimmt werden. Wollte man die Allmacht Gottes thematisieren, bliebe also letztlich nur, zu bestimmen, was die Allmacht Gottes nicht ist oder impliziert. Insofern könnte man mit Augustinus fragen, warum man über etwas sprechen sollte, das man letztlich doch nicht verstehen könne.⁷⁸ Der Ansatz der negativen Theologie kann im Christentum auf eine lange Tradition zurückblicken, bleibt letztlich aber unbefriedigend. Selbst wenn der Mensch Gott in seinem Sprechen niemals wird gerecht werden können, ist die Theologie nicht *a priori* aussichtslos, da sie – wie anfangs ausgeführt – nicht nur mit der Rede von Gott, sondern zuvorderst mit der Rede Gottes selbst befasst ist. Wird die göttliche Offenbarung einem kommunikationstheoretischen Verständnis folgend als Selbstmitteilung Gottes gedacht, so ist es dem Menschen durchaus möglich, über die Eigenschaften Gottes zu sprechen, auch wenn er sich dabei stets der Begrenztheit und Vorläufigkeit seiner Gottesrede bewusst bleiben muss, da selbst Gottes Offenbarungshandeln im Letzten «offenbares Geheimnis»⁷⁹ bleibt.

2.2 Dimensionen der Macht Gottes

Die Analyse und Kategorisierung verschiedener Allmachtsverständnisse hat einerseits gezeigt, dass der Versuch einer widerspruchsfreien Konzeption des Allmachtsverständnisses problembehaftet ist und eine Pluralität von Ansätzen besteht. Auch wenn die jeweiligen Stärken und Schwächen der jeweiligen Allmachtskonzeptionen holzschnittartig beleuchtet werden konnten, ist die Frage, welche der vorgestellten Ansätze der Allmacht Gottes am nächsten kommt, letzt-

77 Vgl. C. SEDMAK, *Gottesreden und Gottesschweigen in der Philosophie*, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 148 (2000), 369–378; A. M. HAAS, *Im Schweigen Gott zur Sprache bringen. Gotteserfahrung der Mystik*, in: G. AUGUSTIN/K. KRÄMER (Hg.), *Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag*, Freiburg i. Br. 2008, 317–355.

78 So konstatiert Augustinus, dass man sich, sobald man etwas verstanden zu haben glaubte, sicher sein könne, dass dies nicht Gott sei: «Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti?», AUGUSTINUS, *Sermo*, 52, 6, 16, PL, t.38, col. 360.

79 Vgl. M. STRIET, *Offenbares Geheimnis*.

lich nicht zu beantworten. Dennoch – und dies erscheint im Kontext der Machtausübung innerhalb der Kirche beinahe wichtiger – ergeben sich aus den verschiedenen Denkweisen der Allmacht und insbesondere aus der Differenzierung in absolute (superlativische), relative (komparative) und relationale Allmachtiskonzeptionen Indizien für verschiedene Facetten der Macht Gottes, die hier Dimensionen der Macht Gottes genannt werden. Diese Dimensionen der Macht Gottes sollen im Folgenden unter Zuhilfenahme theoretischer Ansätze aus der politischen Philosophie herausgearbeitet werden.

2.2.1 «MACHT ÜBER»

Die Dimension, die am häufigsten mit der Macht assoziiert wird, ist die transitive Dimension der Macht. Demzufolge kann die Macht als eine Macht über (*power over*) verstanden werden. Transitiv ist die Macht in dem Sinne, dass deren Ausübung durch ein Machtsubjekt zwangsläufig ein Machtobjekt erfordert. Macht kann also nur über jemanden (oder etwas) ausgeübt werden.⁸⁰

Viele der prominenten Machtdefinitionen der politischen Philosophie und der Soziologie sind dieser transitiven Dimension der Macht zuzurechnen. So definiert Max Weber die Macht als «jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.»⁸¹ Die Transitivität der Macht zeigt sich demnach in der Durchsetzungskraft des Machtsubjekts bzw. in der Fähigkeit, sich über konträre Interessen hinwegzusetzen. Während die Chance die Kontextualität der Macht indiziert, verweist die Rede vom eigenen Willen auf sich in der Macht vollziehende Entscheidungsstrukturen. Macht offenbart sich schließlich darin, dass jegliches Widerstreben für die Ausübung der Macht nicht prohibitiv ist.⁸² Auch Robert Dahl definiert die Macht im Sinne einer transitiven «Macht über» als

80 Die Differenzierung einer «Macht über» (*power over*) und einer «Macht zu» (*power to*) geht ursprünglich auf Hanna Pitkin zurück, H. F. PITKIN, *Wittgenstein and Justice*, 276 ff. Gerhard Göhler nimmt diese Differenzierung auf und unterscheidet zwischen einer transitiven (*power over*) und intransitiven (*power to*) Ausübung der Macht, G. GÖHLER, «Power to» and «Power over», 28–39. Die Transitivität wird dabei – analog zur Unterscheidung zwischen transitiven und intransitiven Verben – ausschließlich im Sinne des Erfordernisses eines Machtobjekts verstanden. An diesem Verständnis orientieren sich die folgenden Ausführungen. Demgegenüber verwendet Niklas Luhmann den Begriff der Transitivität der Macht in Analogie zur Mathematik oder der wirtschaftswissenschaftlichen Bedingung der Transitivität der Präferenzen im Sinne der widerspruchsfreien hierarchischen Ordnung: «Macht ist transitiv, wenn die Macht des A über B und die Macht des B über C auch die Macht des A über C sicherstellen.», N. LUHMANN, *Macht im System*, 33 f.

81 M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1985, 28.

82 Vgl. A. ANTER, *Theorien der Macht zur Einführung*, Hamburg 2017, 55 ff.

Durchsetzungsmacht: «A has Power over B to the extent that he can get B to do something that B would not otherwise do.»⁸³ Ein drittes Beispiel für eine transitive Machtkonzeption ist schließlich die Definition Richard Emersons: «The Power of actor A over actor B is the amount of resistance on the part of B which can be potentially overcome by A.»⁸⁴ An diesen drei beispielhaften Machtdefinitionen wird deutlich, dass die Machtausübung stets eine Konflikthaftigkeit impliziert, da sich die Interessen des Machtsubjekts und des Machtobjekts entgegenstehen. Insofern ist es folgerichtig, dass die Herrschaft in der klassischen Machttheorie als logische Weiterführung bzw. als Sonderfall der Machtausübung gedacht wird. Herrschaft als Institutionalisierung der Machtausübung ist nach Max Weber «die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.»⁸⁵ Nach Steven Lukes entsprechen die oben genannten klassisch-transitiven Machtbegriffe einem eindimensionalen Blick (one-dimensional view), neben dem auch zweidimensionale bzw. dreidimensionale Blickwinkel auf die Macht bestünden.⁸⁶ Während der eindimensionale Machtbegriff interessen- und vor allem entscheidungsbasiert ist, kann – einem zweidimensionalen Verständnis folgend – die Machtausübung auch in sogenannten «Nicht-Entscheidungen» (*nondecision-making*) erfolgen.⁸⁷ Eine «Nicht-Entscheidung» ist demzufolge «eine Entscheidung, die in der Unterdrückung oder der Vereitelung einer latenten oder manifesten Bedrohung von Werten und Interessen der Entscheidungsträger resultiert.»⁸⁸ Während der ein- und zweidimensionale Blickwinkel auf die Macht auf dieselben zugrundeliegenden Prämissen zurückgeführt werden können, stellt der von Steven Lukes promulierte dreidimensionale Blickwinkel eine radikale Abkehr von diesen

83 R. A. DAHL, *The Concept of Power*, in: *Behavioural Science* 2/3 (1957), 201–215.

84 R. M. EMERSON, *Power-Dependence Relations*, in: *American Sociological Review* 27/1 (1962), 31–41, 32; vgl. zu den klassischen Machtbegriffen und deren zugrundeliegenden Annahmen insbesondere N. LUHMANN, *Macht im System*, 13 ff. Luhmann identifiziert «(1) in der Annahme einer Kausalbeziehung, die (2) im Positiven wie im Negativen feststehe und voraussehbar sei, (3) in der Voraussetzung bestimmter Bedürfnisse, (4) in der Orientierung am Konfliktfall, (5) in der Auffassung der Macht als eines besitzbaren Gutes und (6) in der durchweg verschwiegenen Voraussetzung eines geschlossenen Systems, in dem (a) die Machtsumme konstant bleibt und (b) Machtbeziehungen transitiv, also hierarchisch geordnet sind» die Prämissen der klassischen Machttheorie, N. LUHMANN, *Macht im System*, 14 f.

85 M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 28.

86 Vgl. S. LUKES, *Power. A Radical View*, Basingstoke 2005, 16 ff.

87 Vgl. ebd. 22.

88 P. BACHRACH/M. S. BARATZ, *Macht und Armut. Eine theoretisch-empirische Untersuchung*, Frankfurt a. M. 1977, 78; vgl. auch DIES., *Decisions and Non-Decisions. An Analytical Framework*, in: *American Political Science Review* 57/3 (1963), 632–642; K. KRÄUTER, *Der Machtbegriff bei Hannah Arendt*, 15 f.

Grundlagen dar.⁸⁹ Macht – so die Prämisse – entsteht bzw. besteht nicht erst dort wo Interessenskonflikte sichtbar und damit expliziert werden, sondern bereits auf einer vorgelagerten Ebene. Die Ausübung von Macht impliziert damit nicht zwangsläufig Entscheidungen oder Nicht-Entscheidungen, sondern drückt sich beispielsweise im Agenda-Setting aus.⁹⁰ Damit verschiebt Lukes den Fokus der Machtanalyse vom beobachtbaren Konflikt zum latenten Konflikt (*latent conflict*). Latente Konflikte bestehen «in a contradiction between the interests of those exercising power and the real interests of those they exclude.»⁹¹ Die effektivste Form der Machtausübung besteht dann darin, das Machtobjekt an der Ausübung objektiver Präferenzen zu hindern und damit den Konflikt selbst zu verhindern: «[T]he most effective and insidious use of power is to prevent such conflict from arising in the first place.»⁹²

Auch wenn in Steven Lukes radikalem Blick auf die Macht zweifelsohne eine Weiterentwicklung des klassischen Machtbegriffs liegt, bleibt auch die dreidimensionale Perspektive letztlich einem transitiven Machtbegriff verhaftet, der die Konflikthaftigkeit der Machtausübung hervorhebt.

Vergleicht man diesen transitiven Machtbegriff im Sinne der Macht über ein Machtsubjekt mit den eingangs vorgestellten Allmachtskonzeptionen, so liegt die Annahme nahe, dass den superlativischen Allmachtskonzeptionen ein transitiver Machtbegriff zugrundeliegt. In diesen wird die Macht Gottes als Macht über alles definiert, wobei in diesem Kontext unerheblich ist, ob man die Allmacht Gottes im Sinne eines Alles-tun-Könnens oder als Allwirksamkeit begreift. Der begriffliche Rahmen der Totalität unterstreicht den Unterwerfungscharakter des superlativischen Machtbegriffs. Selbst das Problem der Theodizee wurde und wird in der Theologie *implicit* meist unter der Prämisse eines transitiven Machtbegriffs behandelt. Die Frage, warum Gott das Leid nicht verhindert, kann dahingehend modifiziert werden, zu fragen, warum Gottes Allmacht keine Macht über das Leid impliziert. Die transitive Konzeption des Machtbegriffs ist freilich nicht allein Ergebnis theologischer Allmachtsvorstellungen, sondern hat sich durch die Verquickung religiöser und politischer Machtstrukturen institutionalisiert. So zeugt etwa das römische Herrschaftssystem von einer streng hierarchischen Vorstellung der Macht als Macht über die Herrschaftssubjekte. Im Markusevangelium wird die transitive Herrschaftsausübung im Sinne der Unterjochung mit dem Verb «*katakryrieuein*» beschrieben, sodass Ivoni Richter Reimer und Haroldo Reimer im römischen Herrschaftssystem angesichts des patriarchalischen Ge-

89 Vgl. K. KRÄUTER, *Der Machtbegriff bei Hannah Arendt*, 18.

90 Vgl. S. LUKES, *Power*, 25 ff.

91 Ebd. 28.

92 Ebd. 27.

sellschaftsmodells «patrikyriarchalische Strukturen» identifizieren, die der jesuanischen Machtauffassung widersprechen:⁹³

Diejenigen, die zu herrschen meinen, bedienen sich einer herrschaftlichen Zwangsausübung, um zu unterjochen (*katakyrieuein*). Die Vorsilbe *kata* im zusammengesetzten Verb bei Markus und Matthäus hebt den qualitativen Unterschied der politischen Machtausübung [sic!] «über» die beherrschten Völker hervor, wohingegen Lukas das einfache Verb *kyrieuein*, «herrschen», benutzt, das die Machtbeziehungen harmonisiert und den Zwangscharakter minimiert. Dasselbe lässt sich vom Verb *exousiazēin* (Lk 22,25) sagen, das Macht ausüben meint, wohingegen Mk 10,42 und Mt 20,25 das Verb *katexousiazēin* benutzen und damit auf ein stärkeres Element von Zwang bei dieser Machtausübung verweisen. Wenn man das Beispiel der Regierung der Völker im Fall der Makrostruktur des Römischen Reiches heranzieht, dann liegen das Negative dieser Regierungsform und die Ablehnung dieses Modells der Machtausübung in den drei Evangelien klar zutage; «Doch bei euch ist es nicht so!»⁹⁴

Die Tatsache, dass die Macht Gottes in der markinischen Machtkonzeption in expliziter Abgrenzung zum römischen, katakyriarchisch-transitiven Machtbegriff gedacht wird, scheint insofern im direkten Widerspruch zu einer superlativisch-transitiven Allmachtskonzeption zu stehen.

2.2.2 «MACHT ZU»

Neben der transitiven Dimension der Macht im Sinne der *Macht über* (*power over*) besteht mit der intransitiven Dimension eine weitere Facette des Machtbegriffs. Mit der Intransitivität der Macht ist ausgesagt, dass sie kein Machtobjekt erfordert, sondern dass Macht vielmehr primär eine «Macht zu» (*power to*) sei. Macht

93 I. RICHTER REIMER/H. REIMER, *Macht als Dienst. Eine kritische Lektüre von «Macht» ausgehend vom Neuen Testament*, in: *Concilium* 56/3 (2020), 251–258, 257; vgl. auch M. CRÜSEMANN/I. RICHTER REIMER, *Igrejas Domésticas: lugar de acolhida, partilha e celebração na Casa de Mulheres*, in: *Caminhos* 14/1 (2016), 179–190; A. M. ARUL RAJA, *Ermächtigung der Entmachteten. Einblicke in das Leben und die Sendung Jesu*, in: *Concilium* 56/3 (2020), 259–266, 261 f.

94 I. RICHTER REIMER/H. REIMER, *Macht als Dienst*, 255. Heinz Blatz formuliert in ähnlicher Weise: «Das römische Herrschaftsmodell mit dessen Machthierarchien wird klar kritisiert. [...] Das Machtssystem, das herunterherrscht (*κατα-κυριεύω*) und nach unten Macht ausübt (*κατ-εξουσιάζω*), wird nicht als Idealbild präsentiert – vielmehr wird ein Alternativmodell geboten.», H. BLATZ, *Mächtig in Wort und Tat? Das Markusevangelium und die Herausforderungen römischer Macht*, in: S. KOPP (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, Freiburg i. Br. 2020, 78–96, 93. Vgl. auch L. BOFF, *Kirche: Charisma und Macht. 25 Jahre Befreiungstheologie*, Gütersloh 2009, 69 f.; N. METTE, *Kirche und Macht*, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 35/1 (2015), 215–233, 229; R. FELDMAYER, *Macht – Dienst – Demut*, 6; TH. SÖDING, *Macht und Ohnmacht, Missbrauch und Dienst. Die Dialektik der Nachfolge Jesu in den synoptischen Evangelien*, in: S. KOPP (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, 61–77, 75; K. W. CLARK 1980, *The Meaning of (Kata)Kyrieyein*, in: DERS. (Hg.), *The Gentile Bias and Other Essays*, Leiden 1980, 207–212. Im griechisch-deutschen Schul- und Handwörterbuch wird *κατ-εξουσιάζω* mit «seine Macht gegen jmd. üben» übersetzt, W. GEMOLL/K. VRETSKA, *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München 2012, 452.

zeichnet sich demzufolge nicht durch die Unterwerfung eines Machtobjekts, sondern durch die Fähigkeit, etwas zu tun, aus.⁹⁵

Grundsätzlich sind verschiedene Konzeptionen einer ‚power to‘ denkbar. Einerseits kann die ‚Macht zu‘ als Grundbedingung der ‚power over‘ verstanden werden. So erfordert die Fähigkeit, Macht über ein Machtobjekt auszuüben, stets, dass überhaupt eine Macht besteht.⁹⁶ In diesem Sinne wäre ‚Macht zu‘ also als eine ‚Macht ermöglichende Macht‘ (*power-facilitating power*) zu verstehen. Demgegenüber kann eingewendet werden, dass einer ‚power to‘ in diesem Sinne lediglich eine heuristische Funktion zukäme, da empirisch nur die ‚power over‘ feststellbar sei.⁹⁷ Gerhard Göhler argumentiert diesbezüglich überzeugend, wenn er die Komplementarität der ‚power to‘ und ‚power over‘ herausstellt:

One wonders whether the discussion could not be ended by the simple suggestion that both aspects of power belong together. Power over can only be effective if it also exists as a potential – on the other hand, the mere potential of power remains undefined and therefore non-existent unless it is realized and becomes visible in social relations.⁹⁸

Der intransitiven Konzeption zufolge kann Macht definiert werden als «a something – anything – which makes or renders somebody able to do, capable of doing something. Power is capacity, potential, ability, or wherewithal.»⁹⁹ Schon Thomas Hobbes definierte die Macht im Sinne einer ‚power to‘ als «Inbegriff aller der Mittel, die von ihm abhängen, sich ein anscheinend zukünftiges Gut zu eigen zu machen.»¹⁰⁰ Diese Definitionen verdeutlichen, dass intransitive Macht einerseits von ihrer Potentialität her gedeutet werden muss und verweist damit auf den etymologischen Gehalt der Macht. Andererseits wird die Macht in ihrer Funktionalität konzipiert. An die Stelle des Machtobjekts tritt in einer intransitiven Konzeption das Ziel der Macht. Macht ist kein Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. Damit wird der Machtbegriff – analog zum komparativischen Allmachtsbegriff – aus seinem begrifflichen Rahmen der Totalität gelöst und radikal umgedeutet.

Die Dimension der ‚power to‘ rückt den Machtbegriff nicht nur in einen anderen Bedeutungszusammenhang, sondern gibt die Prämisse der Machtsummenkonstanz als Merkmal der klassischen Machttheorie auf. Wird die Macht als ermögli-

95 Vgl. G. GÖHLER, ‚Power to‘ and ‚Power over‘, 31.

96 Vgl. ebd.; siehe bei diesem auch: P. MORRIS, *Power. A Philosophical Analysis*, Manchester 1987; K. DOWDING, *Power*, Buckingham 1996.

97 Vgl. G. GÖHLER, ‚Power to‘ and ‚Power over‘, 31.

98 Vgl. ebd.

99 H. F. PITKIN, *Wittgenstein and Justice*, 276.

100 TH. HOBBS, *Leviathan*. Erster und zweiter Teil, übers. und hg. von J. P. MAYER. Stuttgart 1974, 79.

chende Macht verstanden, dann ist die Macht nicht mehr als innersystemisch begrenzt aufzufassen, da sie beliebig vermehrt werden kann. Der Machtverlust eines Machtsubjekts zieht nicht automatisch einen Machtgewinn eines anderen Machtsubjekts nach sich. Das Nullsummenspiel der transitiven Dimension der Macht wird folglich zugunsten einer Systemöffnung aufgegeben.¹⁰¹

2.2.3 ‹MACHT MIT›

Neben der ‹power over› und ‹power to› besteht mit der ‹power with› eine dritte Dimension der Macht, die dem intransitiven Machtbegriff zuzurechnen ist und als normative Dimension der Macht zu bewerten ist.¹⁰²

Der Begriff der ‹Macht mit› ist untrennbar mit der Machtkonzeption Hannah Arendts verbunden. Wie schon der Begriff der ‹power to› basiert der Begriff der ‹power with› auf der Potenzialität, ergänzt diesen aber um eine gemeinschaftlich-relationale Dimension. Macht ist nach Arendt ‹the human ability not just to act but to act in concert›.¹⁰³

Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält. Wenn wir von jemand sagen, er ‹habe Macht›, heißt das in Wirklichkeit, dass er von einer bestimmten Anzahl ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln.¹⁰⁴

Während die Konflikthaftigkeit der Macht als eine zentrale Annahme der klassischen Machttheorie gilt, betont Arendt den Charakter der Einvernehmlichkeit der Macht. Die Unterdrückung im Sinne einer ‹power over› sei insofern nicht logische Konsequenz bzw. Manifestation der Macht, sondern deren genaues Gegenteil.¹⁰⁵

101 Vgl. N. LUHMANN, *Macht im System*, 33 f.; G. GÖHLER, ‹Power to› and ‹Power over›, 31.

102 Vgl. G. GÖHLER, ‹Power to› and ‹Power over›, 31; A. ALLEN, *The Power of Feminist Theory. Domination, Resistance, Solidarity*, Boulder 1999. So auch K. KRÄUTER, *Der Machtbegriff bei Hannah Arendt*, 51; T. VAN WYK, *Protestieren gegen die Macht des Patriarchats*, 309; A. ALLEN, *Gender and Power*, in: S. A. CLEGG/M. HAUGAARD (Hg.), *The SAGE Handbook of Power*, 293–307; R. FELDMEIER, *Macht – Dienst – Demut*, 10.

103 H. ARENDT, *On Violence*. New York 1970, 44.

104 H. ARENDT, *Macht und Gewalt*, 45.

105 Steven Lukes kritisiert Arendts Machtbegriff insofern, als dass dessen Begriffsinhalt durch die Gegenüberstellung von Macht und Gewalt von herkömmlichen Machtdefinitionen so weit abweiche, dass von Macht nicht mehr gesprochen werden könne. Der konflikthafte Aspekt werde von Arendt schlichtweg ‹wegdefiniert›, sodass ihr Machtbegriff wenig anschlussfähig sei. S. LUKES, *Power*, 34: ‹They [Arendt et al.] focus on the locution ‹power to›, ignoring ‹power over›. Thus power indicates a ‹capacity›, a ‹facility›, an ‹ability›, not a relationship. Accordingly, the con-

Auch die größte Macht kann durch Gewalt vernichtet werden; aus den Gewehrläufen kommt immer der wirksamste Befehl, der auf unverzüglichen fraglosen Gehorsam zählen kann. Was niemals aus den Gewehrläufen kommt, ist Macht.¹⁰⁶

Aus dem Zitat ergibt sich, dass Arendt den Begriff der Gewalt synonym zur transitiven Dimension der Macht verwendet. Intransitive Macht (*power with*) entsteht immer dort, wo sich Prozesse der gegenseitigen Verständigung und des Miteinander-Handelns vollziehen.¹⁰⁷ Insofern hat *power with* sowohl eine kommunikative, als auch eine relationale Dimension: «Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechen, überhaupt erst ins Dasein ruft und am Dasein hält.»¹⁰⁸

Macht ist bei Arendt angesichts der von klassischen Machtbegriffen radikal abweichenden Konzeption ein «Phänomen *sui generis*» und vollzieht sich in der Überzeugung statt auf dem Zwang.¹⁰⁹ Auch wenn die Funktionalität der Macht im Sinne einer Befähigung analog zum Begriff der *power to* eine Facette der *power with* darstellt, wird in letzterer der begriffliche Rahmen weiter verschoben. Im Fokus steht weder die Macht als Selbstzweck (Totalität), noch die Macht als Zweck (Funktionalität), sondern die Macht als Vollzug gemeinschaftlich-kommunikativen Handelns (Relationalität).

Trotz des von klassischen Machtbegriffen fundamental verschiedenen Begriffs der Macht bei Arendt, sind die Parallelen zum relationalen Konzept der Allmacht augenscheinlich. Auch in der prozesstheologischen Konzeption der Allmacht stehen die Relationalität und die Dialogizität der Allmacht im Fokus. Gottes Macht wird nicht als Selbstzweck, sondern als wesentlicher Handlungsvollzug der göttlichen Kreativität gedeutet. Macht basiert nicht auf Zwang, sondern auf der Überzeugung. Angesichts des Prinzips der Interdependenz ist Handeln bei Arendt wie auch in einem relationalen Allmachtsbegriff einerseits ein Selbst-Handeln, andererseits aber auch ein An-sich-Handeln-Lassen. Die Dicho-

flictual aspect of power – the fact that it is exercised over people – disappears altogether from view.» Vgl. zur Kritik des Machtbegriffs bei Arendt auch J. HABERMAS, *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, in: *Social Research* 44/3 (1977), 3–24; D. LUBAN, *On Habermas on Arendt on Power*, in: *Philosophy & Social Criticism* 6/1 (1979), 80–95; M. BECKER, *Die Eigensinnigkeit des Politischen – Hannah Arendt und Jürgen Habermas über Macht und Herrschaft*, in: P. IMBUSCH (Hg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, Wiesbaden 2012, 217–246; K. KRÄUTER, *Der Machtbegriff bei Hannah Arendt*, 67–78.

106 H. ARENDT, *Macht und Gewalt*, 54.

107 Vgl. K. KRÄUTER, *Der Machtbegriff bei Hannah Arendt*, 57 ff.

108 H. ARENDT, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002, 252.

109 M. PASSERIN D'ENTREVES, Art. *Hannah Arendt*, in: E. N. ZALTA (Hg.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, online unter: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=arendt>. Abgerufen am 08.01.2021.

tomie zwischen Machtsubjekt und Machtobjekt wird zugunsten eines transversalen Akteursmodells aufgehoben: «Macht aber besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen den Menschen, wenn sie zusammen handeln und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen.»¹¹⁰

Machtbegriff	Allmachtskonzeption	Dimension	Begriffsrahmen
Transitiv	Superlativisch/absolut	Macht über	Totalität
Intransitiv	Komparativisch	Macht zu	Funktionalität
	Relational	Macht mit	Relationalität

Abb. 2: Die Dimensionen der Macht in Abhängigkeit des Allmachtsbegriffs

2.3 Modi der Macht

Die Differenzierung zwischen einem transitiven und einen intransitiven Machtbegriff scheint *prima facie* eine systematische Vorentscheidung vorauszusetzen. Ist Gottes Macht nun transitiv oder intransitiv zu denken? Ist Gottes Macht, mit anderen Worten, eine ‚Macht über‘ oder eine ‚Macht zu‘ bzw. eine ‚Macht mit‘? Beraubte man Gott nicht seines Prädikates der Allmacht, wenn man ihm zugestünde, zwar über eine uneingeschränkte komparativische oder relationale Macht zu verfügen, ihn in seiner transitiven Macht aber als begrenzt ansähe? Und wird man der göttlichen Allmacht gerecht, wenn man Gottes Macht als uneingeschränkte Ausübung der Macht über Machtobjekte denkt, dabei aber die intransitive Dimension der göttlichen Macht ausklammert?

Tatsächlich finden sich in der biblischen Überlieferung Belegstellen sowohl für die Ausübung der Allmacht im Sinne eines transitiven als auch eines intransitiven Machtbegriffs. Eine harmonisierende Hermeneutik zugunsten der einen oder der anderen Konzeption griffe insofern zu kurz. Wie aber kann ein Gott gedacht werden, der in seiner Macht einerseits die Schöpfung schafft, das Volk Israel aus der Knechtschaft in Ägypten befreit, andererseits aber das Heer der Ägypter

110 H. ARENDT, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, 252. So konstatiert auch Michel de Certeau hinsichtlich der Autorität: «Die Autorität ist der Nullpunkt einer (nicht wissenschaftlichen, sondern existentiellen) Reihe, etwas Originäres, aber auch etwas, was man unmöglich ‚haben‘ kann. Es ist unhabbar. In der Erfahrung ist es nicht so sehr ein ‚Vorsprung des Seins‘ (Heidegger spricht davon in einer ähnlichen Perspektive), sondern eher ein ‚Vorsprung des Abwesens‘. Ein erwägenswerter Ausdruck. Das, was die Aktion *sein* lässt, ist das, was ihr *fehlt*.», M. DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009, 103.

im Schilfmeer ertrinken lässt? Über welche Macht verfügt ein Gott, der sich am Kreuz entäußert und in vermeintlicher Ohnmacht stirbt? Wenn Gottes Macht «machtlose Macht» ist, müsste dann nicht eher von Gottes Ohnmacht die Rede sein? Oder ist Gottes Macht, um die Überlegungen zur Allmachtskonzeption nochmals aufzugreifen, letztlich doch so grundlegend verschieden, dass sie im menschlichen Denken aufgrund dessen Begrenztheit nicht entfaltet werden kann und insofern unaussprechbar ist?

Im Folgenden wird versucht, die auf den ersten Blick widersprüchlichen Allmachtskonzeptionen zu systematisieren. Dies könnte einerseits dadurch geschehen, dass man Gottes Macht in ihrer transitiven und intransitiven Dimension schlichtweg das Prädikat der Andersheit zuteilwerden lässt. Eine solche Lösung mag zwar angesichts der Widersprüchlichkeit der göttlichen Macht legitim erscheinen, wäre angesichts der darin implizierten Vorentscheidung für die Äquivalenz der Macht aber im Gegenteil unredlich.

Andererseits kann unter Zuhilfenahme der biblischen Überlieferung weiterhin versucht werden, das Gottesprädikat der Allmacht kohärent zu erfassen und damit verstehbar zu machen. Insofern ist Hermann Cremer beizupflichten, wenn er konstatiert:

Alle Fehler, die bei der Erörterung der Allmacht Gottes begangen werden, hängen damit zusammen, dass man nicht von der Wirklichkeit derselben ausgeht, wie sie sich uns in der Selbstbetätigung Gottes in seiner Offenbarung zu erkennen und zu erleben gibt, sondern dass man ihre Erkenntnis a priori zu gewinnen sucht.¹¹¹

Würde man sich einer solchen Untersuchung verschließen und grundsätzlich infrage stellen, dass die göttliche Macht intelligibel ist, so bliebe dies nicht nur in theologischer Hinsicht unbefriedigend. Vielmehr müsste die menschliche Macht und deren Ausübung, die dem Menschen von Gott überantwortet und damit letztlich in dessen Allmacht impliziert ist, ebenfalls als unverstehbar-diffus angenommen werden. Eine solche Machtkonzeption muss in der Praxis allerdings zum Machtmissbrauch führen, da zur Kontrolle der Macht nicht nur eine Definition und Systematisierung der Macht, sondern auch eine Präzisierung der Transmissions- und Wirkungsmechanismen der Macht notwendig wird.

Eine solche theologische Spurensuche soll im Folgenden unternommen werden. Ziel ist dabei nicht, eine umfassende Darstellung der biblischen Allmachtsberichte vorzulegen, sondern vielmehr exemplarisch aufzuzeigen, dass die Dimensionen der göttlichen Macht widerspruchsfrei gedacht werden können und sich nicht gegenseitig ausschließen. Zentral ist dabei im Anschluss an Thomas

¹¹¹ R. FELDMER/H. SPIEKERMANN, *Der Gott der Lebendigen*, 151. Vgl. auch D. BOGNER, *Kirche als Demokratie? Plädoyer für eine offene Diskussion*, in: D. REISINGER (Hg.), *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*, Regensburg 2021, 106–118.

von Aquin die Differenzierung von Machtmodus und Machtwirkung: «Zunächst ist also festzustellen, dass die Macht nicht nur das Handlungsprinzip, sondern auch die Wirkung ist.»¹¹² Während sich die göttliche Allmacht also beispielsweise in der transitiven «Macht über» offenbaren kann (*operationis principium*), ist damit noch nicht ausgesagt, dass die Wirkung der Macht (*effectus*) ebenfalls transitiv ist. Insofern gilt es nun zu untersuchen, welche Dimensionen der Macht dem Modus bzw. der Wirkung der göttlichen Allmacht zugrundeliegen.

2.3.1 HERRSCHAFT

Die Rede von der Macht und Stärke Gottes ist ein zentraler Topos im Alten Testament.¹¹³ Dabei ist hinsichtlich der Macht allerdings zu betonen, dass der Begriff der Allmacht im Hebräischen keine Entsprechung findet, sondern vielmehr in verschiedenen Gotteszuschreibungen zum Ausdruck kommt.¹¹⁴ Wenngleich der Begriff des Allherrschers sich erst im Begriff des «Pantokrator» in der Septuaginta niederschlägt und einen Bedeutungswandel von einem relationalen zu einem superlativischen Gottesbegriff erfahren hat, finden sich auch im Alten Testament Belege dafür, dass Gott seine Macht auf transitive Art und Weise im Sinne einer «Macht über» ausübt. Die Untersuchung dieser Belegstellen darf allerdings nicht isoliert vorgenommen werden, sondern muss stets in den systematischen Kontext eingeordnet werden. Die transitive Macht Gottes offenbart sich in dem Bericht vom Exodus der Israeliten aus Ägypten und der Errettung des Volkes Israel aus der Gefangenschaft (Ex 14,2):

So trieb der Herr die Ägypter mitten ins Meer. Das Wasser kehrte zurück und bedeckte Wagen und Reiter, die ganze Streitmacht des Pharao, die den Israeliten ins Meer nachgezogen war. Nicht ein Einziger von ihnen blieb übrig. Die Israeliten aber waren auf trockenem Boden mitten durch das Meer gezogen, während rechts und links von ihnen das Wasser wie eine Mauer stand. So rettete der Herr an jenem Tag Israel aus der Hand der Ägypter. Israel sah die Ägypter tot am Strand liegen. Als Israel sah, dass der Herr mit mächtiger Hand an den Ägyptern gehandelt hatte, fürchtete das Volk den Herrn. Sie glaubten an den Herrn und an Mose, seinen Knecht.

In der Zerstörung der ägyptischen Streitmacht setzt Gott seine Macht als «Macht über» die Ägypter ein – eine Bewertung, die freilich nur aus der Retrospektive erfolgen kann. Zentral ist allerdings, dass Gottes Macht hier nicht als Allmacht in ihrer Totalität, sondern als errettende Macht in ihrer Funktionalität beschrieben wird. Der Modus der «Herrschaft über» verweist damit über den eigentlichen Machtgebrauch hinaus auf ein höheres Ziel – die Befreiung des Volkes Israel. Das

112 THOMAS VON AQUIN, *De potentia*, a.1 arg. 1 ad 1: «Ad primum ergo dicendum, quod potentia non solum est operationis principium, sed etiam effectus [...]», eigene Übersetzung.

113 R. FELDMEIER/H. SPIEKERMANN, *Der Gott der Lebendigen*, 151.

114 Ebd. 151 ff.

Eingreifen Gottes im Schilfmeer verfolgt damit nicht primär die Zerstörung der ägyptischen Streitmacht, sondern vielmehr die Errettung der Israeliten. Damit ist zugleich ausgesagt, dass Gott seine transitive Macht nicht als diffus-totalitäre Allmacht, sondern als zielgerichtete und den Menschen befreiende Macht ausübt. Gottes Macht, die sich in der Herrschaft als ‚Macht über‘ offenbart, ist insofern jeglicher Machtmissbrauch fremd – ihr Wesenskern ist im Gegenteil die rational-abwägende Rechtfertigung der Macht. Die transitive Machtausübung Gottes reflektiert insofern den vollzogenen Übergang vom Mythos der willkürlichen Machtausübung zum Logos der rationalen Gottesherrschaft durch den Gott Israels. Dennoch kann das in der Befreiung liegende Ziel der göttlichen Machtausübung nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese ‚Macht über‘ für die Ägypter letztlich zerstörerisch ist.¹¹⁵ Die Zerstörung der Ägypter ist allerdings dennoch nicht als bloße Parteinahme Gottes zugunsten der Israeliten und zulasten der Ägypter zu werten. Die transitive Machtausübung Gottes ermöglicht die Befreiung der Israeliten, sondern schafft vielmehr auch Gerechtigkeit. Die ägyptische Streitmacht ist Sinnbild für die Unterdrückung, die Zerstörung und das Böse und letztlich den Tod, die dem Volk Israel in der Knechtschaft zuteil geworden waren. Der Exodus ist damit das Hinausführen Israels vom Tod ins Leben, die Verwandlung einer Unheilsgeschichte in die Heilsgeschichte und das Einlösen der Treue Gottes zu seinem auserwählten Volk. Die Zerstörung der Ägypter ist damit als Herrschaft Gottes über die Unterdrückung, die Zerstörung und das Böse zu werten.

Die Herrschaft über das Böse im Exodus wurde vielfach typologisch auch auf das Neue Testament übertragen. Einerseits kann die Taufe des Gläubigen als Antitypus zum Auszug durch das Schilfmeer interpretiert werden (vgl. 1 Kor 10, 1f.). So wie der Durchzug durch das Schilfmeer und die damit verbundene Macht über das Böse die Befreiung des Volkes Israel ermöglicht haben, kann der Taufakt auf Jesus Christus sakramententheologisch als Gottes befreiendes Handeln am Menschen ausgelegt werden. Andererseits kann der Antitypus zum Durchzug durch das Schilfmeer im universalen Heilsereignis schlechthin, dem Kreuzestod und der Auferstehung Jesu Christi, vergegenwärtigt werden. So wie Gott das Volk Israel im Durchzug durch das Rote Meer – der *pars pro toto* für den Exodus steht – in

115 Vgl. zur Exegese von Ex 14 im Kontext der Zerstörung insbes. G. STEINS, *Den anstößigen Text vom Durchzug durchs Schilfmeer (Ex 14) neu lesen. Oder: Wie der Bibelkanon uns Gottes Rettung nahe bringt*, in: *Bibel und Kirche* 62/2 (2007), 232–237; K. SCHMID, *Ägypten als Chaosmacht. Die Vernichtung des ägyptischen Heers am Schilfmeer als Begründung der Herrlichkeit Gottes im perserzeitlichen Exodusbuch*, in: *Aegyptica* 3 (2018), 149–157; M. LEUTZSCH, *Mirjams Lied am Schilfmeer. Zum Verhältnis von Gewaltverarbeitung und Freude im Kontext der Schilfmeererzählung*, in: M. GEIGER (Hg.), *Musik, Tanz und Gott. Tonspuren durch das Alte Testament*, Stuttgart 2007, 41–54.

seiner göttlichen Macht von der Macht des Bösen befreit hat, begründen der Tod am Kreuz und die Auferstehung die Erlösung der Menschheit von der Macht des Todes und allem Bösen. Gottes ›Macht über‹ ist insofern stets eine Macht über das Böse und letztlich den Tod, nicht aber eine blinde Herrschaft im Sinne der willkürlichen Unterdrückung des Menschen. Die in den synoptischen Evangelien berichtete Versuchung Jesu in der Wüste durch den Teufel verdeutlicht dies auf eindrückliche Weise: «All die Macht und Herrlichkeit dieser Reiche will ich dir geben; denn sie sind mir überlassen und ich gebe sie, wem ich will. (Lk 4,6-7).»

Konfrontiert mit dem Angebot, all die Macht und Herrlichkeit der irdischen Reiche zu erlangen, macht Jesus seine Haltung zum Streben nach transitiver Macht um ihrer selbst willen unmissverständlich deutlich. Die Macht Gottes ist keine ›Macht über‹, in der die Macht zum Selbstzweck degradiert und damit willkürlich eingesetzt werden könnte. Gottes transitive Macht verweist vielmehr stets über sich selbst hinaus und ist damit zugleich eine ›Macht zu‹. Wenngleich der Machtmodus als transitiv bezeichnet werden kann, so muss sie doch in den teleologischen Kontext eingeordnet werden. Gott wendet seine transitive Macht um der Befreiung und der Erlösung, nicht aber um der Unterdrückung des Menschen willen an. Gottes Macht ist damit letztlich Ausdruck der Liebe zum Menschen. Gottes transitive Macht offenbart sich insofern niemals in ihrer Totalität, sondern stets in ihrer Funktionalität und Relationalität, sodass der Unterwerfungscharakter nicht im Vordergrund steht:

Das [die Herrschaft als Machtmodus] führt nun allerdings nicht dazu, dass der Machtgedanke zum Hermeneuten des Gottesgedankens wird. Vielmehr scheint geradezu das Gegenteil der Fall zu sein, denn zugleich wird in frühjüdischen Texten immer entschiedener betont, dass der als König, Herr, Machthaber oder eben auch Allmächtige bezeichnete Gott der Gott Israels ist und bleibt, dessen Macht seinem Volk zugute kommt.¹¹⁶

Zudem ist Gottes Machtausübung in ihrer Rationalität stets gerechtigkeitssensibel. Die transitive Machtausübung ist nicht nur an sich gerecht (*principium operationis*), sondern schafft auch Gerechtigkeit (*effectus*). In dieser gerechtigkeitsschaffenden Dimension spiegelt sich wiederum das Verwiesen-Sein der transitiven Machtausübung auf eine intransitive Machtwirkung wider. Zugleich ist in der Gerechtigkeit schaffenden Macht auch die schöpferische Dimension der göttlichen Macht impliziert. Gottes Macht schafft Befreiung und Gerechtigkeit und ist auch insofern einem intransitiven Ziel zugeordnet.

Zusammenfassend muss also konstatiert werden, dass eine normative Differenzierung zwischen einem transitiven und einem intransitiven Machtbegriff nicht zielführend und letztlich – wenigstens im theologischen Kontext – auch

¹¹⁶ R. FELDMEIER, *Macht – Dienst – Demut*, 22 f.; vgl. auch DERS./H. SPIEKERMANN, *Der Gott der Lebendigen*.

nicht möglich ist. Die biblische Offenbarung als kategorial-besondere Selbstmitteilung Gottes¹¹⁷ zeugt davon, dass Gottes Machtausübung nicht notwendigerweise auf intransitive Weise erfolgen muss. Im Gegenteil offenbart sich Gottes Allmacht darin, dass er seine Macht *über* das Böse zugunsten des Menschen und dessen Mitschöpfung ausübt. Von dieser transitiven Machtausübung (*principium operationis*) ist sind mit Thomas von Aquin allerdings die Wirkungen dieser Machtausübung (*effectus*) zu unterscheiden. Gottes Macht *offenbart* sich in dem transitiven Modus der Herrschaft als «Macht über», sie ist aber keine «Macht über», sondern verweist mit der intransitiv-relationalen Dimension der Macht stets über sich hinaus. Gottes «Macht über» kann insofern nur im Kontext der Potenzialität (*power to*) und ihrer Relationalität (*power with*) gedeutet werden. Die transitive Herrschaft Gottes unterstreicht also die Lösung der göttlichen Macht aus dem begrifflichen Rahmen der Totalität und verweist auf die Funktionalität und Relationalität der Macht. In Verbindung mit dem Topos der relationalen Gottebenbildlichkeit ist damit jeglichem Rechtfertigungsversuch willkürlicher Machtausübung durch den Verweis auf die göttliche Allmacht *a priori* die Grundlage entzogen. Macht darf demnach – innergesellschaftlich wie innerkirchlich – nicht um ihrer selbst willen ausgeübt werden, sondern muss stets an ihrer Funktionalität hinsichtlich einer intransitiven Machtwirkung gemessen werden. Die Transitivity kann sich also im Machtmodus (*principium operationis*), niemals aber in der Machtwirkung (*effectus*) offenbaren.

2.3.2 DIENST

Neben der Herrschaft findet sich insbesondere in der neutestamentlichen Offenbarung mit dem Dienst ein weiterer Modus der göttlichen Machtausübung. Der Modus des Dienstes wird dabei in scharfer Abgrenzung zur Herrschaftsmacht konturiert:

Da rief Jesus sie zu sich und sagte: Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und ihre Großen ihre Macht gegen sie gebrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele. (Mk 10, 42–45).¹¹⁸

Der markinische Bericht steht paradigmatisch für die jesuanische Konzeption der Macht, in der die «Macht über» im Sinne einer transitiven Macht als Selbstzweck, die nicht die Befreiung, sondern die Unterdrückung des Menschen zum

117 K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, 157.

118 «Der Größte von euch soll euer Diener sein. Denn wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden» (Mt 23,11–12).

Ziel hat, verurteilt.¹¹⁹ Im griechischen Urtext werden zur Kennzeichnung dieser transitiven Macht als Selbstzweck die Verben *ῥkatakyrieuein* (κατα-κυριεύω) und *ῥkatexousiaztein* (κατ-εξουσιάζω) verwendet. In der Formulierung *ῥBei euch aber soll es nicht so sein* in Verbindung mit der Analogie des Menschensohns ist ausgedrückt, dass das göttliche Ideal der Machtausübung eine den Mitmenschen dienende und das Gegenüber aufbauende Macht sein soll. So wie sich Gottes Macht durch Jesus Christus im Dienst am Menschen offenbart, so sollen auch die Menschen untereinander ihre Macht ausüben. An die Stelle des *ῥkatakyrieuein* (κατα-κυριεύω) und *ῥkatexousiaztein* (κατ-εξουσιάζω) im Sinne des Von-oben-herab-Herrschens tritt damit der Dienst (διάκονος). Dennoch ist die jesuanische Konzeption der Macht als Dienst nicht notwendigerweise eine Abkehr von einem hierarchischen Prinzip und damit der Transitivität der Macht. Statt einer hierarchischen *ῥMacht über* wird vielmehr gewissermaßen und paradoxerweise eine *ῥMacht unter* propagiert, sodass auch der Modus des Dienstes letztlich der transitiven Dimension der Macht entspricht. So wie die *ῥMacht über* nicht zum Selbstzweck werden darf, sondern stets über sich hinausweist, ist auch die transitive *ῥMacht unter* nicht Selbstzweck. Auch wenn sich Gottes Macht in der Erniedrigung offenbart, verweist sie teleologisch nicht auf die Erniedrigung, sondern vielmehr auf das Aufbauen des Gegenübers. Damit ist die Kategorie des Dienens ebenfalls ein Modus der Machtausübung, darf aber nicht mit der Wirkung der Macht verwechselt werden.

Ziel der göttlichen Macht ist niemals die Erniedrigung und letztlich Ausbeutung des Menschen und dessen Mitschöpfung, sondern vielmehr deren Aufblühen und Gedeihen. Die Erklärung des Dienstes zur Macht darf also nicht dahingehend instrumentalisiert werden, Hierarchien zu legitimieren oder Menschen in *ῥihre Schranken* weisen zu wollen. Vom Dienst kann nur dann sinnvollerweise als Macht gesprochen werden, wenn er freiwillig getan wird. Darüber hinaus darf im Dienst als Macht nicht die (Selbst-)Erniedrigung des Menschen im Vordergrund stehen, da in einem solchen Verständnis die Machtausübung wiederum zum Selbstzweck werden würde. Die Selbsterniedrigung des Menschen und aller Schöpfung muss letztlich zu deren Zerstörung führen, wenn sie nicht über sich hinaus verweist. Der Dienst als transitive *ῥMacht unter* kann insofern nur als funktionale Gestaltungsmacht (*power to*) begriffen werden, die Beziehung und damit relationale Macht (*power with*) ermöglicht.

119 Vgl. A. H. J. GUNNEWEG/W. SCHMITHALS, *Herrschaft*, Stuttgart 1980, 190 f.

2.3.3 OHNMACHT

Ein dritter Modus der Macht Gottes ist schließlich die Ohnmacht. Nirgends wird der Topos der Ohnmacht Gottes deutlicher als in Jesu Tod am Kreuz. So wird im Philipperbrief bekundet:

Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihr Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: Jesus Christus ist der Herr zur Ehre Gottes, des Vaters. (Ph 2,5–11).

Demnach besteht die göttliche Macht darin, dass Gott sich durch Selbstverzicht seiner Macht entäußert hat und sich in die Ohnmacht begeben hat. An den Modus der Ohnmacht knüpfen auch die Konzeptionen der Macht Gottes als schwache Macht – etwa bei John Caputo – an. Zentral ist allerdings – und hier ist von der Konzeption der schwachen Macht bei John Caputo abzugrenzen –, dass Gottes Macht eben keine ‚machtlose Macht‘ oder Ohnmacht ist. Vielmehr *offenbart sich* Gottes Macht *in* dem Modus der Ohnmacht. Gott begibt sich in Jesus Christus in hypostatischer Göttlichkeit und Menschlichkeit in die Ohnmacht hinein, ohne dabei seiner Göttlichkeit beraubt zu werden.

Dass sich Gott auch in seiner göttlichen Natur und nicht nur in seiner menschlichen Natur in die Ohnmacht begibt, ist für die soteriologische Bedeutung des Kreuzestodes unabdingbare Voraussetzung. Die Passage aus dem Philipperbrief gilt als Ausgangspunkt der sogenannten kenotischen Theologie, der zufolge Gottes Tod am Kreuz dessen Selbsterniedrigung und letztlich dem Verzicht auf die Göttlichkeit gleichkommt. Ebendieser Verzicht auf die Göttlichkeit und damit die Erniedrigung in der rein menschlichen Natur ist allerdings mit der im Konzil von Chalkedon propagierten Lehre von der hypostatischen Union unvereinbar:

Völlig unvereinbar mit dem Glaubensbekenntnis von Chalcedon ist auch eine unter Nichtkatholiken ziemlich weit verbreitete Ansicht, der eine leichtfertige und falsch ausgelegte Stelle aus dem Philipperbrief des heiligen Paulus (Phil 2, 7) eine Handhabe und einen Schein von Autorität bot – die Lehre von der sogenannten ‚Kenose‘ –, nach der man in Christus eine ‚Entäußerung‘ der Gottheit des Wortes annimmt.¹²⁰

Auch im Sich-in-die-Ohnmacht-Begeben bleibt insofern das Gottesprädikat der Allmacht erhalten, sodass eine Gleichsetzung von Allmacht und Ohnmacht *a priori* ausgeschlossen ist. Ausgeschlossen ist damit allerdings noch nicht die Denkfigur der Selbstbegrenzung Gottes, wie sie sich etwa in der kenotischen Theologie Eberhard Jüngels wiederfindet. Dies gilt aber nur dann, wenn diese Selbstbe-

120 PAPST PIUS XII., Enzyklika *Sempiternus Rex Christus*, 1951, Ziff. 29.

schränkung der Macht Gottes nicht als Gottes Verzicht *auf* seine Göttlichkeit, sondern als Gottes Verzicht *in* seiner Göttlichkeit konzipiert wird. Nur wenn Gott *in* seiner Göttlichkeit auf seine Macht verzichtet, kann er auch in der Ohnmacht und im äußersten Leiden, ja selbst im Tod noch Göttliches bewirken. Nach Eberhard Jüngel muss insofern zwischen der Selbstpreisgabe und der Selbstaufgabe Gottes differenziert werden. Wenn Gott sich in die Ohnmacht und in die ›Torheit des Kreuzes‹ (1 Kor 1,18) begibt, so gibt er sich zwar selbst preis, gibt sich allerdings nicht selbst auf:

Es entspricht der Denkbewegung Jüngels, im Hinblick auf Gott nur von ›defizienter‹ Ohnmacht im eben genannten Sinne zu sprechen: Einer ›Ohnmacht‹, die sich ihrer Macht aus freiem Entschluss begibt – scheinbar begibt, wäre zu präzisieren, denn die ›Ohnmacht‹, in der Gott sich dem Tod aussetzt, ist ja genau jene Macht (und als solche alles andere als machtlos!), in und mittels derer Gott das Sein zum Heil wendet! Denn sich der ›Ohnmacht‹ auszusetzen heißt gerade nicht, ›ohnmächtig‹ zu sein. Vielmehr gilt: So wie Gottes ›Tod‹ seine Tat ist, ist seine ›Ohnmacht‹ seine Macht. Von Gottes ›Ohnmacht‹ zu sprechen bedeutete dann, seine Macht abzugrenzen von einem Machtbegriff, der vorrangig zum machtvolle Handeln am Kreuz konstruiert und erst danach mit Gott in Verbindung gebracht werden würde. Dies wird auch daran deutlich, dass Gottes Macht am Kreuz sich sub contrario ereignet: Sie ist dem Menschen nur im Akt des Glaubens zugänglich. Der Glaube erkennt, dass und wie ›Ohnmacht‹ (als ›Macht zur Ohnmacht‹ am Kreuz) und Gott von Gott her zusammengebracht worden und so erst vom glaubenden Menschen zusammenzubringen sind. [...] Wenn, und das ist Jüngels ›eiserne Reserve‹ in allen Überlegungen zum ›Tod Gottes‹ am Kreuz, Gottes Selbstpreisgabe nicht seine Selbstaufgabe ist, dann ist auch seine ›Ohnmacht‹ nicht Ausdruck seiner Machtlosigkeit, sondern seiner ›Machtausübung‹ [...].¹²¹

Wie schon die Modi der Herrschaft und des Dienstes bleibt auch der Machtmodus der Ohnmacht keiner transitiven Machtkonzeption verhaftet, sondern ist auf die intransitiven Dimensionen der Macht ausgerichtet. Auch wenn sich die göttliche Macht in der Ohnmacht offenbaren kann (*principium operationis*), ist deren Wirkung (*effectus*) niemals die Ohnmacht. Vielmehr zeigt der Kreuzestod Jesu auf, dass die Macht in der Ohnmacht das Leid ins Leben transformiert. Obwohl also die Konzeption des Machtmodus der Ohnmacht zunächst transitiv ausgelegt werden muss, ist in ihr wesentlich die Potenzialität der Macht mitzudenken. Die Macht offenbart sich nicht in der Ohnmacht, um diese zu überhöhen oder zur eigentlichen Macht zu stilisieren, sondern im Gegenteil, um diese zu überwinden. Die Macht in der Ohnmacht ist insofern ebenso wenig Selbstzweck wie die Macht in der Herrschaft oder die Macht im Dienst. Die Macht in der Ohnmacht ist, mit anderen Worten, Bedingung der Ermöglichung intransitiver Macht. In diesem Zuge ist die Entäußerung Gottes im begrifflichen Rahmen der Funktionalität (*power to*) und letztlich der Relationalität der Macht (*power with*) zu werten. Trotz des transitiven Machtmodus in der Ohnmacht ist die Wirkung stets intransitiv. In der

121 M. H. THIELE, *Gott – Allmacht – Zeit*, 273–275.

Ohnmacht kann die Macht Gottes ihren schöpferischen Charakter entfalten. So ermöglicht sie einerseits die Überwindung der Ohnmacht und damit die Befreiung. Gleichzeitig ist diese Macht damit Ausdruck eines schöpferischen Beziehungsgeschehens und der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung.

2.4 Wirkungsformen der Macht

Die Analyse der Modi, in denen Gott seine Macht und letztlich sich selbst offenbart, hat anfanghaft aufgezeigt, dass zwischen dem Offenbarungs- und dem Seinsmodus der göttlichen Macht ein fundamentaler Unterschied besteht, der auch für den menschlichen Umgang mit der Macht nicht folgenlos bleiben darf. Die Herrschaft, der Dienst und die Ohnmacht stellen zwar einen transitiven Modus dar, innerhalb dessen sich Gottes Macht offenbart, sie sind aber nicht identisch mit der Wirkung der göttlichen Macht. Insofern wäre es irreführend, den Modus der Macht als ein die göttliche Macht qualifizierendes Charakteristikum aufzufassen. Gottes Macht ist weder herrschende noch dienende noch ohnmächtige Macht. Sie ist göttliche Macht in der transitiven Herrschaft, im transitiven Dienst und auch in der transitiven Ohnmacht. Wenn in einem ersten Schritt der Modus der Macht (*principium operationis*) im Vordergrund stand, so gilt es nun zu untersuchen, welche Wirkung (*effectus*) die Ausübung der göttlichen Macht hat. Diesbezüglich können die Modi der Macht als Hinweisgeber dienen, hat doch die Untersuchung gezeigt, dass die transitiven Modi der Macht stets im Rahmen der Funktionalität und Relationalität und damit auf einen intransitiven Machtbegriff bezogen gedacht werden müssen. Im Folgenden werden insofern die Schöpfung, die Befreiung und die Liebe als intransitive Wirkungsformen der göttlichen Macht näher beleuchtet.

2.4.1 SCHÖPFUNG

Die Schöpfung ist die erste und grundlegende Wirkungsform der Allmacht Gottes. Grundlegend ist sie deshalb, weil die Allmacht als Allwirksamkeit verstanden werden kann und die Schöpfung insofern nur als Wirkung der göttlichen Macht gedacht werden kann. Damit ist die Schöpfung im doppelten Sinne intransitive Wirkung. Einerseits ermöglicht deutet sie im Sinne der *power to* auf die Fähigkeit der Macht hin, etwas zu schaffen. Andererseits darf der Schöpfungsakt nicht als transitives Geschehen im Sinne des Imperativs verstanden werden. Die Schöpfung besteht nicht deshalb, weil Gott ihr seinen Schöpferwillen auferlegt und ihr Dasein anordnet. Ein transitiver Machtbegriff, der die Schöpfung als Ergebnis der Macht als Chance, den Schöpferwillen auch gegen Widerstreben durchzusetzen bzw. als Macht von A über B konzipiert, griffe insofern zu kurz. Stattdessen muss die Schöpfung als zutiefst dialogisch-beziehungshaftes Handeln begriffen wer-

den. Die Schöpfung ist als «Anrede Gottes»¹²² an den Menschen, dessen Sein die Antwort auf das schöpferische Wort ist. Wenn es im Johannes-Prolog heißt, dass «alles durch das Wort geworden ist und ohne das Wort nichts wurde» (vgl. Joh 1,1), so kann der Schöpfungsakt als ein Geschehen des Wortes gedeutet werden. Die Schöpfung ist damit nicht Ergebnis des Wortes Gottes, sondern Gottes Wort ist Schöpfung:

Dass Gottes Wort nicht ohne Wirkung bleibt und alles erreicht, wozu es ausgesandt wurde, wie Jes 55,11 diesen aktiv-dynamischen Charakter beschreibt, ist eine Grunderkenntnis des glaubenden Menschen, der die Schöpfung als «Gabegeschehen» und «stetige Zukehr» Gottes erlebt. Gerade die zuletzt genannte Erfahrung spiegelt wider, weshalb es naheliegt, die Schöpfung als ein Geschehen des Wortes vorzustellen: Worte erzeugen Wirkung, sie schaffen Beziehung. Schöpfung aber ist ein solches Beziehungsgeschehen, das Gott initiiert und in dem er sich zur Sprache bringt.¹²³

In Gottes schöpferischem Wort ist insofern die performative Dimension der göttlichen Macht ausgedrückt. Der Logos ist einesteils in sich Beziehung und ermöglicht andernteils dem Menschen durch seine Anrede erst, in Beziehung zu treten und damit Person zu werden. Insofern bestätigt sich in Gottes Schöpfungsakt Martin Bubers Diktum des «Der Mensch wird am Du zum Ich».¹²⁴

Im Anschluss an die Konzeption der Schöpfung als Wortgeschehen kann ausgesagt werden, dass die Wirkung der Macht Gottes aufgrund seiner Allmacht stets eine Beziehung seiende und ermöglichende *power with* ist. Mit einer solchen relationalen Wirkung der Macht ist die transitive Macht im Sinne der Unterwerfung des Menschen unvereinbar. Der Schöpfungsakt zeichnet sich gerade dadurch aus, kein Zwangsakt zu sein, sondern vollzieht sich in Freiheit und auf die Freiheit hin. Damit ist die Schöpfung letztlich Ausdruck der göttlichen Liebe, die die freie Antwort des Menschen herausfordert. Die Relationalität des Schöpfungsgeschehens basiert insofern nicht auf dem Zwang, sondern auf der Überzeugung.¹²⁵

122 Oswald Bayer spricht im Anschluss an Johann Georg Hamann von der Schöpfung als «Rede an die Kreatur durch die Kreatur» und bringt damit die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz des Schöpfers zum Ausdruck, O. BAYER, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, Tübingen 1986, 16.

123 S. RAPPEL, «Macht euch die Erde untertan»: *Die ökologische Krise als Folge des Christentums*, Paderborn 1999, 41.

124 Vgl. M. BUBER, *Ich und Du*, Stuttgart 1995, 3 f.

125 Vgl. zum Modus der Überzeugung insbesondere den prozesstheologisch-panentheistischen Gottesbegriff S. S1A, *Charles Hartshornes Panentheismus*.

2.4.2 BEFREIUNG

In der Untersuchung der Modi der Macht wurde die Befreiung als zentrale Wirkung der göttlichen Macht herausgestellt. Die Offenbarung der Macht Gottes in der Herrschaft, im Dienst und in der Ohnmacht hat letztlich die Befreiung des Menschen als Teil der Schöpfung zum Ziel. Die Befreiung als Wirkung und Wirklichkeit der Macht steht in engem Zusammenhang zum Gedanken der schöpferischen Macht, da die Freiheit zugleich Wesensvollzug und Wirkung der göttlichen Macht ist. So wenig die Macht *besessen* werden kann, so wenig kann man auch Freiheit *haben*. Vielmehr sind sowohl Macht als auch Freiheit relational und damit intersubjektiv zu denken. Was Hannah Arendt in der politischen Philosophie als Macht «zwischen den Menschen»¹²⁶ bezeichnet, kann analog auch auf die Freiheit übertragen werden. Die Freiheit ist beziehungshaftes Geschehen. Sobald aber versucht wird, sich der Freiheit zu bemächtigen, verkehrt diese sich wie die Macht in ihr blankes Gegenteil – die Gewalt:

In der Sprache der Bibel – schreibt Bonhoeffer – ist die Freiheit nicht etwas, das Mensch für sich selbst hat, sondern etwas, das im Dienst der anderen steht [...] ist kein Besitz, keine Gegenwart, kein Objekt, [...] sondern eine Beziehung und nichts mehr. In Wirklichkeit ist Freiheit eine Beziehung zwischen zwei Personen. Frei sein bedeutet ‚frei sein für den anderen‘, weil der andere mich ja mit ihm verbindet. Nur in der Relation zum anderen bin ich frei.¹²⁷

2.4.3 LIEBE

Die Liebe ist eine dritte Wirkung der göttlichen Macht, die in enger Verbindung zu den transitiven Modi der Macht steht, zieht sie sich doch als Leitmotiv durch die Geschichte Gottes mit seinem Volk. Die Offenbarung in der Herrschaft beim Durchzug durch das Schilfmeer, die Offenbarung im Dienst am Nächsten und schließlich die Offenbarung in der Ohnmacht am Kreuz sind gleichermaßen Ausdruck dieser liebenden Dimension der göttlichen Macht:

Sie [die Allmacht Gottes] als die Allmacht einer vollkommenen Liebe begreifen zu wollen, wie sie Gott ursprünglich in seinem in der Geschichte Jesu offenbar gewordenen trinitarischen Wesen von Ewigkeit her ist; als die Allmacht einer Liebe, aus der heraus er andere Freiheit, bleibend von ihm unterschiedene und doch aufgrund ihres Wesens als Freiheit auf ihn bezogene Freiheit neben sich wollte; und als die Allmacht einer Liebe, die deshalb, weil sie vollkommene Liebe ist, sich selbst entspricht, indem sie dem Begonnenen gegenüber treu bleibt.¹²⁸

126 H. ARENDT, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, 252.

127 G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1973, 41, dieser zitierend nach D. BONHOEFFER, *Creation and Fall. A theological interpretation of Genesis 1–3*, New York 1956, 37.

128 M. STRIET, *Offenbares Geheimnis*, 257.

Es griffe zu kurz, die Liebe erst als Produkt der göttlichen Macht zu bezeichnen, da Gott selbst Inbegriff der Liebe ist. So wenig er sich seines Allmachtsprädikates entledigen kann, so wenig darf der liebende Wesenszug Gottes vernachlässigt werden. Insofern kann Gott seine Macht nur in Liebe und auf die Liebe hin einsetzen. Damit ist die Liebe zugleich Ursprung und Ziel der göttlichen Macht. *E contrario* ergibt sich daraus, dass Gottes Liebe allmächtig ist. Die Allmacht der Liebe muss freilich als intransitive, das heißt, nicht als unterdrückende, sondern eben als befreiende, schöpferische Macht begriffen werden.¹²⁹ Die Offenbarung der göttlichen Macht in den transitiven Modi der Herrschaft, des Dienstes und der Ohnmacht vollzieht sich damit stets im Geist der Liebe und ermöglicht damit erst die Relationalität des Menschen. Gottes Macht ist – so formuliert Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato Si'* – nicht eine selbstbezogene und letztlich selbstherrliche Macht, sondern ist stets im Kontext der göttlichen Liebe zu denken:

Es gibt eine freie Entscheidung, die in dem schöpferischen Wort ausgedrückt ist. Das Universum entstand nicht als Ergebnis einer willkürlichen Allmacht, einer Demonstration von Kraft oder eines Wunsches nach Selbstbestätigung. Die Schöpfung ist in der Ordnung der Liebe angesiedelt. Die Liebe Gottes ist der fundamentale Beweggrund der gesamten Schöpfung: ›Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen‹ (Weish 11,24). Jedes Geschöpf ist also Gegenstand der Zärtlichkeit des Vaters, der ihm einen Platz in der Welt zuweist. Sogar das vergängliche Leben des unbedeutendsten Wesens ist Objekt seiner Liebe, und in diesen wenigen Sekunden seiner Existenz umgibt er es mit seinem Wohlwollen. Der heilige Basilius der Große sagte, dass der Schöpfer auch ›die unerschöpfliche Güte‹ ist, und Dante Alighieri sprach von der ›Liebe, welche die Sonne und die Sterne bewegt‹. Daher steigt man von den geschaffenen Werken Gottes auf ›zu seiner liebevollen Barmherzigkeit‹.¹³⁰

Mit dem intransitiven Machtbegriff ist die Liebe Gottes auch insofern zu vereinbaren, als dass jede Machtbeziehung als Kausalbeziehung, das heißt als eine «Beziehung von Ursachen und Wirkungen, durch die die Ursachen die Wirkungen bewirken», zu bezeichnen ist.¹³¹ Wenn aber der fundamentale Beweggrund der gesamten Schöpfung die Liebe Gottes ist, so stehen Gottes (intransitive) Macht und Gottes Liebe in einem untrennbaren Zusammenhang. Gleichzeitig konstatiert Niklas Luhmann, dass «die Auffassung der Macht als *Ursache* [...] nie an den *Ursprung* der Macht gelangen»¹³² könne. So wie Gott als fundamentaler Beweggrund, als unbewegter Bewegter oder als letzte Ursache bezeichnet werden kann,

129 Vgl. zur Liebe als hermeneutischem Schlüssel des Gottesbegriffs auch W. HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin 2018, 234 ff.

130 PAPST FRANZISKUS, *Enzyklika Laudato Si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus* (2015), Ziff. 77.

131 N. LUHMANN, *Macht im System*, 15.

132 Ebd. 17.

kann die Liebe Gottes als Urgrund und Ursache aller Ursachen der göttlichen Macht bezeichnet werden.¹³³ In diesem Zuge – und hier besteht wiederum ein Bezug zur intransitiven Machtkonzeption Hannah Arendts – muss die Prämisse der Machtsummenkonstanz aufgegeben werden. Gottes Liebe, welche die schöpferisch-relationale Macht erst freisetzt, ist unbegrenzt. In der Folge darf der Mensch im Angesicht der Allmacht Gottes nicht als ohnmächtiges Subjekt gesehen werden. Die Wirkungsformen der Macht zeigen auf, dass Gottes Macht keine erniedrigende, sondern im Gegenteil eine den Menschen *ermächtigende Macht* ist. Machtbeziehungen dürfen deshalb nicht als *Subjekt-Objekt-Beziehungen* gedacht werden, sondern sind durch die *Intersubjektivität* gekennzeichnet. Wenn Gottes Macht eines Machtobjekts bedürfte, so müsste sie als selbstreferentiell bezeichnet werden. In diesem Sinne wird die Relationalität der Macht erst dadurch ermöglicht, dass Gottes Macht *subjektkonstitutiv* ist.

Die Aufgabe der Prämisse der Machtsummenkonstanz angesichts der liebenden und ermächtigenden Macht Gottes hat noch eine weiterreichende Konsequenz. Erstens ist die Macht dort, wo sie beansprucht bzw. um sie ‚gekämpft‘ wird, immer schon verloren. Zweitens wird die liebende, befreiende und schöpferische Macht nicht dort größer, wo an ihr festgehalten wird – im Gegenteil: *Gottes Macht wächst, wenn sie geteilt wird*. Diese Einsicht darf für den menschlichen und insbesondere den innerkirchlichen Umgang mit der Macht, in dem das Reich Gottes (Βασιλεία τοῦ Θεοῦ)¹³⁴ anfanghaft erfahrbar werden soll (vgl. Lk 20,11par), nicht folgenlos bleiben.

133 Kurt Röttgers bemerkt diesbezüglich, dass der Allmachtsbegriff im Zusammenhang der Kausalität die Dimension eines Glaubensbegriffes habe, da die wissenschaftliche Intension an ihre Grenzen komme: «Als wissenschaftlichen Begriff kann man diesen Machtbegriff deswegen nicht fassen, weil er alle Prozessualität in dieser Welt aufheben würde. Jede einzelne Erscheinung wäre nie auf ganz bestimmte Ursachen angewiesen, sondern könnte jeweils im Grenzfall ein direkter Eingriff Gottes sein [...]» K. RÖTTGERS, *Spuren der Macht*, 93.

134 Hinsichtlich des Machtbegriffs ist für das Königreich Gottes charakteristisch, dass es sich eben nicht im transitiven Charakter der Unterwerfung, sondern im intransitiven Charakter der Ermächtigung vollzieht (vgl. Mk 4,30–32; Mt 18,23–35; Mt 20,1–16). Siehe auch G. KLEIN, «Reich Gottes» als biblischer Zentralbegriff, in: A. HERTZ ET AL. (Hg.), *Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart*, Regensburg 1971, 7–50, 16 ff.; P. HOFFMANN, *Jesus von Nazaret und die Kirche*, Stuttgart 2009, 32 ff.; DERS., *Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche. Rückbesinnung auf das Neue Testament*, Mainz 1991, 19 ff.

2.5 Kritische Würdigung

Im Zuge der Analyse des göttlichen Allmachtsprädikats konnte gezeigt werden, dass das menschliche Denken von der Allmacht Gottes in zentraler Weise den begrifflichen Rahmen der Thematisierung menschlicher Machtausübung prägt. Angesichts der Proportionalitätsanalogie von göttlicher und menschlicher Machtausübung läuft die Konzeptualisierung des Allmachtsprädikats allerdings nicht selten Gefahr, einem Anthropomorphismus zu erliegen. So läuft der Versuch, allzu menschliche Allmachtsphantasien zu vergöttlichen, letztlich auf eine ‚Apotheose des Selbst‘ hinaus. Eine in Anthropomorphismen mündende Projektion vom Menschenbild auf das Gottesbild kann durch die grundlegende Orientierung des Allmachtsprädikats an der biblischen Offenbarung vermieden werden. Zur Systematisierung kann ferner die Unterscheidung zwischen dem Modus der Macht einerseits und deren Wirkung andererseits eingeführt werden. Während sich Gottes Macht durchaus im *Modus* der Herrschaft, des Dienstes oder gar der Ohnmacht offenbaren kann, so zielt sie in ihrer *Wirkung* niemals auf die Beherrschung, die Dienstbarmachung oder die Ohnmacht. Sie wirkt sich vielmehr als schöpferische, befreiende und liebende Macht zum Wohl des Menschen aus.

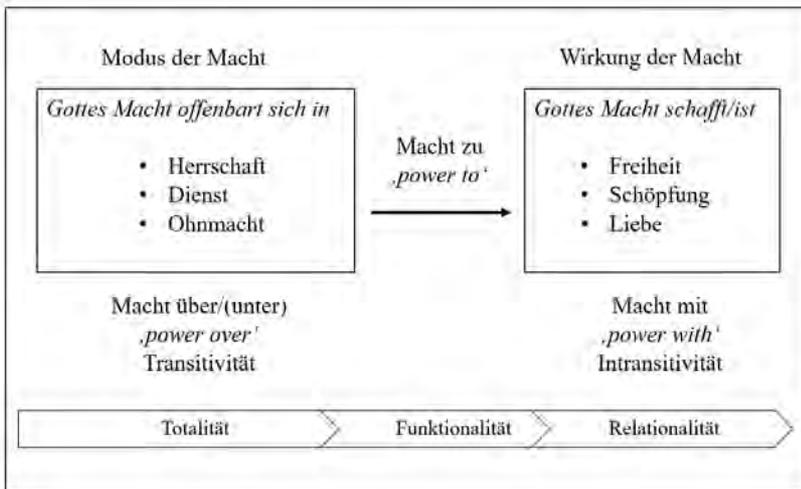


Abb. 3: Modus und Wirkung der Allmacht Gottes.

Im Folgenden gilt es nun, zu untersuchen, wie aus einer spezifischen Rezeption des göttlichen Allmachtsbegriffs bestimmte Kirchenbilder abgeleitet wurden und werden. Forschungsleitende Hypothese ist dabei, dass die ekklesiologischen Leitkategorien zur Konzeptualisierung innerkirchlicher Macht einseitig im begrifflichen Rahmen der Totalität der göttlichen Macht verhaftet geblieben sind. Wenngleich – etwa in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils – Alternativen zu einer solchen Rezeption aufgezeigt wurden, haben sich diese bislang in der institutionellen Wirklichkeit nur unzureichend niedergeschlagen. Die einseitige Orientierung an der Totalität der Macht hat – ausgehend vom Gottes- bzw. Allmachtsbegriff – das ‚Wie‘ bzw. die Funktionalität und Relationalität der Machtausübung im binnenkirchlichen Bereich systematisch verdrängt.

3. DIE VOLLMACHT DER KIRCHE

Die Tatsache, dass Gottes Allmacht auf verschiedenste Weisen konzipiert werden kann, bleibt auch für das Selbstverständnis der Kirche und insbesondere für den innerkirchlichen Umgang mit der Macht nicht ohne Konsequenz. Im Folgenden gilt es zu zeigen, dass der institutionellen Gestalt der Kirche jeweils ein spezifisches Verständnis der Macht zugrundeliegt. Die Theologie hat sich im Hinblick auf die innerkirchliche Ausübung der Macht einerseits als konstitutives, bisweilen gar stabilisierendes Moment erwiesen. Andererseits hat sie aber auch kritisches Potenzial entfalten können. So hat ein im begrifflichen Rahmen der Totalität verankertes Allmachtsverständnis über Jahrhunderte – insbesondere im Nachgang des Konzils von Trient – zu einer spezifischen institutionellen Gestalt der Kirche geführt, in der Macht nur als ‚Macht über‘ gedacht werden konnte. Erst im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils konnte diese einseitig juristisch-institutionelle *societas-perfecta*-Ekklesiologie zugunsten einer sakramentalen *Communio*-Ekklesiologie, in der der Fokus vom ‚Was‘ der Macht zum ‚Wie‘ der Macht verschoben wurde, überwunden werden. Dieser ekklesiologische Paradigmenwechsel, den es im Folgenden nachzuzeichnen gilt, bedeutet allerdings noch nicht, dass sich auch in der institutionellen Wirklichkeit der Kirche ein funktionales und relationales Machtverständnis durchgesetzt hätte. Am Beispiel des Übergangs von einer Konzeption der Macht als einer ‚Macht über‘ hin zu einer ‚Macht mit‘ im Zweiten Vatikanischen Konzil soll insofern veranschaulicht werden, dass die innerkirchliche ‚Morphologie der Macht‘ keineswegs statisch ist, sondern – nicht zuletzt in Abhängigkeit von der jeweiligen Konzeptualisierung der Allmacht Gottes – einem tiefgreifenden Wandel unterliegt, der für die institutionelle Wirklichkeit der Kirche, die mit dem Anspruch auftritt, Teil der Lebenswirklichkeit der Gläubigen zu sein, nicht folgenlos bleibt.

3.1 Die *societas-perfecta*-Ekklesiologie

In einem ersten Teil der Analyse der institutionellen Wirklichkeit der Kirche und des in dieser verankerten Machtverständnisses gilt es, zu untersuchen, wie bestimmte Konzeptionen der Allmacht Gottes im Laufe der Geschichte zu einer Ekklesiologie bzw. institutionellen Wirklichkeit von Kirche geführt haben, in denen sich die menschliche Machtausübung als transitive *power over*, nicht aber als ermächtigende bzw. als relationale *power with* etablieren und verstetigen konnte.¹

1 Unter *societas perfecta*-Ekklesiologie wird im Folgenden eine an «der katholischen Apologetik und seit der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts dem kirchlichen Lehramt» orientierte Ekklesiologie bezeichnet, die im Kirchenbild des Ersten Vatikanischen Konzils kulminierte. Charakteristikum einer solchen Ekklesiologie ist – angesichts des Anliegens, die Autonomie der Kirche gegenüber

3.1.1 EMANATION DER MACHT

Eine erste Ursache der Tendenz, innertheologisch und damit über weite Strecken innerkirchlich einem transitivem Machtbegriff der Unterwerfung anzuhängen, ist im theologischen Ursprungsdenken der Macht zu verorten. Dieses Denken ist dabei mögliche – nicht aber notwendige – Konsequenz eines superlativischen Allmachtsbegriffs. Wird die Allmacht als Allwirksamkeit und damit als Urgrund allen Seins gefasst, so muss alle Wirklichkeit und notwendigerweise alle zwischenmenschliche Macht der Macht Gottes entstammen. Dieses Ursprungsdenken liegt auch der Emanationslehre zugrunde, die sich hinsichtlich des ekklesiologischen Kirchenverständnisses als überaus folgenreich erwiesen hat. Mit der Emanation ist das Ausfließen (*emanatio*) des Seins aus einem Urgrund gemeint. Gemäß einer emanatistischen Konzeption Theologie zu betreiben bedeutete insofern, alle Wirklichkeit in ihrem (ontologischen) Sein als dem Schöpfergott emanierendes Sein aufzufassen.² Die Vorstellung der Emanation geht im Ursprung auf das oberste Prinzip in der platonischen Ideenlehre zurück und wurde im Neuplatonismus – insbesondere bei Plotin – ausdifferenziert und systematisiert.³ In der neuplatonischen Emanationslehre wurde nicht nur davon ausgegangen, dass alles Sein dem Göttlichen entstammt (Emanation), sondern vielmehr auch, dass im Sinne der Zirkularität alles Sein zum Ursprung zurückkehrt.⁴ Im Kontext der christlichen Theologie ist die Emanationslehre aus dreierlei Gründen problembehaftet: Erstens widerspricht der Gedanke der Emanation allen Seins aus Gott dem schöpfungstheologischen Topos der *creatio ex nihilo*. Würde man das Sein als Ausfluss des Göttlichen bezeichnen, so hätte Gott die Welt nicht aus dem Nichts, sondern vielmehr aus sich selbst – aus allem – geschaffen. Zweitens ergibt sich ein intentionales Problem der Schöpfungstätigkeit Gottes. Das Theologumenon des göttlichen Schöpferwillens scheint mit der Emanation des Seins nur schwer zu vereinbaren. Wenn Gott der Urgrund allen Seins ist, so wäre die Schöpfung als Emanation dieses Urgrundes ein göttliches Attribut, nicht aber eine (von

staatl. Institutionen zu behaupten – ein stark juristisch-institutioneller Fokus. S. WIEDENHOFER, Art. *Societas perfecta*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IX, Freiburg i. Br. 2000, 681–682, 681.

2 Vgl. U. HORST, *Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 12/2 (1961), 97–111, 101.

3 Vgl. J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2019, 547: «Für Plotins Kosmos ist jener eigentümliche Rhythmus der gegenläufig vom Einen ausgehenden, sich über die Hypostasen des Geistes, der Seele und der Natur ergießenden, und umgekehrt aus den Tiefen der Materie zur Quelle zurückflutenden Lebensenergien bestimmend.»; D. ANSORGE, *Kleine Geschichte der christlichen Theologie. Epochen, Denker, Weichenstellungen*, Regensburg 2017, 60 f.

4 Vgl. U. HORST, *Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin*, 101.

vielen möglichen) Welt(en), die Gott aus freiem Entschluss und als Ausdruck seiner Liebe geschaffen hat. Basilius der Große hat Plotin zurecht darauf hingewiesen, dass die Schöpfung im Kontext der neuplatonischen Emanationslehre als Automatismus verstanden werden müsse und in diesem Zuge ihres gottgewollten und unmittelbaren Charakters beraubt werde.⁵ Drittens ergibt sich vor dem Hintergrund der Gott-Welt-Beziehung eine ontologische Problematik. Schließlich müsste alles Sein, da es als Emanation Gottes aufgefasst wird, als göttliches Sein bezeichnet werden. Damit wäre aber die Transzendenz Gottes zugunsten einer vollständigen Immanenz und letztlich einem Pantheismus aufgegeben. Die Emanationslehre hat angesichts ihrer Nähe zum Neuplatonismus Eingang in die gnostische Theologie gefunden und wurde aufgrund der offenen Widersprüche zur christlichen Theologie schließlich abgelehnt. Darüber hinaus bereitete die Annahme Schwierigkeiten, dass die Seinsstufen (Hypostasen) mit zunehmender Entfernung vom Urquell abgewertet werden müssten. Trotz der Ablehnung der Emanationslehre als allumfassend-theologisches Konzept, findet sich der Topos der Ableitung des Vielen aus dem Einen auch in der christlichen Theologie als Leitmotiv wieder.⁶ So formulierte Albertus Magnus unter aristotelischem Einfluss stehend,⁷ dass der Ausfluss die Emanation der Form aus einer ersten Quelle sei.⁸ Marie-Dominique Chenu bescheinigt auch der scholastischen Theologie Thomas von Aquins als Ganzer einen emanatistischen Wesenszug:⁹

5 Vgl. BASILIUS DER GROSSE, *Hexaëmeron*, I, 6–8; vgl. auch S. MILAZZO, *La théorie du fluxus chez Albert le Grand. Principes philosophiques et applications théologiques*, Dissertation: Universität Paul Verlaine – Metz 2007.

6 Jürgen Habermas konstatiert trotz der angesichts des neuplatonischen Prinzips der absoluten Transzendenz unleugbaren Differenzen deutliche Parallelen: «Eine andere Verwandtschaft zwischen Christentum und Neuplatonismus ergibt sich unter dem Aspekt der Herausbildung der Welt aus dem Einen. Die Kosmologien hatten mit den Mythologien eine Weltentstehung, die oft mit genealogischen Zusammenhängen verwoben war, durch den entschiedenen Rekurs auf das Immerseiende, das unbeweglich Zugrundeliegende und Gesetzgebende gebrochen. Wie gezeigt, hat Plotin, der bereits auf dieser ontologischen Begriffsebene operieren kann, mit dem Vorgang des existentiell relevanten Abfallens vom – und Aufsteigens zum – Einen eine pseudotemporale Bewegung in die ideal-überzeitlichen Strukturen eingeführt.» J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 555.

7 Vgl. S. MILAZZO, *La théorie du fluxus chez Albert le Grand*.

8 ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processibus universitatis a prima causa*, lib. I, tr. IV, c. 1: «Ex his patet, quod fluxus est simpliciter emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo.» Zitiert in: DERS., *Buch über die Ursachen und den Hervorgang von allem aus der ersten Ursache*, nach dem Text der Editio Coloniensis übersetzt und herausgegeben von H. ANZULEWICZ ET AL., Hamburg 2006, 192.

9 M.-D. CHENU, *Le plan de la Somme Théologique de Saint Thomas*, in: *Revue thomiste* 45 (1939), 93–107; siehe in Bezug auf die emanatistische Konzeption der Schöpfung bei Thomas von Aquin

Thomas nimmt, indem er das wissenschaftliche System des Aristoteles aufgibt, seine Zuflucht zu dem platonischen Schema vom Ausgang (Emanation) und von der Rückkehr (reditus). Die Theologie als Wissenschaft von Gott untersucht demgemäß alle Probleme in Bezug zu Gott, sei es im exitus (emanatio), sei es im reditus. Jedes Ding wird von dieser obersten Ursächlichkeit her eingeordnet, erkannt und beurteilt.¹⁰

Bei Thomas von Aquin geht der Sohn im Anschluss an Augustinus aus dem Vater hervor.¹¹ Die Emanation allen Seins wiederum geht aus der trinitarischen Emanationsbewegung des Sohnes aus dem Vater hervor.¹² Mit dem trinitarischen Emanationsmodell gelingt es Albertus Magnus wie auch Thomas von Aquin, die Schwächen der gnostischen Emanationslehre zu überwinden. Einerseits wird die Unterscheidung zwischen Sein und Willen zugunsten der Identität aufgehoben. Die Emanation wird insofern nicht mehr als automatistisches Hervorgehen, sondern als willentliches Hervorgehen aus Gott gedeutet: «This procession is voluntary, because the divine being is necessarily willing.»¹³ Dadurch, dass das Prinzip der emanatistischen Notwendigkeit durch den Willen ersetzt wird, gelingt es zudem, die Tendenz zum Pantheismus zu überwinden. Wenn das Sein dem Willen Gottes entspricht, so ist es nicht mit dem Göttlichen identisch, da dieser es dann nicht wollen könnte, sondern vielmehr wollen müsste. Die Schöpfung ist insofern keine Schöpfung *in* Gott, sondern eine Schöpfung *aufgrund* des göttlichen Willens.¹⁴ Da Gott das Sein nicht aus sich selbst, sondern aufgrund seines Willens ins Leben ruft, muss auch die Annahme der *creatio ex nihilo* nicht aufgegeben werden. Bei Thomas von Aquin rückt damit an die Stelle einer ontologischen Emanationslehre – die lediglich innertrinitarisch angenommen werden kann – eine kausale Emanationslehre.

Eine solche kausale Emanationslehre wurde nicht nur der Schöpfungslehre, sondern auch dem kirchlichen Machtverständnis als Ganzem zugrunde gelegt.

W. J. HANKEY, *Ab Uno Simplici Non Est Nisi Unum: The Place Of Natural And Necessary Emanation In Aquinas's Doctrine Of Creation*, in : W. OTTEN (Hg.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought*, Leiden 2007, 309–333.

10 U. HORST, *Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin*, 101.

11 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, I, q. 47, a. 2 ad 2: «Primum quod procedit ab unitate, est aequalitas, et deinde procedit multiplicitas. Et ideo a Patre, cui, secundum Augustinum, appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur aequalitas, et deinde creatura, cui competit inaequalitas.»

12 Vgl. G. EMERY, *La Trinité Créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris 1995, 280 : «Les processions des personnes sont la cause et la raison de la procession des créatures (dans l'exitus comme dans le reditus).»

13 W. J. HANKEY, *Ab Uno Simplici Non Est Nisi Unum*, 330.

14 Vgl. ebd.

Die Übertragung der Emanationslehre auf die Macht muss wiederum beim Allmachtsprädikat Gottes ansetzen. Die Macht Gottes wurde als Urgrund aller Macht angesehen, aus der alle übrige Macht emaniert. So wie Plotin von einem «Totalitätsbegriff des Ureinen»¹⁵ ausging, um seine Theorie zu entfalten, wurde und wird innerkirchlich am Totalitätsbegriff einer superlativischen Allmachtskonzeption festgehalten, der in der Folge zu einer Perpetuierung eines transitiven Machtbegriffs geführt hat. Dionysius Areopagita hat in seinen Werken *De caelesti hierarchia* und in *De ecclesiastica hierarchia* dazu beigetragen, dass die einem ontologischen Stufenschema folgende Konzeption innerkirchlicher Macht im Mittelalter konsolidiert werden konnte.¹⁶ Denn wenn – und dies ist die Prämisse einer emanatistischen Machtkonzeption – alle Macht auf einen Ursprung zurückgeführt werden kann, so ergibt sich daraus nicht nur ein spezifisches Gottesbild, sondern es bestehen auch Implikationen für die Gestaltung der politisch-gesellschaftlichen und innerkirchlich-institutionellen Ordnung.

3.1.2 MONISMUS

Die emanatistische Konzeption des Machtbegriffes ist nicht nur Ausdruck eines totalitär-transitiven Verständnisses der Macht, sondern schlägt sich auch in der monistischen Auffassung der Macht nieder. Christian Wolff definiert den Monismus als eine Art, Philosophie zu betreiben, der zufolge es nur eine Art jedweder Substanz (*unum tantummodo substantiae genus*) geben könne.¹⁷ So wie es in 1 Kor 15,28 heißt, dass «der Sohn, sich dem unterwerfen [werde], der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei» impliziert der Monismus ein Alleinheitsdenken, in dem das Gott-Welt-Verhältnis radikal Neubestimmt wird. Aus dem Passus des «alles in allem» ergibt sich zwar nicht notwendigerweise die Identität von Gott und Allem im Sinne eines pantheistischen Gottesbildes. Dennoch muss das Gott-Welt-Verhältnis wenigstens pantheistisch konzipiert werden, um das Alleinheitsdenken begründen zu können. In der Theologiegeschichte hat es immer wieder Versuche gegeben, dass Prinzip des Monismus in der christli-

15 K. RÖTTGERS, *Spuren der Macht*, 87. In der Folge dieses Totalitätsbegriffs kann die Problematik der inneren Konsistenz der Allmachtsproblematik – freilich in äquivokem Sinne – dahingehend gelöst werden, dass im Absoluten das Gesetz des Widerspruchs aufgehoben wird und eine Identität aller Gegensätze besteht, vgl. M. BUCHBERGER, Art. *Monismus*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i. Br. 1935, 278–281, 281. Jürgen Habermas konstatiert, dass sich im neuplatonisch-emanatistischen Gottesbild auch die Frage der Kohärenz des Allmachtsprädikats zu anderen Gottesprädikaten (Theodizee) aufgrund der «fehlenden Verantwortlichkeit eines Weltenerhebers» nicht stelle. J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 554.

16 Vgl. D. ANSORGE, *Kleine Geschichte der christlichen Theologie*, 124.

17 Vgl. CH. WOLFF, *Psychologia rationalis*, Frankfurt a. M. 1734, 24; siehe auch H. HILLERMANN, *Zur Begriffsgeschichte von «Monismus»*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976), 214–235.

chen Theologie zu verankern oder wiederzubeleben. So gründete sich zum Anfang des 20. Jahrhunderts der freidenkerische Monistenbund, der den Monismus als Charakteristikum der christlichen Weltanschauung verstanden wissen wollte:

Sondern sie [die christliche Weltanschauung] ist ja eine monistische auch in dem spezielleren Sinne, dass die gesamte Wirklichkeit auf eine letzte Einheit zurückgeführt und aus dieser heraus verstanden wird. Denn eine solche Weltanschauung hat doch der christliche Gottesglaube zu einer notwendigen Konsequenz, ja er schließt sie geradezu in sich. Von Gott her, durch Gottes Vermittlung und zu ihm hin sind alle Dinge. So ist der christliche Gottesglaube dreifach monistisch.¹⁸

Der spezifisch christliche Monismus sei – im Anschluss an die Konzeption der *emanatio* und des *reditus* – demzufolge als ein sich aus ätiologischem und teleologischem Monismus ergebender «absoluter Monismus» zu bewerten.¹⁹

Im Rahmen der sogenannten Monismus-Debatte wurde die Frage, ob das Christentum als monistisch bezeichnet werden könne, neu aufgeworfen. Ausgangspunkt hierfür war die These Klaus Müllers, dass ein «Ringeln um einen monistischen Tiefenstrom christlicher Theologie»²⁰ bestehe und die Gott-Welt-Kon-

18 G. WOBBERMIN, *Monismus und Monotheismus. Vortrag in der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt zu Eisenach am 8. Oktober 1908 gehalten*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 19/1 (1909), 1–30.

19 CH. SCHREMPF, *Monismus und Christentum*, in: A. DREWS (Hg.), *Der Monismus. Dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*, Jena 1908, 185–203, 195. Georg Wobbermin war dabei Teil einer größeren zeitgenössischen Bewegung, des sogenannten Monistenbundes, der sich um das Herausstellen des Monismus als gemeinsames Motiv eines reaktionären Schulterchlusses zwischen Religion und Wissenschaft propagierte, V. DREHSEN/H. ZANDER, *Rationale Weltveränderung durch naturwissenschaftliche Weltinterpretation? Der Monistenbund – eine Religion der Fortschrittsgläubigkeit*, in: V. DREHSEN/W. SPARN (Hg.), *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*, Berlin 1996, 217–238, 224 f. Dass der Monismus dabei nicht nur theologisches Prinzip ist, sondern in letzter Konsequenz zum staatspolitischen Totalitarismus neigt, offenbart sich in Georg Wobbermins eigener Biografie. So gehörte er später zu den Unterzeichnern des Bekenntnisses der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat vom 11. November 1933. Vgl. zum Zusammenhang von weltanschaulichem Monismus und Totalitarismus auch W. J. PATZELT, *Einführung in die Politikwissenschaft. Grundriss des Faches und studiumbegleitende Orientierung*, Passau 2013, 589.

20 K. MÜLLER, *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede*, in: DERS./M. STRIET (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, 47–84, 57. Siehe auch M. LERCH, *Monismus als Denkform christlicher Theologie? Analyse und Diskussion des Konzeptes von Klaus Müller*, in: B. NITSCHKE ET AL. (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus*, Paderborn 2017, 153 und M. LERCH, *All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet*, Würzburg 2009. Verschärft findet sich die These in K. MÜLLER, *Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monismuskritik*, in: P. WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 74–82, 74: «Vor

zeption in der christlichen Theologie insofern panentheistisch gedacht werden müsse.²¹ Der Vorstoß Müllers war insofern umstritten, als ein solches panentheistisches Gottesbild *prima facie* «nur schwer auf dem Fundament der biblisch-christlichen Theologie aufbauen»²² konnte. Strittig war einerseits, ob sich ein monistisches Prinzip und eine monotheistische Religion nicht diametral entgegenstünden, zumal der Monismus – so auch zur Zeit des Monistenbundes – nicht selten in spinozistisch-pantheistisches Denken gemündet war. Dieses Problem ließ sich durch die Annahme eines panentheistischen Gottesbildes auflösen. Schwieriger stand es allerdings um die Frage der menschlichen Freiheit bei gleichzeitiger Annahme eines «monistischen Tiefenstroms».²³ Während Klaus Müller zwischen Freiheit und Monismus «keinen Widerspruch» ausmachen konnte, sondern im Monismus vielmehr «das Geheimnis eines jeden Theismus, der einen wirklichen Weltbezug impliziert»²⁴ identifizierte, sahen andere im Prinzip des Monismus eine Negation sowohl der göttlichen als auch der menschlichen Freiheit, da die Freiheit in monistischem Denken lediglich im Sinne eines alleinheitlichen Begriffes der Notwendigkeit existieren könne. Eine notwendige Freiheit sei aber nicht als Freiheit im eigentlichen Sinne zu bezeichnen und entspreche insofern nicht dem christlichen Gottesbild, der in sich Freiheit sei.²⁵ Wenn nach Müller sowohl Gott und Mensch alleinheitlich gedacht werden müssten, so könne auch keine Differenz zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit bestehen: «Die monistische Intuition scheint nun darin zu bestehen, dass das Verhältnis von Gott und Mensch gerade nicht als das Verhältnis von differenten Freiheiten gefasst werden

allem teile ich ohne Einschränkung die These, dass in den okzidentalen religiösen Traditionen ein komplexer monistischer Grundstrom niemals hat völlig unterdrückt werden können. Ich schärfe das dahingehend an, dass ich die These wage: Eine solche Exklusion wäre zumindest für die christliche Theologie und noch mehr für deren katholische Variante nur um den Preis ihrer Konsistenz und der Ausgliederung ganzer Themenfelder aus dem Programm eines intellectus fidei zu haben.» Vgl. bei diesem auch K. MÜLLER, *Angesicht oder Alleinheit? Politik, Poesie und Philosophie im Streit um das wahre Bild von Gott*, Regensburg 2006.

21 Vgl. K. MÜLLER, *Autonome Subjektivität und der Panentheistic Turn der Theologie. Über die Logik eines vermeintlichen Antagonismus*, in: K. VIERTBAUER/R. KÖGERLER (Hg.), *Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis*, Regensburg 2014, 43–65, 45.

22 M. BONGARDT, *Einheit ja – aber welche? Freiheitsphilosophische Anmerkungen zur Monismus-Debatte*, in: K. MÜLLER/M. STRIET (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, 85–100, 86; M. STRIET, *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen*, in: K. MÜLLER/DERS. (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, 111–127.

23 K. MÜLLER, *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede*.

24 Ebd. 77; siehe auch K. MÜLLER, *Angesicht oder Alleinheit?*, 185 ff.

25 Vgl. M. STRIET, *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen*, 121 f.

darf, weil es nicht als ein solches Verhältnis gefasst werden kann.»²⁶ In der Folge – so argumentiert Striet in kritischer Rezeption des trinitarischen Offenbarungsbegriffs Karl Rahners – könne alle Freiheit nur als göttliche Freiheit gedacht werden, sodass eine freie Annahme der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes ausgeschlossen sei. Letztlich könne nur Gott im Menschen die Annahme der göttlichen Botschaft erwirken, sodass der Mensch entweder nur dann frei sein kann, wenn sein freier Wille dem Willen Gottes entspricht oder aber die göttliche Gnade an die Stelle der menschlichen Freiheit rücke.²⁷ Damit ist Gott aber einerseits nicht mehr das grundlegend Andere, sondern mit Nikolaus Cusanus als ‚Nicht-Anderes‘²⁸ im Sinne des «von allem endlichen Seienden nicht grundsätzlich Verschiedene[n]» zu denken.²⁹

Aus diesen Überlegungen zum monistischen Freiheitsverständnis ergeben sich auch hinsichtlich des Verhältnisses von menschlicher Macht und göttlicher Allmacht zentrale Konsequenzen. Wenn einem grundsätzlichen Monismus zufolge alles Sein auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgeht, das heißt, eine ontologische Alleinheit besteht, dann muss auch die Differenz von göttlicher und menschlicher Macht aufgehoben sein. Ein monistischer Machtbegriff läuft insofern auf die Identität von menschlicher und göttlicher Macht hinaus. In Verbindung mit einem emanatistisch-substantialistischen Machtverständnis ergibt sich aus diesem monistischen Machtbegriff eine transitive Machtkonzeption im Sinne einer ‚Macht über‘. Der Monismus des über lange Zeit theologisch dominanten Machtbegriffs ist somit – und hier ist Klaus Müller beizupflichten – Ausdruck eines monistischen Tiefenstroms christlicher Theologie; Ausdruck eines monistischen Tiefenstroms freilich, der hinsichtlich des zugrundeliegenden Allmachtbegriffs nur unzureichend reflektiert worden ist, denn mit einem solchen monistischen Machtbegriff sind durchaus Probleme verbunden. Einerseits ließe sich einem emanatistisch-monistischen Verständnis folgend, alle – auch zwischenmenschliche – Macht als auf Gott beruhend und aus Gott emanierend begründen und legitimieren. Nun könnte man einwenden, dass die Tatsache, dass alle Macht einheitlich mit der göttlichen Macht ist und aus dieser emaniert, nicht notwendigerweise nach sich ziehe, dass diese nicht korrumpiert werden könne. Angesichts der systematisch-theologischen Überlegungen zum Allmachtbegriff ist aber nur

26 M. STRIET, *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen*, 125.

27 Vgl. ebd. 125. Vgl. bei diesem auch K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«*, in: DERS. (Hg.), *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1967, 103–133, 126.

28 Vgl. N. CUSANUS, *Vom Nichtanderen*, übersetzt und mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Paul Wilpert, Hamburg 1987.

29 R. LITZ, *Monismus – Zugänge zu einem Gedanken vom Ganzen*, in: K. MÜLLER/M. STRIET (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, 131–139, 138.

schwer rechtfertigbar, eine korrumpierte Macht als göttliche Macht zu bezeichnen. Dies aber wäre aber wenigstens dann notwendige Konsequenz, wenn man das monistische Gott-Welt-Verhältnis nicht aufgeben wollte.

Andererseits ergibt sich aus dem monistischen Machtverständnis eine spezifische Eigenart des menschlichen Umgangs mit der Macht, die auf die Annahme der Machtsummenkonstanz zurückzuführen ist. Da angenommen werden müsste, dass alle weltliche Macht aus der göttlichen Macht emaniert, so wäre einem intransitiven Machtverständnis *a priori* eine Absage zu erteilen. Da alle menschliche Macht auf Gottes Macht rückführbar ist (*emanatio*) und auf diese zurückgeführt werden muss (*reditus*), gerät im zwischenmenschlichen Umgang mit der Macht die Frage in den Vordergrund, *woher bzw. wohin* Gottes Macht emaniert. Der Investiturestreit ist hierfür ein eindrückliches Beispiel. Damit aber rückt an die Stelle der Frage des rechten Umgangs mit der Macht die Frage nach der Rechtfertigung der Macht. In einer monistisch-emanatistischen Machtkonzeption wird, mit anderen Worten, der analytische Fokus vom *«Wie»* der Machtausübung hin zum *«Dass»* der Macht verschoben. Entscheidend ist, *dass* man Macht hat, nicht aber, *wie* diese ausgeübt wird. Die Frage des Macht-*«Besitzes»* wird durch die Annahme einer innersystemischen Machtsummenkonstanz weiter verschärft. Erst durch die Prämisse, dass alle Macht vom Ursprung her und damit *«von oben nach unten»* verteilt wird bzw. emaniert, kann der Eindruck entstehen, dass zwischenmenschlich um das grundsätzlich knappe Gut der Macht *«gekämpft»* werden müsse.

Darin ist freilich die Konsolidierung eines transitiven Machtbegriffes, in dem die Macht als *«Macht über»* gedacht wird, angelegt – eine Form der Machtausübung, die, mit Hannah Arendt gesprochen, nicht mehr als Macht im eigentlichen Sinne bezeichnet werden kann, da sie in ihr Gegenteil – die Gewalt – verkehrt wurde. Im Rahmen einer Machtkonzeption, in der die Transitivität nicht mehr nur Modus der Macht ist, sondern zur Wirkung der Macht erhoben wird, ist die Macht schon korrumpiert und mit dem biblisch-theologischen Machtverständnis nicht mehr zu vereinbaren. Damit ist keinesfalls ausgesagt, dass innergesellschaftlich niemals um Macht gekämpft werden müsste – im Gegenteil. Die Tatsache, dass innergesellschaftlich und auch innerkirchlich um Macht gekämpft werden *muss*, ist logische Konsequenz und Ausdruck eines transitiven Machtverständnisses. Dennoch wird die Macht damit ihrer intransitiven Wirkung beraubt, sodass die Einsicht, dass eigentliche Macht nicht im Machtkampf *gewonnen*, sondern in der intersubjektiven Verständigung *erzeugt* wird, in den Hintergrund gerät. Machtausübung wird einer solchen emanatistisch-monistischen Machtkonzeption entsprechend stets mit Unfreiheit, Zerstörung und Hass, nicht aber mit den göttlichen Machtvollzügen der Befreiung, der Schöpfung und der Liebe assoziiert werden, da sie auch im zwischenmenschlichen Bereich einer *«top-down»*-Logik folgen muss.

Mit dem Monismus ist – so hebt Karsten Kreutzer im Anschluss an Thomas Pröpper hervor – «die Einebnung oder Nivellierung der ›qualitative[n] Differenz der Allmacht Gottes zu jeder (gegensatzabhängigen) Macht‹ bzw. der ›Differenz von Gottes allmächtigem Erschaffen zum gegensatzabhängigen Wirken der geschaffenen Mächte‹, also eine Nivellierung der Schöpfungsdifferenz» verbunden.³⁰

Die Monismus-Debatte ist angesichts der Tendenz zum einem pantheistischen Gottesbild in den Kontext einer breiter angelegten Theismus-Debatte einzuordnen, die nicht zuletzt im Nachgang der durch Jan Assmann angestoßenen Diskussion um eine vermeintlich intrinsische Gewaltförmigkeit monotheistischer Religionen entstanden ist.³¹ Infrage stand also, ob der Monotheismus *per se* zur Ausübung von Gewalt neige und «die sogenannten polytheistischen Religionen intrinsisch friedfertig» seien.³² Im Kontext eines spezifisch-christlichen Machtbegriffes muss also gefragt werden, ob dieser aufgrund seiner monotheistischen Wurzeln automatisch nicht nur mit einer transitiven Konzeption der Macht, sondern auch mit der faktischen Ausübung einer solchen Macht als Gewalt verbunden sei. Ist also aufgrund des Monotheismus im Christentum ein gewaltfreier Machtbegriff gar nicht denkbar?

Assmanns Thesen sind in der nachfolgenden und disziplinenübergreifenden Debatte breit rezipiert worden und – auch, da er seine These später selbst präzisiert und teilweise gar revidiert hat³³ – oftmals verzerrt dargestellt worden. Insofern sollen sie hier in gebotener Kürze wiedergegeben werden.

30 K. KREUTZER, *Der monistische Grundzug der Symboltheorie. Zu einer Debatte zwischen Thomas Pröpper und Karl Rahner*, in: K. MÜLLER/M. STRIET (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, 101–109, 101. Binnenzitate bei diesem aus TH. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 291 u. 248. Kreutzer attestiert Rahners Symboltheorie – wie auch Klaus Müller und eingeschränkt Magnus Striet – einen monistischen Grundzug. Vgl. K. KREUTZER, *Der monistische Grundzug der Symboltheorie*, 107; M. STRIET, *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen*, 125; K. MÜLLER, *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede*.

31 Vgl. J. ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998; DERS., *Monotheismus als theologisch-politisches Problem*, in: *Jahrbuch für Politische Theologie* 4 (2002), 122–132, 132; DERS., *Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie*, in: E. OTTO (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart 2000, 121–139, 139.

32 R. SCHIEDER, *Sind Religionen gefährlich?*, Berlin 2008, 69. Vgl. zur Diskussion der – teilweise modifizierten – These von der inhärenten Gewalttätigkeit des Monotheismus auch J. ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: P. WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 18–38.

33 Vgl. E. ZENGER, *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann*, in: P. WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 39–73, 39.

Assmann unterscheidet grundsätzlich zwischen einem inklusiven und einem exklusiven Monotheismus. Der inklusive Monotheismus geht gemäß der Formel «Alle Götter sind Eins»³⁴ von einem göttlichen Prinzip aus, auf dessen Grundlage eine Vielheit von Göttern und damit ein Polytheismus gedacht werden kann. Demgegenüber zeichnet sich der exklusive Monotheismus («Keine anderen Götter außer Gott»)³⁵ dadurch aus, dass er neben sich keine anderen Gottheiten toleriert und in diesem Sinne exklusiv ist. Das eigentliche Problem des Monotheismus identifiziert Assmann in der Form des exklusiven Monotheismus, da mit der «Mosaischen Unterscheidung»³⁶ ein stetes Konkurrenzdenken verbunden sei:

Der exklusive Monotheismus rechnet immer mit anderen Göttern, d.h. mit konkurrierenden Macht- und Wahrheitsansprüchen, die er als mit sich unvereinbar zurückweisen, bekämpfen und verfolgen muss.³⁷

Im Zusammenhang mit diesem monotheistischen Konkurrenzdenken sieht Assmann denn auch den jüdisch-christlichen Topos von einem eifersüchtigen Gott, der nach dem Eifer (*zelos*) der Gläubigen verlange. Damit entsprächen sich «Gottesbild und Menschenbild, göttliche Eifersucht und menschliches Eifern.»³⁸ In diesem Zusammenhang ist allerdings entscheidend, dass Assmanns primäres Erkenntnisinteresse nicht in der Frage nach der tatsächlichen Gewaltneigung des Monotheismus liegt.³⁹ Vielmehr geht es ihm darum, zu untersuchen, «welche Funktion das Thema Gewalt in den Texten erfüllt».⁴⁰ In seiner kulturhistorischen Analyse kommt er zu dem Schluss, dass die Sprache der Gewalt im Monotheismus eher einem Opportunismus denn einer Notwendigkeit entspringe. So sei nach dem Zusammenbrechen des Assyrischen Reichs ein Machtvakuum entstanden, das durch jüdische Theologen zu füllen gesucht worden sei.⁴¹ Es sei zu einer

34 J. ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, 20.

35 Ebd.

36 Vgl. J. ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

37 J. ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, 25.

38 Ebd. 26.

39 So berechtigterweise K. MÜLLER, *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede*, 53: «Ich vermerke an dieser Stelle nur, dass mich von Anfang an die Kurzatmigkeit nahezu aller Reaktionen christliche, namentlich exegetischer Provenienz auf Assmanns Thesen erstaunt hat, denen im Wesentlichen darum zu tun war, den Vorwurf der strukturellen Gewaltförmigkeit monotheistischer Religionen auszuhebeln. Dass das aber gar nicht Assmanns Hauptstoßrichtung war und schon gar nicht die etwaige Option für die Rückkehr zu einem Polytheismus, weil sie nicht zur Kenntnis nahmen, dass der Dreh- und Angelpunkt von Assmanns Unterfangen – von ihm selbst ausdrücklich erklärt – ein dezidiert philosophischer war: die Entdeckung von und die Auseinandersetzung mit Carl Leonhard Reinhold.» Vgl. hierzu J. ASSMANN, *Moses der Ägypter*, 174.

40 J. ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, 19.

41 Vgl. hierzu auch O. KEEL, *Monotheismus – ein göttlicher Makel? Über eine allzu bequeme Anklage*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 30./31.10.2004, 68.

«Transposition des assyrischen Despotismus auf Gott»⁴² gekommen, da sich der Monotheismus an die assyrisch-polytheistische Sprache der Gewalt assimiliert habe. Eine Dichotomisierung des Theismus in einen gewaltvollen Monotheismus und in einen friedfertigen Polytheismus lässt sich insofern durch Assmanns Forschungen nicht belegen. Überzeugend ist allerdings der Befund Jan Assmanns – und darin wird dieser seinem Anspruch gerecht –, dass es im Monotheismus teilweise zur Appropriation einer Sprache der Gewalt gekommen ist, die sich teilweise in fundamentalistisch motivierter Gewaltausübung entladen hat. Er schließt daraus allerdings nicht – wie in der Rezeption seiner Thesen vielfach zu beobachten – auf eine strikt deterministische Kausalität von Monotheismus und Gewaltförmigkeit, sondern plädiert demgegenüber für eine kritische Funktion der Genealogie der monotheistischen Sprache der Gewalt:

Für uns heute, die wir in einer anderen Zeit leben, ist es wichtig, sich klarzumachen, dass die Gewalt dem Monotheismus nicht als eine notwendige Konsequenz eingeschrieben ist. Warum sollte die Unterscheidung zwischen wahr und falsch gewalttätig sein? Die Sprache der Gewalt entstammt dem politischen Druck, aus dem der Monotheismus gerade befreien will. [...] Das semantische Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt, zündet in den Händen nicht der Gläubigen, sondern der Eiferer, der Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht und die sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um die Massen hinter sich zu bringen. Daher kommt es darauf an, diese Motive zu historisieren, indem man sie auf ihre Ursprungssituation zurückführt. Es gilt, ihre Genese aufzudecken, um sie in ihrer Geltung einzuschränken.⁴³

Bei aller Präzision und Modifikation der Behauptung von der Kausalität zwischen Monotheismus und Gewaltförmigkeit gehen Jan Assmanns Thesen aber doch über einen akzidentiellen Nexus im Sinne der Transposition hinaus. So konstatiert Assmann, dass es eine nach der Abgrenzung verlangende «Semantik des Bruchs» das Proprium des exklusiven Monotheismus sei:

Daher bedarf der exklusive Monotheismus dieser Semantik des Bruchs, der Abgrenzung, der Konversion. In diesem Zwang zur Entscheidung, der Pflicht zur Erinnerung und ständigem innerem Nachvollzug und der Angst vor Rückfall und Vergessen wurzeln die Motive der Gewalt, die tief in die Fundamente der kulturellen Semantik monotheistischer Religionen eingelassen sind.⁴⁴

Diese These und insbesondere der ihr zugrundeliegende Gottesbegriff ist in der theologischen Debatte umfassend kritisiert worden.⁴⁵ Einerseits kann von syste-

42 J. ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, 24.

43 Ebd. 38.

44 Ebd.

45 Vgl. etwa I. MEYER, *Monotheismus, Christentum und Gewalt. Das Christentum als Paradigma für die Überwindung der Gewalt in der Religion*, in: *Evangelische Theologie* 67/4 (2007), 263–275; S. WENDEL, *Trinitarischer Monotheismus. Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu entrinnen vermag*,

matisch-theologischer Warte grundlegend angemerkt werden, dass von der menschlichen Instrumentalisierung der Gottheit, das heißt von der faktischen Gewaltförmigkeit der monotheistischen Religion, nicht auf die tatsächlichen Charakteristika des monotheistischen Gottes geschlossen werden dürfe.⁴⁶ Dass sich – davon zeugt auch die biblische Offenbarung – durch die Geschichte des jüdisch-christlichen Monotheismus eine «tiefe Spur der Gewalt»⁴⁷ zieht, kann nicht bestritten werden. Fraglich aber ist, was dazu berechtigt, diese Spur der Gewalt zum hermeneutischen Schlüssel des monotheistischen Gottesbegriffs werden zu lassen. So darf nicht vernachlässigt werden, dass sich «[d]ort, wo der biblische Monotheismus sich selbst und seine Implikationen reflektierte, wo er insbesondere seine universalistische Dimension schöpfungstheologisch und weltpolitisch bedachte, [...] sich gewaltkritisch und gewaltlos zugleich [zeigte].»⁴⁸

Andererseits kann gefragt werden, ob der christlich-trinitarische Gottesbegriff zulässt, auf eine auf die Exklusion anderer Anschauungen zielende Dynamik im Sinne des Freund-Feind- bzw. Wahr-Falsch-Schemas reduziert zu werden,⁴⁹ oder ob nicht in und mit dem trinitarischen Gottesbegriff die Einheit immer in Bezug zur Differenz gedacht werden muss. Demnach ist die Differenz – das schlechthin Andere – kein die monotheistische Identität bedrohendes Moment, da es in diesem selbst impliziert und deshalb immer schon mitgedacht werden muss:

Gott ist keine differenzlose Einheit, keine absolute Identität, die Differenz und Besonderheit ausschließt, sondern Identität in Differenz in der Einheit der drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist.⁵⁰

Darüber hinaus könnte – wiederum in Anlehnung an das trinitarische Gottesverständnis – versucht werden, jegliche Form des ‚Othering‘ durch den Hinweis auf die innertrinitarische Gewaltenteilung des christlich-monotheistischen Gottes *a priori* zu unterbinden. Die These, «die Trinitätslehre des Christentums biete

in: P. WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 117–130.

46 Vgl. M. STRIET, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung*, in: P. WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 132–153, 133.

47 Ebd. 133.

48 E. ZENGER, *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht*, 42.

49 So etwa C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart 1984. Vgl. zur Diskussion auch P. STRASSER, *Gewaltentrennung in Gott? Auch ein Kapitel Politische Theologie*, in: P. WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 84–103, 92 f.

50 S. WENDEL, *Trinitarischer Monotheismus*, 121.

eine besonders leistungsfähige Form der Politischen Theologie auf dem Weg einer Gewaltentrennung in Gott»,⁵¹ ist aufgrund der Nähe zum Tritheismus allerdings wenig überzeugend.⁵²

Es lässt sich also festhalten, dass sich zwar ein Nexus zwischen monistisch-emanatistischer Machtkonzeption und der Transitivität der Macht nicht nur in ihrem Modus, sondern auch in ihrer Wirkung ausmachen lässt. In Bezug auf den Monotheismus kann ein solcher Nexus allenfalls zwischen der Instrumentalisierung des Gottesbildes und faktischer Gewaltausübung, nicht aber zwischen dem Gottesbild und der Machtkonzeption konstruiert werden.

3.1.3 HIERARCHIE

Die emanatistische Machtbegriff ist nicht nur Ausdruck einer monistischen Grundtendenz, sondern wird auch zur Begründung der hierarchischen Ordnung, die als Proprium der Kirche sowohl in ihrer sakramentalen als auch in ihrer juridischen Gestalt verstanden wird, herangezogen.

Der Begriff der Hierarchie bezeichnet im etymologischen Sinne lediglich den heiligen Ursprung bzw. das heilige Prinzip (im Sinne des Anfangs) einer Ordnung. Innerkirchlich ist der Topos der hierarchischen Ordnung, innerhalb derer Jesus Christus als «heiliger Ursprung»⁵³ identifiziert wird, zum hermeneutischen Schlüssel sowohl der sakramentalen als auch institutionellen Ordnung der Kirche geworden. Dabei besteht die Gefahr, dass die Hierarchie als Verkörperung einer heiligen Ordnung mit der Hierokratie, das heißt einer heiligen Herrschaft, verwechselt wird.⁵⁴ Versteht man die Herrschaft nach Max Weber als eine Form institutionalisierter Macht, so kann also beobachtet werden, dass die innerkirchliche Machtausübung im Rahmen einer transitiv-hierarchischen Ordnung zusehends sakralisiert bzw. hierokratisiert worden ist. Obwohl im hierarchischen Wesenszug der Kirche jedenfalls ein Über- bzw. Unterordnungsverhältnis impli-

51 P. STRASSER, *Gewaltentrennung in Gott?*, 97.

52 So im Ergebnis – einer anderen Begründung folgend – auch ebd. 96 f.

53 Vgl. P. ERDŐ, Art. *Hierarchie*, in: A. VON CAMPENHAUSEN ET AL. (Hg.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Bd. 2, Paderborn 2004, 239–241, 239. So auch Bernd Jochen Hilberath in Anlehnung an Ottmar Fuchs, B. J. HILBERATH, *Communio hierarchica. Historischer Kompromiß oder hölzernes Eisen?*, in: *Theologische Quartalsschrift* 177/3 (1997), 202–219, 215.

54 Max Weber identifizierte in kirchlichen Strukturen ein hierokratisches Herrschaftsprinzip: «Hierokratischer Verband soll ein Herrschaftsverband dann und insoweit heißen, als zur Garantie seiner Ordnungen psychischer Zwang durch Spendung oder Versagung von Heilsgütern (hierokratischer Zwang) verwendet wird. Kirche soll ein hierokratischer Anstaltsbetrieb heißen, wenn und soweit sein Verwaltungsstab das Monopol legitimen hierokratischen Zwanges in Anspruch nimmt.» M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie*, Köln 1964, 39.

ziert ist, bleibt fraglich, ob das hierarchische Prinzip auch auf die Legitimation der Machtausübung übertragen werden darf – ob also das hierarchische Prinzip in der Transitivitytät der Macht seine Entsprechung findet:

Machtemanation begründet Hierarchien [...]. Bereits Albertus Magnus sieht, dass es in Hierarchien zwei Sorten von Machtverhältnissen gibt: Machtdifferenzen und Machtbeziehungen. Dass einer mehr Macht hat als ein anderer, besagt in vollständigen Hierarchien keineswegs, dass er auch Macht über ihn hat, nämlich dann nicht, wenn es keine lineare Ableitung der Macht des einen aus der Macht des anderen gibt.⁵⁵

In ähnlicher Weise konstatiert auch Hans Dombois, dass die Hierarchie eine «Form der Ordnung geistlicher Macht [sei], jedoch nicht in dem Sinne, dass die biblische Dialektik von Macht und Machtverzicht in ihr schon aufgelöst wäre.»⁵⁶

Tatsächlich ist für das Verständnis der Hierarchie als einer «der Kirche wesentlichen Ordnung»⁵⁷ die Vorstellung von der Emanation aller Macht aus Gott zentral. Zwar ist mit der Annahme, dass alle Macht von bzw. aus Gott emaniert, noch kein spezifisches Ordnungsprinzip der Macht instauriert. Allerdings muss – und hierin liegt ein zentrales theologisches Problem – im Falle, dass alle Macht – auch die menschliche Macht – aus der göttlichen Allmacht emaniert, letztlich auch die Macht des Bösen, das heißt der Sünde, auf Gott zurückgeführt werden können, da andernfalls die Grenze zu einem dualistischen Machtverständnis überschritten wäre. Albertus Magnus adressiert dieses Problem, indem er zwischen der Macht zum Bösen und dem Akt des Bösen selbst differenziert. Während die Macht zum Bösen tatsächlich im Ursprung als Gottes Macht zu qualifizieren sei, da sie letztlich auf die von Gott gestiftete, menschliche Freiheit zurückgehe, stelle der Akt des Bösen selbst eine Korrumpierung der göttlichen Macht dar.⁵⁸ Göttliche Macht – so die Annahme – emaniert bzw. diffundiert nicht akzidentiell, sondern in geordneten, das heißt hierarchischen, Bahnen. Mit der Hierarchie ist demnach das Ordnungsprinzip der Emanation der göttlichen Macht zum Menschen bezeichnet. In der Folge wurde die Hierarchie im Mittelalter zum «natürlichen» Ordnungsprinzip göttlichen Rechts erhoben, dem sich entgegenzustellen einen Akt der Sünde bedeutet hätte. Wenn nämlich angenommen wird, dass göttliche Macht nur im Rahmen einer hierarchischen Ordnung von oben nach unten emaniert, so muss jegliches Streben nach Macht, das *per definitionem* von unten nach oben erfolgt, als (Zer-)Störung der göttlichen Ordnung angesehen werden:

55 K. RÖTTGERS, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, 102.

56 H. DOMBOIS, *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*, 67.

57 K. MÖRSDORF, Art. *Hierarchie*, in: K. RAHNER (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1972, 287–290, 287.

58 Vgl. K. RÖTTGERS, *Spuren der Macht*, 102.

Alles, was die Menschen nach Augustin in ihrer Macht haben, das haben sie aufgrund von Gottes Willen. Wenn nun den Menschen nach dem Schöpfungsbericht Macht über die Natur verliehen ist, so kann man doch nicht in gleicher Weise von einer von Gott den Menschen über jeweils andere Menschen verliehenen Macht ausgehen. Unter ihnen ist das Streben nach Macht (*potentiae student*) eine Teufelsimitation; denn der Teufel fordert als erster, geleitet von einem Machtbegehren und von einer Geringschätzung der Gerechtigkeit, die Allmacht Gottes mit einem eigenen Machtanspruch heraus.⁵⁹

Nach Augustinus ist das Streben nach der Macht also einerseits die Korrumpierung der göttlichen Macht, da diese dem Menschen nach dem freien Willen Gottes unmittelbar zugeteilt werde. Augustinus denkt die Emanation der Macht also in gewissem Sinne dezentral, als Geschehen zwischen Gott und Individuum. Machtgefälle sind nur als Ausdruck der heiligen Ordnung – der Hierarchie – legitimierbar, nicht aber als Ergebnis eigensüchtigen Machtstrebens. Diese Vorstellung der Unmittelbarkeit der Machtemanation zwischen Gott und Mensch wurde allerdings zunehmend durch eine mittelbare Konzeption ersetzt. Da der Kirche aufgrund ihres Sendungsauftrags göttliche Vollmachten erteilt sind, so ist ihre heilige Gewalt (*sacra potestas*) direkter Ausfluss und Ausdruck der göttlichen Machtfülle (*plenitudo potestatis*).⁶⁰ In diesem Delegationsmodell der göttlichen Macht scheint freilich ein substantialistisches Machtverständnis wider, demzufolge Macht nur dann und insoweit ‚besessen‘ werden kann, als sie göttlich – und damit kirchlich vermittelt – legitimierbar ist. Die Macht der in der Hierarchie untenstehenden Machtsubjekte ist insofern – dem substantialistischen Verständnis folgend – zugleich auch die Macht höherstehender Subjekte und partizipiert an der Vollmacht. Angesichts dieses im buchstäblichen Sinne partizipativen Machtverständnisses ist in der Hierarchie undenkbar, dass komplementäre Ermächtigungen bestehen. Die Macht der unteren Glieder der Hierarchie ist zugleich die Macht der oberen Glieder, sodass die Macht grundsätzlich als von oben begrenzt erfahren werden muss. Die Erzeugung von Macht im intransitiven Sinne ist damit *a priori* ausgeschlossen. Dies bedeutet noch nicht, dass der hierarchische Wesenszug der Kirche in keinem Falle mit einem intransitiven Machtbegriff vereinbar wäre. Allerdings führt ein monistisch-emanatistischer Machtbegriff in einer hierarchischen Ordnung letztlich zu einer Transformation der Hierarchie in eine Hierokratie.⁶¹

59 K. RÖTTGERS, *Spuren der Macht*, 99.

60 Vgl. ebd. 96 f.

61 Diesbezüglich bemerkt Edward Schillebeeckx: «Eine solche neuplatonisch infizierte Hierarchie [...] hat nichts mit dem Wesen der Kirche zu tun. Will man alle, die legitime Gewalt und Leitung im Gremium der Kirche und darin, ekklesial vermittelt, sogar von Gott her haben, ‚Hierarchie‘ nennen, so mag man das tun [...]. Aber so aufgefasst, hat Hierarchie nichts mit dem oben

Wenn zwischen einem hierarchischen Wesenszug und dessen hierokratischer Ausprägung allerdings kein deterministisch-unidirektionaler Zusammenhang ausgemacht werden kann, so ist zu fragen, wie sich die Verhältnisbestimmung von Hierarchie und Machtausübung im Laufe der Kirchengeschichte gewandelt hat und wo zentrale Weichenstellungen vorgenommen wurden. Als zentrales Beispiel kann diesbezüglich wiederum der Investiturstreit angeführt werden, im Rahmen dessen das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt radikal neu bestimmt wurde. Während das Verhältnis zwischen geistlicher Macht (*regnum*) und weltlicher Macht (*sacerdotium*) bislang noch nicht ausdifferenziert worden war, sondern vielmehr sowohl Königtum als auch Papsttum als Inbegriff der gottgewollt-hierarchischen Ordnung gegolten hatten, regte sich im Nachgang der cluniazensischen Reformen Widerstand gegen innerkirchliche Missstände. Zentraler Streitpunkt war dabei die sogenannte Laieninvestitur, die – im Anklang an Apg 8,9–21 auch als Simonie bezeichnet – oftmals mit der Praxis des Ämterkaufs in Verbindung stand und als unrechtmäßiger Übergriff der weltlichen auf die geistliche Gewalt gesehen wurde. Als sich der Konflikt zwischen Papst Gregor VII. und Heinrich dem IV. im *Dictatus Papae* von 1075 zuspitzte, war abzusehen, dass sich hinter der vermeintlich technischen Frage der Laieninvestitur der grundlegende Konflikt um die Verhältnisbestimmung zwischen geistlicher und weltlicher Macht verbarg. Papst Gregor VII. vertrat – einem monistisch-emanatistischen Machtbegriff folgend – die Position, dass der Kirche von Gott sowohl die geistliche als auch die weltliche Macht verliehen sei. Die weltliche Macht wäre nach dieser Lesart nur partizipative Macht an der kirchlichen Vollmacht gewesen, sodass der Kirche in geistlichen und weltlichen Fragen das letzte Wort zugekommen wäre. Die Auffassung Papst Gregor VII. war allerdings nicht unumstritten. Vielmehr bestand seit dem frühen Mittelalter die gelasianische Zwei-Schwerter-Lehre, nach der Gott der Kirche die geistliche Macht (*gladius spiritualis*), dem König aber die weltliche Macht (*gladius materialis*) verliehen habe, sodass unabhängig voneinander sowohl ein geistlicher als auch ein weltlicher Jurisdiktionsprimat angenommen werden konnte.⁶² Eine Unterordnung der weltlichen Macht unter die geistliche Macht wäre damit allerdings unmöglich geworden. Als zentrale Belegstelle der gelasianischen Auffassung wurde das «So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!» in Mt 22,21 sowie die Rede von den zwei Schwertern in Lk 22,38 herangezogen. Obwohl der Konflikt zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. bereits 1076/77 im Gang Heinrich IV.

analysierten [hierokratischen, J. L.] Begriff zu tun und schließt schon deshalb a priori keineswegs eine demokratische kirchliche Leitung aus.» E. SCHILLEBEECKX, *Menschen*, 274.

62 Vgl. GELASIUS, *Epistulae pontificum Romanorum* 12, c2: «Duo quippe sunt, imperator, auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas.»

nach Canossa und damit in der Durchsetzung der päpstlichen Position kulminierte, sollte es noch bis zum 1122 dauern, bis der Investiturstreit endgültig beigelegt werden konnte:

Der Kardinal Petrus Damiani hatte aus der Abendmahlerzählung des Lukas-Evangeliums (22,35-8) eine politische Zweischwerterlehre entwickelt, wonach der Herrscher glücklich zu preisen sei, der das ›Schwert des Königtums‹ mit dem ›Schwert des Priestertums‹ so vereine, dass dieses das Königsschwert besänftige, und jenes das Priesterschwert schärfe. [...] Die Kirche aber hat alsbald in hierokratischem Sinn beide Schwerter, den *gladius spiritualis* und den *gladius materialis*, für sich beansprucht, um letzteren den weltlichen Herrschern zu übertragen und so auch der Papst denselben an den Kaiser. [...] Heinrich IV. und seine geistlichen Helfer appellierten vergebens an die gelasianische Zweigewaltenlehre, dass nämlich jedes der beiden Schwerter jeweils einer der beiden Gewalten unmittelbar von Gott in die Hände gelegt sei. Die monistische Doktrin setzte sich durch und fand, von päpstlichen Dekretalen bekräftigt, Eingang ins allgemeine Kirchenrecht – Anlass für unendliche Kontroversen um die Gottunmittelbarkeit weltlicher Gewalt. Das Königtum wurde durch derartige Doktrinen immer tiefer in die Wirklichkeit abgedrängt, die Kirche ganz klerikalisiert.⁶³

Die Analyse Johannes Frieds offenbart, dass der Investiturstreit nicht nur als Episode in der Neubestimmung des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Gewalt betrachtet werden darf, sondern sich auch für die kirchliche Binnenordnung als überaus folgenreich erweisen sollte.

So bedeutete die Durchsetzung der Auffassung von der Ursprünglichkeit der weltlichen in der geistlichen Macht nicht nur, dass die Kirche in ihrem Binnenbereich von nun an weitgehende Autonomie erlangte, sondern auch, dass sich eine monistische Auffassung des Hierarchieprinzips durchsetzen konnte, die im Nachgang des Investiturstreits in eine Weihehierarchie (*hierarchia ordinis*) und eine Ämterhierarchie (*hierarchia iurisdictionis*) ausdifferenziert wurde.⁶⁴ Während in

63 J. FRIED, *Das Mittelalter. Geschichte und Kultur*, München 2011, 173. Ähnlich auch A. RUDIGER, *Die Leitungs- und Machtfrage in der katholischen Kirche. Dogmatische Erwägungen zur amtlichen Gemeindeleitung (munus regendi) und zur heiligen Vollmacht (sacra potestas) im Spiegel der Gewaltenkonzeption* Klaus Mörsdorfs, Buttwig 2002, 192 f.: «Der mit dem Investiturstreit zur Durchsetzung der christlichen libertas entbrennende Kampf zwischen geistlicher (sacerdotium) und weltlicher Gewalt (regnum) geht mit einem schleichenden Paradigmenwechsel vom Königtum zum Papsttum einher. Die kirchliche Einheitsfunktion wird nicht mehr in erster Linie vom König, sondern vom Papst wahrgenommen, da zumindest theoretisch die Überordnung der geistlich-kirchlichen über die weltlich staatliche Gewalt intendiert wird. Mit der zunehmenden Entsakralisierung des Kaisertums ist eine Tendenz zur Sakralisierung des Papsttums zu beobachten, obwohl sich der Primat des römischen Bischofs zu keiner Zeit sakramental-ontologisch (Papstweihe), sondern immer rechtlich-funktional (Papstwahl) konstituiert.» Siehe auch TH. RUSTER, *Balance of Powers. Für eine neue Gestalt des kirchlichen Amtes*, Regensburg 2019, 83.

64 Die Ausdifferenzierung der Hierarchie in eine *hierarchia ordinis* und eine *hierarchia iurisdictionis* entspricht dabei der Differenzierung der *sacra potestas* der Kirche in eine Weihegewalt (*postestas ordinis*) und eine Hirtengewalt (*potestas iurisdictionis*). Vgl. K. MÖRSDORF, Art. *Hierarchie*, 288; M. WENTINK, Art. *Hierarchie*, in: A. VON CAMPENHAUSEN ET AL. (Hg.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Paderborn 2004, Bd. 3, 239–243, 241; TH. RUSTER, *Balance of Powers*, 83.

der Weihehierarchie nach göttlichem Recht (*ius divinum*) die drei Weihestufen des Episkopats, des Presbyterats und des Diakonats bestehen, stellen in der Ämterhierarchie das Papstamt und das Bischofsamt die höchsten Stufen göttlichen Rechts dar, aus denen alle anderen Ämter menschlichen bzw. kirchlichen Rechts (*ius mere ecclesiasticum*) abgeleitet werden. Dies wirft allerdings die Frage auf, wie es um das Verhältnis beider Gewalten in Personalunion bestellt sei.⁶⁵

Insofern betrachtet Klaus Mörsdorf die Ausdifferenzierung in Amts- und Weihegewalt als artifizielle Spaltung, die aufgrund ihrer Rezeption im Sinne eines «Trennungsdenkens» einen Gegensatz zwischen sakramentaler und juridischer Gestalt entstehen lasse:

In dieser Sicht erscheint die Weihegewalt als sakramentale Gewalt, weil ihr das Spenden der Sakramente zugeordnet wird, und die Hirten-Gewalt als rechtliche Gewalt, weil sie das Gottesvolk mit dem Einsatz rechtlicher Mittel zu führen hat. Damit wurde ein bedenklicher Gegensatz zwischen Sakrament und Recht aufgerissen, der den Zugang zur Wesensschau der Kirche versperrt und insbesondere zu einer bis in unsere Tage hinein vertretenen Scheidung zwischen der Kirche als Heilsgemeinschaft und als rechtlicher Gesellschaft geführt hat.⁶⁶

Tatsächlich wurde dieser Gegensatz – auch wenn er der Sache nach fortbesteht – in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mehr offen thematisiert.⁶⁷ Im Gegensatz zu Mörsdorf, der in der einen heiligen Ordnung sowohl Amts- als auch Weihegewalt verwirklicht sieht und insofern lediglich die trennende Systematisierung kritisiert, wurde und wird andersorts – etwa von Thomas Ruster – für eine vollständige Überwindung der Differenzierung in Weihe- bzw. Ämterhierarchie plädiert.⁶⁸

65 Vgl. TH. RUSTER, *Balance of Powers*, 85: «Der Amtsträger verfügt jetzt also über zwei unterschiedliche Vollmachten, und die Frage ist, wie sich beide zueinander verhalten. Und woher sie stammen: etwa die Weihevollmacht aus der liturgischen Aufgabe und die Amtsvollmacht aus der Übertragung durch den Bischof, der sie seinerseits vom Papst hat? Oder fließen beide aus der höchsten Autorität in der Kirche, das heißt aus dem Papst?» Vgl. zur Ausdifferenzierung in eine Ämter- und eine Weihehierarchie auch L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris 2003.

66 K. MÖRSDORF, Art. *Heilige Gewalt*, in: K. RAHNER (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 3. Freiburg i. Br. 1972, 217–226, 218.

67 Vgl. K. MÖRSDORF, Art. *Hierarchie*, 288.

68 So sieht Thomas Ruster die Ausdifferenzierung in Weihe- und Ämtergewalt als historisch bedingte Entwicklung und plädiert aufgrund sich geänderte Voraussetzungen für eine radikale Neubestimmung: «Warum kann der Priester kraft seiner Weihe etwas, was der Laie nicht kann? Die Antwort auf diese Frage liegt in einem Amtsverständnis, das auf die Weihevollmacht der Priester konzentriert war. Es entstand in Reaktion auf bestimmte Herausforderungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Diese Herausforderungen sind heute nicht mehr gegeben.» TH. RUSTER, *Balance of Powers*, 86.

Die Ausdifferenzierung ist allerdings nicht nur historisch gewachsen, sondern erfüllt auch einen praktischen Zweck, der wiederum auf eine historische Notwendigkeit verweist. So hatte vor dem Investiturstreit die Ämterhierarchie nur *implicit* bestanden, da sie als natürlicher Ausdruck der Weihehierarchie gesehen worden war. Im Weiheakt gingen Ordinations- und Ausübungsgewalt einher, das heißt mit der Weihe galt die Berechtigung, ein entsprechendes Amt zu bekleiden, als automatisch erteilt.⁶⁹ So berechnete die etwa die Priesterweihe zum Pfarramt und war mit entsprechenden Privilegien verbunden. Im Zusammenhang des Ämtermissbrauchs ergab sich allerdings die Schwierigkeit, dass – da eine Differenzierung von Amt und Weihe nicht vollzogen war – Amtsträger, die sich ihres Amtes als unfähig oder unwürdig erwiesen hatten, ihres Postens nicht enthoben werden konnten. Die Ausdifferenzierung in Weihe- und Diensthierarchie zeugt insofern von einem gewissen Pragmatismus, als dass Amtsträger ihres Postens enthoben werden konnte, ohne dass dadurch ihr – nach kirchlichem Recht ohnehin irreversibler – sakramentaler Weihestatus hätte angetastet werden müssen.⁷⁰ Die explizite Zweigliederung in eine Weihe- und eine Ämterhierarchie ist insofern Ausdruck einer innerkirchlichen Gewaltenbeschränkung, um Amtsmissbrauch vorzubeugen.

Gegenüber einer horizontalen Ausdifferenzierung der hierarchischen Ordnung in eine *«hierarchia ordinis»* und eine *«hierarchia iurisdictionis»* wäre auch eine funktionalistische Gewaltenteilung durch eine Aufspaltung des Amtes – wie sie etwa von Thomas Ruster vorgeschlagen wurde – denkbar.⁷¹ Ruster begründet auf der Basis der *triplex-munus-* bzw. *tria-munera-*Lehre, nach der die drei kirchlichen Ämter des Lehramts, des Priesteramts und des Hirtenamts bestehen, eine funktionalistische Gewaltenteilung bzw. *«balance of powers»*. Statt das Priesteramt als den Inbegriff der drei kirchlichen Ämter zu betrachten, plädiert Ruster für eine Aufspaltung des Amtes in drei Ämter, um dem Machtmissbrauch vorzubeugen.

Dieser Vorstoß kollidiert mit der Konzeptualisierung der Weihe- und Ämterhierarchie in ihrer gegenwärtigen Gestalt. So folgt die Rede von einer Weihehierarchie gegenüber der Ämterhierarchie eben keiner funktionalistischen Logik, sondern beruht demgegenüber auf der Prämisse einer ontologischen Differenz. Der sakramentale Weiheakt ist nach kirchlichem Verständnis eben nicht nur die Erteilung einer Ausübungsberechtigung für ein spezifisches Amt, sondern begründet einen eigenen ontologischen Stand, der als Ausdruck der Teilhabe an der göttlichen Macht konzeptualisiert wird.

69 Vgl. K. MÖRSDORF, Art. *Heilige Gewalt*, 220.

70 Vgl. ebd.

71 Klaus Mörsdorf konstatiert, dass die *triplex-munus-*Lehre «der katholischen Tradition [...] fremd» und aus der protestantischen Theologie übernommen worden sei. Ebd. 219.

In diesem ontologisch-sakramental begründeten Charakter der Weihehierarchie liegt denn auch das zentrale Hindernis für eine Aufspaltung der drei Ämter im Sinne einer interpersonalen bzw. funktionalistischen Gewaltenteilung. Die Verbindung aus ontologischer Differenz und hierarchischer Ordnung führt dazu, dass die Kompetenzen der unteren Glieder dieser ontologischen Hierarchie gleichzeitig als Kompetenzen der übergeordneten Glieder begriffen werden müssen. Nach kirchlichem Verständnis folgt aus der hierarchischen Ordnung der Kirche, dass – von der tatsächlichen Beauftragung nach der Ämterhierarchie einmal grundsätzlich abgesehen – die (sakramentalen) Befähigungen des Diakons gleichzeitig auch Befähigungen der Priester sind und dass die Befähigungen der Priester wiederum auch denen der Bischöfe inhärent sind. Wiese man die Dimensionen des Priesteramtes, des Lehramts und des Hirtenamtes verschiedenen Personen zu, so könnte dem Prinzip der ontologischen Differenz keine Rechnung getragen werden – vorausgesetzt freilich, die grundsätzliche Befähigung zum kirchlichen Amt wird als auf der Weihe und nicht etwa – und insofern muss Thomas Ruster eine konsistente Argumentation bescheinigt werden – als auf dem Taufakt begründet angesehen. Solange innerkirchlich ein emanatistisch-hierarchischer Machtbegriff fortbesteht, ist die sakramentale Begründung einer funktionalistischen Gewaltenteilung in der Kirche unmöglich. Auch wenn das Anliegen einer *‘balance of powers’* im innerkirchlichen Raum – auch und gerade in der Ämtertheologie – vollste Unterstützung verdient, kann die Lösung allerdings nicht darin bestehen, «das sakramentale Amt durch ein funktionales zu ersetzen.»⁷²

Fraglich bleibt aber, ob nicht im Laufe der Jahrhunderte das in der Weihehierarchie begründete Prinzip der ontologischen Differenz den funktionalistischen Charakter der Ämterhierarchie dahingehend überlagert oder gar verdrängt hat, dass aus dem hierarchischen Wesenszug der Kirche eine hierokratische Ordnung entstehen konnte, in der die Machtausübung zusehends in eine – durch die im Weiheakt ganzheitlich-ontologische Transformation grundlegende – Logik der Totalität gerückt wurde, sodass aus einem ursprünglich intransitiv-funktionalistischen Machtbegriff ein transitiv-absolutistisches Machtverständnis entstehen konnte.

72 J. RATZINGER, *Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche*, in: *Catholica* 26 (1972), 108–125, 108.

3.2 Die sakramentale *Communio*-Ekklesiologie

Mit der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und insbesondere mit der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* über die Kirche wurde hinsichtlich des (inner)kirchlichen Machtverständnisses eine deutliche Akzentverschiebung vorgenommen, die es im Folgenden nachzuzeichnen gilt. Wenngleich diese Akzentverschiebung von einer grundsätzlichen Wandlung des ekklesialen Dogmas zeugt, kann und darf diese nicht im Rahmen einer «Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs»⁷³ interpretiert werden, sondern ist vielmehr als *Entwicklung*, das heißt als historisch kontingenter Wandel im Sinne einer Hermeneutik der Reform auszulegen.⁷⁴ Die Neuausrichtung der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht also dem vom Konzil formulierten Anliegen, «aus dem Schatz der Offenbarung Neues und Altes hervorzubringen» (LG 25; vgl. Mt 13,52).⁷⁵

73 BENEDIKT XVI., *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang*, 22. Dezember 2005.

74 Vgl. M. SEEWALD, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. 2018, 285 f.: «Das Problem der Dogmenentwicklung beschreibt [...] die instabile Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität. Reine Diskontinuität wäre der Beginn von etwas völlig Neuem, das in keiner Beziehung zum Alten steht und deshalb auch nicht als Entwicklung aus diesem erklärt werden könnte. Reine Kontinuität hingegen wäre Stillstand, weil jede Veränderung stets das Moment der Diskontinuität in sich trägt. Die Kirche, die sich als Gemeinschaft der Jünger Jesu in der Nachfolge der Apostel versteht, ist einerseits darauf angewiesen, eine Kontinuität zu ihrem geschichtlichen Ursprung zu wahren. Sie hat diese Kontinuität andererseits mit ihrer zeitlich fortschreitenden – und damit potenziell kontinuierkeitsbedrohlichen – Entfernung von diesem Ursprung zu verbinden. Um sich nicht selbst zu verlieren, muss die Kirche sich daher stets ihrer Kontinuität mit dem Ursprung und ihrer Identität als die Kirche Jesu Christi vergewissern.» Vgl. auch BENEDIKT XVI., *Benedikt XVI. zur Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: S. O. HORN/S. WIEDENHOFER (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg 2012, 9–19, 10: «Die Probleme der Rezeption entspringen der Tatsache, dass zwei gegensätzliche Hermeneutiken miteinander konfrontiert wurde und im Streit lagen. Die eine hat Verwirrung gestiftet, die andere hat Früchte getragen, was in der Stille geschah, aber immer deutlicher sichtbar wurde, und sie trägt auch weiterhin Früchte. Auf der einen Seite gibt es eine Auslegung, die ich «Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches» nennen möchte; sie hat sich nicht selten das Wohlwollen der Massenmedien und der auch eines Teiles der modernen Theologie zunutze machen können. Auf der anderen Seite gibt es die «Hermeneutik der Reform», der Erneuerung des einen Subjektes Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität; die Kirche ist ein Subjekt, das mit der Zeit weiterwächst und sich weiterentwickelt, dabei aber immer sie selbst bleibt.» Siehe zur von Papst Benedikt XVI. propagierten Hermeneutik der Reform ferner J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 1966, 21 f.; S. O. HORN/S. WIEDENHOFER (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil* sowie M. L. LAMB/M. LEVERING (Hg.), *The Reception of Vatican II*, New York 2017.

75 Vgl. zur biblischen Offenbarung als Leitschnur der Dogmenentwicklung M. SEEWALD, *Dogma im Wandel*, 74 ff.

Wenn im Folgenden also der ekklesiologische Machtbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils anhand zentraler konziliarer Neuerungen herausgearbeitet wird, so ist sich stets zu vergegenwärtigen, dass sich – allein schon aufgrund der notwendigerweise konsensualen Natur der Konzilstexte – kein vollständiger Wandel des Kirchenbildes von einem juristischen Kirchenverständnis im Sinne einer *«societas perfecta»* hin zu einem sakramentalen Kirchenverständnis im Sinne der *«communio»* vollzogen hat, sondern dass vielmehr eine Parallelität beider Konzeptionen besteht.⁷⁶ Diese Parallelität kann dennoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Konzil es sich zur Aufgabe gemacht hat, einerseits lange verschüttetes Glaubensgut der biblischen Überlieferung und der patristischen Tradition – also «Altes» im Sinne von LG 25 – hervorzuholen, um dadurch andererseits «Neues» zu schaffen.

Insofern scheint es dennoch gerechtfertigt, in der Analyse des Machtbegriffes einerseits zwischen dem bereits vorgestellten juristischen Kirchenverständnis (Kirche als *«societas perfecta»*) und dem sakramentalen Kirchenverständnis des Konzils (Kirche als *«communio»*) *idealtypisch* zu differenzieren, ohne dabei zu vernachlässigen, dass im jeweiligen Kirchenverständnis jeweils juristische und sakramentale Aspekte zusammengedacht werden müssen.⁷⁷

76 Vgl. etwa S. WIEDENHOFER, Art. *Societas perfecta*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Freiburg i. Br. 2000, 681–682, 682.

77 In der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* ist die Unterscheidung zwischen einer *potestas iurisdictionis* und einer *potestas ordinis* bzw. einer *hierarchia iurisdictionis* und einer *hierarchia ordinis* zwar nicht mehr expliziert. Dies liegt allerdings nicht daran, dass diese Differenzierung grundsätzlich aufgehoben worden wäre, sondern dass an die Stelle dieser Differenzierung in der konziliaren Theologie der Begriff der *sacra potestas* getreten ist, der die Dichotomisierung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt überwinden sollte, aber dennoch beide impliziert. Dies wird etwa darin deutlich, dass der Passus «Postestas sacra tum ordinis, tum iurisdictionis, quae ex missione Christi in Episcopis residet, vario gradu variis subjectis in ecclesia legitime demandatur» erst im vorletzten Schema der Kirchenkonstitution entfernt wurde. Vgl. G. ALBERIGO, *Jurisdiction: remarques sur un terme ambigu*, in: *Irénikon* 49 (1976), 167–180, 171; L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, 337: «Le concile Vatican II n'utilise pratiquement pas les concepts de potestas ordinis et de potestas iurisdictionis.»; K. MÖRS DORF, Art. *Hierarchie*, 288; M. NELLES, *Die geistliche Vollmacht*, in: S. HAERING ET AL. (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 2015, 199–206, 199. Für eine stärkere Hervorhebung der Dichotomie anstelle der aus der protestantischen Tradition entlehnten tria-munera-Lehre sprach sich etwa die niederländische Bischofskonferenz aus: «Tripartitio muneris Christi est inventum protestanticum ex saeculo XIX. Melius esset ut haec distinctio reducatur ad duplicem distinctionem, prophetae nempe et sacerdotis, quae catholice magis est traditionalis et melius convenit dinstinctioni classicae inter potestatem iurisdictionis et potestatem ordinis.», F. G. HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis in Ordinem Redigens Schemata cum Relationibus necnon Patrum Orationes atque Animadversiones. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Vatikanstadt 1995, 923; K. MÖRS DORF, Art. *Heilige Gewalt*, 218 f.

Die ekklesiologischen Reformimpulse des Konzils entstanden nicht erst in den oftmals hitzigen Debatten in der Konzilsaula, sondern gehen maßgeblich auf das Denken bedeutender Theologen der vorkonziliaren Zeit zurück:

Im Unterschied zu den beiden genannten [antireformatorischen und antimodernistischen, J.L.] ekklesiologischen Grundtendenzen des neuzeitlichen Katholizismus gelang in den ekklesiologischen Entwürfen von Johann Adam Möhler (1796-1838) und John Henry Newman (1801-1890) im 19. Jahrhundert zum ersten Mal eine wirklich erneuerte theologische Form des Kirchenverständnisses. Beide ekklesiologischen Entwürfe gehen aus Kontexten hervor, in denen es möglich wurde, sich von dem bisher dominierenden antireformatorischen und antineuzeitlichen Fixierungen zu lösen, weil man nun einerseits an spirituelle erneuerte protestantische Glaubensformen (Pietismus und Methodismus) anknüpfen konnte und andererseits in gesellschaftlichen und geistigen Traditionen lebte, die die Geschichtlichkeit des Glaubens neu entdecken ließen, sodass nun auch ein neuer Zugang zur Gesamtheit der christlichen Glaubensüberlieferung, insbesondere auch zu ihrem biblischen und patristischen Ursprung, möglich wurde, ohne im Übrigen die mittelalterlich-neuzeitliche Entwicklung der Kirche hin zu einer hierarchischen Selbstbewusstheit und Handlungskompetenz zu negieren. Indem die katholischerseits vorherrschende apologetische Betrachtungsweise durch eine theologische Sicht der Kirche überwunden wurde, erhielt die Kirche automatisch auch eine katholischere und ökumenischere Gestalt.⁷⁸

Während Johann Adam Möhler die juristische Engführung der Ekklesiologie durch ein pneumatologisches Verständnis aufbrach, indem er der «hierarchologischen»⁷⁹ Akzentsetzung eine untrennbare charismatische Dimension zur Seite stellte, bemühte sich John Henry Newman um die Neuentdeckung der Kirche als Volk Gottes, um an die Stelle eines retrospektiv-apologetischen Schwerpunkts eine «Ekklesiologie des Jetzt» treten zu lassen.

3.2.1 KIRCHE ALS COMMUNIO

Die Wiederentdeckung der Kirche als *Communio* ist zentrales Verdienst des Zweiten Vatikanischen Konzils und ist selbst Ausdruck eines sakramentalen Kirchenverständnisses. Die *Communio* ist dabei nicht nur als die Gemeinschaft der Gläubigen zu verstehen, sondern muss in einen trinitarischen und, damit verbunden, auch eucharistischen und kommunikativen Zusammenhang gestellt werden.⁸⁰

78 S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz 1992, 164 f.

79 Ebd. 165; CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 686 f.

80 Vgl. zum kommunikativen Aspekt B. J. HILBERATH, *Kirche als Communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung*, in: *Theologische Quartalschrift* 174 (1994), 45–65, 63 f.; J. RAHNER, *Communio – Communio Ecclesiarum – Communio Hierarchica. Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung des Communio-Begriffs*, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 39/6 (2010), 665–679, 666 f.

Der sakramentale Charakter der Kirche (*sacramentum/mysterion*) kommt darin zum Ausdruck, dass die Kirche als Leib Christi Gottes Wirken in der Welt sichtbar macht und damit als Ur-Sakrament angesehen werden kann:⁸¹

Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen (vgl. Joh 12,32 griech.). Auferstanden von den Toten (vgl. Röm 6,6), hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht. Zur Rechten des Vaters sitzend, wirkt er beständig in der Welt, um die Menschen zur Kirche zu führen und durch sie enger mit sich zu verbinden, um sie mit seinem eigenen Leib und Blut zu ernähren und sie seines verherrlichten Lebens teilhaftig zu machen. (LG 48).

Das Konzil drückt also aus, dass die Kirche nicht nur als juristische Institution zu verstehen ist, sondern darüber hinaus einen eschatologischen Zweck verfolgt. Die sakramentale Neuausrichtung der Kirche verweist insofern auf den funktionalen Charakter der Kirche. Die Kirche ist nicht – wie über Jahrhunderte vertreten – Selbstzweck, der nach außen hin apologetisch verteidigt werden müsste, sondern das Wesen der Kirche selbst bemisst sich an ihrer eschatologischen Funktionalität. Gemäß dem Diktum Jacques Gaillots, dass «eine Kirche, die nicht dient, zu nichts dient»,⁸² ist der instrumentelle Charakter der Kirche einerseits Spiegel ihres Wesens und indiziert gleichzeitig deren Wert. Wenn gleich zu Beginn der Konstitution *Lumen Gentium* betont wird, dass die «Kirche ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (LG 1) sei, so ist damit ausgedrückt, dass sich die Existenz der Kirche trotz ihrer Funktionalität nicht in der konkret-geschichtlichen Gestalt erschöpft, sondern dass die konziliare Ekklesiologie einen zutiefst theologischen Gehalt hat und insofern in den größeren Zusammenhang der Heilsgeschichte eingeordnet werden muss.⁸³ In der konzilia-

81 Vgl. R. SCHULTE, Art. *Sakrament*, in: K. RAHNER (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 6, Freiburg i. Br. 1973, 296–307, 305 f.: «Gott wollte dessen [Christi, J.L.] Mittlerschaft zu einer göttlich-ewigen machen, indem er Jesus Christus durch die Auferweckung *erhöhte* und in göttliche Machtfülle einsetzte, sodass dieser seinen Geist als Pfand und Lebensprinzip in ein «Anderes» hineingebe, das sein «Leib» und seine «Fülle» sei. Dieses so gestaltete, geist-belebte Andere ist die *Kirche*, das von Gott (Vater) durch Christus als Zeichen und *Ur-Sakrament* instituierte eschatologische «Volk Gottes». Diese so verstandene Kirche vollzieht als der «Leib» Jesu Christi, des machtvoll erhöhten und ewigen Hohenpriesters, in mannigfaltigen Selbstvollzügen und Lebensäußerungen, was ihr als dem «Sakrament in Christus» von diesem als ihrem Haupt zu tun aufgetragen ist.»

82 Vgl. J. GAILLOT, «*Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts*», *Erfahrungen eines Bischofs*, Freiburg i. Br. 1995; vgl. auch Y. CONGAR, *Für eine dienende und arme Kirche*, Mainz 1965 sowie P. KOHLGRAF, *Nur eine dienende Kirche dient der Welt. Yves Congars Beitrag für eine glaubwürdige Kirche*, Mainz 2015, 11 f.

83 Joseph Ratzinger kritisiert insofern eine isolationistische Interpretation der *Communio*-Ekklesiologie: «Das II. Vatikanum wollte durchaus die Rede von der Kirche der Rede von Gott ein- und unterordnen, es wollte eine im eigentlichen Sinn theologische Ekklesiologie vorlegen, aber die Rezeption des Konzils hat bisher dieses bestimmende Vorzeichen vor den einzelnen ekklesio-

ren Ekklesiologie wird also einerseits die juridische Dimension der Kirche durch den Verweis auf die Funktionalität «entzaubert», andererseits aber das Wesen der Kirche in seiner sakramentalen Gestalt sakra(menta)liert. Damit ist zugleich indiziert, dass das Spannungsfeld zwischen der Kirche als geschichtlich-konkrete Institution und der Kirche als Sakrament nicht aufgehoben, wohl aber zugunsten eines sakramentalen Verständnisses verschoben wird.⁸⁴ Dass ebendiese Tendenz im theologischen Diskurs teilweise besteht, bemerkte der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, in einem Schreiben an die katholischen Bischöfe:

Nun werden jedoch im Bereich der Ekklesiologie manchmal Auffassungen vertreten, deren Verständnis der Kirche als *Communio*-Geheimnis offensichtlich zu kurz greift: hauptsächlich, weil sie einerseits eine sachgerechte Integration des *Communio*-Begriffs mit den Begriffen vom Volk Gottes und vom Leib Christi vermischen lassen und andererseits der Beziehung zwischen der Kirche als *Communio* und der Kirche als Sakrament nicht das ihr gebührende Gewicht beimessen.⁸⁵

Die sakramentale Dimension der Kirche scheint vor allem in der Rede von der Präexistenz der Kirche wider. Die Kirche als *ecclesia ab Abel* ist in ihrer sakramen-

logischen Aussagen übersprungen, sich auf einzelne Stichworte gestürzt und ist damit hinter der Perspektive der Konzilsväter zurückgeblieben.» J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 109. Gleichzeitig ermöglicht die Betonung der Sakramentalität der Kirche nach Christoph Böttigheimer aber auch eine kritische Selbstreflexion ihrer geschichtlichen Gestalt: «Die Kirche ist nicht das Heil selbst, sondern nur Heilswerkzeug und als solche setzt sie sich aus göttlichen und menschlichen Elementen zusammen. Zu ihr gehören darum immer auch Mängel und Deformationen wie z.B. Machtstreben, Totalitarismus, Zentralismus, Inhumanität, Schwerfälligkeit oder geistlose Erstarrung. Durch die Verwendung des Sakramentsbegriffs wurden wieder eine kritische Selbstreflexion und das Bekenntnis eigener Sündhaftigkeit möglich.», CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 694.

84 Vgl. dazu PIUS XII. 1943, *Enzyklika Mystici Corporis*, 29 Juni 1943: «Deshalb bedauern und verworfen Wir auch den verhängnisvollen Irrtum jener, die sich eine selbstersonnene Kirche erträumen, nämlich eine nur durch Liebe aufgebaute und erhaltene Gesellschaft, der sie - mit einer gewissen Verächtlichkeit – eine andere, die sie die Rechtskirche nennen, gegenüberstellen. Eine solche Unterscheidung einzuführen ist ganz verfehlt. Sie verkennt, dass der göttliche Erlöser die von Ihm gegründete Gemeinschaft von Menschen als eine in ihrer Art vollkommene Gesellschaft mit allen rechtlichen und gesellschaftlichen Bestandteilen gerade zu dem Zwecke wollte, damit sie dem Heilswerk der Erlösung hier auf Erden dauernden Bestand sichere und dass Er sie zur Erreichung desselben Zweckes vom Tröster Geist mit himmlischen Gnaden und Gaben reich ausgestattet wissen wollte.»

85 J. RATZINGER, *Kongregation über die Glaubenslehre. Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, 28. Mai 1992, Ziff. 1.; Siehe auch J. RAHNER, *Communio – Communio Ecclesiarum – Communio Hierarchica*, 670 ff. Vgl. zur Kritik B. J. HILBERATH, *Communio-Ekklesiologie – Die Herausforderung eines ambivalenten Konzepts*, in: L. SCHERZBERG (Hg.), *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Münster 2010, 317–342, 327 ff.

talen Gestalt präexistent, besteht also nicht erst mit der Einsetzung im Pfingstereignis und kann nur so universales Heilssakrament sein.⁸⁶

Die Rede vom sakramentalen Charakter der Kirche weist darauf hin, dass die Kirche zeichenhaft für Gottes Handeln in der Welt steht. Der Begriff der *Communio* hat insofern eine vertikale und eine horizontale Dimension. Gemeinschaft entsteht einerseits vertikal im Verhältnis von Gott und Mensch, andererseits aber horizontal untereinander. Freilich bedingen beide Dimensionen einander. Die innertrinitarische Gemeinschaft und die vertikale Beziehung zwischen Gott und Mensch hat hinsichtlich der horizontalen Gemeinschaft eine gemeinschaftsstiftende Funktion.⁸⁷

Weil nämlich Gott selbst vor allem als «*communio*» der Liebe zwischen Vater und Sohn im gemeinsamen Hl. Geist verehrt wird, wird die Kirche als Gleichnis, als «Sakrament» dieser *Communio* verstanden. Deswegen kann ihre sichtbare (auch soziologisch beschreibbare) Erscheinungsweise nicht etwas bloß Äußerliches und Zweitrangiges sein, sondern muss zeichenhaft diesen ihren theologischen Sinngehalt zur Darstellung bringen. Gehalt und Gestalt werden darum als eine untrennbare, sakramentale Einheit gesehen: Sie ist nur dann wahre *Communio* im Glauben, wenn sie sich in all ihren Bereichen als «kommunikativer» Lebensraum des Glaubens verwirklicht.⁸⁸

In ihrer trinitarischen Bezogenheit ist die *Communio* darüber hinaus lebendiger Leib Christi. So «wie der Leib einer ist, doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obgleich es viele sind, einen einzigen Leib bilden: So ist es auch mit Christus. Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt» (1 Kor 12,12–13). Während die paulinische Leib-Christi-Metaphorik im Rahmen eines juristischen Kirchenverständnisses mitunter überstrapaziert worden war, um die innerkirchliche Hierarchie oder gar die Ständegesellschaft zu rechtfertigen,⁸⁹ wird sie im Konzil neutestamentlich rückgebunden (LG 3 und 4). Statt die Rede von der Kirche als Leib Christi als ein harmoniestiftendes Element zu verstehen, rückt damit der *Topos* der Einheit in Vielfalt stärker in den Vordergrund. Das Volk Gottes bildet – mit unterschiedlichen Charismen begabt – den Leib Christi, ohne freilich die hierarchische Struktur durch ein charismatisches Kirchenbild zu ersetzen.

Die Rede von der Kirche als Leib Christi kulminiert in der eucharistischen Ausdeutung des *Communio*-Begriffs. Die Eucharistie ist gewissermaßen der An-

86 Vgl. zur Diskussion um die Präexistenz J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 119.

87 Vgl. J. RATZINGER, *Kongregation über die Glaubenslehre. Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, 28. Mai 1992, Ziff. 3

88 M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 2001, 37.

89 Vgl. G. KRAUS, *Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2012, 165.

ker und Inbegriff der *Communio*-Ekklesiologie, weil sie die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen und damit untereinander stiftet:⁹⁰

Beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklich Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben. «Denn ein Brot, ein Leib sind wir, die Vielen, alle, die an dem einen Brote teilhaben» (1 Kor 10,17). So werden wir alle zu Gliedern jenes Leibes (vgl. 1 Kor 12,27), «die Einzelnen aber untereinander Glieder» (Röm 12,5). (LG 7).

Einen zentralen Impuls für die Neuentdeckung der Kirche als Leib Christi verdankt das Konzil der Enzyklika *Mystici Corporis* von Papst Pius XII., der im Anschluss an Kol 1,24 von der Kirche als mystischem Leib Christi gesprochen hatte. So betonte dieser das gegenseitige Verwiesen-Sein der Glieder der Kirche. Dabei bleibt er zwar einem hierarchiologischen Kirchenbild verhaftet,⁹¹ gesteht aber auch den Gliedern außerhalb der Weihehierarchie einen für die Kirche als Leib Christi konstitutiven Charakter zu – ein Motiv, das in der konziliaren Lehre vom gemeinsamen Priestertum entfaltet werden sollte. Trotz des unbestreitbaren Einflusses der Enzyklika findet die Rede vom «mystischen» Leib Christi in der Kirchenkonstitution keine explizite Erwähnung. Hintergrund ist, dass die Konzilsväter fürchteten, der Begriff könne in Richtung eines «mystisch-quietistischen» Verständnisses fehlgedeutet werden.⁹² So drückte etwa Bischof Alois Carli in Be-

90 Dies deckt sich mit Walter Kaspers Aussage, dass mit der *communio* im ursprünglichen Sinne die *participatio* gemeint sei: «Koinonia/communio bedeutet ursprünglich nämlich nicht Gemeinschaft, sondern participatio/Teilhabe an den von Gott geschenkten Gütern des Heils: Teilhabe am Heiligen Geist, am neuen Leben, an der Liebe, am Evangelium, vor allem aber an der Eucharistie.» W. KASPER, *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in: DERS. (Hg.), *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 277 f. So auch B. J. HILBERATH, *Communio-Ekklesiologie*, 337 f.

91 PAPST PIUS XII., *Enzyklika Mystici Corporis*, 29 Juni 1943: Man darf jedoch nicht glauben, dieser organische Aufbau des Leibes der Kirche beziehe und beschränke sich allein auf die Stufenfolge der kirchlichen Ämter, noch auch, wie eine entgegengesetzte Meinung behauptet, sie bestehe einzig aus Charismatikern, wenngleich solche mit wunderbaren Gaben ausgestattete Menschen niemals in der Kirche fehlen werden. Gewiss ist unbedingt festzuhalten, dass die mit heiliger Vollmacht in diesem Leibe Betrauten dessen erste und vorzügliche Glieder sind, da durch sie in Kraft der Sendung des göttlichen Erlösers selbst die Ämter Christi, des Lehrers, Königs und Priesters für immer fortgesetzt werden. Aber mit vollem Recht haben die Kirchenväter, wenn sie die Dienstleistungen, Stufen, Berufe, Stellungen, Ordnungen und Ämter dieses Leibes hervorheben, nicht nur jene vor Augen, die heilige Weihen empfangen haben, sondern auch alle jene, die nach Übernahme der evangelischen Räte ein tätiges Leben unter den Menschen oder ein in der Stille verborgenes führen, oder auch beides je nach ihrer besonderen Verfassung zu verwirklichen trachten; ferner jene, die, obgleich in der Welt lebend, doch sich eifrig in Werken der Barmherzigkeit betätigen, um andern seelische oder leibliche Hilfe zu leisten; endlich auch jene, die in keuscher Ehe vermählt sind.»

92 W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 195.

zug auf den Titel des ersten Kapitels «Das Mysterium der Kirche» aus, dass durch den Begriff des «Mysterium» die Gefahr bestünde, den sakramentalen (*mysterion*) Charakter der Kirchen hinter die «mysteriöse» Rede von der Kirche zurücktreten zu lassen: «Nicht alles an der Kirche ist mysteriös!»⁹³ Mit dem Wesen der Kirche sei vielmehr auch der menschlich-sichtbare Aspekt untrennbar verbunden.

Zugleich bewahrt das eucharistische Verständnis der *Communio*-Ekklesiologie davor, den *Communio*-Begriff seines genuin theologischen Gehalts zu berauben und ihn ausschließlich zum Leitmotiv der institutionellen Gestalt der Kirche zu erheben. Dennoch führt eine «Horizontalisierung» nicht notwendigerweise zu einem «Auslassen des Gottesbegriffs»,⁹⁴ denn erst durch den Einbezug des Gottesbegriffs, das heißt der vertikalen Dimension der *Communio*, wird der horizontal-egalitaristische *Communio*-Begriff überhaupt möglich: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus» (Gal 3,28).

Was aber bedeutet die Rede von der Kirche als *Communio* für den innerkirchlichen Umgang mit der Macht? Wenngleich Joseph Ratzinger dafür plädiert, die

93 F. G. HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, 881: «Titulus «De Ecclesiae mysterio» minus placet quam «De Ecclesiae natura et missione.» (sicut habetur in n.1, lin. 8). Ratio: locutio est ambigua, scil. Genitivus ille «Ecclesiae» estne subiectivus an obiectivus? Vox «mysterium» in auribus prophanis sanat hodie ac «incognoscibile». Sed in Ecclesia non omnia sunt mysteriosa! Adest etiam aspectus visibilis et humanis, et ipse ad naturam Ecclesiae pertinens.» Auch Walter Kasper bemerkt, dass die Rede vom Mysterium der Kirche irreführend sein könne, aber theologisch doch zwingend notwendig sei: «Das Problem fängt bereits damit an, dass das Wort «Geheimnis», mit dem die Kirchenkonstitution einsetzt, für viele Heutige nicht leicht zu verstehen ist; es ist für sie nicht nur missverständlich, sondern auch verdächtig. Denn eine geheime Sache ist nach durchschnittlichem heutigem Verständnis etwas, das besser nicht ans Licht kommen soll, etwas, das nicht transparent ist und es auch nicht werden soll. [...] Der Begriff Geheimnis ist, wenn er auf die Kirche angewandt wird, kein kategorialer, sondern ein transzendentaler Begriff. Mit ihm soll nicht gesagt werden, dass an und in der Kirche «etwas» Geheimnisvolles ist, sondern dass in ihr das alles umfassende, alles durchdringende und in allem gegenwärtige Geheimnis, das wir Christen Gott nennen und das in Jesus Christus konkret offenbar geworden ist, widerstrahlt und widerspiegelt.», W. KASPER, *Katholische Kirche*, 111–117. Vgl. auch B. J. HILBERATH, *Kirche als Communio*, 51.

94 J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 114: «Im Maß, in dem *Communio* zum griffigen Schlagwort wurde, wurde es verflacht und verfälscht. Wie beim Volk-Gottes-Begriff so musste man auch hier eine fortschreitende Horizontalisierung, das Auslassen des Gottesbegriffes beobachten. *Communio*-Ekklesiologie begann sich auf die Thematik des Verhältnisses von Ortskirche und Gesamtkirche zu reduzieren, die wiederum immer mehr zur Frage nach der Kompetenzverteilung zwischen der einen und der anderen verfiel. Natürlich machte sich auch das egalitaristische Motiv wieder breit, wonach es in der *Communio* nur völlig Gleiche geben könne. Damit ist man genau wieder bei dem Rangstreit der Jünger angelangt, der offenbar in keiner Generation verstummen will.» Vgl. auch DERS., *Communio – ein Programm*, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 21/5 (1992), 454–462, 458.

Communio-Ekklesiologie nicht zum Ausgangspunkt eines neuerlichen «Rangstreit[s] der Jünger, der offenbar in keiner Generation verstummen will»,⁹⁵ werden zu lassen, kann die Communio-Ekklesiologie für den innerkirchlichen Machtbegriff nicht folgenlos bleiben.

Erstens wird, da sich eine Verschiebung des Kirchenverständnisses von einer juristischen hin zu einer sakramentalen Konzeption im Sinne der Funktionalität der Kirche als «Zeichen und Werkzeug» (LG 1) vollzieht, auch das Machtverständnis aus dem begrifflichen Zusammenhang der Totalität gelöst und funktional umgedeutet. Wenn die Kirche als Ganze instrumentellen Charakter hat, so ist ihr die heilige Gewalt (*sacra potestas*) nur verliehen, um ihrem Charakter als Heilszeichen Ausdruck zu verleihen. So wenig die Kirche im Ganzen als Selbstzweck gesehen werden darf, so wenig ist auch ihre Macht selbstreferentiell zu denken. Die Macht darf – gerade vor dem Hintergrund der biblischen Offenbarung – nicht von der Machtfülle, sondern muss von ihrer Funktionalität und Relationalität her gedacht und auch legitimiert werden.

Zweitens geht neben der Verschiebung vom totalitären zum funktionalen Charakter der Macht in der Communio-Ekklesiologie auch eine Verschiebung hin zum relationalen Charakter der Macht einher. Die Communio wird zum konstitutiven Element der innerkirchlichen Macht, da die Kirche als Leib Christi ihrer Heilsfunktion an der Gemeinschaft der Glaubenden nur dann gerecht werden kann, wenn sich die Macht im innerkirchlichen Raum als schöpferische, befreiende und liebende – kurz: intransitive – Macht erweist.

Drittens ist im Communio-Begriff ein Aufbrechen der emanatistischen Konzeption der Macht innerhalb der Weihe- bzw. Ämterhierarchie impliziert. So steht der Klerus der Gemeinschaft der Glaubenden nach konziliarem Verständnis nicht gegenüber, sondern ist deren untrennbarer Teil. Einer Parallelität einer bevollmächtigten Hierarchie und einer machtlosen Communio ist damit *a priori* eine Absage erteilt. Letztlich ist das Aufeinander-Verwiesen-Sein im eucharistischen Leib nicht nur Wesenszug der innerkirchlichen Machtkonzeption, sondern vielmehr deren Ursprung und Konstitutivum. Macht gemäß der Communio-Ekklesiologie ist, mit anderen Worten, entweder zutiefst funktional und relational, oder sie ist nicht. Wo die Gemeinschaft der Glaubenden zum Objekt der Macht wird, ist sie ihrer Funktionalität schon beraubt und droht in ihr Gegenteil – die transitive Gewalt – verkehrt zu werden.

95 J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 114.

3.2.2 KIRCHE ALS VOLK GOTTES

Neben der Wiederentdeckung der Kirche als *Communio* kann das Bild von der Kirche als Volk Gottes als «ekklesiologisches Leitbild»⁹⁶ und «zentrale Neuerung»⁹⁷ des Zweiten Vatikanischen Konzils gelten. Auch bezüglich der Rede von der Kirche als Volk Gottes gilt allerdings, dass aus einer reichen biblischen und patristischen Tradition geschöpft werden konnte.

Hinsichtlich der Volk-Gottes-Ekklesiologie muss zunächst deren heilsgeschichtliche Bedeutung herausgestellt werden. So bringt der Begriff des Volkes Gottes alttestamentlich zunächst die Heilzusage Gottes an den Menschen zum Ausdruck. Gott hat Abraham eine Zukunft im gelobten Land verheißen und das Volk Israel unter der Führung des Mose aus Ägypten herausgeführt. Im brennenden Dornbusch hat sich Gott als der «Ich-bin-der-Ich-bin-da» (Ex 3,14) zu erkennen gegeben und dadurch seine besondere Beziehung zum Volk Gottes unterstrichen. Volk ist Israel demzufolge nur deshalb, weil Gott es zusammengeführt und aus der Wüste geführt hat. Damit ist zugleich eine zutiefst relationale Dimension des Volk-Gottes-Begriffs ausgedrückt. Im Bild des Volkes-Gottes ist einerseits die Beziehung zwischen Gott und Mensch, die in der göttlichen Heilzusage kulminiert, andererseits aber die Beziehung der Menschen untereinander ausgedrückt. Im Neuen Testament wird der Begriff des Volkes Gottes auf die Kirche übertragen:

Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Einst wart ihr kein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden. (1 Petr 2,9f.).

Auch im neutestamentlichen Gebrauch ist der Volk-Gottes-Begriff insofern in heilsgeschichtlicher Perspektive zu verstehen. Gott hat durch sein Erbarmen aus dem «Nicht-Volk» ein Volk gemacht (LG 9) und es in Christus aus der Finsternis in sein Licht zusammengerufen (*ekklesia*). Insofern griffe es zu kurz, die Leib-Christi-Ekklesiologie mit der Volk-Gottes-Ekklesiologie zu konterkarieren.⁹⁸ Die Rede von der Kirche als Volk Gottes wird vielmehr erst darum möglich, weil Gott die Kirche als Leib Christi erlöst hat. In diesem Sinne setzt die Leib-Christi-Ekklesiologie die Volk-Gottes-Ekklesiologie systematisch voraus.⁹⁹ Trotz ihrer biblischen

96 G. KRAUS, *Die Kirche – Gemeinschaft des Heils*, 127.

97 W. KASPER, *Katholische Kirche*, 180.

98 So etwa Mannes D. Koster, der für die Wiederentdeckung der Volk-Gottes-Ekklesiologie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wichtige Impulse gab. Vgl. M. D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940.

99 Vgl. W. KASPER, *Katholische Kirche*, 184.

Grundlegung und Entfaltung in der Patristik war die Rede von der Kirche als Volk Gottes allerdings zugunsten der Leib-Christi-Ekklesiologie zunehmend verdrängt worden.¹⁰⁰

Auch im neutestamentlichen Gebrauch steht die Relationalität des Volk-Gottes-Begriffs im Zentrum. So ist Christus der Garant für die Heilzusage Gottes an den Menschen. Mit der Rede von der Kirche als Volk Gottes ist ein individualistisches Heilsverständnis ausgeschlossen. Die Berufung zum Kirche-Sein vollzieht sich «inmitten ihrer geschichtlichen und gesellschaftlichen Verflochtenheit und gegenseitigen Beziehung, die (mindestens wegen der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe) auch eine heilsmittlerische Funktion hat»¹⁰¹.

In systematischer Hinsicht wird in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* zugleich greifbar, dass das Bild von der Kirche als Volk Gottes nicht nur Annex, sondern Kern der konziliaren Ekklesiologie ist. Die Konzilsväter entschlossen sich bewusst dazu, das Kapitel über das Volk Gottes dem Kapitel über die hierarchische Verfassung der Kirche voranzustellen, um damit einerseits auszudrücken, dass innerhalb des Volkes Gottes eine «fundamentale Gleichheit aller Christen» besteht.¹⁰² Andererseits sollte eine Antagonisierung zwischen dem Volk Gottes einesteils und der Hierarchie andernteils vermieden werden. So wird das Konzil nicht müde, zu betonen, dass auch die geweihten Glieder der Kirche Teil des Volkes Gottes sind und in dessen besonderen Dienst stehen.¹⁰³ Wie schon der *Communio*-Begriff stellt demnach auch der Volk-Gottes-Begriff den Gemeinschaftscharakter in den Vordergrund.¹⁰⁴

Was aber bedeutet die Rede vom Volk Gottes für das innerkirchliche Machtverständnis? Ist mit der in dem Bild ausgedrückten fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen ein Imperativ zur Transformation innerkirchlicher Machtstrukturen auf der Basis einer ›Volk-Gottes-Souveränität‹ verbunden?

100 Vgl. CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 700.

101 K. RAHNER, Art. *Volk Gottes*, in: DERS. (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*. Bd. 8. Freiburg i. Br. 1973, 65–68, 66.

102 CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 701; Vgl. auch G. KRAUS, *Die Kirche – Gemeinschaft des Heils*, 127; S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis*, 167.

103 Vgl. etwa LG 13 oder LG 30: «Gewiss richtet sich alles, was über das Volk Gottes gesagt wurde, in gleicher Weise an Laien, Ordensleute und Kleriker.»

104 Bereits während der Konzilsdebatten konstatierte Bischof Eichinger diesbezüglichen einen paradigmatischen Wandel: «Gestern hat man die Kirche vor allem als Institution betrachtet, heute betrachtet man sie als Gemeinschaft. Gestern habe man vor allem auf den Papst geschaut, heute vergegenwärtige man sich den mit dem Papst vereinten Bischof. Gestern habe man den Bischof allein betrachtet, heute die Bischöfe zusammen. Gestern habe die Theologie die Wichtigkeit der Hierarchie hervorgehoben, heute entdecke sie das Volk Gottes.», zitiert in G. PHILIPPS, *Die Geschichte der Dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen Gentium»*, in: H. S. BRECHTER ET AL. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2014, 139–155, 141.

Zunächst muss – ausgehend von der biblischen und insbesondere neutestamentlichen Verwendung des Volk-Gottes-Begriffs – konstatiert werden, dass für das Volk nicht etwa ein der Demokratie als politischer Herrschaftsform zugehöriger Begriff des *«demos»*, sondern vielmehr der Begriff *«laos»* in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung verwendet wird (vgl. etwa Mk 14,24; Apg 3,25; Röm 1,7; 1 Kor 1,21).¹⁰⁵ Freilich ist der Begriff des Volkes Gottes als *«laos»* in der typologisierenden Deutung des Neuen Testaments mit dem Begriff der *«ekklēsia»* wiedergegeben. Mit dem Begriff des *«laos»* ist also ursprünglich der partizipative und relationale Aspekt des Volkes Gottes bezeichnet. In der Folge des juristisch-institutionellen Kirchenmodells wurde der Begriff des Laien allerdings zu einer Auffangkategorie – das heißt, den Nichtgeweihten – degeneriert¹⁰⁶ und damit seiner fundamentalen Bedeutung beraubt. Statt der fundamentalen Gleichheit wurde der Laienbegriff insofern zunehmend zum Inbegriff des Machtgefälles zwischen kirchlicher Hierarchie und *«einfachen»* Gläubigen:

Apostolische Sukzession begründet in diesem Sinne eine hoheitliche Vollmacht, die den *«einfachen Laien»* nicht zukommt. Ihnen steht – im Rahmen dieses eher *«staatsförmigen»* Modells – die Rolle des einfachen Volkes, des *«laos»* zu. Sie sind die *«hörende Kirche»*, die sich der *«lehrenden Kirche»* gegenübergestellt weiß. Kirche formiert sich immer ausgeprägter nach dem Bild der Ständegesellschaft. Sie organisiert sich seit dem Mittelalter nach den Prinzipien einer *Societas perfecta*, die in allen kirchlichen Fragen autonom handlungsfähig (autark) ist und in der alle Handlungsvollmacht nach einem klaren, hierarchisch geordneten *Procedere* von den hierarchischen Vollmachtsträgern – dem Papst, den Bischöfen und deren priesterlichen Helfern – wahrgenommen wird. So ist schließlich im 19. Jahrhundert das hierarchische Gefälle zwischen der Kirche des bevollmächtigten Amtes und dem einfachen Volk im Interesse der Handlungsfähigkeit der katholischen Kirche im Umfeld staatlicher Machtausübung so stark ausgeprägt, dass die Laien gerade noch als Objekte kirchlichen Handelns in Betracht kommen.¹⁰⁷

Die Tatsache, dass der Begriff des Volkes Gottes in der *societas-perfecta*-Ekklesiologie mit der Vollmacht der hierarchisch verfassten Kirche kontrastiert worden war, hat im Nachgang des Konzils nicht selten zu Bemühungen geführt, die egalitaristische Dimension des Volk-Gottes-Begriffs wieder neu ins Bewusstsein zu rufen, indem die Souveränität des Kirchenvolkes (*laos*) propagiert wird. Wenn-

105 Vgl. CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 700.

106 Vgl. P. NEUNER, *Was ist ein Laie?*, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992), 507–518, 509.

107 J. WERBICK, *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg i. Br. 2009, 45 f; vgl. auch J. RAHNER, *Klerus und Laien. Genese und Transformation eines typisch-katholischen Paradigmas*, in: M. GRAULICH/DIES. (Hg.), *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs*, Freiburg i. Br. 2020, 170–195, 174: *«Mit der nach dem Ende der »Feudalkirche« zur Vollendung gelangten Einheit von Jurisdiktion und Ordination ist das System »abgeschlossen«. Dieses »System« wird durch eine monarchisch-ständische Über- bzw. Unterordnung von Klerus und Laien abgesichert, die es zugleich als Sakralinstitution theologische überhöht, wobei die (soziologisch-rechtliche) Differenz von Ecclesia discens und Ecclesia docens nun auch noch offenbarungstheologisch festgeschrieben wird [...]»*

gleich das Anliegen, die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen herauszustellen, Unterstützung verdient, ist der *laos*-Begriff doch wenig geeignet, um der Forderung nach einer Machtverschiebung von der Ämter- und Weihehierarchie hin zum Volk Gottes Ausdruck zu verleihen. Dies liegt einerseits daran, dass die geweihten Glieder der Kirche ebenfalls Teil des Volkes Gottes sind. Andererseits führt eine Differenzierung zwischen dem *laos* und der Hierarchie zu einer Perpetuierung problematischer Denkmuster. Erstens wird dadurch die Antagonisierung innerhalb der Kirche verstärkt und dadurch der Volk-Gottes-Begriff seiner eigentlichen, relationalen Bedeutung beraubt. Zweitens perpetuiert diese Antagonisierung die Entfremdung des Volk-Gottes-Bildes aus dem heilsgeschichtlichen Kontext und lässt ihn damit zum sozio-politischen Kampfbegriff verkommen.

Insofern ist der Volk-Gottes-Begriff von zwei Seiten der Gefahr einer Instrumentalisierung ausgesetzt. Einerseits wurde – und wird – er im Sinne der Rede von den «einfachen Laien» als Untermauerung bestehender Machtstrukturen verwendet, indem dem *laos* eine periphere – eben außerhalb der Hierarchie als Machtzentrum liegende – Bedeutung beigemessen wird. Insofern ist auch die – etwa von Joseph Ratzinger und Hans Urs von Balthasar – vorgebrachte Kritik an einer Degenerierung des Volk-Gottes-Begriffs zum Kampfbegriff mit Vorbehalten zu betrachten. So klagte Joseph Ratzinger, dass an die Stelle der heilstheologischen Bedeutung des Volk-Gottes-Begriff zunehmend ein politisch-befreiungstheologischer Gehalt gerückt sei, der den eigentlichen Wesenskern des Volkes Gottes verdunkle:

In einer ersten Phase des Konzils dominierte zusammen mit dem Thema der Kollegialität der Volk-Gottes-Begriff, der alsbald ganz vom allgemein politischen Sprachgebrauch des Wortes Volk her verstanden, im befreiungstheologischen Bereich mit dem marxistischen Wortgebrauch von Volk als Gegenpol zu den herrschenden Schichten und allgemein weiterhin im Sinn der «Volkssouveränität» verstanden wurde, die nun endlich auch auf die Kirche anzuwenden sei.¹⁰⁸

Im Anschluss an diesen Befund konstatiert er, dass mit der Umdeutung des Volk-Gottes-Begriffes dessen genuin theologischer Gehalt verlorengelange und stilisiert eine solche Rezeption des Volk-Gottes-Begriffs gar zum Phänomen einer «Gotteskrise»:

Die Kirchenkrise, wie sie sich in der Krise des Volkes-Gottes-Begriffs spiegelt, ist «Gotteskrise»: sie resultiert aus dem Weglassen des Wesentlichen. Was bleibt, ist nur noch ein Streit um Macht. Den gibt es anderwärts in der Welt schon genug, dazu brauchen wir die Kirche nicht.¹⁰⁹

108 J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 110.

109 Ebd. 112. Vgl. zur Kritik an der Instrumentalisierung des Volk-Gottes-Begriffs auch W. KASPER, *Katholische Kirche*, 181: «Doch nach dem Konzil vermischte sich die Volk-Gottes-Ekklesiologie oft mit

Zwar ist der Kritik an einer Entfremdung des Volk-Gottes-Begriffs im Grundanliegen durchaus zuzustimmen. Allerdings bedeutet der heilsgeschichtliche Kerngehalt des Volk-Gottes-Begriffs keineswegs, dass dieser im Sinne einer ahistorischen Sichtweise eingeführt werden dürfte. Vielmehr begründet gerade die heilsgeschichtliche Dimension die fundamentale Gleichheit der Glieder Gottes im Hier und Heute – und damit auch in der geschichtlich-institutionellen Gestalt der Kirche – sodass ein «machtblindes» Verständnis des Volk-Gottes-Begriffs dessen Tragweite nicht gerecht wird. Vielmehr gehen aus der Volk-Gottes-Ekklesiologie konkrete – auch kritische – Impulse für die Verfasstheit der Kirche in ihrer historischen Gestalt aus.

Andererseits droht dem Volk-Gottes-Begriff – und diesbezüglich ist Hans Urs von Balthasar und Joseph Ratzinger durchaus zuzustimmen – eine Instrumentalisierung, die nicht selten in der Forderung nach der Überwindung wenigstens der hierarchischen Struktur, wenn nicht gar jeglicher kirchlicher Struktur, mündet. Auch wenn im Volk-Gottes-Begriff die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen ausgedrückt ist, darf die Aussage des Konzils – und dies ist in den Debatten hinreichend belegt – nicht dahingehend missverstanden werden, dass eine Demokratisierung binnenkirchlicher Strukturen ins Auge gefasst worden wäre. Eine Demokratisierung kirchlicher Strukturen im Anschluss an den konziliaren Volk-Gottes-Begriff festmachen zu wollen, verfehlt das Anliegen des Konzils aber ebenso, wie die Immunisierung hierarchischer Machtzentrierung durch den Verweis auf eine vermeintlich apolitisch-heilsgeschichtliche Dimension des Begriffs. Dass sich aus dem Verweis auf den konziliaren Volk-Gottes-Begriff kein expliziter Auftrag zur Demokratisierung binnenkirchlicher Strukturen ergibt, bedeutet insofern im Umkehrschluss nicht, dass sich ein solcher Prozess mit dem Volk-Gottes-Verständnis nicht vereinbaren ließe oder gar explizit ausgeschlossen wäre.¹¹⁰ Vielmehr lassen sich anhand der biblischen Überlieferung und auch im Laufe der Kirchengeschichte zahlreiche Beispiele für quasi-demokratische Strukturen finden, im Rahmen derer es gelungen ist, den Heilsauftrag der Kirche im Dienst am Menschen herauszustellen.¹¹¹

einer soziologisch-politischen oder einer einseitigen basis- und gemeindebezogenen Ekklesiologie.» Siehe auch H. U. VON BALTHASAR, *Vorwort zur Neuauflage* von H. DE LUBAC, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, 9; J. RATZINGER, *Vom Ursprung und Wesen der Kirche*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Freiburg i. Br. 1985, 258–282; DERS., *Demokratisierung der Kirche?*, in: DERS./H. MAIER, *Demokratie in der Kirche*, Limburg 2000, 8–46, 27 f.

110 Winfried Aymans weist zurecht darauf hin, dass sich aus dem Volk-Gottes-Begriff «weder eine hierarchische noch eine demokratische Struktur der Kirchenverfassung» ableiten ließe. W. AYMAN, «Volk Gottes» und «Leib Christi» in der *Communio*-Struktur der Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zur Ekklesiologie, in: DERS. (Hg.), *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie*, Berlin 1995, 1–15, 7.

111 Vgl. B. J. HILBERATH, *Communio hierarchica*, 209: «Freilich darf das Insistieren auf dem gnaden-theologischen Aspekt nicht dazu führen, dass die Frage nach den Strukturen, die dieser Intention entsprechen, zu einer tertiären Frage erklärt wird.»

Gleichzeitig muss dem Konzil aber insofern auch konstatiert werden, hinsichtlich der Verhältnisbestimmung zwischen Klerus und Laien innerhalb des Volkes Gottes «nicht wirklich zu einer Problemlösung beigetragen, sondern die Sache eher noch verkompliziert» zu haben.¹¹² Dennoch finden sich in der konziliaren Theologie und insbesondere im Paradigmenwechsel von einem instruktionstheoretischen zu einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsmodell Impulse für eine Neukalibrierung des Verhältnisses zwischen Klerus und Laien.

So heißt es in der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum*: «Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9).»¹¹³ An die Stelle einer ausschließlich durch die Kirche mediatisierten Offenbarung trat die Offenbarung als *dialogisches Geschehen*. Gott teilt den Menschen nicht durch die Kirche *etwas* mit, sondern er teilt sich in der Kirche und darüber hinaus *selbst* mit und fordert zur freien Antwort des Menschen heraus (*ekklesia*). Offenbarungshandeln vollzieht sich insofern – entgegen dem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis des Ersten Vatikanischen Konzils – nicht nur in der kategorial-besonderen, das heißt biblischen Offenbarung, die der lehramtlichen Auslegung bedürfte, sondern darüber hinaus auch im Rahmen einer allgemein-transzendentalen Selbstmitteilung Gottes.¹¹⁴ Insofern gelingt es dem Konzil, ein «ganzheitliches – kommunikativ und personal orientiertes – Offenbarungs- und Glaubensverständnis»¹¹⁵ zu etablieren, in dem die Lai(inn)en nicht länger passive Rezipient(inn)en der göttlichen Botschaft sind, sondern vielmehr für die Dialogizität des Offenbarungshandelns konstitutive Akteur(inne)n werden.¹¹⁶ Johanna Rahner konstatiert daher, dass der im Konzil bestätigte *Sensus fidelium* nicht Abbild der durch das hierarchische Lehramt empfangenen instruktionstheoretischen Offenbarungswahrheiten, sondern selbst Teil eines gesamtkirchlich-lehramtlichen Amtes sei:

112 J. RAHNER, *Klerus und Laien*, 170.

113 ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Dogmatische Konstitution Dei Verbum über die göttliche Offenbarung*, 18. November 1965, Ziff. 2.

114 Vgl. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 149: «Überall dort, wo menschliche Geschichte in Freiheit getrieben und erlitten wird, geschieht auch Heils- und Unheilsgeschichte, also nicht bloß dort, wo diese in einer religiösen Ausdrücklichkeit – in Wort, Kult und religiöser Gesellschaftlichkeit – vollzogen wird. Zwar gibt es nirgends Transzendenz, die nicht irgendeine – wenn auch noch so bescheidene – Reflexion bei sich hätte, weil jede transzendente Erfahrung gegenständlich vermittelt werden muss. Aber die Vermittlung dieser Transzendenzerfahrung braucht nicht notwendig eine explizit-religiöse zu sein, und darum ist Heils- und Unheilsgeschichte nicht begrenzt auf die Geschichte des Wesens und des Unwesens der Religion streng als solcher, sondern umfasst auch die scheinbar bloß profane Geschichte der Menschheit und des einzelnen Menschen, vorausgesetzt nur, es werde darin transzendente Erfahrung vollzogen und geschichtlich vermittelt.»

115 J. RAHNER, *Klerus und Laien*, 181. Vgl. auch M. SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, in: W. KERN ET AL. (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2, *Traktat Offenbarung*, Stuttgart 2000, 41–61.

116 Vgl. W. KASPER, *Katholische Kirche*, 293 ff.

Denn ‹Lehramt› ist grundlegend nicht eine römische Behörde mit angebbarer Adresse in Rom, auch nicht die Dienstpflicht einzelner Amtsträger oder einer Gruppe von Amtsträgern, sondern ein ‹Amt der Gesamtkirche›. Die Kirche als ganze schuldet der Welt das verbindliche Zeugnis ihres Glaubens an das Evangelium, das ist ihr ‹Amt› der Lehre. Wo aber die Weitergabe dieser Lehre nicht mehr bloß die autoritäre Überlieferung einer Lehre sein kann, sondern die bleibende Aktualität dieser Heilsgemeinschaft mit Gott in Leben und Dasein der ganzen Kirche umfasst, kann es ‹keine gültige lehramtliche Verkündigung geben, die sich um das Glaubensbewusstsein der Gläubigen nicht kümmert.›¹¹⁷

Angesichts der für die Glaubensüberlieferung konstitutiven Funktion des Volkes Gottes scheint auch im Übergang von einem instruktionstheoretischen zu einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsparadigma der Stellenwert der Relationalität wider, die eine Dichotomisierung der Gemeinschaft der Glaubenden in eine ‹*Ecclesia discens*› und eine ‹*Ecclesia docens*› a priori ausschließt.

Letztlich ist damit wiederum einem emanatistischen Konzept der Macht, nach dem Gottes Macht ausschließlich innerhalb der kirchlich-hierarchischen Strukturen zum Volk Gottes emaniert, eine Absage erteilt. Gottes Selbstmitteilung vollzieht sich zwar (auch) im Rahmen kirchlicher Strukturen, bleibt aber keineswegs auf die Ämter- und Weihhierarchie beschränkt. Wenn über Jahrhunderte in hierarchischen Strukturen vermittelte – vermeintlich göttliche – Macht als erniedrigend wahrgenommen werden konnte, so wird in der konziliaren Communio-Ekklesiologie die ermächtigende Macht Gottes, die sich *idealiter* auch innerhalb der kirchlich-hierarchischen Strukturen vollzieht, in den Fokus gerückt.¹¹⁸ Damit ist die Dichotomisierung zwischen einer mit der Vollmacht ausgestatteten kirchlichen Hierarchie einerseits und einem in buchstäblicher Ohnmacht verharrenden Volk Gottes andererseits zugunsten einer transversal-relationalen Machtstruktur, die nicht nur das ‹*Dass*›, sondern vor allem das ‹*Wie*› der göttlichen Macht zum Ausdruck bringt, überwunden.

117 J. RAHNER, *Klerus und Laien*, 182 f. Vgl. bei dieser O. H. PESCH, *Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven*, in: H. HÄRING/K.-J. KUSCHEL (Hg.), *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens*, München 1993, 88–128, 116 f. sowie O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, 185.

118 Insofern plädiert Karl Lehmann, dass sich diese Einsicht auch in der institutionellen Praxis der Kirche widerspiegeln müsse: «Zwischen ‹Vorgesetzten› und ‹Untergebenen› wurden in allen Hierarchien Umgangsformen traditionalisiert, die heute überlebt und daher im Schwinden begriffen sind. Jeder Amtsträger muss heute sehen, welche Vollzugsweisen seines Tuns in kollegialem Einvernehmen und in partnerschaftlicher Mitbeteiligung durchgeführt werden können. Gerade da, wo Herrschaftsallüren gewohnheitsmäßig üblich geworden sind und monokratische Verhaltensstile ausgeprägt sind, kann die wirklich reformwillige Autorität sich selbst durch institutionelle ‹Sicherungen› und vereinbarte Verfahrensweisen zu konkreter Partnerschaft bzw. zum gegenseitigen Hören verpflichten.», K. LEHMANN, *Zur Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche*, in: *Concilium* 7 (1971), 171–181, 174.

3.2.3 GEMEINSAMES UND BESONDERES PRIESTERTUM

Dass die Rede von der Kirche als Volk Gottes nicht nur eine Reminiszenz biblisch-patristischer Überlieferung ist, sondern konkrete Implikationen für die geschichtlich-institutionelle Gestalt der Kirche im Heute in sich birgt, wird in der Lehre des Konzils vom gemeinsamen Priestertum (*sacerdotium commune*) aller Gläubigen deutlich. Wie schon das Bild von der Kirche als *Communio* und als Volk Gottes ist auch das gemeinsame Priestertum der Gläubigen keine ‚Erfindung‘ des Konzils, sondern vielmehr eine Rückbesinnung auf wesentliches – wenn auch über Jahrhunderte in Vergessenheit geratenes Glaubensgut –, das aus der biblischen, patristischen und hochmittelalterlichen Tradition zehrt.¹¹⁹ Erst mit der Entfaltung der protestantischen Lehre vom allgemeinen Priestertum erlag die Kirche einem Abwehrreflex, der zugleich zu einer Distanzierung von der eigenen Tradition führte. Dass das Konzil das gemeinsame Priestertum der Gläubigen in der Kirchenkonstitution an zentraler Stelle wieder aufnahm, ist insofern auch als Ausdruck einer ökumenischen Annäherung zu verstehen.¹²⁰ Diese ökumenische Dimension darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Konzilsväter die katholische Lehre durch die terminologische Differenzierung des ‚gemeinsamen‘ anstelle des ‚allgemeinen‘ Priestertums bewusst abzugrenzen suchten.¹²¹

Die konziliare Lehre vom gemeinsamen Priestertum knüpft zuvorderst an den ersten Petrusbrief an, in dem es heißt: «Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Einst wart ihr kein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden.» (1 Petr 2,9f.). In Anlehnung an die Bezeichnung des Volkes Gottes als ‚königliche Priesterschaft‘ formulieren die Konzilsväter in der Kirchenkonstitution:

119 Vgl. W. KASPER, *Katholische Kirche*, 292.

120 So spricht etwa Christoph Böttigheimer diesbezüglich von einer «kopernikanischen Wende» im Kirchenverständnis: «Diese kopernikanische Wende stellt einen wichtigen Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils dar und damit zugleich eine zentrale interkonfessionelle Annäherung. Erstmals bekennen sich die Konzilsväter in kirchenamtlichen Dokumenten explizit zum gemeinsamen Priestertum aller Getauften (vgl. LG 10, AA 2, AA 10). «Diese Öffnung der Kirchenstruktur bedeutet nicht weniger als die Aufgabe des gegenreformatorischen institutionellen Kirchenverständnisses (im Sinne von Belarmin) zugunsten eines personalen.»», CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 716. Vgl. bei diesem P. KISTNER, *Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung III. Das amtliche und das gemeinsame Priestertum*, Münster 2012, 47.

121 Vgl. W. KASPER, *Katholische Kirche*, 292. Dass den Konzilsvätern die Betonung des gemeinsamen Priestertums auch in seiner ökumenischen Tragweite am Herzen lag, beweist etwa die Stellungnahme von Bischof Lorenz Jäger: «Valde placet, etiam sub aspectu oecumenico, quod in capite speciali tractatur de populo Dei eiusque regali sacerdotio.», F. G. HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, 1427.

Christus der Herr, als Hoherpriester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr 5,1–5), hat das neue Volk «zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht» (vgl. Offb 1,6; 5,9–10). Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat (vgl. 1 Petr 2,4–10). (LG 10).

Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen ist demnach in der Taufe in Jesus Christus begründet und entspringt aus dem «neuen Gottesvolk», zu dem alle Menschen gerufen werden (LG 13).¹²² Die Konzilsväter betonen darüber hinaus, dass das gemeinsame Priestertum der Gläubigen keine Leerformel ist, sondern wie auch das hierarchische (Weihe-) Priestertum (*sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*) die Teilhabe am Priester-, Propheten- und Königsamt Jesu Christi begründet. In Anlehnung an die *tria-munera*-Lehre bleiben die drei Ämter des «*munus docendi*», des «*munus sanctificandi*» und des «*munus regendi*» nicht auf die hierarchische Ämterhierarchie begrenzt, sondern erfordern die aktive Teilhabe und Teilnahme des Volkes Gottes. So ist das «heilige und organisch verfasste Wesen dieser priesterlichen Gemeinschaft» (LG 11) einerseits mit der Pflicht verbunden, «den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen.» (LG 11). Darüber nimmt «das heilige Gottesvolk auch teil an dem prophetischen Amt Christi» (LG 12) und kann in seiner Gesamtheit, das heißt «von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien» durch den «übernatürlichen Glaubenssinn» im Glauben «nicht irren» (LG 12).

Damit hebt das Konzil die Dichotomisierung der kirchlichen Struktur in Amt und Nicht-Amt zugunsten einer dreifachen Unterscheidung des Amtes für alle Gläubigen, zu denen auch die Träger hierarchischer Ämter zählen, auf:

Denn mit seiner Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften ist die traditionelle Rede von zwei einander abgegrenzten Ständen, den Klerikern und dem sogenannten «gewöhnlichen», «einfachen» Volk (plebs), das in Sachen der Kirche nicht zuständig und nicht fachkundig ist, obsolet geworden. Die Sendung der Kirche ist der Kirche in ihrer Gesamtheit und somit allen Christen gemeinsam anvertraut. Niemand ist nur Objekt, alle sind auch Subjekt der Kirche.¹²³

Dennoch mündet die Hervorhebung des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen nicht in dessen Gleichsetzung mit dem hierarchischen Priestertum, da dieses ansonsten als obsolet betrachtet werden müsste und die Kirche eines zentralen

122 Vgl. den Entwurf Thomas Rusters, der ebendiese theologische Grundaussage zum Ausgangspunkt seiner Reflexion über das Ämterverständnis wählt. TH. RUSTER, *Balance of Powers*.

123 W. KASPER, *Katholische Kirche*, 293.

Wesensmerkmals beraubt werden würde. Das Amt als «*conditio sine qua non*»¹²⁴ der Kirche hat auch das Konzil niemals in Zweifel gezogen und sich insofern um eine sorgfältige Differenzierung bemüht:

Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil (16). Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit (17) und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe. (LG 10).

An der Formulierung «dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach» (*essentia et non gradu tantum*) wird deutlich, dass das gemeinsame Priestertum nicht Äquivalent des hierarchischen Priestertums, sondern grundsätzlich verschieden ist. Will man den Sinngehalt der Formulierung in Gänze begreifen, so erweist sich die Betrachtung der Debatten der Konzilsväter als instruktiv. In die Debatten wurden verschiedene Formulierungen zur Differenzierung von gemeinsamem und hierarchischem Priestertum eingebracht. Ein Teil der Konzilsväter hatte vorgeschlagen, das gemeinsame Priestertum als «uneigentliches», «anfängliches» bzw. «gewisses» Priestertum zu bezeichnen.¹²⁵ Damit wäre allerdings nicht nur die Wesensverschiedenheit, sondern auch eine Abwertung des gemeinsamen bzw. eine Überhöhung des hierarchischen Priestertums einhergegangen, sodass diese Formulierungen keine Mehrheiten fanden. Andererseits wurde vorgeschlagen, die Ähnlichkeit von gemeinsamem und besonderem Priestertum in deren Unähnlichkeit herauszustellen und insofern einesteils von dem gemeinsamen Priestertum als «allgemeinem» Priestertum (*sacerdotium universale*) und andernteils von dem hierarchischen Priestertum als einem «geistlichen» Priestertum (*sacerdotium spirituale*) zu sprechen. Auch dieser Vorschlag stieß allerdings auf Widerstand, weil der geistliche Charakter nicht nur dem hierarchischen, sondern auch dem gemeinsamen Priestertum zugeeignet ist und die Formulierung «allgemein» inso-

124 CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 717: «Im Sinne eines Gegenübers Christi ist das Amt wesentliches Zeichen für das Heil und insofern eine *conditio sine qua non* von Kirche. [...] Weil die Kirche nicht aus sich selbst heraus lebt, kann sie Ämter auch nicht einfach delegieren, vielmehr entspringen sie dem Entstehungsgrund der Kirche selbst. Wie die Kirche im Christusereignis ihren Ursprung hat, so verhält es sich auch mit dem kirchlichen Amt: Es wurde von Christus nicht explizit eingesetzt, sondern eher vorweg abgebildet durch die Gruppe der Zwölf.»

125 Vgl. zu den folgenden Ausführungen A. GRILLMEIER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: H. S. BRECHTER ET AL. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2014, 156–374.

fern missverständlich schien, als sie dazu hätte verleiten können, das gemeinsame Priestertum als das hierarchische Priestertum umfassend zu verstehen und damit den Wesensunterschied zu verkennen. Schließlich war vorgeschlagen worden, das hierarchische Priestertum als repräsentatives Priestertum (*sacerdotium repraesentans*) zu bezeichnen, um damit auszudrücken, dass der geweihte Priester «in persona Christi» handelt und Dienst verrichtet (LG 10). Die Bezeichnung des hierarchischen Priestertums als repräsentativ hätte aber einerseits die anderen Dimensionen des Priesteramts in den Hintergrund geraten lassen und andererseits durch ein repräsentatives Verständnis den wesentlichen Unterschied zwischen gemeinsamem und hierarchischem Priesteramt nicht ausreichend gewürdigt. Insofern entschied sich das Konzil schließlich zwischen einem gemeinsamen (*sacerdotium commune*) und einem Dienst- bzw. hierarchischen Priestertum (*sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*) zu unterscheiden und – um Missverständnissen vorzubeugen – auszuführen, dass beide eben dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach verschieden seien.

Was aber ist mit diesem Wesensunterschied ausgesagt? Bedeutet die Differenzierung zwischen hierarchischem und gemeinsamem Priestertum letztlich nur eine Perpetuierung des hierarchisch-emanatistischen Kirchenbildes der «*societas perfecta*» in anderem Gewand?

Hinsichtlich des hierarchischen und des gemeinsamen Priestertums hat das Konzil grundsätzlich keine Priorisierung vorgenommen, sondern im Gegenteil Komplementarität beider Formen herausgestellt: «Dennoch sind sie einander zugeordnet» (LG 10), ja sie haben auf je eigene Weise (*peculiari modo*) am einen Priestertum Christi teil (LG 10):

Das Weihepriestertum ist nicht bloß als Steigerung oder Intensivierung von Würde und Sendung des gemeinsamen Priestertum zu verstehen, sondern stellt diesem gegenüber eine neue Art priesterlicher Würde und Vollmacht dar, sosehr auch letztere auf der ersten auf-ruht.¹²⁶

Mit der wesentlichen und nicht bloß graduellen Unterscheidung von gemeinsamem und hierarchischem Priestertum ist gleichzeitig das hierarchisch-emanatistische Machtverständnis aufgebrochen. Würden sich beide nur dem Grade, aber nicht dem Wesen nach unterscheiden, so könnte die Vollmacht des allgemeinen Priestertums als Teilmenge der Vollmacht des hierarchischen Priestertums begriffen werden, sodass ein totalitär-substantialistischer Machtbegriff zugrunde gelegt werden müsste. Da aber das gemeinsame Priestertum dem auch dem Wesen nach vom hierarchischen Priestertum zu unterscheiden ist, kann es aus diesem nicht abgeleitet werden, auch wenn die individuelle Teilhabe am gemeinsamen Priestertum durch den (von einem Träger des hierarchischen Dienstamts)

126 A. GRILLMEIER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, 182.

gespendeten Taufakt – konstituiert wird. Zentral ist allerdings, dass der Amtsträger in Person Christi handelt, das heißt Christus durch den Amtsträger sakramental handelt. Insofern stellt die kirchlich-hierarchische Vollmacht keine ontologische Steigerung gegenüber der dem gemeinsamen Priestertum inhärenten Vollmacht dar, sondern ist schlichtweg als wesensverschieden – als *aliud* – zu verstehen. So wie die Amtsträger die *«sacra potestas»* aus Christus als Urgrund empfangen, haben die Gläubigen durch die Taufe *unmittelbaren* – das heißt, nicht hierarchisch vermittelten – Anteil an der Vollmacht der Kirche. Dies ergibt sich – so betonen die Konzilsväter – schon allein daraus, dass der Heilige Geist seine Gaben *«den Einzelnen [teilt], wie er will (1 Kor 12,11)»* und das Volk Gottes sich nicht nur in einer hierarchischen, sondern auch einer charismatischen Kirchenstruktur wiederfindet.

Letztlich begegnen sich in der Differenzierung von gemeinsamem und hierarchischem Priestertum eine *charismatisch-pneumatologische* und eine *hierarchisch-christologische* Dimension der Kirche, die aufeinander hin geordnet und daher nicht konfligierend sind. Nur so kann in der Kirchenkonstitution von den *«hierarchischen und charismatischen Gaben»* des Geistes (LG 4) die Rede sein. Dass dieses Aufeinander-Verwiesen-Sein von hierarchischer und charismatischer Dimension der Kirche für das innerkirchliche Machtverständnis nicht ohne Folgen bleibt, stellt Christoph Böttigheimer eindrücklich vor Augen:

Das Amt steht der *communio fidelium* komplementär gegenüber und steht doch auch zugleich in der *communio fidelium*. Es repräsentiert nicht nur Christus, sondern zugleich auch die Kirche. Beide Gesichtspunkte sind für das Verständnis des Amtes wesentlich: die ekklesiologisch-pneumatische Begründung ebenso wie seine christologische Fundierung. Wird das Amt nur christologisch verstanden, so steht es isoliert unter dem Vorzeichen von *auctoritas* und *potestas Christi* und entartet schließlich – wie dies gerade die Geschichte der Westkirche zeigt – zu einem unerträglichen hierarchischen Superioritätsfaktor. Wird es aber ausschließlich pneumatologisch begriffen, besteht die Gefahr, die spezifische Sendung und Beauftragung des Amtes für die anderen zu übersehen. Weil aber die Kirche das unteilbare Werk des Dreieinigen Gottes ist, wird sie vom Vater begründet als Volk, das zwar einerseits ist im Heiligen Geist und das doch in seiner Gestalt so strukturiert ist, dass in der kirchlichen *communio* der Vorrang Christi im Amt sakramental in Erscheinung tritt. Wenn man formal sprechen will, kann man sagen in *persona Christi* stellt der Priester Christus als das ständige Voraus und Haupt der Kirche dar, in *persona ecclesiae* dagegen ist er Dienstorgan des durch den Heiligen Geist zusammengeführten und von ihm mit Leben erfüllten Leibes Christi.¹²⁷

127 CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 717 f. So auch M. KEHL, *Die Kirche*, 105 f: *«Wenn im katholischen Selbstverständnis dieses Verhältnis zwischen Communio und «Hierarchie» einen so hohen Stellenwert hat, dann muss es – ohne den Anschein von argumentativer Verrenkung oder gar Ideologisierung zu erwecken – mit der trinitätstheologischen Begründung von Kirche in einem systematisch stimmigen Zusammenhang stehen. Der aber ergibt sich daraus, dass diese strukturelle Spannung in der Kirche auf die theologische Spannung zwischen pneumatologischer und christologischer Dimension zurückgeführt und als deren sakramentaler Ausdruck verstanden wird.»*

In der *wesentlichen und nicht nur graduellen* Unterscheidung von gemeinsamem und hierarchischem Priestertum können sich insofern auch Impulse hinsichtlich einer *innerkirchlichen Gewaltenteilung* ergeben. In dieser Hinsicht ist Thomas Rusters Vorschlag einer im gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen grundgelegten, funktionalistischen Gewaltenteilung durchaus überzeugend. Da sowohl die Gemeinschaft der Gläubigen als auch die hierarchischen Amtsträger ihre Macht unmittelbar aus Christus empfangen und die (Ohn-) Macht des Volkes Gottes nicht mehr als aus der kirchlichen Hierarchie emanierend rechtfertigt werden kann, sondern die Hierarchie vielmehr selbst Teil des Volkes Gottes ist, ist eine Über- bzw. Unterordnung *a priori* ausgeschlossen.¹²⁸ Tatsächlich begründet das Prinzip der ontologischen Differenz schon in der Scholastik – auch wenn die kirchliche Praxis Gegenteiliges suggerieren mochte – *keine Wesenssteigerung*.¹²⁹

Ein hierarchisch-emanatistisches Verständnis der Macht in der Folge eines monistischen und substantialistischen Machtbegriffs konnte sich insofern nur deshalb ergeben, weil über Jahrhunderte ein Kirchenbild propagiert worden war, in dem das Wirken des Geistes nicht vorgesehen war. Diese «Geistvergessenheit»¹³⁰ der kirchlichen Hierarchie führte letztlich auch zur Antagonisierung von Klerus und Laien und einer Verfestigung eines Machtverständnisses, nach dem Macht nur transitiv *übereinander*, nicht aber intransitiv *zueinander*, *miteinander* oder gar *füreinander* ausgeübt werden konnte. Dass auch den Konzilsvätern die Gefahr der Degenerierung der Macht im Sinne eines transitiven Verständnisses durchaus bewusst war, beweist die Aufnahme eines augustinischen Zitats in die Kirchenkonstitution (LG 32): «Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil.»¹³¹

Gerade in einem solchen Machtverständnis ist auch eine der Ursachen für eine mangelnde innerkirchliche Konfliktkultur zu sehen. Wenn die Machtfrage – wie im juristisch-institutionellen Kirchenverständnis – angesichts eines ontologi-

128 Christoph Böttigheimer schließt dies schon deshalb aus, weil die Kirche grundlegend laikal verfasst sei und insofern das gemeinsame Priestertum Voraussetzung des hierarchischen Priestertums sei: «Insofern die Kirche grundlegend laikal verfasst ist und das Amtspriestertum das gemeinsame Taufpriestertum voraussetzt, sind Gläubige und Amtsträger bleibend aufeinander verwiesen (LG 10), ohne voneinander ableitbar zu sein.» CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 724. Ernst Niemann konstatiert, das durch die gegenseitige Verwiesenheit von gemeinsamem und hierarchischem Priestertum ausgeschlossen sei, dass sich das «Amtspriestertum [...] so nicht zwischen Gott und das allen Gläubigen gemeinsame Priestertum [dränge], es bereitet diesem vielmehr den Weg zur eschatologischen Vollendung.», E. NIEMANN, *Art. Priester, Priestertum*, in: K. RAHNER (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 6, Freiburg i. Br. 1973, 75–80, 80.

129 Vgl. CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 718.

130 M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 2001, 106.

131 Vgl. AUGUSTINUS, *Sermones ad populum diversi*, 340, 1: PL 38, 1483.

schen Machtverständnis zwangsläufig zur Seinsfrage ausgeweitet werden muss, steht in Auseinandersetzungen um die innerkirchliche Kalibrierung der Macht eben nicht nur die eigene Zuständigkeit, sondern zwangsläufig immer auch die Daseinsberechtigung in Frage. Durch das Aufbrechen dieser in einer emanatistisch-monistischen Machtstruktur begründeten ontologischen Auffassung der Macht zugunsten eines relationalen Machtbegriffs wird eine konstruktive Streitkultur innerhalb der Kirche erst möglich, da die relationale Macht vom ontologischen Sein unterschieden werden kann und nicht jede Detailfrage droht, zu einer existenzbedrohenden Frage nach dem ‚Alles-oder-Nichts‘ ausgeweitet zu werden.

Nachdem innerhalb der Kirche das Machtverständnis über jahrhundertlang an ein monarchisch-absolutistisches System angelehnt gewesen war, sieht Medard Kehl in der konziliaren Erneuerung der Lehre vom gemeinsamen Priestertum angesichts gewandelter politischer Verhältnisse einen entscheidenden Impuls für einen Paradigmenwechsel hin zu synodalen Strukturen:

Darum geht kein Weg daran vorbei, die synodalen Neuansätze alle Enttäuschungen und allen Widerständen (von unten nach oben) zum Trotz, entschieden weiterzuentwickeln, wenn die Kirche nicht ihren biblischen Ursprüngen und ihrer konziliaren Grundrichtung untreu werden und – in Konsequenz davon – ganz den Anschluss an die gegenwärtige Kultur-, Rechts- und Sozialgeschichte verlieren will. Noch immer tun sich Amtsträger und andere Gemeindemitglieder schwer, das kirchliche Gemeinschaftsleben und die geistliche Vollmacht des Amtes nicht mehr nur mit gesellschaftlichen Strukturen zu verbinden, die weitgehend der Monarchie, der Aristokratie, dem Feudalismus und dem Absolutismus vergangener Zeiten entlehnt waren, sondern mehr und mehr auch mit solchen, die auf positiven Erfahrungen der neuzeitlichen Demokratien und des Föderalismus beruhen. Natürlich ist die Kirche weder eine absolute Monarchie noch eine Aristokratie noch eine Demokratie; aber in ihrer sichtbaren gesellschaftlichen Gestalt übernimmt sie doch (wie die Kirchengeschichte bis zum 19. Jahrhundert zeigt) auf analoge Weise viele Elemente gerade jener profanen Gesellschaftsordnung, die das normale kulturelle Ambiente ihrer Mitglieder bildet.¹³²

Diese Argumentation überzeugt insofern, als dass nach konziliarer Theologie eine Loslösung kirchlicher Strukturen von einem überkommenen monarchisch-absolutistischen Herrschaftsverständnis dringend notwendig ist und der Synodalität größerer Raum zugestanden werden muss. Allerdings – und dies wird ja immerhin angedeutet – erlänge die Kirche bei der undifferenzierten Übernahme demokratischer Strukturen demselben Trugschluss – mit dem nicht unerheblichen Unterschied, dass monarchisch-absolutistische durch demokratische Strukturen ersetzt würden. Im Ergebnis drohte eine einseitige Orientierung an der politisch dominanten Staatsform aber jedenfalls, die Kirche erneut ihrer sakramentalen Dimension zu entledigen.¹³³ Die Begründung synodaler und demo-

132 M. KEHL, *Die Kirche*, 108.

133 So auch W. KASPER, *Katholische Kirche*, 293; DERS. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg i. Br. 1986, 26.

kratischer Strukturen im kirchlichen Binnenraum auf theologischem Fundament – das heißt, *by design* statt *by default* – ist insofern dringend notwendig und auch möglich.

3.2.4 «MINISTERIUM» STATT «POTESTAS»

Das in der konziliaren Theologie gewandelte Machtverständnis der Kirche wird in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* dadurch greifbar, dass die Amtsmacht als «*sacra potestas*» terminologisch dezidiert als Dienstmacht bezeichnet wird. Die systematisch-theologischen Erwägungen haben gezeigt, dass ein solches Machtverständnis dem biblischen Machtverständnis und nicht zuletzt auch einem adäquaten Verständnis von der Ausübung der göttlichen Allmacht entspricht. Der Dienstcharakter des Amtes löst die Macht als «Macht unter» zwar nicht aus ihrem transitiven Bezug, bringt aber doch ihre relationale und vor allem funktionale Dimension zum Ausdruck. Die Vorüberlegungen zur Konzeption der göttlichen Allmacht hat darüber hinaus aufgewiesen, dass diese nicht durch ein bloß begriffliches Reframing zur Dienstmacht wird, sondern sich an ihren (intransitiven) Früchten – das heißt ihrer Funktionalität messen lassen muss (vgl. Mt 7,16).

Schon im ersten Kapitel über das Mysterium der Kirche betonen die Konzilsväter, dass der Dienstcharakter nicht Beiwerk ekklesialer Strukturen, sondern deren Grund- und Wesens(voll)zug ist. Die Kirche ist in ihrer sakramentalen Gestalt dem Dienst am Mitmenschen verpflichtet und erhält aus dieser diakonischen Dimension ihre Daseinsberechtigung:

In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen. (LG 8).

Freilich gilt dieser ekklesiale Grundvollzug des Dienstes in besonderer Weise für die Ämterhierarchie und das hierarchische Priestertum, das insofern gegenüber dem «*sacerdotium commune*» als «*sacerdotium ministeriale*» bezeichnet wird (LG 10). Dass in der Bezeichnung des kirchlichen Amtes als Dienstamt kein Zufall, sondern vielmehr ein Schwerpunkt der konziliaren Ämtertheologie liegt, wird daran deutlich, dass die Dimension des Dienstes wo immer von den Ämtern die Rede ist, ebenfalls thematisiert wird. Bereits die Sensibilität der Konzilsväter für die Frage der mit kirchlichen Ämtern verbundenen Macht zeugt davon, dass die innerkirchliche Machtstruktur den Konzilsväter angesichts der sich wandelnden «Zeichen der Zeit» zunehmend rechtfertigungsbedürftig erscheint. So wird die Ämtertheologie als Ganze – und das neu geschaffene Amt des Ständigen Diakonsats im Besonderen (LG 29) – kategorial an das neutestamentliche Dienstverständnis zurückgebunden:

Jenes Amt aber, das der Herr den Hirten seines Volkes übertragen hat, ist ein wahres Dienen, weshalb es in der Heiligen Schrift bezeichnenderweise mit dem Wort ›Diakonia‹, d. h. Dienst, benannt wird (vgl. Apg 1,17.25; 21,19; Röm 11,13; 1 Tim 1,12). Diese Gewalt, die sie im Namen Christi persönlich ausüben, kommt ihnen als eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt zu, auch wenn ihr Vollzug letztlich von der höchsten kirchlichen Autorität geregelt wird und im Hinblick auf den Nutzen der Kirche oder der Gläubigen mit bestimmten Grenzen umschrieben werden kann. (LG 27).

Dass den Ämtern der Hierarchie eine heilige Gewalt (*sacra potestas*) zukommt, wird also nicht grundsätzliche infrage gestellt;¹³⁴ diese Gewalt ist aber nur insoweit legitime ›*sacra potestas*‹, als sie im »Hinblick auf den Nutzen der Kirche und der Gläubigen« ausgeübt wird und insofern grundlegend als Dienst verstanden wird. Mit einem solchen Dienstverständnis geht konsequenterweise eine funktionale Beschränkung der Amtsmacht einher.

Der Paradigmenwechsel von einem juristisch-institutionellen hin zu einem sakramental-funktionalen Kirchenverständnis wird insbesondere in der lateinischen Terminologie verdeutlicht. So verzichteten die Konzilsväter in Zusammenhang mit dem Amt bewusst auf den Begriff der Macht (*potestas*) und ersetzten diesen durch einen relationalen Amtsbegriff (*munus*). Im Amt als ›*munus*‹, das heißt als geistgeschenkte Gabe und damit göttliches Geschenk,¹³⁵ hat sich die diakonische Dimension des Dienstes zu vollziehen. Aus der juristischen Formulierung der ›*plenitudo potestatis*‹ – die freilich in ihrer Spezifität als sakramentale Gewalt erhalten bleibt – kann so über den Begriff des ›*munus*‹ ein ›*ministerium*‹ – ein Dienstant – werden. In der so genannten *nota praevia explicativa*, die der *Kirchenkonstitution Lumen Gentium* auf Geheiß Papst Paul VI. beigefügt wurde, ist erläutert, dass diese Neuausrichtung des kirchlichen Amtes für dessen Ausübung von höchster Bedeutung ist:

In der Weihe wird die seinsmäßige Teilnahme an den heiligen Ämtern verliehen, wie unbestreitbar aus der Überlieferung, auch der liturgischen, feststeht. Mit Bedacht ist der Ausdruck Ämter (*munera*) verwendet und nicht Vollmachten (*potestates*), weil das letztgenannte Wort von der zum Vollzug völlig freigegebenen Vollmacht verstanden werden könnte. (LG *nota praevia explicativa* Nr. 2).

Einerseits scheint in dieser Erläuterung die bereits im Mittelalter eingeführte Unterscheidung zwischen einer ›*potestas ordinis*‹ und einer ›*potestas iurisdictionis*‹ wider, in der letztlich das kirchliche Bemühen um eine Gewaltenkontrolle ausgedrückt

134 Problematisch ist dies vor allem angesichts der drohenden Spiritualisierung der ›*potestas*‹ und der damit verbundenen Abkehr von Unterscheidung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt. Vgl. D. BOGNER, *Aufruf zum Perspektivwechsel. Was die Missbrauchskrise für die theologische Ethik bedeutet*, in: DERS./M. ZIMMERMANN (Hg.), *Fundamente theologischer Ethik in postkonfessioneller Zeit. Beiträge zu einer Grundlagendiskussion*, Basel 2019, 44–55, 50.

135 So auch TH. RUSTER, *Balance of Powers*, 15.

ist. Denn dadurch, dass die Vollmacht an eine kanonische Rechtmäßigkeit gebunden wird, ist dem Missbrauch des *munus* a priori eine – freilich binnenhierarchische – Grenze gesetzt.

Andererseits – und davon zeugen die Wortmeldungen der Konzilsväter – soll mit der Ämtertheologie des Dienstes dem Bemühen um eine generelle Neuausrichtung des kirchlichen Amtes Ausdruck verliehen werden. So wies etwa der damalige Bischof Karol Wojtyła darauf hin, dass in den Evangelien die Dimension des Vorstehens einer Gemeinde (*praesesse*) immer die Konnotation des Dienens (*ministrare*) habe. Da die hierarchische Verfassung der Kirche die Verfasstheit der Kirche als Volk Gottes voraussetze, müsse die Rede vom Volk Gottes der Rede von der Hierarchie systematisch vorangestellt werden, damit diese dann als Werkzeug zum Gemeinwohl (*ut instrumentum ad bonum commune*) auf das Volk Gottes zurückbezogen werden könne.¹³⁶ Alois Carl stellte die Verwiesenheit der *potestas* und des *munus* heraus. So müsse ein gutes Gleichgewicht gefunden werden. Einerseits sei die *potestas* die Wurzel und Rechtfertigung des Dienstes (*radix et iustificatio servitii*), bringe diesen aber nicht umfassend zur Geltung. Andererseits sei der Dienst ohne die Vollmacht weder denkbar noch funktional. Die *potestas*, die dem griechischen *exousia* entspreche, sei jedenfalls nicht als erniedrigende Macht im Sinne einer Dominanz, sondern im Sinne der Eignung bzw. der tatsächlichen Fähigkeit, im Namen und aufgrund der Autorität Christi zu handeln, zu verstehen.¹³⁷ Die Spannung zwischen einem transitiven und einem intransitiven Machtverständnis wurde also – wenn auch in anderen Begrifflichkeiten – durchaus auch auf dem Konzil thematisiert und überwiegend zugunsten einer intransitiven Konzeption aufgelöst. Artur Elchinger gab zu bedenken, dass es allein aus strategischen Gründen angeraten sei, die hierarchische Konzeption von «jeglicher individualistischer Willkür» zu befreien und herauszustellen, dass die Hierarchie vielmehr ein einfacher Dienst an Christus sei und die Treue zum Heiligen

136 Vgl. F. G. HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, 1468: «Constitutio hierarchica Ecclesiae supponit constitutionem populi Dei. [...]. Hierarchica constitutio Ecclesiae multo melius intelligitur quando in schemate ponitur doctrina de populo Dei anteposita. [...]. Haec hierarchica constitutio Ecclesiae melius tum apparebit ut instrumentum ad bonum commune totius Populi Dei i.e. Ecclesiae obtinendum. Quod concordat sensui naturali regiminis in qualibet societate, sed praesertim sensui Evangeliorum, in quibus *praesesse* convenit cum ministrare.»

137 Vgl. ebd. 879: «Iustum aequilibrium est tenendum: *potestas* (rectius quam *potentia*) est radix et iustificatio *servitii*, at non est eadem omnino res. Sine potestate *servitium* non esset neque legitimum necque utile. Etiam *potestas* pertinet ad *mysterium* Ecclesiae: non est aspectus mere iuridicus Ecclesiae, sed essentialiter dogmaticus. [...]. *Potestas* (gr. *exousia*) non est intelligenda sensu deteriore, scil. de potentia, de iure dominandi, etc. sed potius de idoneitate, seu capacitate reali aliquid agendi nomine et auctoritate Christi (cf. 2 Cor. 3,6), collata per speciale charisma. d) Verum quidem est Petrum aut Paulum adhibere potius vocem *diakoniam* seu *ministerium* quam vocem *potestatem*.»

Geist zum Ausdruck bringe.¹³⁸ Freilich war schon den Konzilsvätern bewusst, dass die gleichzeitige Thematisierung der Vollmacht und des Dienstes missverständlich sei und gar als Widerspruch aufgefasst werden könne. Bischof Adam Kozłowiecki gab zu bedenken, dass einerseits davon gesprochen werde, dass die Hirten dem Gottesvolk dienen müssten (*inservire*), das Volk umgekehrt allerdings den Hirten gehorchen müsse (*oboedire*), sodass eine Vermischung juridischer und theologischer Aspekte unausweichlich sei. Denn in den Verben *inservire* und *oboedire* komme weder in theologischer noch in juridischer Hinsicht die Dimension der gegenseitigen Rechte und Pflichten von Hirten und Laien zum Ausdruck.¹³⁹

3.3 Gewaltenteilung?

So fehlgeleitet es wäre, dem Konzil einen Willen zur grundlegenden Demokratisierung der kirchlichen Strukturen zu bescheinigen, so fehlgeleitet wäre auch, jeglichen strukturellen Reformwillen des Zweiten Vatikanums infrage zu stellen. Vielmehr ergeben sich aus dem ekklesiologischen Paradigmenwechsel hin zur Neubetonung der sakramentalen Gestalt der Kirche wegweisende Impulse hinsichtlich der institutionell-juridischen Gestalt der katholischen Kirche. So stehen sich in einer konsequent gedachten konziliaren Ekklesiologie nicht sakramentale und institutionelle Gestalt unvereinbar gegenüber, sondern bilden vielmehr gemeinsam die Heilswirklichkeit der Kirche als Mysterium. In Bezug auf das innerkirchlichen Machtverständnis muss insofern gefragt werden, inwiefern sich die Impulse des Konzils in einer institutionellen Rekalibrierung der Machtverhältnisse niedergeschlagen haben. Jeglicher Paradigmenwechsel im Machtverständnis bliebe letztlich eine *Idee* von Kirche, schließe er sich nicht auch in Kirche als *Institution* nieder.

Selbst wenn – so haben die Äußerungen der Konzilsväter während der Debatten gezeigt – einer unkritischen Rezeption ekklesiologischer Leitbegriffe mit Vorsicht zu begegnen ist, bleiben diese für die institutionelle Gestalt der Kirche

138 F. G. HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, 922: «L'obéissance des fidèles sera d'autant plus facilitée qu'on aura mieux montré comment le «concert hiérarchique» est dépouillé de tout arbitraire individualiste, en même temps qu'il est, jusque dans son pouvoir d'obliger les consciences, un «simple service» du Christ et une «simple fidélité» à l'Esprit Saint.»

139 Vgl. ebd. 1475: «Sed, dum de duabus prioribus (docendi et sanctificandi) potestatibus satis claras ideas habere videamur, de potestate gubernandi, e contra, potius dicendum videtur eius intimam naturam non iam satis perspectam esse, sil. In quantum est servitium et ministerium. Se hac in re maior claritas vigeret, nonne multae apparentes saltem confusiones et difficultates in praecedentibus quibusdam discussionibus evitari aut saltem abbreviari potuissent? Pro exemplo huius confusionis sit: n.23 pag. 6, vv. 20 et 21. Pastores dicuntur populo *inservire*, populus vero dicitur pastoribus *oboedire*. Iamvero hi dui termini *inservire* et *oboedire* nequam sunt correlativi vel contrarii, ita ut talis propositio nec iuridice nec theologice mutua iura et officia pastorum et laicorum describat.»

nicht folgenlos. Wenn also, mit anderen Worten, ein univokes Verständnis der *Communio* als Gemeinschaft im politischen Sinne des Gemeinwesens durch die konziliare Theologie nicht gedeckt ist, bedeutet dies noch nicht, dass sich die neu entdeckte kommuniale Ekklesiologie nicht in Strukturen niederschlagen könnte oder gar müsste. Wenn darüber hinaus aus der Darstellung der Kirche als Volk Gottes keine unkritische Übernahme eines demokratischen Grundverständnisses, in dem der *«demos»* mit dem *«laos»* gleichgesetzt und keine grundsätzliche Verfasstheit der Volkssouveränität angenommen werden kann, so bedeutet dies nicht, dass der Demokratisierung innerkirchlich-institutioneller Strukturen ein für alle Mal ein Riegel vorgeschoben wäre. Im Gegenteil fordert das Konzil geradezu zur kritischen Überprüfung innerkirchlicher Strukturen heraus, um darauf hinzuwirken, dass die Kirche werden kann, was sie ist – Werkzeug und Heilszeichen (*sacramentum*).

3.3.1 KOLLEGIALITÄT

Eine erste Spur hin zu einer Gewaltenteilung in der Kirche ergibt sich vor dem Hintergrund der Betonung des Grundsatzes der Kollegialität. Mit dem *«collegium»* ist allerdings – und dies ist einschränkend zu berücksichtigen – nicht die gesamt-kirchliche Struktur, sondern in erster Linie das Verhältnis des Episkopats zum Primat des Papstes bezeichnet. So heißt es in LG 19, dass der Herr Jesus die Apostel «nach Art eines Kollegiums oder eines festen Kreises [einsetzte], an dessen Spitze er den aus ihrer Mitte erwählten Petrus stellte (vgl. Joh 21,15–17).» In LG 21 wird spezifiziert, dass durch die Bischofsweihe die *«tria munera»* übertragen sind, «die jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können.» Für das Verständnis des Begriffs der Kollegialität ist insofern unerlässlich, dass sie sich nur in hierarchischer Gemeinschaft (*communio hierarchica*) vollzieht. Das hierarchische Element kommt in dem Befund zum Tragen, dass «[d]as Kollegium oder die Körperschaft der Bischöfe [...] nur Autorität [hat], wenn das Kollegium verstanden wird in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, als seinem Haupt, und unbeschadet dessen primatialer Gewalt über alle Hirten und Gläubigen.» (LG 22).

In dieser Formulierung scheint die Spezifität der konziliaren Bedeutung des *«collegium»* wider. Da mit dem Begriff *«collegium»* im Wortsinne und auch in der römischen Rechtstradition eine Gemeinschaft von Gleichen bezeichnet wird, war die Verwendung in der Kirchenkonstitution Streitpunkt unter den Konzilsvätern. Einerseits wurde konstatiert, dass der Begriff des *«collegium»* das gemeinschaftliche Element von Papst und Bischöfen in der Leitung der Kirche bezeichne. Andererseits wurde von einer Minderheit befürchtet, das *«collegium»* könne dahingehend missverstanden werden, dass die Gemeinschaft von Bischöfen und Papst eine Gemeinschaft Gleicher sei, oder der Papst bestenfalls als *«primus inter pares»*

angesehen werden könnte. Insofern wurde vorgeschlagen, zur Bezeichnung der Gemeinschaft des Papstes mit den Bischöfen den Begriff des *«corpus»* zu verwenden, um Missverständnisse über die hierarchische Gestaltung der Gemeinschaft a priori auszuräumen.¹⁴⁰ Tatsächlich finden sich in der Kirchenkonstitution beide Begriffe wieder, etwa wenn es in LG 22 heißt: *«Collegium autem seu corpus Episcoporum auctoritatem non habet, nisi simul cum Pontifice Romano.»* Dadurch, dass von *«Kollegium oder Korpus»* die Rede ist, wird deutlich, dass dem Konzil nicht an einer rechtlichen Neubestimmung des Verhältnisses von Papst und Bischöfen gelegen ist, da an alte kirchenrechtliche Begrifflichkeiten angeknüpft wird. Dennoch hat die konziliare Aufwertung des Bischofsamts ihren Niederschlag im Begriff des *«collegium»* gefunden, der der kirchenrechtlichen Tradition bislang fremd geblieben war. Die Umstrittenheit der Verwendung des *«collegium»* kommt nicht zuletzt auch darin zum Ausdruck, dass der Kirchenkonstitution auf Betreiben Papst Paul VI. die *nota explicativa praevia* beigefügt wurde, in der die Terminologie präzisiert wird. In den erläuternden Vorbemerkungen heißt es:

Kollegium wird nicht im streng juristischen Sinne verstanden, das heißt nicht von einem Kreis von Gleichrangigen, die etwa ihre Gewalt auf ihren Vorsitzenden übertragen, sondern als fester Kreis, dessen Struktur und Autorität der Offenbarung entnommen werden müssen. Darum wird in der Antwort auf den Änderungsvorschlag 12 ausdrücklich von den Zwölfen gesagt, dass der Herr sie bestellt hat *«nach Art eines Kollegiums oder eines festen Kreises»*. (Vgl. auch Änderungsvorschlag 53c.) – Aus dem gleichen Grunde werden immer wieder auf das Bischofskollegium auch die Ausdrücke *«Ordnung»* (Ordo) oder *«Körperschaft»* (Corpus) angewandt. Der Parallelismus zwischen Petrus und den übrigen Aposteln auf der einen Seite und Papst und Bischöfen auf der anderen schließt nicht die Übertragung der außerordentlichen Vollmacht der Apostel auf ihre Nachfolger und selbstverständlich auch nicht eine Gleichheit zwischen Haupt und Gliedern des Kollegiums ein, sondern nur eine Verhältnisgleichheit zwischen der ersten Beziehung (Petrus – Apostel) und der zweiten (Papst – Bischöfe). (LG, Nota explicativa praevia Nr. 1).

Die erläuternden Vorbemerkungen wurden freilich teilweise als autoritäre Einmischung des Papstes in die Verhandlungen des Konzils empfunden, da die Kollegialitätsidee durch den Verweis auf deren mangelnden Rechtscharakter und die hierarchische Struktur der Kirche *implicit* außer Kraft gesetzt worden sei. So betont Joseph Ratzinger die Vorbemerkung kommentierend:

[R]ückschauend wird man feststellen können, dass damit nicht nur die weiter gespannten Auslegungen der Kollegialitätsidee eingedämmt werden sollten, sondern dass die Geste sich ebenso an die Adresse der kollegialitätsfeindlichen Minderheit richtete, die im Lichte der Nota das Gegenstandslose ihrer Opposition erkennen und sich zur Zustimmung zum Text ermutigt fühlen sollte, was in der Tat erreicht wurde [...].¹⁴¹

140 K. WALF, *Gemeinsame Bezugspunkte für synodale Strukturen und Rechte?*, in: R. PUZA/A. P. KUSTERMANN (Hg.), *Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der «Synodalität» in der katholischen Kirche*, Freiburg i. Ue. 1996, 87–99, 95.

141 J. RATZINGER, *Kommentar zu den Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123.*

Dennoch wird im Codex des Kanonischen Rechtes von 1983 in can. 336 von «dem Bischofskollegium, dessen Haupt der Papst ist und dessen Glieder kraft der sakramentalen Weihe und der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums die Bischöfe sind», die Rede. Knut Walf bezeichnet die Verwendung des Kollegialitätsbegriffs in Abhängigkeit des Papstes als «Papalisierung der Kirche»¹⁴². Die Rede von einem «wirklich kollegialen Akt» in can. 337 § 2 sei höchst missverständlich und entleide das Bischofsamt geradezu seiner synodalen und kollegialen Struktur. Gerade in der Konziliengeschichte, etwa auf dem Konzil von Konstanz, bei dem es um die Klärung der rechtmäßigen *«successio apostolica»* im Papstamt ging, sei immer wieder deutlich geworden, dass eine Handlungsfähigkeit des Bischofskollegiums auch unabhängig vom Papst angenommen werden müsse.¹⁴³

Obwohl der Begriff des Kollegiums im Verhältnis von Papst und Bischöfen als Relationsbegriff der gegenseitigen Zuordnung,¹⁴⁴ nicht aber als Rechtsbegriff zu verwenden ist, bleibt er für die institutionelle Struktur der Kirche nicht folgenlos.

Wenn das Kollegium als Relationsbegriff – oftmals in Analogie zur Metapher vom Haupt und Leib der Kirche – verwendet wird, ist damit zwar einerseits herausgestellt, dass das Bischofskollegium nur in Einheit mit dem Papst als Haupt handlungs- und entscheidungsfähig ist. Andererseits wird man allerdings zugestehen müssen, dass auch das Haupt in seiner Handlungsfähigkeit eingeschränkt ist, wenn es nicht in Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium steht. So bedeutet das Prinzip der Kollegialität tatsächlich eine Verschiebung des Fokus vom Papstamt auf das Bischofskollegium, als deren Teil und Haupt der Papst begriffen wird.

Darüber hinaus kann das Prinzip der Kollegialität auch auf andere kirchliche Strukturen übertragen werden. Was im Verhältnis von Papst zu Bischofskollegium gilt, muss analog für das Verhältnis von Ortsbischof und Priesterkollegium und für das Verhältnis zwischen Pfarrer und Gemeinde angenommen werden. So wenig der Papst als «Alleinherrscher» gelten darf, so wenig ist das Amt des Bischofs oder das Priesteramt isoliert vom jeweiligen Kollegium zu betrachten:

Presbyter ist man nicht allein, sondern im Presbyterium eines Bischofs. Bischof wiederum ist man nicht allein, sondern im Bischofskollegium, das seinen Einheitspunkt im Bischof von Rom findet. Und endlich: Christ ist man nicht allein, sondern als Zugehöriger zu einer konkreten ecclesia, die ihre Einheit in dem verantwortlichen Presbyter hat. Die drei Kollegien, auf die wir so stoßen: Gemeinde – Presbyterat – Episkopat sind ineinandergeschoben und jeweils von beiden Seiten her spezifisch aufeinander bezogen.¹⁴⁵

Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat, in: H. S. BRECHTER ET AL. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2014, 348–359, 349.

142 K. WALF, *Gemeinsame Bezugspunkte für synodale Strukturen und Rechte?*, 97.

143 Vgl. ebd.

144 Vgl. L. MÜLLER/CH. OHLY, *Katholisches Kirchenrecht. Ein Studienbuch*, Paderborn 2018, 253.

145 J. RATZINGER, *Demokratisierung der Kirche?*, 43.

In der Trias des *«nihil sine episcopo – nihil sine consilio vestro – nihil sine consensu plebis»* des Cyprian von Karthago, das heißt, im Aufeinander-Verwiesen-Sein der – wenn auch hierarchisch verfassten – Glieder, sieht Joseph Ratzinger denn auch das Kollegialitätselement in der Kirche verwirklicht.¹⁴⁶

Insofern ist einerseits anzumerken, dass das Konzil den Nährboden für eine Verankerung des Kollegialitätsprinzips bereitet hat und damit einen grundsätzlichen Gegenimpuls zur hierarchischen Dimension der Kirche gesetzt hat. Sofern und solange sich dieser Impuls allerdings nicht in der juristisch-institutionellen Wirklichkeit der Kirche niederschlägt, kann von einer innerkirchlichen Gewaltenteilung nicht gesprochen werden.

3.3.2 SYNODALITÄT

Ein weiterer Impuls des Konzils auf dem Weg zu einer Gewaltenteilung und damit der *«Einhegung»* der innerkirchlichen Machtausübung wurde mit der Neubetonung des synodalen Elements der Kirche gesetzt. Die Synodalität als Wesens(voll)zug des Volkes Gottes ist schon in der alttestamentlichen Tradition verbürgt¹⁴⁷ und kann insbesondere auch im frühen Christentum auf eine lange Tradition zurückblicken.¹⁴⁸ Insbesondere Papst Franziskus hat der Synodalität in der Kirche zu neuer Blüte verholfen und konstatiert, dass die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche das sei, was Gott sich von der Kirche im dritten Jahrtausend erwarte.¹⁴⁹ Etymologisch gesehen ist mit dem Begriff Synode zunächst ein *«gemeinsamer Weg»* bezeichnet.¹⁵⁰ Begrifflich werden die Termini Synode und Konzil beinahe synonym verwendet, auch wenn der Begriff der Synode aus der

146 Vgl. J. RATZINGER, *Demokratisierung der Kirche?*, 43 f.

147 Für eine detaillierte Untersuchung sei hier verwiesen auf die Studie der Internationalen Theologischen Kommission zur Synodalität, INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche – Arbeitsübersetzung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz*, 2018, Ziff. 11–43; vgl. auch K. PYSCHNY, *Versammlung, Beratung und Entscheidung im Volk Gottes. Alttestamentliche Perspektiven*, in: M. GRAULICH/J. RAHNER (Hg.), *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs*, Freiburg i. Br. 2020, 13–41.

148 Vgl. TH. SÖDING, *Beraten und entscheiden. Synodale Prozesse im Fokus des Urchristentums*, in: M. GRAULICH/J. RAHNER (Hg.), *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs*, 42–94; Vgl. auch A. WECKWERTH, *Die Synoden der Alten Kirche – demokratische Strukturen in der Spätantike?*, in: M. GRAULICH/J. RAHNER (Hg.), *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs*, 95–116.

149 Vgl. PAPST FRANZISKUS, *Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode*, 17. Oktober 2015.

150 Vgl. M. GRAULICH, *Die Bischofssynode – Experimentierfeld und Beispiel der Synodalität*, in: DERS./JOHANNA RAHNER (Hg.), *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs*, 243–273, 272; F. LAPPEN, *Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden. Synoden und Foren als Mittel der Teilhabe der Gläubigen an den Leistungsfunktionen der Kirche in Deutschland*, Münster 2007, 18; H. BRANDENBURG, *Amtsführung in Dialog und Kollegialität*, in: M. LIEBMANN (Hg.), *Kirche in der Demokratie. Demokratie in der Kirche*, Graz 1997, 149–156, 156.

griechischen, der des Konzils hingegen aus der römischen Rechtstradition entlehnt ist.¹⁵¹

Im Zweiten Vatikanischen Konzil ist das Prinzip der Synodalität zwar nicht explizit umrissen; gleichwohl ist dessen Erneuerung – so wird auch in der Studie der Internationalen Theologenkommission zur Synodalität von 2018 betont – zentralen ekklesiologischen Impulsen des Konzils zu verdanken:¹⁵²

Die Synodalität deutet in diesem ekklesiologischen Kontext auf den spezifischen *modus vivendi et operandi* der Kirche als Gottesvolk, das seine Existenz als Gemeinschaft und Weggemeinschaft manifestiert und konkretisiert, indem es in der Versammlung zusammenkommt und indem alle seine Mitglieder aktiv an seinem Auftrag der Evangelisierung teilnehmen.¹⁵³

Die Synodalität ist dementsprechend ein Grundvollzug kirchlichen Seins und Werdens, der in der Kirche als *Communio* und Volk Gottes wurzelt. Die Synodalität der Kirche als gemeinsames Unterwegs-Sein entspricht damit der konziliaren Konzeption der Kirche als einer pilgernden Kirche (*ecclesia peregrinans*). Eine Dichotomisierung der Gemeinschaft der Gläubigen in eine lehrende (*ecclesia docens*) und eine lernende Kirche (*ecclesia discens*) ist damit *a priori* ausgeschlossen.¹⁵⁴

Dennoch ist auch der synodale Grundvollzug nicht ohne Rückbindung in der hierarchischen Gestalt der Kirche denkbar. Vielmehr ist eine recht verstandene Synodalität erst dann möglich, wenn sie sich in der kollegialen Struktur der Kirche verortet weiß:

Während die Idee der Synodalität auf die Beteiligung des ganzen Gottesvolkes am Leben und an der Sendung der Kirche verweist, präzisiert der Begriff der Kollegialität die theologische Bedeutung und die Form der Ausübung des Bischofsamtes im Dienst der Partikularkirche, die der pastoralen Sorge eines jeden anvertraut ist, und in der Gemeinschaft der Partikularkirchen im Leib der einen und universalen Kirche Christi, durch die hierarchische Gemeinschaft des Bischofskollegiums mit dem Bischof von Rom.¹⁵⁵

151 Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche*, 2018, Ziff. 3 ff.; K. WALF, *Gemeinsame Bezugspunkte für synodale Strukturen und Rechte?*, 87 f.

152 Vgl. ebd. Ziff. 8: «Die Früchte der vom Zweiten Vatikanischen Konzil geförderten Erneuerung in der Förderung der kirchlichen Gemeinschaft, der bischöflichen Kollegialität, des Bewusstseins und der synodalen Praxis sind reich und wertvoll. Es bleiben allerdings noch viele weitere Schritte in der vom Konzil vorgegebenen Richtung zu tun. Heute scheint gerade das Anliegen, eine überzeugende synodale Gestalt der Kirche zu realisieren, klarer theologischer Prinzipien und prägnanter pastoraler Orientierungen zu bedürfen, obwohl es weithin geteilt wird und bereits positive Formen der Umsetzung erfahren hat.»

153 Ebd. Ziff. 6.

154 Vgl. PAPST FRANZISKUS, *Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode*, 17. Oktober 2015: «Der *sensus fidei* verbietet, starr zwischen *Ecclesia docens* und *Ecclesia discens* zu unterscheiden, weil auch eine Herde einen eigenen Spürsinn besitzt, um neue Wege zu erkennen, die der Herr für die Kirche erschließt.»

155 Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche*, 2018, Ziff. 7.

Synodalität und Kollegialität sind also nicht Synonyme, sondern stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander.¹⁵⁶ So ist zwar richtig, dass synodale Strukturen im Verlauf der Kirchengeschichte vorwiegend Bischofssynoden gewesen sind. Wenn Joseph Ratzinger allerdings konstatiert, dass die «Behauptung, die altkirchlichen Konzilien seien aus Laien und Bischöfen zusammengesetzt gewesen und nicht erst Trient oder gar erst das Vaticanum I habe den Übergang zum reinen Bischofskonzil vollzogen», «historisch betrachtet ganz einfach falsch»¹⁵⁷ sei, so mag dies aus kirchenrechtlicher Perspektive überwiegend zutreffen. Dieser Befund kann allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass es trotz dieser rechtlichen Verengung auch über die Bischofssynoden hinaus synodale Strukturen und Äquivalente gegeben hat, deren Legitimation in der biblischen Offenbarung wurzelt. Eine gemischte Synode mit dem Verweis auf die «schlechterdings unzulässige Trennung von Weihe- und Hirtengewalt, bei der eine ins Magische, die andere ins Profane abgedrängt wird», als «chimärische Idee»¹⁵⁸ zu bezeichnen, verkennt jedenfalls den ekklesiologischen Paradigmenwechsel des Konzils, nach der die Kirche eine Gemeinschaft Gleicher ist, die – wenn auch auf unterschiedliche Weise – am Priestertum Christi teilhat. Insofern griffe es zu kurz, dem Volk Gottes in synodalen Prozessen die Rolle der Öffentlichkeit zu bescheiden. Der Hinweis, dass diese Rolle der Öffentlichkeit nicht mit der Passivität gleichzusetzen sei, da das Volk durch seine «positiven und negativen ›Akklamationen› [...] das Geschehen nicht selten entscheidend beeinflusst [habe], ohne selbst am *suffragium* (Abstimmung) teilzunehmen»,¹⁵⁹ vermag die Problematik keineswegs zu entschärfen.

Die «Wiederentdeckung des synodalen Elements als eines konstitutive Strukturmerkmals auf all ihren Vollzugsebenen»¹⁶⁰ hat sich insofern auf dem Konzil zunächst in der Einrichtung der Bischofssynode niedergeschlagen, die über das Konzil hinaus, die kollegiale Amtsführung von Bischöfen und Papst sicherstellen sollte. So heißt es in Ziff. 36 des Dekrets *Christus Dominus über die Hirtenaufgabe der Bischöfe*, dass «[d]iese Heilige Ökumenische Synode wünscht, dass die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Er-

156 Vgl. M. GRAULICH, *Die Bischofssynode*, 244.

157 J. RATZINGER, *Demokratisierung der Kirche?*, 30. So gibt Joseph Ratzinger hinsichtlich der mittelalterlichen Konzilien zu bedenken, dass auf diesen zwar auch Laien beteiligt gewesen seien, aber nur deshalb, weil die Konzilien zugleich Ständekonzilien gewesen seien, deren Gegenstand über rein kirchliche Belange hinausgegangen sei.

158 Ebd. 31 f.

159 Ebd. 30.

160 M. KEHL, Art. *Synode. Systematisch-theologisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Freiburg i. Br. 2009, 1187–1188, 1187.

haltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit, gesorgt werden.» Noch bevor das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils in Kraft treten konnte, nahm Papst Paul VI. diesen Impuls vorweg und errichtete im *Motu proprio Apostolica sollicitudo* das Instrument der Bischofssynode.¹⁶¹

Grundanliegen der Errichtung der Bischofssynode war einerseits die Einsicht in die Notwendigkeit der Entfaltung der Kollegialität in der kirchlich-institutionellen Struktur, andererseits aber auch der Wunsch nach der Beschränkung des Einflusses der Kurie auf den Papst. Im Zweiten Vatikanischen Konzil wurden die Konfliktlinien zwischen der Römischen Kurie und den auf dem Konzil versammelten Ortsbischöfen deutlich – sei es in der Ablehnung von durch kuriale Vorbereitungscommissionen verfasste Schemata der Konzilsdokumente, sei es in den Debatten in der Konzilsaula selbst. So ist die Einrichtung der Bischofssynode nicht zuletzt auf das Bemühen zurückzuführen, dem kurialen Einfluss auf den Papst durch die erweiterte Präsenz der Ortsbischöfe auszubalancieren.¹⁶²

Das Institut der Bischofssynode wurde in der Folgezeit durch Ausführungsbestimmungen spezifiziert und mit einer Geschäftsordnung (*Ordo Synodi Episcoporum*) versehen. Mit den can. 342–348 hat die Bischofssynode auch Eingang in das Kirchenrecht gefunden. Dort ist auch spezifiziert, dass es die Sache der Bischofssynode ist, «über Verhandlungsthemen zu beraten und Wünsche zu äußern, nicht aber diese zu entscheiden und über sie Dekrete zu erlassen, wenn nicht in bestimmten Fällen der Papst ihr Entscheidungsgewalt übertragen hat, in diesem Fall ist es seine Sache, die Entscheidungen der Synode in Kraft zu setzen.» (can. 343).

Im Hinblick auf die Frage nach der innerkirchlichen Gewaltenbeschränkung muss also grundlegend zwischen der Entscheidungsfindung (*decision-making*) und der Entscheidung selbst (*decision-taking*) unterschieden werden. Während die Bi-

161 Vgl. W. AYMANS, Art. *Bischofssynode*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2009, 502–504, 502. PAPST PAUL VI., *Apostolisches Schreiben Motu proprio Apostolica sollicitudo über die Errichtung der Bischofssynode für die ganze Kirche*, 15. September 1965: «So errichten und bestellen Wir nach reiflicher, allseitiger Überlegung gemäß Unserer Hochschätzung und Ehrerbietung für alle katholischen Bischöfe, und damit diesen reichere Gelegenheit gegeben werde, in noch offenkundigerer und wirksamerer Weise an Unserer Sorge für die Gesamtkirche teilzunehmen, das heißt aus eigenem Entschluss und aus Unserer apostolischen Autorität in dieser Ewigen Stadt einen ständigen Rat von Bischöfen für die gesamte Kirche, der direkt und unmittelbar Unserer Vollmacht unterstellt ist, und dem Wir einen eigenen Namen BISCHOFSSYNODE geben.»

162 Vgl. M. GRAULICH, *Die Bischofssynode – Experimentierfeld und Beispiel der Synodalität*, 246; vgl. auch M. N. EBERTZ, *Der Kampf um die Kirche – in der katholischen Kirche. Soziologischen Perspektiven auf die Debatte um «Amoris laetitia»*, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* (2018), 1–8, 1: «Die Bischofssynode [...] soll das zentralistisch-papalistiche Entscheidungssystem gewissermaßen polyarchisch ausbalancieren, ohne es damit zu relativieren. Es handelt sich um ein Beratungsgremium für den Papst, nicht um ein Entscheidungsgremium wie ein Konzil. Der Papst ist und bleibt Herr dieses Verfahrens (das 2006 überarbeitet wurde).»

schoffssynode in den Prozess des *«decision-making»* einbezogen ist, bleibt das *«decision-taking»* dem Papst vorbehalten, sei es, dass die Bischofssynode keine Entscheidungskompetenz hat, sei es, dass im Falle einer Entscheidungsermächtigung durch den Papst getroffene Beschlüsse durch diesen in Kraft gesetzt werden müssen. Insofern verwirklicht sich in der Synodalität das konziliare Strukturprinzip der *«communio hierarchica»*. Im *«decision-making cum Petro»* scheint das kommuniale Element wider, im *«decision-taking sub Petro»* wird der hierarchische Wesenszug deutlich.¹⁶³

Auch wenn die Bischofssynode *prima facie* nur das Verhältnis zwischen den Bischöfen und dem Papst zu berühren scheint, hat die Rezeption der konziliaren Ekklesiologie zu einem Bewusstseinswandel geführt, nach dem auch das Volk Gottes in die Synodalität eingeschlossen ist. Einen solchen Akzent hat zunächst Papst Johannes Paul II. in seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Pastores Gregis* gesetzt. So brächten die Bischöfe in der Bischofssynode die Anliegen der Teilkirchen und «Wünsche des ganzen hierarchischen Leibes der Kirche und in gewisser Weise jene des gesamten Gottesvolkes, dessen Hirten sie sind,» (Ziff. 58) zum Ausdruck. Einem solchen Verständnis der Bischofssynode zufolge lässt sich allerdings bestenfalls von der Vertretung der Anliegen des Volkes Gottes, nicht aber von einer Teilhabe am synodalen Geschehen im Sinne der Repräsentanz sprechen.

Die Rückbindung des Instituts der Bischofssynode an das Volk Gottes hat im Pontifikat Papst Franziskus einen vorläufigen Höhepunkt gefunden. Einerseits betont Papst Franziskus in der Apostolischen Konstitution *Episcopalis Communio* über die Bischofssynode vom 15. September 2018 die Bedeutung des «Spürsinn» der Gläubigen (*sensus fidelium*) für die Bischofssynode (Ziff. 5). So müsse, selbst wenn die Entscheidungsgewalt letztlich nicht bei den Gläubigen läge, deren Glaubenssinn doch integraler Bestandteil der inhaltlichen Auseinandersetzungen sein. Insofern haben die vorsynodalen Konsultationsprozesse entscheidend an Bedeutung gewonnen. Zugleich betont Papst Franziskus, dass der *«sensus fidelium»* nicht aus der, konjunkturellen Schwankungen unterliegenden, punktuellen Meinung der Gläubigen eruiert werden dürfe. Die Berücksichtigung des Volkes Gottes sei zudem keinesfalls mit einer Parlamentarisierung der kirchlichen Struktur verwechselt werden:

Synode bedeutet nicht, sich zu einigen wie in der Politik: Ich gebe dir das, du gibst mir jenes. Nein, Synode bedeutet nicht, soziologische Befragungen durchzuführen, wie das mancher glauben mag.¹⁶⁴

163 Vgl. M. GRAULICH, *Die Bischofssynode – Experimentierfeld und Beispiel der Synodalität*, 253; PAPST FRANZISKUS, *Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode*, 17. Oktober 2015.

164 PAPST FRANZISKUS, zitiert in: katholisch.de 2019, *Papst Franziskus warnt: Eine Synode ist kein Parlament*, 03.09.2019. Online unter: <https://www.katholisch.de/artikel/22813-papst-franziskus-warnt-eine-synode-ist-kein-parlament>. Abgerufen am 18.06.2021.

Die weitergehende Beteiligung des gesamten Volkes Gottes findet ihren prononcierten Niederschlag in der Ausrichtung vorsynodaler Prozesse, etwa in der Jugendsynode 2018. Wenngleich die Ergebnisse dieser Prozesse in der Bischofssynode zumeist rezipiert werden, ist dies im rechtlichen Sinne allerdings keineswegs zwingend. Die Ausweitung des Kreises der Beteiligten auf Lai(inn)en ist ein weiterer Ausdruck der gestiegenen Bedeutung des Volkes Gottes in den Bischofssynoden. So waren etwa auf den Bischofssynoden zum Thema Familie in den Jahren 2014 und 2015 zahlreiche Vertreter(inn)en verschiedenster Hintergründe präsent, um ihre Perspektiven einzubringen.

Auch wenn diese Impulse hinsichtlich der institutionellen Umsetzung der konziliaren Ekklesiologie als, wenn auch noch so behutsame, Fortschritte gedeutet werden können, ist nicht zu verkennen, dass weiterhin an der rechtlichen Grundstruktur der Synodalität festgehalten wird:

Um die Synode recht einschätzen zu können, darf nicht übersehen werden, dass hier der theologische Rahmen weiter gezogen ist, als der rechtliche. In der theologischen Bestimmung erscheint nicht nur der primatale Aspekt kirchlicher Verfassung, sondern auch die Intention der Verbindung von Bischofskollegium und Papst wie auch eine Beziehung zur Weltverantwortung der Kirche. Rechtlich gesehen hingegen gehört die Synode ganz und ausschließlich dem Rechtsbereich des Primates zu; sie berät den Papst, und eventuelle eigene Beschlussrechte sind Delegationen aus päpstlicher Vollmacht, nicht vom Kollegium her.¹⁶⁵

Trotz dieser grundsätzlich primatiale Verfasstheit konstatiert Markus Graulich, dass die Rolle der Gläubigen «im Rahmen der *communio* des Volkes Gottes als sequentielle Zeugenschaft»¹⁶⁶ beschrieben werden könne. Da allerdings auch unter dem Pontifikat Papst Franziskus «die wesentlichen Elemente der Bischofssynode unangetastet» geblieben und «lediglich Struktur und Arbeitsweise der Synode verbessert» worden seien, könne von einem grundlegenden Wandel der Synodalität nicht gesprochen werden.¹⁶⁷

Über die Bischofssynode hinaus hat das Konzil zahlreiche national organisierte Synodalprozesse und auch Diözesansynoden angestoßen, die allerdings von der bischöflich-synodalen Struktur grundsätzlich zu unterscheiden sind. Das prominenteste Beispiel für eine solche Synode ist im deutschsprachigen Raum die Würzburger Synode, die im Nachgang des Katholikentags in Essen 1968 auf Betreiben kirchlicher Verbände organisiert wurde.¹⁶⁸ Auslöser dieses innerkirch-

165 M. GRAULICH, *Die Bischofssynode – Experimentierfeld und Beispiel der Synodalität*, 268.

166 Ebd. 271.

167 Ebd. 273.

168 Vgl. S. KNOPS, *Die Würzburger Synode. Krisenindiz – Zeitdiagnose – Zukunftsplan*, in: M. GRAULICH/J. RAHNER (Hg.), *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs*, Freiburg i. Br. 2020, 136–152, 141 ff.

lichen Aufbruchs waren nicht nur die Impulse des Konzils, sondern vor allem die gesellschaftlichen Umwälzungen in der Folge der Studentenproteste sowie die Diskussion um die Enzyklika *Humanae vitae* von Papst Paul VI. gewesen.¹⁶⁹ Angesichts des innerkirchlich immer lauter werdenden Rufs nach einer Demokratisierung der Kirche stimmten die deutschen Bischöfe in einem Grundsatzbeschluss 1969 schließlich einer Synode zu, auch wenn sie betonten, dass die Kirche «zwar gewisse Formen demokratischer Meinungs- und Willensbildung in Gemeinde und Diözese übernehmen» könne, eine «Demokratisierung im strengen Sinne des Wortes [aber] mit dem Auftrag Jesu Christi nicht zu vereinbaren» sei.¹⁷⁰

Dass sich die Würzburger Synode (1971–1975) als zentral für die Rezeption der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils erweisen sollte, liegt nicht zuletzt an der Ausgestaltung des synodalen Statuts.¹⁷¹ So waren die Teilnehmenden nicht ausschließlich Angehörige des Klerus, sondern vielmehr auch je sieben gewählte Mitglieder aus jedem Bistum (drei davon freilich Priester), die allerdings nicht einseitig durch den Bischof bestimmt, sondern vielmehr paritätisch durch die diözesanen Räte gewählt wurden. Darüber hinaus oblag es dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Deutschen Bischofskonferenz, jeweils 40 Männer und Frauen zur Teilnahme auszuwählen. Hinsichtlich der Teilnehmenden war zentral, dass gem. Art. 5 Abs. 2 des Status alle Mitglieder «gleiches beschließendes Stimmrecht» hatten. Damit war die grundsätzliche Differenzierung zwischen dem «*decision-making*» einerseits und dem «*decision-taking*» andererseits aufgebrochen. Das Statut der Würzburger Synode zeichnete sich dadurch aus, dass die Synodal(inn)en eben nicht nur beratende Funktion im Hinblick auf die letztlich von den Bischöfen zu treffenden Entscheidungen hatten, sondern vielmehr selbst

169 So war vor der Synode teilweise befürchtet worden, der Prozess könne zu einer Verhärtung und Polarisierung der Meinungen führen. Vgl. das Geleitwort des Vorsitzenden, Julius Kardinal Döpfner, zu den Beschlüssen der Würzburger Synode, J. DÖPFNER, *Geleitwort*, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg i. Br. 1976, 7–8, 7: «Als die Deutsche Bischofskonferenz im Februar 1969 den Grundsatzbeschluss fasste, zur Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils statt einzelner Diözesansynoden eine Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland abzuhalten, empfanden viele diesen Entschluss als ein erhebliches Risiko. Die Spannungen in der Kirche erschienen manchen als ein zu großes Hindernis, um ein solches Unternehmen in aller Öffentlichkeit zu wagen. Ja nicht wenige waren der Meinung, eine Synode könnte die Unsicherheit, Konfrontation und Verhärtung der Positionen innerhalb der Kirche nur fördern.» Vgl. hierzu und grundlegend zur Dynamik im Vorfeld der Würzburger Synode S. VOGES, *Konzil, Dialog und Demokratie. Der Weg zur Würzburger Synode 1965–1971*, Paderborn 2019.

170 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens*, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz*, Bd. I, 1965–1968, Köln 1968, 533–539, 536.

171 Vgl. das Statut der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg i. Br. 1976, 856–861.

am *decision-taking* beteiligt wurden. Auch das Präsidium, dem im Hinblick auf die Beratungsgegenstände eine bedeutende Funktion zukam, war zwischen Amtsträgern und Lai(inn)en paritätisch besetzt, wobei explizit spezifiziert wurde, dass eine Laiin und ein Laie Teil des Präsidiums sein müssten (Art. 6 Abs. 2). Die Vollversammlung galt bei Anwesenheit von wenigstens zwei Dritteln ihrer Mitglieder als beschlussfähig und konnte gem. Art. 13 Abs. 2 S. 1 mit einer Zweidrittelmehrheit der Anwesenden verbindliche Beschlüsse treffen. Freilich – und hier kam die Auffassung hinsichtlich der Grenzen der Demokratisierung zum Tragen – behielt sich die Bischofskonferenz ein Vetorecht «aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche» vor (Art. 13 Abs. 3).

Insofern hat die Würzburger Synode die Möglichkeiten der Synodalität in dreifacher Weise hervorgehoben.¹⁷² Einerseits schlug sich die konziliare Betonung des gemeinsamen Priestertums in der Repräsentanz der Synodal(inn)en nieder und begründete zweitens auch konkrete Entscheidungskompetenzen der Gläubigen, ohne dass damit die Lehre der Kirche der Beliebigkeit anheimgestellt worden wäre. Drittens kommt in der Synodalität nach Würzburger Vorbild die kommunale Struktur der Kirche, in der strukturelle Differenzen zwischen Klerus und Lai(inn)en zugunsten des *einen* Volkes Gottes aufgebrochen wurden.

Dass die Vorbildfunktion der Würzburger Synode hinsichtlich der Ausgestaltung künftiger Synoden begrenzt blieb, liegt nicht zuletzt daran, dass die Strukturen keinen Niederschlag in der Reform des Kirchenrechts fanden, da die grundsätzliche Spannung zwischen Bischofssynoden und Diözesansynoden bzw. gemischten Synoden identifiziert wurde, die zugunsten des Episkopats aufgelöst wurde. So war einerseits angeführt worden, dass das Bischofsamt der Anker jeglicher synodalen Struktur sei und insofern die in der Hierarchie verwirklichte *«sacra potestas»* als «innere Dimension»¹⁷³ der Synodalität angesehen werden müsse. Demgegenüber wurde konstatiert, dass der synodale Wesens(voll)zug der Kirche in der *Communio* des Volkes Gottes begründet sei.¹⁷⁴ Abgelehnt wurde jedenfalls ein quasi-parlamentarisches Verständnis der Synodalität, da dieses der hierarchisch verfassten Gestalt der Kirche nicht gerecht werde.¹⁷⁵

172 Vgl. S. DEMEL, *Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche*, Regensburg 2001, 135.

173 F. LAPPEN, *Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden*, 20.

174 Vgl. E. CORECCO, *Das Wesen der Synodalität*, in: L. GEROSA/L. MÜLLER (Hg.), *Eugenio Corecco. Ordinatio fidei*, Paderborn 1994, 359–379.

175 Vgl. zur Debatte F. LAPPEN, *Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden*, 19 ff.; vgl. bei diesem zur Verankerung der Synodalität im Bischofsamt W. AYMAN, *Synodalität – ordentliche oder außerordentliche Leitungsform in der Kirche?*, in: DERS. (Hg.), *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie*, Berlin 1995, 169–192, 175 f.; L. GEROSA, *Rechtstheologische Grundlagen der Synodalität in der Kirche*, in: W. AYMAN/K.-TH. GERINGER (Hg.), *Iuri Canonico Promovendo*. Regensburg 1994, 35–56, 41.; vgl. F. LAPPEN, *Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden*, 21.

Angesichts der mangelnden Verrechtlichung des Instituts gemischter Synoden nach Würzburger Modell wurde in der Folgezeit bei gemischten Synoden auf nationaler oder diözesaner Ebene eine terminologische Abschwächung vorgenommen. So war und ist etwa von ‚synodalen Prozessen‘, ‚pastoralen Gesprächsprozessen‘ oder einem ‚Synodalen Weg‘ die Rede.¹⁷⁶

Hinsichtlich des synodalen Wesenszugs der Kirche ist demnach zu konstatieren, dass im Anschluss an die ekklesiologischen Anstöße des Zweiten Vatikanums Erweiterungen der synodalen Struktur durchaus denkbar sind und – punktuell, etwa im Rahmen der Würzburger Synode – auch durchgeführt wurden. Trotz des theologischen Einbezugs des Volkes Gottes als *Communio* und dessen gesteigener Bedeutung in den vorsynodalen Prozessen bleibt die Synodalität in der kirchenrechtlichen Gestalt aber an das Bischofsamt bzw. den Papst zurückgebunden.

3.3.3 DEMOKRATISIERUNG

Bereits in der Analyse nachkonziliar-synodaler Strukturen wurde deutlich, dass die Konzeption der Synodalität mit der Demokratisierung institutioneller Strukturen sowohl im ‚*decision-making*‘ als auch im ‚*decision-taking*‘ einhergehen kann. Dass einem Verständnis, demzufolge die Synodalität Entscheidungskompetenzen der Gläubigen umfasst, kirchenrechtlich (vorerst) ein Riegel vorgeschoben wurde, bedeutet noch nicht, dass der innerkirchliche Ruf nach einer weitergehenden Demokratisierung verstummt wäre.

Hinsichtlich der Demokratisierung innerkirchlicher Strukturen ist zunächst zu untersuchen, welcher Demokratiebegriff zugrundeliegt. Aus politikwissenschaftlicher Perspektive ist dem Befund Hans Maiers, dass der Demokratiebegriff in der Theologie vorwiegend geschichtsphilosophisch rezipiert worden sei, grundlegend auch heute noch zuzustimmen:

[D]ie theologische Demokratiediskussion und -rezeption der letzten Jahre beschränkt sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ganz auf eine geschichtsphilosophische Rechtfertigungslehre am Leitfaden der Begriffe Freiheit, Autonomie, Emanzipation – sie sagt aber wenig darüber aus, was Demokratie ist, wie sie funktioniert, wie sie gehandhabt werden muss, um eine gute, menschenwürdige Ordnung zu sein.¹⁷⁷

176 Vgl. S. KNOPS, *Die Würzburger Synode*, 150.

177 H. MAIER, *Vom Ghetto der Emanzipation. Kritik der «demokratisierten» Kirche*, in: J. RATZINGER/DERS., *Demokratie in der Kirche*, Limburg 2000, 47–77, 50; vgl. auch K. RAHNER, *Demokratie in der Kirche?*, in: *Stimmen der Zeit* 182 (1968), 1–15. In einer Stellungnahme 30 Jahre nach seinem Vortrag konstatiert Hans Maier, dass an seinem grundsätzlichen Befund festzuhalten sei, auch wenn er angesichts der gesellschaftlichen Umwälzungen 1968 zugesteht, dass er manches «vielleicht vorsichtiger und differenzierter formulieren» würde. H. MAIER, *Vom Ghetto der Emanzipation – wieder gelesen*, in: J. RATZINGER/DERS., *Demokratie in der Kirche*, 93–99, 93 f.

Statt sich auf die strukturelle Wirklichkeit demokratischer Verfassungen zu konzentrieren, herrsche in der Beschreibung der Demokratie beinahe ein «religiöser Unterton»¹⁷⁸, sodass die Demokratie einer ideologischen Potenzierung anheimfalle, hinter der die politische Wirklichkeit zurücktreten müsse: «Wen kümmert schon Demokratie als politische Ordnungsform, wo Demokratie als Emanzipation, Autonomie, Freiheitsgeschehen auf der Tagesordnung steht?»¹⁷⁹

Die rein geschichtsphilosophische Deutung des Demokratiebegriffs führe dazu, dass aus dem Strukturbegriff der Demokratie ein quasi-eschatologischer Bewegungsbegriff werde. Demgegenüber plädiert Hans Maier dafür, sich die strukturelle Wirklichkeit und Vulnerabilität demokratischer Verfassungen ins Bewusstsein zu rufen:

Vor allem erscheint diese Demokratie in der Realität keineswegs als triumphaler Endpunkt einer siegreich voranschreitenden Ideenbewegung, wie es die heute herrschende Lehre will. Sie ist vielmehr ein sehr verletzliches, auch historisch auf Ausgleich, Kompromiss, politische Zwischenlagen angewiesenes Gebilde von geringer natürlicher Lebenserwartung – leicht nach der Seite des Anarchischen oder Diktatorischen umschlagend, stetiger Institutionalisierung bedürftig.¹⁸⁰

Wenn eine innerkirchliche Demokratisierung gefordert werde, so sei oftmals nur schwerlich auszumachen, ob die eigentliche Forderung in der Herstellung eines herrschaftsfreien Raumes, das heißt einer anarchischen Verfassung der Kirche, oder in der Verwirklichung einer demokratischen Herrschaftsform liege. So zeichne sich die Demokratie eben gerade nicht dadurch aus, dass in ihr keine Herrschaft ausgeübt würde; sie sei noch nicht einmal eine Form, in der alle herrschen. «Sie ist vielmehr dadurch charakterisiert, dass das Volk in ihr die Regierenden kontrolliert und die Herrschaftsausübung an rechtsstaatliche Verfahren bindet.»¹⁸¹

Joseph Ratzinger bezeichnet eine solche geschichtsphilosophische Deutung der Demokratie in Anlehnung an Hans Maier als «totale Demokratie», in der Freiheit als die «Unbedingtheit des Ich»¹⁸² gefasst werde, und die mehr Herrschaftslosigkeit als Herrschaftsform sei. Demgegenüber stehe ein verfassungsstaatlicher, funktionaler Demokratiebegriff, der sich nicht durch die Enthemmung der Freiheit, sondern durch ein «optimales Ineinander von Bindung und Freiheit»¹⁸³ aus-

178 H. MAIER, *Vom Ghetto der Emanzipation*, 54. Exemplarisch kann dies etwa an der Rede von den Wahlen als «Hochamt der Demokratie» veranschaulicht werden.

179 Ebd. 55.

180 Ebd. 61.

181 Ebd. 67.

182 J. RATZINGER, *Demokratisierung der Kirche?*, 12.

183 Ebd. 16.

zeichne. Selbst ein solcher verfassungsstaatlicher Demokratiebegriff könne allerdings nicht unreflektiert auf die Wirklichkeit der Kirche übertragen werden. So habe die Kirche keine Souveränität aus sich selber, ihr Ziel sei die Wahrheit des Evangeliums Christi und die Stellung kirchlicher Amtsträger sei der Funktion staatlicher Institutionen im politischen Raum nicht vergleichbar.¹⁸⁴ Eine Demokratisierung der Kirche im verfassungsstaatlichen Sinne ist insofern für Joseph Ratzinger gleichbedeutend mit einer nur mit sich selbst beschäftigten Kirche:

Das kirchliche Interesse ist nicht die Kirche, sondern das Evangelium. Das Amt sollte möglichst lautlos funktionieren und nicht primär sich selbst betreiben. Gewiss, jeder Apparat braucht einen Teil seiner Kraft auch, um sich selbst in Gang zu halten. Aber er ist um so schlechter, je mehr er im Selbstbetrieb aufgeht und er wäre gegenstandslos, wenn er nur noch sich selbst betriebe.¹⁸⁵

Wenngleich Hans Maiers und Joseph Ratzingers grundsätzlicher Befund, dass in der theologischen Rezeption eine eschatologische Überhöhung des Demokratiebegriffs drohe, grundsätzlich nachvollziehbar ist, so muss doch auch kritisch angefragt werden, welches Strukturverständnis sie selbst der Demokratie zugrunde legen.

So ließe sich – gerade vor dem Hintergrund des kommunialen und synodalen Wesenszugs – argumentieren, dass die Struktur eben nicht nur möglichst effizient zu funktionieren hat. Dies liefe – wie schon in der vorkonziliaren *societas-perfecta*-Ekklesiologie – auf eine Spaltung von institutioneller und sakramentaler Wirklichkeit hinaus. Demzufolge müsste die institutionelle Struktur auf ein Mindestmaß reduziert werden, um die sakramentale Gestalt voll zur Geltung bringen zu können. Eben solch eine Trennung ist allerdings mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums überwunden worden. So ist die Struktur eben nicht nur Störfaktor der sakramentalen Gestalt der Kirche, sondern deren wesentlicher Gehalt. Dass demokratische oder synodale Prozesse im funktionalistischen Sinne nicht notwendigerweise effiziente Prozesse sind, ist kein Geheimnis. Dennoch ist es verfehlt, die Demokratisierung innerkirchlicher Strukturen als Hindernis bei der Orientierung am Evangelium als der Wahrheit Jesu Christi zu betrachten.

Wenn die Offenbarung einem kommunikationstheoretischen – und damit konziliaren – Offenbarungsverständnis folgend als Selbstmitteilung Gottes begriffen werden kann, dann besteht die Aufgabe der Kirche gerade nicht darin, den offenbarungstheologischen ‹Informationsfluss› von Gott zum Menschen möglichst effizient zu gestalten und insofern auf monarchische Strukturen zu pochen. Eine solche Haltung käme einem extrinsezistisch-instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis gleich, demzufolge die Offenbarung von der

¹⁸⁴ Vgl. J. RATZINGER, *Demokratisierung der Kirche?*, 18.

¹⁸⁵ Ebd. 20.

Subjektivität der Glaubenden unabhängig und damit extern wäre. Mit dem im Konzil vollzogenen offenbarungstheologischen Paradigmenwechsel muss Gottes Offenbarungshandeln als relational und damit auf der Antwort der Gläubigen basierend gedacht werden. Auch wenn diese Antwort und Annahme der göttlichen Offenbarung grundsätzlich persönlicher Glaubensakt ist, kann und darf er nicht von der kommunialen Gestalt und der Struktur der Kirche isoliert werden. So wie sich der Glaube in der Gemeinschaft der Kirche vollzieht, kann sich letztlich auch das gemeinschaftliche Bekenntnis in der strukturellen Wirklichkeit manifestieren. Offenbarungshandeln vollzieht sich also nicht nur *durch* die kirchliche Struktur, sondern vielmehr auch *in* der kirchlichen Struktur. Gerade deshalb ist die Frage nach der strukturellen Verfasstheit der Kirche weder beliebig noch Zeichen der Selbstbezogenheit der Kirche.

Dies bedeutet keineswegs, dass mit einer Demokratisierung innerkirchlicher Strukturen das hierarchische Wesen der Kirche überwunden wäre. Vielmehr finden sich – ohne die Analogie zur verfassungsstaatlichen Demokratie überstrapazieren zu wollen – auch innerhalb demokratisch verfasster Gesellschaften hierarchische Strukturen. In der Kirche besteht der Unterschied freilich darin, dass die Bewahrung des Glaubens in besonderem Maße den in der *successio apostolica* stehenden Hirten anvertraut ist. Dass dies dennoch eine demokratische Mitbestimmung nicht ausschließt, wurde anhand der Entscheidungsstrukturen der Würzburger Synode deutlich.

Die Frage nach einer Demokratisierung – und hier ist tatsächlich ein eschatologischer Gehalt eines erweiterten Demokratiebegriffs berührt – ist darüber hinaus aufgrund des Bekenntnisses zur Menschenwürde unausweichlich.¹⁸⁶ Wenn in der Erklärung *Dignitatis Humanae* über die Religionsfreiheit bekannt wird, dass «[d]ie Würde der menschlichen Person [...] den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewusstsein» kommt (DH 1), so kann diese Einsicht auch im Hinblick auf die Ausgestaltung innerkirchlicher Entscheidungsprozesse nicht folgenlos bleiben. Gerade aufgrund der Würde des Menschen ist ein kommunikationstheoretischer Offenbarungs- und Wahrheitsbegriff unvermeidbar. Demokratische Entscheidungsprozesse innerhalb der Kirche führen insofern nicht von der Wahrheit weg, sondern dienen im Gegenteil der Wahrheitsfindung und -erkenntnis. Die Verfasstheit der Kirche als hierarchische Gemeinschaft sichert demgegenüber, dass nicht über die Wahrheit entschieden, sondern sie im Licht der Offenbarung und der lehramtlichen Autorität erkannt wird. Wahrheitsfindung hat nach der Theologie des Konzils eine zutiefst interpersonale Dimension:

Die Wahrheit muss aber auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, d.h. auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des

186 Vgl. auch D. BOGNER, *Aufruf zum Perspektivwechsel*, 49.

Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen; an der einmal erkannten Wahrheit jedoch muss man mit personaler Zustimmung festhalten. (DH 3).

Wenn Joseph Ratzinger konstatiert, dass «[j]ene Amtsform [...] am besten und am meisten dem Evangelium gemäß sei, die am meisten dem Eigenanspruch des Evangeliums treu» bleibe,¹⁸⁷ so ist insofern vor dem Hintergrund der konziliaren Impulse zu fragen, ob diese beste Struktur nicht auch demokratische Entscheidungsprozesse implizieren müsse.

So fehlgeleitet einerseits eine rein geschichtsphilosophische Konzeption der Demokratie wäre, so reduktionistisch wäre andererseits die Gleichsetzung der Demokratie mit dem Prinzip der Mehrheitsentscheidung.¹⁸⁸ So umfasst die Demokratie einem normativ anspruchsvollen Verständnis folgend etwa auch die Garantie der Menschenrechte, die Verwirklichung des Prinzips der Rechtsstaatlichkeit und das Prinzip der Öffentlichkeit und Transparenz der Entscheidungen.

Legt man ein solches weiter gefasstes Demokratieverständnis zugrunde, identifizieren – man möchte fast sagen: «selbst» – Joseph Ratzinger und Hans Maier Potenzial für eine Demokratisierung innerkirchlicher Strukturen. Notwendig sei unter anderem eine Radiusbegrenzung des geistlichen Amtes, um Lai(inn)en Raum zur Teilhabe zu geben, ja selbst hinsichtlich sakramentaler Ämter seien, sofern partizipative und hierarchische Elemente ineinandergriffen, grundsätzlich denkbar. Ein zentrales Defizit besteht darüber hinaus in der mangelnden Rechtsstaatlichkeit und Rechtssicherheit der Gläubigen unter kanonischem Recht. Die Nihil-obstat-Verfahren zur Besetzung von Professuren sind nur ein Beispiel dafür, dass transparente und damit nachvollziehbare Verfahrensregeln in vielen Bereichen noch ausstehen.¹⁸⁹ Dass kirchenrechtliche Normen dringend revisionsbedürftig sind, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie menschenrechtlichen Standards teilweise nicht genügen und in offenem Widerspruch zum Rechtsempfinden vieler Gläubigen stehen, das als Teil des *sensus fidelium* der Gläubigen begriffen werden kann.¹⁹⁰

187 J. RATZINGER, *Demokratisierung der Kirche?*, 22.

188 Vgl. J. RATZINGER, *Demokratisierung der Kirche – Dreißig Jahre danach*, in: DERS./HANS MAIER, *Demokratie in der Kirche*, Limburg 2000, 78–92, 79.

189 Vgl. S. DEMEL, *Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen*, 134; H. MAIER, *Vom Ghetto der Emanzipation*, 73: «Aber es herrscht wohl Einigkeit darüber, dass dieses Kirchenrecht in vielen Punkten revisionsbedürftig geworden ist, dass es nicht ganz der Vision entspricht, die etwa die Kirchenkonstitution des Konzils mit etwas breitem Pinsel von der Kirche gemalt hat.»

190 Joseph Ratzinger gesteht zwar zu, dass dem Glaubenssinn ein höherer Stellenwert beigemessen werden müsse, gibt aber zu bedenken, dass sich die Stimme des Volkes zuweilen auch gegen die

3.4 Kritische Würdigung: Kirche als *Communio hierarchica*?

Die Analyse des ekklesiologischen Machtbegriffs hat gezeigt, dass in der konziliaren Ekklesiologie zwei Ekklesiologien aufeinandertreffen, deren Machtverständnisse sich diametral entgegensetzen. Während das über Jahrhunderte gewachsene juristisch-institutionelle Bild der Kirche als *«societas perfecta»* in die Konsolidierung eines transitiven Machtbegriffs mündete, der in der Folge eines strukturellen Substantialismus, eines methodischen Monismus und der Emanationslehre dazu führte, dass die Macht einem hierokratischen Verständnis gleichkommt.

Demgegenüber wurde im Zweiten Vatikanischen Konzil ein sakramentales Verständnis der Kirche als Volk Gottes und als *Communio* wiederentdeckt, das auch für den ekklesiologischen Machtbegriff nicht folgenlos bleibt. An die Stelle der Totalität der Macht in einem juristisch-institutionellen Kirchenbild traten die Betonung der Relationalität und Funktionalität der Macht, sodass Macht nicht mehr als nur als *«Macht über»*, sondern auch als Gestaltungsmacht begriffen werden kann. Dieser dem sakramentalen Kirchenverständnis entspringende Machtbegriff löst sich insofern von einem substantialistischen und monistisch-emanatistischen Machtbegriff, sodass Macht nicht binnenhierarchisch *«von oben nach unten»*, sondern – mit Hannah Arendt gesprochen – im *Zwischen* des menschlichen Miteinanders entstehen kann. Nur so kann sich Macht in Anlehnung an die biblische Überlieferung vom göttlichen Allmachtsverständnis als schöpferische, befreiende und liebende Macht entfalten.

oberflächliche Forderung nach Demokratisierung richten könne. Damit bedient er freilich das Narrativ, einer *«silent majority»*, demzufolge die *«wahre Stimme des Volkes»* im Lärm des Rufens nach Demokratisierung unterzugehen droht, J. RATZINGER, *Demokratisierung der Kirche?*, 45. Vgl. zur Frage der Menschenrechtskonformität kirchlicher Praxis im Allgemeinen und des Kirchenrechts J. LUDWIG, *Zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Die politische Praxis des Heiligen Stuhls bei den Vereinten Nationen im Spiegel der katholischen Begründung der Menschenrechte*, Freiburg i. Br. 2021; H. F. ZACHER, *Grundrechte und Kirche*, in: *Stimmen der Zeit* 204 (1986), 454–462; K. BREITSCHING, *Menschenrechte, Grundrechte und kirchliche Rechtsordnung*, in: DERS./W. REES (Hg.), *Tradition – Wegweisung in die Zukunft. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 75. Geburtstag*, Berlin 2001, 191–221; P. WUTHE, *Für Menschenrechte und Religionsfreiheit in Europa. Die Politik des Heiligen Stuhls in der KSZE/OSZE*, Stuttgart 2002, 70 ff.; M. HEIMBACH-STEINS, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen*, Mainz 2001; T. STEIN, *Der universale Anspruch der Menschenrechte als Herausforderung an die Ekklesiologie. Politikwissenschaftliche Perspektiven*, in: M. HEIMBACH-STEINS ET AL. (Hg.), *Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven*, Paderborn 2018, 153–164; E. W. STEINHAEUER, *Die Lehrfreiheit katholischer Theologen an den staatlichen Hochschulen in Deutschland*, Münster 2006; W. REES, *Faire Verfahren in der Kirche. Rechtsschutz in der römisch-katholischen Kirche, besonders in kirchlichen Strafverfahren*, in: M. HEIZER/H. P. HURKA (Hg.), *Mitbestimmung und Menschenrechte. Plädoyer für eine demokratische Kirchenverfassung*, Kevelaer 2011; I. RIEDEL-SPANGENBERGER, *Mehr kirchlicher Rechtsschutz. Die Bedingungen für Berufungen auf Lehrstühle für katholische Theologie in Deutschland*, in: *Herder Korrespondenz* 48/8 (1994), 418–424; K. HILPERT, *Ethik der Menschenrechte. Zwischen Rhetorik und Verwirklichung*, 104 ff.

Freilich ist diese Gegenüberstellung zweier Kirchenverständnisse und der in diesen implizierten Kirchenbilder idealtypisch und dem methodischen Ansatz geschuldet. So wäre es ahistorisch anzunehmen, dass sich im Zweiten Vatikanischen Konzil ein Paradigmenwechsel im Kirchenbild abgezeichnet hätte, der von allen Konzilsvätern einmütig mitgetragen wurde. Eine *ex post* harmonisierende und uniformisierende Hermeneutik des Konzils würde den teilweise hitzigen Konzilsdebatten nicht gerecht und darüber hinwegtäuschen, dass verschiedene Kirchenbilder mitunter regelrecht zusammenprallten. Ohne die ekklesiologischen Impulse des Konzils in ihrer Tragweite entschärfen zu wollen, muss konstatiert werden, dass im Konzil – trotz der theologischen Impulse – nicht ein juristisch-institutionelles von einem sakramental-kommunialen Kirchenbild abgelöst wurde. Vielmehr bestand (und besteht) eine Parallelität zweier Ekklesiologien, die sich zwar teilweise harmonisieren lassen mögen,¹⁹¹ sich jedenfalls im Machtverständnis aber diametral gegenüberstehen.

Diese Parallelität – und teilweise gar der offene Widerspruch – verschiedener Kirchenverständnisse kommt in der konziliaren Formulierung von der *«communio hierarchica»* deutlich zum Vorschein. Der Begriff, der der Struktur nach eher einer *«contradictio in adiecto»* gleicht, als dass das adjektivische *«hierarchica»* zur Erhellung des Verständnisses von der *«communio»* beitragen würde, zeugt wesentlich von dem Versuch, eine vermittelnde Position zwischen der den hierarchischen Aspekt der Kirche betonenden juristisch-institutionellen Ekklesiologie und der die *Communio* betonenden sakramentalen Ekklesiologie des Konzils einzunehmen.¹⁹² Dass die konziliaren Texte in weiten Teilen einen Kompromisscharakter vorweisen, ist angesichts der widerstreitenden Meinungen der Konzilsväter nicht verwunderlich. Dennoch darf dieser Kompromisscharakter der Konzilstexte nicht zu einer *«Verwässerung»* der konziliaren Hermeneutik, die letztlich in die Beliebigkeit abzudriften droht, führen. Insofern ist Bernd Jochen Hilberaths Plädoyer für eine *«konsequente Konzilshermeneutik im Sinne der Communio-Theologie»* durchaus zuzustimmen:

191 Die Differenzierung zweier Ekklesiologien, das heißt einer juristisch-hierarchischen und einer sakramentalen *Communio*-Ekklesiologie im Konzil geht auf Antonio Acerbi zurück. Vgl. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975. Bernd Jochen Hilberath attestiert, dass sich diese These zwar im Ganzen, als *«zu einfach erwiesen»* habe, identifiziert aber doch zwei ekklesiologische Grundverständnisse, B. J. HILBERATH, *Communio-Ekklesiologie – Die Herausforderung eines ambivalenten Konzepts*, 323 ff. Vgl. auch DERS., *Communio hierarchica*; DERS., *Kirche als Communio*, 50: *«Auf dem Konzil trafen zwei Modelle von Kirche aufeinander: das biblisch-alkirchlich inspirierte communio-Modell und das bis dato vorherrschende, eher juristische Modell einer hierarchisch strukturierten «societas perfecta».*

192 Vgl. zur Begriffsgeschichte der *communio hierarchica* im Rahmen der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*: G. GHIRLANDA, *«Hierarchica Communio»*. *Significato della formula nella «Lumen Gentium»*, Rom 1980.

Es ist eindeutig, dass die überwältigende Mehrheit der Konzilsväter eine Option für die *Communio*-Ekklesiologie getroffen hat. Das bedeutet ja nicht, dass die hierarchisch-juridische Ekklesiologie insgesamt falsch war und völlig passé ist. Es bedeutet aber – das muss entschieden festgehalten werden –, dass die richtigen und bewahrenswerten Elemente der vor dem Konzil maßgeblichen Ekklesiologie in diese *Communio*-Ekklesiologie eingetragen und in ihr quasi aufgehoben werden müssen. Das heißt, jede nachkonziliare Ekklesiologie – ganz gleich, ob sie unter dem Gedanken des Volkes Gottes oder dem der *Communio* entwickelt wird – muss der Intention der Konzilsväter Rechnung tragen: Es muss zunächst und grundlegend und in bleibender Bezugnahme von dem die Rede sein, wozu alle berufen und gesendet sind.¹⁹³

Problematisch ist allerdings, dass angesichts der ekklesiologischen Positionen die kirchliche Konzeption der Macht weder zum transitiven noch zum intransitiven Machtverständnis hin aufgelöst wurde. So besteht die Gefahr, dass die wegweisenden und dringend notwendigen Impulse des sakramentalen Kirchenverständnisses ‚Papiertiger‘ bleiben, wenn sie sich nicht auch in der institutionellen Praxis der Kirche widerspiegeln.¹⁹⁴

Untersucht man den Begriff der *communio hierarchica* auf seinen Wesensgehalt, so stößt man auf verschiedene – teils widersprüchliche – Interpretationen. Grundsätzlich ist im Konzil von der *communio* in drei Zusammenhängen die Rede.¹⁹⁵ Erstens und zuvorderst wird das kollegiale Verhältnis zwischen dem Primat des Papstes und dem Bischofskollegium als *communio hierarchica* bezeichnet. Tatsächlich war dieses Verhältnis zunächst als *communio* bezeichnet worden, wurde dann aber zur *communio hierarchica* modifiziert. In diesem Zusammenhang muss auch die *Nota praevia* beachtet werden, die der Kirchenkonstitution – letztlich auf Betreiben des Papstes – hinzugefügt wurde:

Darum wird ausdrücklich gesagt, es sei eine hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern der Kirche erfordert. ‚Gemeinschaft‘ (*Communio*) ist ein Begriff, der in der alten Kirche (wie auch heute noch vor allem im Osten) hoch in Ehren steht. Man versteht darunter nicht irgendein unbestimmtes Gefühl, sondern eine organische Wirklichkeit, die eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist. Daher hat die Kommission fast mit Stimmeneinheit zu formulieren beschlossen: ‚in hierarchischer Gemeinschaft‘. (Vgl. Änderungsvorschlag 40 sowie auch die Aussagen über die *Missio canonica* unter Nr. 24). (*Nota praevia explicativa* Nr. 2).

Die Bemerkung zur Auslegung des *Communio*-Begriffs im Rahmen der Verhältnisbestimmung von Papst und Bischöfen hat also letztlich zum Ziel, die «weiter

193 Vgl. auch B. J. HILBERATH, *Communio hierarchica*, 210.

194 Vgl. M. KEHL, *Die Kirche*, 260 f.

195 Vgl. B. J. HILBERATH, *Communio hierarchica*, 208; O. SAIER, *Die hierarchische Struktur des Presbyteriums*, in: *Archiv für kanonisches Kirchenrecht* 136 (1967), 341–390; DERS., *«Communio» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973; CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 725.

gespannten Auslegungen der Kollegialitätsidee»¹⁹⁶ einzudämmen, um die dieser Idee feindlich gegenüberstehende Minderheit zur Zustimmung zur Kirchenkonstitution zu bewegen. Insofern ist fraglich, ob die *Nota praevia* tatsächlich lediglich als «Hinweis» zur Kirchenkonstitution konzipiert wurde und damit explikativen Charakter hat oder ob in ihr nicht – wie von zahlreichen Konzilsvätern vermutet und kritisiert – die Aussage des Konzils teilweise zurückgenommen werden sollte. Zweitens ist mit der *«communio»* das Verhältnis von Teilkirchen zum Heiligen Stuhl bezeichnet (vgl. LG 8 u. 14f.). Drittens beschreibt der Begriff der *«communio»* schließlich die Kirche als Ganzes.¹⁹⁷

Hinsichtlich der Bezeichnung der Gesamtkirche als *«communio hierarchica»* bestehen unterschiedliche Auffassungen. Einerseits wird die *«communio hierarchica»* in Analogie zur Haupt-Leibes-Einheit als Grundverfasstheit der Kirche angenommen.¹⁹⁸ Demnach stehen kommuniale und hierarchische Dimension der Kirche in einem untrennbaren und notwendigen Zusammenhang und sind in der kirchlichen – auch kirchenrechtlichen – Struktur immer schon präsent.¹⁹⁹ Die *Communio* ist insofern «kein bloßes Gefühl, sondern rechtliche Realität.»²⁰⁰

196 J. RATZINGER, *Kommentar zu den Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat*, 349: «Am 19.11.1964, dem Tag der Gesamtabstimmung über das Schema, wurden die Bekanntmachungen auf einem eigenen Blatt den Vätern ausgeteilt, die dabei nochmals daran erinnert wurden, dass die Lehre des Kapitels III im Licht der genannten Erläuterungen zu verstehen sei; zugleich erfuhren sie, dass die Bekanntmachungen den Akten des Konzils zugefügt würden. Auf diese Weise hatte sich der Papst (ohne freilich ganz eindeutig in Erscheinung zu treten) die gegebene Erläuterung in besonderem Maße zu eigen gemacht, wie er in seiner Rede am Promulgationstag (21.11.) nochmals ausdrücklich bemerkte; rückschauend wird man feststellen können, dass damit nicht nur die weiter gespannten Auslegungen der Kollegialitätsidee eingedämmt werden sollten, sondern dass die Geste sich ebenso an die Adresse der kollegialitätsfeindlichen Minderheit richtete, die im Lichte der *Nota* das Gegenstandslose ihrer Opposition erkennen und sich zur Zustimmung zum Text ermutigt fühlen sollte, was in der Tat erreicht wurde [...]»

197 Vgl. L. MÜLLER/CH. OHLY, *Katholisches Kirchenrecht*, 219.

198 W. AYMANS, Art. *Hierarchie*, in: S. HAERING/H. SCHMITZ (Hg.), *Lexikon des Kirchenrechts*, Freiburg i. Br. 2004, 390–391, 390.

199 Vgl. J. RATZINGER, *Kommentar zu den Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat*, 353: «Diese Änderung, die dem Sprachgebrauch der Tradition fremd ist, hat dennoch zum Ziel, die Sprache der Tradition wieder verständlich zu machen. Wenn als konstitutiv für die Zugehörigkeit zum Kollegium neben der *consecratio* die *communio cum Collegii Capite atque membris* erkannt wird, so ist mit *Communio* nicht (wie eine der altkirchlichen Tradition entfremdete Denkungsart wähnte) irgendeine unverbindliche Gemeinschaft gemeint, sondern *Communio* ist Ausdruck für die sakramentsbestimmte Rechtsstruktur der alten Kirche und deutet den ursprünglichen Grund und Zusammenhang des kirchlichen Rechtsbegriffs an (weshalb hier statt *iurisdictio* mit *Recht* als zweites Glied neben *consecratio* genannt wird): Der rechtliche Aufbau der Kirche vollzieht sich im Miteinander-Kommunizieren der bischöflich geleiteten *ecclesiae*, also in einer hierarchischen Gemeinschaft sakramentalen Inhalts – dies genau ist der Sinn des Wortes *hierarchica Communio*, das den altkirchlichen *communio*-Begriff möglichst deutlich als die grundlegende Rechts- und Seinsgestalt der Kirche für immer und so auch für heute zur Geltung bringen soll.»

200 P. ERDÖ, Art. *Hierarchie*, 240.

Andererseits wird der Begriff der *«communio hierarchica»* als «hölzernes Eisen»²⁰¹ bezeichnet, der – aus der Notwendigkeit nach einem Kompromiss entstanden – darauf abzielt, die sakramentale Communio-Ekklesiologie zu revidieren. So wird die erstere Interpretation, nach der die Communio-Ekklesiologie schon seit jeher auch im Kirchenrecht niedergeschlagen habe, als Versuch abgewiesen, eine dem kirchlichen Charakter als Sakrament gerecht werdende strukturelle Veränderung zu verhindern. Dabei ist nicht grundsätzlich ausgeschlossen, dass es auch innerhalb der Communio hierarchische Strukturen geben könne. Dies gilt aber nur so weit, als das Adjektiv *«hierarchica»* als Verweis auf Jesus Christus als heiligen Ursprung thematisiert wird und nicht – und auch davon zeugt die wechselvolle Geschichte des innerkirchlichen Hierarchieverständnisses – im Sinne der Rechtfertigung eines hierokratischen Begriffsverständnisses gebraucht wird. Da innerhalb der Kirche allerdings im Hinblick auf die Hierarchie ein «etymologisierender»²⁰² Gebrauch der Hierarchie als heiliger Herrschaft dominiert, muss der Verweis auf eine hierarchische Verfasstheit der kirchlichen Communio als Verkörperung eines juristisch-institutionellen Kirchenverständnisses aufgefasst werden, nach dem der hierarchische (i.e. hierokratische) gegenüber dem kommunialen Aspekt des Wesens der Kirche überwiegt. Angesichts der Verzerrung und Instrumentalisierung des Hierarchiebegriffs ist der Vorschlag, im Sinne einer konsequenten konziliaren Hermeneutik gänzlich auf das hierarchische Attribut zu verzichten, durchaus nachvollziehbar²⁰³ – freilich nur sofern und solange ein *hierokratischer*, nicht aber ein *ursprünglicher* Hierarchiebegriff abgelehnt wird.

Der Versuch des Konzils, durch die Neurezeption des Communio-Begriffs das bis dato vorherrschende, einseitig juristische Verständnis der Kirche als *«societas perfecta»* zu überwinden, hat im Rückblick zu deutlichen Ambivalenzen geführt. So konstatiert Klaus Schatz, dass das Konzil im Anliegen um das Herausstellen der sakramentalen Dimension der Kirche die Notwendigkeit einer mit der Neuausrichtung der Ekklesiologie verbundenen Revision kirchenrechtlicher Strukturen vernachlässigt habe:

Es ist wohl ein verhängnisvoller Fehler vieler Konzilsväter des Zweiten Vatikanums, zu wenig nüchtern rechtlich gedacht zu haben. Damit wird das Recht am Ende der Ekklesiologie des Ersten Vatikanums überlassen.²⁰⁴

Infolgedessen besteht nicht nur ein Spannungsfeld zwischen zwei verschiedenen ekklesiologischen Grundansätzen, sondern eben auch zwischen einer – nach

201 Vgl. B. J. HILBERATH, *Communio hierarchica*.

202 P. ERDŐ, Art. *Hierarchie*, 239.

203 Vgl. B. J. HILBERATH, *Communio hierarchica*, 214 ff.

204 K. SCHATZ, *Päpstlicher Primat und politische Verfassungsgeschichte – Spiegel oder Kontrast?*, in: *Stimmen der Zeit* 209 (1991), 435–451, 447.

dem Vorbild der *societas-perfecta*-Ekklesiologie entworfenen – rechtlich-instituti-onalisierten Struktur der Kirche einerseits und der Idee der *Communio*, die bis dato im Kirchenrecht nur unzureichenden Niederschlag gefunden hat, andererseits. So betont etwa Christoph Böttigheimer, dass die Vermittlung zwischen beiden Verständnissen noch ausstehe:

Das unvermittelte Nebeneinander zweier Ekklesiologien in den Konzilstexten, nämlich die sakramentale *communio*-Ekklesiologie der Patristik und die juristische Einheits-Ekklesiologie, d. h. die im Zeichen der *autoritas* stehende Ekklesiologie des Hochmittelalters, der Gegenreformation und des Ersten Vatikanums, ermöglicht es sowohl den Anhängern des kommunialen als auch des hierarchischen Kirchenmodells, sich gleichermaßen auf Passagen der Kirchenkonstitution zu stützen. Die Kontroverse wird v.a. dadurch erschwert, dass die beiden Kirchenbilder kaum miteinander harmonisierbar sind. Insofern erweist sich die Formel *«communio hierarchica»* als besonders irreführend; sie gleicht einer Quadratur des Kreises. [...] Eine Vermittlung zwischen dem Jurisdiktionsdogma und der konziliaren *communio*-Ekklesiologie steht noch aus.²⁰⁵

Infolge der mangelnden Verrechtlichung der konziliaren Ekklesiologie kann insofern eine «Hilflosigkeit der zeitgenössischen Ekklesiologie gegenüber kirchenrechtlichen Strukturen»²⁰⁶ attestiert werden, die durch den Verweis der Verfechter eines juristisch-hierokratischen Kirchenbildes, demzufolge das *Communio*-Verständnis schon immer im kirchenrechtlichen Verständnis impliziert sei, noch verschärft wird. Dass ein solches Verständnis aber in immer stärkeren Kontrast zum Rechtsempfinden der Gläubigen gerät, ist unausweichlich. Insofern konstatiert Medard Kehl:

Eine Definition der Kirchenverfassung im Ganzen als hierarchisch ist häretisch. Das Verfassungselement der *koinonia*, der Kollegialität, der Katholizität kann nicht in die außerrechtliche Spiritualität eines *corpus mysticum* oder ethisierend in verpflichtende Beschreibungen des rechten, dienstbaren Machtgebrauchs verwiesen werden. Das Geheimnis der Kirche ist menschlich gesprochen eine Quadratur des Zirkels, eine Verbindung von Autorität und Brüderlichkeit, die *«Autorität der Freiheit»*.²⁰⁷

Zugleich attestiert er bedauernd, dass sich die Anzeichen mehrten, «dass innerhalb des Vatikans und in seinem Umfeld die Kräfte dominieren, welche die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in die vorkonziliare Theologie einrücken und von ihr her beurteilen wollen.»²⁰⁸ Auf gleicher Linie weist Bernd Jochen Hilberath auf ein grundsätzliches Dilemma der konziliaren Ekklesiologie hin:

Wir möchten zwar auf der einen Seite begrüßen, dass das Konzil die dominierend juristische Sicht der Kirche mit Hilfe biblisch-theologischer Kategorien überwinden will, müssen

205 CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 723 f.

206 R. POTZ, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts*, Wien 1978, 162; vgl. auch S. DEMEL, *Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen*, 129 f.

207 H. DOMBOIS, *Hierarchie*, 92.

208 B. J. HILBERATH, *Communio-Ekklesiologie*, 332.

dann aber auf der anderen Seite bedauernd feststellen, dass diese neuen Begriffe sich nicht oder nur schwer in rechtliche Formulierungen umsetzen lassen.²⁰⁹

Dennoch – und dies gesteht auch Bernd Jochen Hilberath zu – ist die konziliare *Communio*-Ekklesiologie nicht zur kirchenrechtlichen Bedeutungslosigkeit verdammt. So ist das Verständnis der Kirche als *·koinonia·* schon im neutestamentlichen Gebrauch alles andere als ahistorisch-romantisierend, sondern ist vielmehr auch Ausdruck für eine «rechtlich hergestellte Beziehung».²¹⁰ Der Begriff der *Communio* hat demnach sowohl in der Lesart der juristisch-institutionellen als auch in der sakramental-kommunialen Ekklesiologie eine inhärent kirchenrechtliche Dimension. Der Unterschied, der kein geringes Konfliktpotential in sich birgt, besteht freilich darin, dass einerseits behauptet wird, die kommuniale Dimension sei in der Gestalt des gegenwärtigen Kirchenrechts schon verwirklicht, während andererseits moniert wird, dass sie ihrer kirchenrechtlichen Rezeption weiterhin harre.

Zusammenfassend kann also eine grundsätzliche Spannung zweier ekklesiologischer Machtverständnisse angenommen werden. Auf der einen Seite steht das – institutionell und auch kirchenrechtlich verankerte – emanatistisch-substantialistische Machtverständnis, das im begrifflichen Rahmen der Totalität steht und zur hierokratisch-transitiven Machtausübung und damit letztlich dem Machtmissbrauch neigt. Auf der anderen Seite steht die konziliare Neuentdeckung der *Communio*-Ekklesiologie, in deren Folge ein Paradigmenwechsel zu einem funktional-relationalen und damit biblisch begründeten Machtbegriff vollzogen wurde. Letzteres Machtverständnis ist freilich bislang weitestgehend Idee geblieben und harrt seiner institutionellen und kirchenrechtlichen Rezeption.

Angesichts dieser Analyse gilt es nun zu untersuchen, welche Faktoren dafür verantwortlich sind, dass sich der Paradigmenwechsel im Machtverständnis bislang nur auf ideell-theologischer Ebene, nicht aber auf institutioneller Ebene niedergeschlagen hat.²¹¹ *Woran liegt es, mit anderen Worten, dass auch Jahrzehnte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Ideen weitestgehend Ideen, Institutionen aber Institutionen geblieben sind?* Dem gilt es im Folgenden nachzugehen.

209 B. J. HILBERATH, *Kirche als Communio*, 56.

210 I. RIEDEL-SPANGENBERGER, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 97/3 (1988), 217–238, 230.

211 Daniel Bogner identifiziert der Kirche vor diesem Hintergrund eine Spannung zwischen institutioneller Form und theologischem Gehalt der Kirche: «So hat sich die heute anzutreffende institutionelle Schizophrenie herausgebildet, dass wir ein mit den Beschlüssen des II. Vatikanischen Konzils weit in die Moderne hineinreichendes Verständnis der Kirche und ihres Auftrags in Zeit und Geschichte haben, aber auf Strukturen verpflichtet sind, die scheinbar in Stein gemeißelt sind und die ihre Amtsträger zu allerlei Verrenkungen zwingen.» D. BOGNER, *Ihr macht uns die Kirche kaputt... doch wir lassen das nicht zu!*, Freiburg i. Br. 2019, 48.

4. INNERKIRCHLICHE DYNAMIKEN DER MACHT

Will man untersuchen, welche Mechanismen auf institutioneller Ebene zur Verstetigung und gar Immunisierung einer transitiven Konzeption der Macht als *power over* geführt haben, so können sich wissenssoziologische Grundeinsichten als instruktiv erweisen. Im Dreischritt von Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung analysieren Peter L. Berger und Thomas Luckmann, dass eine vom Menschen externalisierte, das heißt gesetzte Ordnung im Zuge der Objektivierung eine Eigendynamik entfaltet und auf dem Wege der Internalisierung das Individuum ebenso prägt, wie sie ihrerseits durch dieses geprägt wird: «Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt.»¹ Diese Zirkularität von Mensch und sozialer Wirklichkeit bleibt auch für die Konstruktion der Macht als Teil der sozialen Wirklichkeit im Binnenraum der Kirche nicht folgenlos. Einerseits ist die Konzeptualisierung der Macht in Anlehnung an einen im begrifflichen Rahmen der Totalität verhafteten Allmächtsbegriff vom Menschen gesetzte, das heißt externalisierte Wirklichkeit. Andererseits entwickelt ebendiese Machtkonzeption im Zuge der Objektivierung eine Eigendynamik und tritt dem Individuum im Rahmen innerkirchlicher Sozialisation als verobjektivierte und letztlich naturalisierte Wirklichkeit gegenüber, die internalisiert und dadurch verstetigt wird. Im Folgenden soll dieser Prozess der Konstruktion bzw. Verstetigung der Macht entschlüsselt werden. Eine solche Entschlüsselung ist Voraussetzung dafür, Mechanismen der Immunisierung der innerkirchlichen Machtausübung offenzulegen und auf dieser Grundlage disruptiv bzw. korrigierend einwirken zu können. Nur so kann die angesichts institutioneller Strukturen vielfach empfundene Ohnmacht der relationalen Handlungsmacht aller Gläubigen weichen.

4.1 Sakralisierung der Macht

Die Sakralisierung der Macht ist ein erster Mechanismus, der innerhalb der katholischen Kirche zur Konsolidierung und zur Immunisierung eines transitiven Machtbegriffs beigetragen hat. Die These von der innerkirchlichen Sakralisierung der Macht geht auf Gregor Maria Hoff zurück, der auf einem Studientag zur Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 2019 einen Vortrag zum Thema «Sakralisierung der Macht. Theologische Reflexionen zum katholischen Missbrauch-Komplex» gehalten hatte. Hoff beschrieb die Entstehung von Sakralisierungen folgendermaßen:

¹ P. L. BERGER/TH. LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 2018, 65.

Sie treten als eine doppelt codierte Entkoppelung auf. Man bildet einen Sinnzusammenhang, indem man ihn aus einem gegebenen Kontext löst. Es handelt sich um eine sakrale Übertragung von einem Zeichen auf das gesamte Zeichensystem. Wer etwa im Parlament einen Eid ablegt oder vor Gericht schwört, verpflichtet sich nicht nur mit allen rechtlichen Folgen – er erkennt auch eine Wirklichkeit an, die ihn im Eid in Haft nimmt. Sie tritt in der Formel auf, und die Formel bestimmt sie. Der Schwur, der Eid werden selbst sakral – und mit ihm wird die Institution sakralisiert, auf die sie sich beziehen.²

Die Sakralisierung der Macht vollzieht sich durch die sakramental-performative Überformung von Machtbeziehungen. Machtbeziehungen, etwa zwischen Klerikern und Lai(inne)n, werden dadurch sakralisiert, dass die zugrundeliegende Machtasymmetrie sakramental aufgeladen und damit immunisiert wird. Kritik an der Machtasymmetrie muss aufgrund dieses Nexus immer zugleich als systemische Kritik an den Machtträgern gesehen werden. Die Immunisierung des transitiven Machtbegriffes wird durch dessen substantialistisch-emanatistische Konzeption weiter verschärft. Angesichts der Sakralisierung der Macht muss jegliche Kritik an der Macht nicht nur auf die Machtträger, sondern letztlich auf den heiligen Ursprung der Macht – Christus selbst – zurückprojiziert werden. Machtkritik erscheint in einer solchen Lesart nicht nur als Systemkritik, sondern als Angriff auf die Grundfesten des Glaubens. Hinsichtlich des Sakralisierungsprozesses der Person formuliert Émile Durkheim:

Sie [die menschliche Person] hat etwas von der transzendenten Majestät, welche die Kirchen zu allen Zeiten ihren Göttern verleihen; man betrachtet sie so, als wäre sie mit dieser mysteriösen Eigenschaft ausgestattet, die um die heiligen Dinge herum eine Leere schafft, die sie dem gewöhnlichen Kontakt und dem allgemeinen Umgang entzieht. Und genau daher kommt der Respekt, der der menschlichen Person entgegengebracht wird. Wer auch immer einen Menschen oder seine Ehre angreift, erfüllt uns mit einem Gefühl der Abscheu, in jedem Punkt analog zu demjenigen Gefühl, das der Gläubige zeigt, der sein Idol profanisiert sieht.³

Was Durkheim in Bezug auf die Sakralisierung der Person beschreibt, lässt sich analog auf den Prozess der Sakralisierung der innerkirchlich ausgeübten Macht übertragen. Durch die Überführung der Kategorie der Macht aus dem Profanen in den Bereich des Sakralen wird die Macht dem allgemeinen Umgang entzogen. Die Sakralisierung der Macht ist insofern gleichbedeutend mit ihrer ‚Unverfügbarmachung‘. Jeglicher Versuch der institutionellen Einhegung der Macht wird, dieser Logik folgend, als verabscheuenswürdige Profanisierung des Heiligen dargestellt und sanktioniert. Wenn aber das Heilige vom Menschen nicht hervorge-

2 G. M. HOFF, *Sakralisierung der Macht. Theologische Reflexionen zum katholischen Missbrauch-Komplex*, in: DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Pressemitteilungen*, 038c/, 13.03.2019, 1–5, 4.

3 É. DURKHEIM, *Der Individualismus und die Intellektuellen*, in: H. BERTRAM (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt a. M. 1986, 54–70, 56 f.

bracht, sondern nur erfahren werden kann, so kann der Mensch nicht Ursprung der Macht sein, sondern nur mit dieser konfrontiert werden. Durch die Sakralisierung wird die Macht damit der zwischenmenschlichen Sphäre entzogen und als statisches Medium in der Vertikalität von Gott und Mensch, die in der institutionellen Ordnung der Kirche widerscheint, konzeptualisiert. Macht ist damit keine soziale, operationalisierbare und damit kontrollierbare Größe, sondern exogenes, unverfügbares und unkontrollierbares Konstrukt. In der Sakralisierung der Macht wird damit eine Immunisierung der transitiven *power over* durch die gezielte Verschiebung der Grenze zwischen Profanem und Sakralem ermöglicht.⁴ Legt man dem Prozess der Sakralisierung Rudolf Ottos Definition des Heiligen zugrunde, der zufolge sich dieses durch ein «Mysterium tremendum» und ein «Fascinans» auszeichnet,⁵ verschärft sich diese «Immunisierungsdynamik» weiter. In der Verhältnisbestimmung von Rationalem und Irrationalem in der Idee des Göttlichen charakterisiert Rudolf Otto das Irrationale durch das begriffliche Entzogen-Sein:

Wir meinen mit «Irrational» nicht das Dumpfe Dumme, das noch nicht der Ratio unterworfen, das im Eigenen Triebleben oder im Getriebe des Weltlaufes gegen die Rationalisierung Störrische. Wir knüpfen an den Sprachgebrauch an der zum Beispiel vorliegt, wenn man zu einem seltsamen, dem verständigen Deuten sich durch seine Tiefe entziehenden Ereignisse sagt: «Es liegt ein Irrationales darin». Wir meinen mit «rational» in der Idee des Göttlichen dasjenige was von ihr eingeht in die klare Faßbarkeit unseres begreifenden Vermögens, in den Bereich vertrauter und definibler Begriffe. Wir behaupten sodann, daß um diesen Bereich begrifflicher Klarheit her eine geheimnisvoll-dunkle Sphäre liege, die nicht unserem Gefühl wohl aber unserem begrifflichen Denken sich entziehe und die wir insofern «das Irrationale» nennen.⁶

Mit der Sakralisierung der Macht findet insofern eine Verschiebung des Machtbegriffs in den «irrationalen» Bereich des Heiligen statt, als dass der Machtbegriff durch die Verwendung bestimmter Codes zum Göttlichen hin erweitert wird und damit an begrifflicher Klarheit verliert.⁷ Durch diese Aufweichung der begriffli-

4 Hans Joas bemerkt hinsichtlich des Terminus der «Sakralisierung», dass die Grenzen zwischen Sakralem und Profanem fließend seien: «Der Terminus «Sakralisierung» darf nicht so aufgefasst werden, als habe er ausschließlich eine religiöse Bedeutung. Auch säkulare Gehalte können Qualitäten annehmen, die für die Sakralität charakteristisch sind: subjektive Evidenz und affektive Intensität. Sakralität kann neuen Gehalten zugeschrieben werden; sie kann wandern oder transferiert werden, ja, das ganze System der Sakralisierung, das in einer Kultur gilt, kann umgewälzt werden.» H. JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 2015, 18.

5 Vgl. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 2014.

6 Ebd. 75 f.

7 Rudolf Otto konstatiert zwar, dass das Christentum – auch in begrifflicher Hinsicht – durch ein hohes Maß an Rationalität gekennzeichnet sei, dass die «rationalen Prädikate das Wesen der

chen Grenzen der Macht zum Göttlichen hin findet nicht nur eine Sakralisierung, sondern zugleich eine mystifizierende Aufladung des Machtbegriffes statt. Macht ist keine soziologisch greifbare Größe mehr, sondern hat den Charakter des «Ganz Anderen».⁸ Sakralisierte Macht verweist demnach auf das Göttliche und ist durch dieses legitimiert.

Hans Joas bemerkt, dass die (De-)Sakralisierung der Macht und die Sakralisierung der Person insofern tatsächlich aufeinander verwiesen seien:

What I am calling for, then, is not the pursuit of a universalism detached from all culture, because I consider that unrealizable. Instead, I am calling for all of us to reflect on the need to desacralize every agency of political power, which can only be done within a specific set of circumstances, and to be alert to the ever-present temptation to sacralize this power in ever-new ways.⁹

Nur wenn es gelinge, die Konzeption und insbesondere die Ausübung von Macht zu de-sakralisieren, bleibe der Primat der sakralisierten Person erhalten, da andernfalls der Machtmissbrauch im Namen des Göttlichen drohe.¹⁰ Die Sakralisierung der Macht innerhalb der Kirche durch die Rückbindung an sakramentale Kategorien macht die Ausübung von Macht insofern missbrauchs anfällig. Sakralisiert werden nicht nur die Macht, sondern im Anschluss daran auch die sie ausübenden Personen. Da die Ausübung dieser Sakralmacht allerdings nicht allgemein zugänglich, sondern auf einen bestimmten – männlichen – Personenkreis reduziert ist, wird der Ankerpunkt der Sakralität der Person von der Kategorie

Gottheit aber nicht erschöpften.» Hinsichtlich des Machtbegriffes ist es eben dieses «Nicht-Erschöpfen», das zur Immunisierung führt. R. OTTO, *Das Heilige*, 3.

8 Ebd. 28. Ähnlich bemerkt auch William James, die Heiligkeit sei «[d]as Gefühl, in einem größeren Lebenszusammenhang zu existieren, der über die selbstsüchtigen kleinen Interessen dieser Welt hinausreicht; und die nicht nur verstandesmäßige, sondern gewissermaßen fühlbare Überzeugung von der Existenz einer vollkommenen Macht. Im Fall christlicher Heiligkeit ist diese Macht als Gott personifiziert.» W. JAMES, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Berlin 2014, 283.

9 H. JOAS, *Sacralization and Desacralization: Political Domination and Religious Interpretation*, in: *Journal of the Society of Christian Ethics* 36/2 (2016), 25–42, 39. Vgl. auch H. JOAS, *Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation*, in: F. W. GRAF/H. MEIER (Hg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München 2013, 259–286.

10 Vgl. H. JOAS, *Sacralization and Desacralization*, 33: «Religion, which could be a powerful instrument of the sacralization of power and domination, particularly in the archaic states, becomes an instrument of the desacralization of this very power. Divine kingship is not compatible with this concept of transcendence. If God or the Gods exist beyond the realm of the mundane, it is no longer possible for a ruler himself to be God. The ruler is of this world – and must now justify himself vis-à-vis the true world beyond. In this way, religion may form the point of departure for a new form of critique of domination and its instruments along with the forms of social inequality that it supports.»

des Mensch-Seins hin zur Kategorie des ›Mann-‹ bzw. ›Geweih-Seins‹ verschoben.¹¹ Gerade an dieser Stelle liegt das kritische Potenzial, das die Theologie einbringen muss. So konstatiert etwa Michel de Certeau:

Die Theologie stellt das Band zwischen der Einzigkeit Gottes und der Pluralität seiner Zeichen als fundamental fest: Die Zeugen sprechen nicht mehr von Gott, wenn sie auf den Singular zurückgenommen werden und wenn sie seinen Platz einnehmen. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Plural der Autoritäten notwendig, sobald sie eine Beziehung zu Gott zu bekunden trachten.¹²

Im Anschluss an diese Beobachtung formuliert Michel de Certeau analog zur Konzeption der Macht als relationaler *power with*, dass sich die wahre Autorität durch den Modus des «Zulassens» auszeichne:

Wie lassen sich guter und schlechter Gebrauch der Autorität unterscheiden? Unter den Kriterien, die zwischen beiden eine Trennlinie ziehen, nennt uns das im Vorangegangenen Gesagte zumindest eines, das nicht hinreicht, aber fundamental ist: die Unterscheidung zwischen der Autorität, die sich im *Singular* dekliniert (indem sie sich als die einzige ausgibt), und den Autoritäten im *Plural*, die aufeinander verweisen. Erstere verschließt eine Gruppe oder ein Wissen in sich selbst; die letzteren «erlauben» anderes. Eine Autorität spricht sich selbst das Urteil, wenn sie sich für den lieben Gott hält und wenn sie, selbst unwissentlich, die Rolle übernimmt, Gott in eine befestigte Stadt einzusperren oder eine Grenze für die Bewegung der Geschichte festzulegen. [...] Am Ende wird diese Autorität im Singular selbst zur «Legende», zu einem Überbau der Erfahrung, die ohne sie weitergeht. Man glaubt ihr nicht mehr. Da man sie nicht beseitigen kann, entstellt man sie. Man ›interpretiert‹. Man lässt sie sagen, was sie ihrem Buchstaben nach verwirft. Sie flottiert, davongetragen von ebenjenen Strömungen, die sie zu kontrollieren wähnte. Umgekehrt rückt eine Autorität auf ihren wahren Platz, wenn sie sich als einen der Termini einer pluralen Verbindung erkennt. Dann verknüpft sie sich mit anderen. So manifestiert sie, dass sie *nicht ohne* andere ist, und diese notwendige Beziehung bezeichnet bereits ihre Rolle in der kommunitären Struktur der Kirche.¹³

Es wird deutlich, dass die innerkirchliche Sakralisierung der Macht gleichbedeutend mit deren ›Singularisierung‹ und damit der Zementierung transitiver Machtstrukturen ist. Nur wenn die Macht in ihrer Pluralität gedacht und ausgeübt wird, kann sie als zulassende, ermächtigende *power to* bzw. *power with* wirksam werden. Sobald aber die Macht, mit Hannah Arendt gesprochen, nicht mehr intersubjektiv, sondern angesichts der Sakralisierung der Macht intrasubjektiv konzi-

11 Vgl. etwa G. WERNER, *Machtmissbrauch durch die Beichte – eine kritische Rekonstruktion*, in: K. HILPERT ET AL. (Hg.), *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2020, 209–222, 217.

12 M. DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009, 106. Vgl. zur theologischen Rezeption des Glaubens als «Praktizieren der Differenz» insbesondere D. BOGNER, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002, 324 f.

13 M. DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 110 f.

piert wird, muss sie letztlich als ‚power over‘ ausgeübt werden. Erst wenn die Singularisierung der Macht vollzogen ist, ist die Differenzierung in Machtsubjekte und -objekte, in Machtträger und Ohnmächtige geboten. Die Singularisierung der Macht entfremdet die Macht allerdings von der ihr zugrundeliegenden Autorität und führt letztlich zu deren Umkehrung in ihr Gegenteil – bestenfalls in die Bedeutungslosigkeit, schlimmstenfalls aber in die Gewalt. In diesem Befund überschneiden sich die Macht- bzw. Autoritätskonzeptionen Hannah Arendts und Michel de Certeaus in frappierender Weise.¹⁴

4.2 Reframing der Macht

Während die begrifflichen Grundlagen der Sakralisierung der Macht einerseits und ihre Folgen für die Ausübung der Macht andererseits herausgearbeitet werden konnte, bleibt noch immer unklar, auf welche Weise diese Sakralisierung der Macht in der innerkirchlichen Praxis vollzogen wird. Gregor Maria Hoff betont, dass die Mechanismen der Sakralisierung oft bereits auf semantischer Ebene beginnen und mit dem sakramentalen Code der Weihe verbunden werden:

Der semantische Austausch von Macht und Ohnmacht, der über die Theologie des Kreuzes und eine Spiritualität des Opfers reguliert wird, verschränkt wiederum die Rolle des Priesters mit seiner Existenz. Seine Macht wird von Jesus Christus hergeleitet und als eigentliche Ohnmacht behauptet. Diese Logik hat einen guten Sinn, hat sich aber auch geschichtlich als ideologiefähig erwiesen. Das theologische Nullsummenspiel verschleiert allzu leicht, dass sich dahinter reale Macht verbirgt.¹⁵

Was hier als «semantischer Austausch von Macht und Ohnmacht» bezeichnet wird, kann kommunikationswissenschaftlich als semantisches ‚Framing‘ bezeichnet werden. Tatsächlich eignet sich der Ansatz des Framings in besonderer Weise zur Analyse der Mechanismen der Sakralisierung der Macht innerhalb der katholischen Kirche. Bevor die im innerkirchlichen Diskurs vertretenen ‚Frames‘ der Macht beleuchtet werden können, gilt es, die grundlegenden Axiome des Framing-Ansatzes zu klären.¹⁶ Robert Entman definiert diesen Prozess wie folgt:

14 Gregor Maria Hoff betont hinsichtlich der Macht ebenfalls: «Handelt es sich [bei der sakramentalen Codierung, J. L.] um eine bloße Selbstermächtigung der Kirche? Um diesen Einwand auszuräumen, muss die Kirche nachvollziehbar machen, was sie behauptet: dass sie sich in allem, was sie tut, vom Evangelium leiten, also auch relativieren lässt. Macht verselbstständigt sich, wo sie sowohl Legalität als auch Legitimität aus Ressourcen ableitet, über die sie selbst verfügt.», G. M. HOFF, *Die Sakralisierungsfalle. Zur Ästhetik der Macht in der katholischen Kirche*, in: DERS. ET AL. (Hg.), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg*, Freiburg i. Br. 2020, 267–284, 273.

15 Ebd. 274.

16 Der Framing Ansatz wurde insbesondere durch den Soziologen Erving Goffman entwickelt, hat sich seit den 1970er Jahren aber in nahezu allen sozialwissenschaftlichen Disziplinen als

Framing essentially involves selection and salience. To frame is to select some aspects of a perceived reality and make them more salient in a communicating text, in such a way as to promote a particular problem definition, causal interpretation, moral evaluation, and/or treatment recommendation for the item described.¹⁷

Dennis Chong und James Druckman betonen, dass das Framing auf einer grundsätzlichen Multiperspektivität der Wirklichkeit beruhe. Dadurch werde es möglich bestimmte Aspekte der Wirklichkeit hervorzuheben, sodass daraus eine Neuorientierung des Denkens über diese Wirklichkeit resultiere:

The major premise of framing theory is that an issue can be viewed from a variety of perspectives and be construed as having implications for multiple values or considerations. Framing refers to the process by which people develop a particular conceptualization of an issue or reorient their thinking about an issue.¹⁸

Hinsichtlich der Frames ist zunächst zwischen heuristischen Frames und Kommunikationsframes zu unterscheiden.¹⁹ Während heuristische Frames implizit im Denken jedes Menschen vorhanden sind und der Strukturierung und Verarbeitung der Wirklichkeit dienen, sind Kommunikationsframes strategisch eingesetzte Instrumente zwischen Sendern und Empfängern, die im Rahmen einer Diskursverschiebung zu einer Neubewertung eines Sachverhalts führen sollen:

[E]in Kommunikationsframe [entsteht] strukturell, indem ein Element eines Sachverhalts in einen spezifischen Kontext gestellt wird. Auf Basis dieser Art von Diskursverschiebung soll eine spezifische Bewertung des Problems vor einem bestimmten Publikum erzielt werden. Kommunikations-Frames werden nicht nur von Politikern, Aktivisten oder Medienvertretern gebraucht, sondern sind auch im Alltag präsent. [...]. Gemeinsam ist diesen verschiedenen Formen von Kommunikationsframes eine Aufbereitung, die sie besonders bemerkbar, bedeutungs- und sinnvoll sowie einprägsam für das Publikum macht.²⁰

Querschnittsparadigma durchgesetzt. Vgl. E. GOFMAN, *Frame analysis: An essay on the organization of experience*, Cambridge (MA) 1974. Vgl. zur Geschichte des Framings weiterhin M. OSWALD, *Strategisches Framing. Eine Einführung*, Wiesbaden 2019, 12 ff. und zur Situierung des Ansatzes innerhalb der Disziplinen M. A. CACCIATORE ET AL., *The End of Framing as we Know it ... and the Future of Media Effects*, in: *Mass Communication and Society* 19/7 (2016), 7–23.

17 R. M. ENTMAN, *Framing: Toward Clarification of a fractured paradigm*, in: *Journal of Communication* 43/4 (1993), 51–58, 52. Vgl. zur Definition und Konzeptualisierung des Framings auch I. P. LEVIN ET AL., *All Frames Are Not Created Equal: A Typology and Critical Analysis of Framing Effects*, in: *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 76/2 (1998), 149–188; D. CHONG/J. N. DRUCKMAN, *A Theory of Framing and Opinion Formation in Competitive Elite Environments*, in: *Journal of Communication* 57 (2007), 99–118; C. H. DE VREESE, *Information Design Journal + Document Design* 13/1 (2005), 51–62; M. A. CACCIATORE ET AL., *The End of Framing as we Know it ... and the Future of Media Effects*, 8.

18 D. CHONG/J. N. DRUCKMAN, *Framing Theory*, in: *Annual Review of Political Science* 10 (2007), 103–126, 104.

19 Vgl. M. OSWALD, *Strategisches Framing*, 23.

20 Ebd. 23 f.

Leitend für das Konzept des Framings ist die Annahme, dass Frames performativer Natur sind und sich über ›Belief-Systeme‹ auf das individuelle und kollektive Handeln auswirken.²¹ Durch Kommunikationsframes wird nicht nur das Denken in bestimmte Bahnen gelenkt, sondern im Anschluss daran auch das Handeln maßgeblich bestimmt.²² Frames setzen im Diskurs nicht nur auf kognitiver Ebene, sondern auch auf emotionaler Ebene an und erhöhen damit den potenziellen Einfluss.²³ Ein Beispiel für den Einsatz des strategischen Framings im politischen Diskurs ist die Begriffsverschiebung vom ›Klimawandel‹ hin zur ›Klimakrise‹. Während des Kommunikationsframe des Wandels überwiegend neutraler Art ist, verleiht das Krisen-Framing der Debatte eine besondere Dringlichkeit, die zum Handeln anmahnt.²⁴ Das Beispiel der ›Klimakrise‹ verdeutlicht, dass das Framing nicht per se darauf zielt, Probleme durch eine Diskursverschiebung zu entschärfen, sondern im Gegenteil auch dazu dienen kann, ein bestimmtes Problembewusstsein zu schaffen und damit die effektive Problemlösung erst zu ermöglichen. Während der Begriff des ›strategischen Framings‹ assoziativ mit der manipulativen bzw. intentionalen Verschiebung des Diskurses verbunden ist, ist durchaus auch denkbar, dass ein Framing bzw. ein *Frame-Shifting* oder *Reframing* nicht-intentional erfolgen.

Zentral ist für die Funktionsweise des jeweiligen Frames einerseits die Stellung des Frame-Senders. Urheber bzw. Kommunikator(inn)en von Frames zeichnen sich durch ein hohes Maß an «Kommunikationsmacht» aus und können z. B. «politische oder soziale Bewegungen, gesellschaftliche Gruppen, politische Eliten, Medienvertreter, Interessengruppen, die öffentliche Verwaltung, Nichtregierungsorganisationen (NGOs), oder einzelne Aktivisten» sein.²⁵ Andererseits müssen die jeweiligen Frames auf die spezifischen ›Belief-Systeme‹ der Rezipient(inn)en abgestimmt werden, damit sie Resonanz finden und insofern Wirkung entfalten können:

[V]erfügbare Kommunikations-Frames [rufen] keine Resonanz hervor, wenn diese in Kontrast mit den Lebensstilen der Adressaten stehen. Transformationen und *Reframings* werden genutzt, wenn Bedeutungen oder andere Elemente der jeweiligen Kultur, wie relevante Er-

21 Vgl. M. OSWALD, *Strategisches Framing*, 15.

22 Vgl. P. H. THIBODEAU ET AL., *How Linguistic Metaphor Scaffolds Reasoning*, in: *Trends in Cognitive Science* 21/1 (2017), 852–863.

23 Vgl. etwa R. KÜHNE, *Emotionale Framing-Effekte auf Einstellungen: ein integratives Modell*, in: *Medien & Kommunikationswissenschaft* 61/1 (2013), 5–20.

24 Vgl. P. HODDER/B. MARTIN, *Climate Crisis? The Politics of Emergency Framing*, in: *Economic and Political Weekly* 44/36 (2009), 55–60; J. ANSHELM/M. HULTMAN, *Discourses of Global Climate Change. Apocalyptic framing and political antagonism*, London 2014; M. OSWALD, *Strategisches Framing*, 97.

25 M. OSWALD, *Strategisches Framing*, 38.

eignisse oder Biografien, strategisch angeglichen werden sollen (Swidler 1995; Snow und Benford 1988). Zudem werden die Techniken häufig dann eingesetzt, wenn der beschriebene Sachverhalt nicht ohne eine Uminterpretation mit den Werten erklärt werden kann, die zur Verstärkung des Frames zur Verfügung stehen (Polletta 1998). In einer solchen Situation werden Frames passend konstruiert, gegebenenfalls aber auch bestehende Deutungsrahmen angepasst. Durch die meisten dieser *Reframings* werden Bedeutungen verändert oder Werte neu besetzt, um das Verständnis für dieses an die Ziele der jeweiligen politischen Strömung anzugleichen.²⁶

Wenngleich ein bestimmtes Reframing durch bestimmte Kommunikatoren initiiert wird, ist es gerade die Resonanz der Frames mit den ›Belief-Systemen‹ der Rezipient(inn)en, die für die Verbreitung der Frames sorgt. Durch die Internalisierung der jeweiligen Frames, die dann handlungsleitend werden können, verschwimmen die Grenzen zwischen Emittent(inn)en und Rezipient(inn)en bestimmter Frames.

Ebensolche Prozesse des Reframings liegen der Sakralisierung innerkirchlicher Macht zugrunde. Der Begriff der Macht wird vom Frame der ›Dominanz‹ bzw. der ›Übermacht‹ gelöst und durch alternative Frames ersetzt, die im innerkatholischen ›Belief-System‹ Resonanz erzeugen und insofern zur Neubewertung der Machtausübung führen sollen. Anders als beim semantischen Reframing des ›Klimawandels‹ als ›Klimakrise‹ geht es insofern nicht darum, ein bestimmtes Problembewusstsein herbeizuführen, sondern vielmehr, ein bestehendes bzw. zu entstehen drohendes Problembewusstsein zu entschärfen. So, wie ein bestimmtes Reframing zum Handeln anleiten kann, offenbart sich am Beispiel der Sakralisierung der innerkirchlichen Macht, dass das Reframing gerade darauf zielt, zum *Nicht-Handeln* zu motivieren. Insofern steht das Reframing der Macht – analog zu Steven Lukes dreidimensionaler Konzeption der Macht – in engem Zusammenhang mit dem innerkirchlichen *Agenda-Setting*. Transitive Machtausübung offenbart sich demzufolge nicht nur im konkreten ›*decision-making*‹, sondern vielmehr auch im ›*nondecision-making*‹.²⁷ Im Reframing innerkirchlicher Macht manifestiert sich damit ein latenter Konflikt (*latent conflict*), d. h., «a contradiction between the interests of those exercising power and the real interests of those they exclude»²⁸. Durch die Verquickung alternativer und an das innerkirchliche Belief-System anschlussfähiger Frames mit dem Begriff der Macht wird nicht etwa versucht, einen bestehenden Konflikt zu lösen, sondern einen solchen Konflikt am Entstehen zu hindern. Insofern konstatiert Steven Lukes: «[T]he most effective and insidious use of power is to prevent such conflict from

26 M. OSWALD, *Strategisches Framing*, 69.

27 Vgl. S. LUKES, *Power*, 22.

28 Ebd. 28.

arising in the first place.»²⁹ Im Folgenden gilt es, das Reframing innerkirchlicher Macht am Beispiel der Frames (1) der Ohnmacht, (2) des Dienstes und (3) der Vollmacht zu analysieren.

4.2.1 MACHT ALS OHNMACHT

Ein erster Frame der Macht in der Kirche ist die Ohnmacht. Um die Entstehung eines Konflikts um die klerikale Macht zu verhindern bzw. dessen Folgen abzumildern, wird darauf verwiesen, die ausgeübte Macht sei keine den Ausübenden eigene Macht, da sie von Christus empfangen worden sei. Innerkirchliche Macht zeichne sich nicht durch unterdrückende, sondern im Gegenteil durch ohnmächtige Macht aus. Das Motiv des «Von-sich-aus-nichts-tun-Könnens»³⁰ dient insofern einer doppelten Immunisierung. Einerseits wird die Ausübung der Macht gegen externe Kritik abgeschirmt. Andererseits werden die Machtsubjekte selbst immunisiert, da sie erstens die Macht von oben empfangen haben und diese Macht sich zweitens paradoxerweise als Ohnmacht manifestiere. Dass im innerkirchlichen System erfahrene klerikale Macht alles andere als ohnmächtig wirkt, sondern vielmehr ohnmächtig macht, hat sich im Missbrauchskomplex der katholischen Kirche auf drastische Weise offenbart.

Die Diskursverschiebung hinsichtlich innerkirchlich ausgeübter Macht wird allerdings nicht erst durch den Verweis auf die göttliche Delegation von Macht, sondern vor allem durch die gezielte Verbindung der Macht mit zentralen theologischen Topoi möglich. Die «Theologie des Kreuzes und eine Spiritualität des Opfers»³¹ sind die primären Anknüpfungspunkte des Ohnmacht-Frames, die im Einklang mit dem innerkirchlichen Belief-System stehen und insofern bei den Rezipient(inn)en die Resonanz und Wirksamkeit des Reframings der Macht als Ohnmacht garantieren.

Der Verweis auf die Kreuzestheologie setzt auf die Assoziation der innerkirchlichen Machtausübung mit der göttlichen Machtstellung. Wenn innerkirchliche Macht in einem emanatistischen Sinne aus der göttlichen Macht abgeleitet wird, die göttliche Macht aber kreuzestheologisch in der Ohnmacht «kulminiert», so ist – dieser Argumentation folgend – auch die innerkirchlich ausgeübte Macht dann am größten, wenn sie ohnmächtig wird. Innerkirchliche Macht ist demnach kontingenterweise ohnmächtige Macht. Das Reframing der Macht als Ohnmacht setzt nicht nur auf kognitiver, sondern vor allem auf emotionaler Ebene an und gewinnt insofern an Effektivität. Im Frame der «Ohnmacht» und der Verbindung mit der Kreuzestheologie schwingen die theologisch aufgeladenen Emotionen

²⁹ S. LUKES, *Power*, 27.

³⁰ TH. SÖDING, *Macht und Ohnmacht*, 69.

³¹ G. M. HOFF, *Die Sakralisierungsfalle*, 274.

des ‹(Mit)Leids›, des ‹Schmerzes›, der ‹Hilflosigkeit› und in der Folge auch der ‹Hilfsbedürftigkeit› mit. Bei dem Reframing der Macht als Ohnmacht handelt es sich insofern um einen ‹imaginären Frame›, das heißt, «an Konzepte, Sachverhalte oder Ideen [werden] Wörter angefügt [...], die eine bestimmte Interpretation suggerieren – und damit eine bestimmte Imagination liefern.»³²

An die Stelle des inneren Widerstands gegen innerkirchliche Machtstrukturen soll durch das Reframing die Empathie mit den jeweiligen Machtsubjekten herbeigeführt werden. Das Framing führt auf diese Weise zu einer Umkehr von Machtsubjekt und Machtobjekt, schlimmstenfalls gar zu einer Täter-Opfer-Umkehr. Statt sich selbst als Opfer innerkirchlicher Machtstrukturen zu begreifen, führt das Reframing der Macht als Ohnmacht dazu, dass angesichts der emotionalen Imaginationen eine Identifikation mit den Machtausübenden evoziert wird und der Widerstand ausbleibt. So wie Christus am Kreuz in absoluter Ohnmacht verharren musste, ist auch den innerkirchlich Machtausübenden das Los der Ohnmacht beschieden. Eine Auflehnung gegen vermeintlich ohnmächtige Machtstrukturen statt der bedingungslosen Solidarisierung mit diesen soll insofern geradezu als Ungerechtigkeit erscheinen.

Dieses Reframing des Machtbegriffs durch den Verweis auf die Ohnmacht bedeutet keineswegs, dass Macht und Ohnmacht in theologischer Hinsicht nicht miteinander in Verbindung gebracht werden könnten. Tatsächlich misst Thomas Söding der Ohnmacht einen zentralen ekklesiologischen Stellenwert bei:

Die Ohnmacht der Jünger ist ekklesiologisch konstitutiv: Sie sind nicht Jesus selbst, sondern seine Zeugen. Sie können von sich aus nichts tun, was Jesus ihnen im Lukasevangelium mit dem Bild vom Sklaven vor Augen hält, der nur seine Schuldigkeit tut (vgl. Lk 17,7–10).³³

Kennzeichen der innerkirchlichen Machtausübung muss insofern tatsächlich das Verwiesen-Sein auf die göttliche Macht sein. Dieses Verwiesen-Sein darf sich aber nicht in einer substantialistisch-emanatistischen Konzeption ausdrücken, sondern muss vielmehr repräsentativen Charakter haben. Nicht der Substanz, sondern die Wirkweise innerkirchlich ausgeübter Macht muss an der Macht Gottes orientiert werden. Es geht beim Verhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Macht, mit anderen Worten um die Wahrung einer Proportionalitäts-, nicht aber einer Proportionsanalogie. Die zentrale Folgerung der Erfahrung der Ohnmacht Gottes am Kreuz ist nicht, dass Gottes Macht mit der Ohnmacht gleichzusetzen wäre, sondern im Gegenteil, dass sich Gottes Macht selbst in der äußersten Ohnmacht noch als aufbauende und ermächtigende *power to* offenbart. Die Differenzierung von Modus und Wirkungsprinzip der Macht aufgreifend muss insofern konstatiert werden, dass *Gottes Macht sich zwar in der Ohnmacht offenbart, aber*

32 M. OSWALD, *Strategisches Framing*, 98.

33 TH. SÖDING, *Macht und Ohnmacht*, 69.

niemals in die Ohnmacht führt. Analog kann und muss sich innerkirchliche Macht in der Ohnmacht der Ausgegrenzten offenbaren können, um diese zu transformieren, sie darf aber niemals selbst in die ohnmächtige Ausgrenzung führen.

4.2.2 MACHT ALS DIENST

Ein zweiter Topos, anhand dessen im innerkirchlichen Diskurs ein Reframing der Macht vorgenommen wird, ist die Kategorie des ‚Dienstes‘. Paradigmatischer Ankerpunkt dieses Reframings ist der Ausspruch Jesu in Mk 10,42–45:

Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und ihre Großen ihre Macht gegen sie gebrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.

Die wahre Ausübung der Macht, so suggeriert diese Passage, liegt in der bedingungslosen Erniedrigung und Unterwerfung. Nicht die Unterdrückung, sondern der Dienst ist Ausdruck eines christlich verstandenen Machtbegriffes. An die Stelle einer *top-down*-Konzeption der Macht tritt die *bottom-up*-Konzeption des Dienstes. Die Differenzierung zwischen dem Modus und der Wirkung der göttlichen Allmacht hat aufgezeigt, dass an dieser Stelle ein Trugschluss vorliegt. Der Dienst ist ein Modus göttlicher Machtausübung, nicht aber deren Ziel. Zugespitzt könnte man sagen, dass sich am göttlichen Vorbild orientierte Macht im Dienen offenbart, aber nicht in die unterwerfende Indienstnahme, sondern in die ermächtigende Befreiung führt. Diese radikale Umkehr der Herrschaftslogik in Mk 10,42–45 ist insofern in doppeltem Maße missbrauchsanfällig. Einerseits wird die Unterwerfung anderer durch die Beanspruchung der Kategorie des Dienstes spirituell aufgeladen. Die Etablierung hierarchischer Strukturen wird so zur Notwendigkeit, denn um durch den Dienst zu ‚herrschen‘, muss man jemandem dienen können. Zentral ist für das Reframing der Macht in der Kategorie des Dienstes, dass tatsächliche Machtstrukturen nicht verändert, sondern radikal umgedeutet und dadurch immunisiert werden. Der machtkritische Anspruch Jesu wird durch ein solches Reframing in sein Gegenteil verkehrt. Statt in die Ermächtigung der Erniedrigten zu führen, wird der Frame des Dienstes von den Machtsubjekten dazu in Anspruch genommen, etablierte Machtstrukturen zu konsolidieren. An die Stelle des jesuanischen «Wer herrschen will, soll dienen» tritt damit ein verkürztes «Wer herrscht, der dient». Der bloße Versuch des Reframings der Macht als Dienst zeugt davon, dass innerkirchliche Machtstrukturen zunehmend unter Rechtfertigungsdruck geraten. Statt diesen Druck durch die produktive Auseinandersetzung mit Machtstrukturen positiv zu bewältigen, zielt die Strategie des Reframings darauf, die Permanenz der Konzeption der *power over*

zu garantieren. Dieser zunehmende Rechtfertigungsdruck war bereits den Konzilsvätern des Zweiten Vatikanischen Konzils durchaus bewusst. Die Konzilsakten zeigen eindrucklich, dass die Ersetzung des Begriffs der *potestas* durch das *ministerium* in der Konstitution *Lumen Gentium* nicht allein theologischer Erwägung, sondern vor allem auch realpolitischer Umsicht entsprang.³⁴ Die häufige Parallelisierung der Begriffe *«Macht»* und *«Dienst»* in der Konstitution *Lumen Gentium* wird durch die *Nota praevia explicativa* weiter verstärkt:

In der Weihe wird die seinsmäßige Teilnahme an den heiligen Ämtern verliehen, wie unbestreitbar aus der Überlieferung, auch der liturgischen, feststeht. Mit Bedacht ist der Ausdruck Ämter (*munera*) verwendet und nicht Vollmachten (*potestates*), weil das letztgenannte Wort von der zum Vollzug völlig freigegebenen Vollmacht verstanden werden könnte.³⁵

Da das Verständnis der Macht schon im Konzilstext selbst problematisiert und begrifflich neugefasst wurde, verwundert nicht, dass seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Reframing der Macht auch in theologischen Diskurs breiten Anklang gefunden hat. In kaum einer theologischen Publikation zum Thema der innerkirchlich ausgeübten Macht fehlt der Verweis auf die Kategorie des Dienstes.³⁶ Zwar hat sich in der theologischen Debatte hinsichtlich innerkirchlicher Machtstrukturen inzwischen ein Problembewusstsein herausgebildet; man kann sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren, dass das Reframing der Macht als Dienst auch in theologischen Kreisen Wirkung gezeitigt hat. An die Stelle des Anliegens der grundlegenden Transformation innerkirchlicher Machtstrukturen ist die Akzeptanz rein *«kosmetischer»* Änderungen durch die Überformung des Machtbegriffs durch den Dienstbegriff getreten. Ein *«Schön-Theologisieren»* der Macht mag gegenüber der ernsthaften Auseinandersetzung mit den Problemen kirchlicher Machtausübung und innerkirchlichen Machtmissbrauchs als praktikablere Option erscheinen, trägt zu deren Lösung aber keineswegs bei. In diesem Sinne ist das Reframing der Macht als Dienst in theologischer Hinsicht nichts als ein konzeptioneller *«Strohalm»*, an dem man sich – um die eigene Ohnmacht angesichts etablierter Strukturen wohl wissend – festklammern kann.³⁷

34 Vgl. etwa F. G. HELLIN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, 1995, 922: *«L'obéissance des fidèles sera d'autant plus facilitée qu'on aura mieux montré comment le «concert hiérarchique» est dépouillé de tout arbitraire individualiste, en même temps qu'il est, jusque dans son pouvoir d'obliger les consciences, un «simple service» du Christ et une «simple fidélité» à l'Esprit Saint.»*

35 ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL 1965, *Dogmatische Konstitution Lumen Gentium über die Kirche*, 16. November 1964, Erläuternde Vorbemerkungen, Ziff. 2.

36 Vgl. exemplarisch etwa I. RICHTER REIMER/H. REIMER, *Macht als Dienst*, 251–258.

37 In dieser Hinsicht äußerte sich etwa auch Thomas Ruster im Gespräch mit der Journalistin Christiane Florin im Deutschlandfunk: *«Thomas Ruster: «Wer über Macht arbeitet, wird sich auch mit den Mächtigen anlegen müssen vielleicht. Das könnte ein Grund sein, der viele Theologen zögern lässt. Dazu ist das Thema Macht auch theologisch so unaufgeklärt wie nur irgendet-*

Ein weiterer Anknüpfungspunkt des Reframings kirchlicher Macht als Dienst ist der Bezug auf Phil 2,6–8 und die daran anschließende kenotische Kreuzestheologie:

Die Transformation der Macht in den Dienst ist Konsequenz der Entäußerung Jesu von der Gottgleichheit in die Knechtsgestalt, der Erniedrigung und des Gehorsams bis ans Kreuz (Phil 2,6–8). Die Fußwaschung Jesu (Joh 13,1–17), liturgisch am Gründonnerstag gefeiert, wird zum Zeichen eines ‚Machtwechsels‘ und zum Mandat für die Jünger Jesu, sich an diesem Beispiel zu orientieren und einander die Füße zu waschen, nicht den Kopf... [...]. Seit biblischen Zeiten steht der Dienstcharakter des kirchlichen Amtes fest, mag der diakonale Charakter auch bisweilen durch andere, unangemessene Formen der Amts- und Machtausübung verdunkelt worden sein. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den ministerialen Charakter der kirchlichen Ämter (Lumen Gentium 20), aber auch das Zusammenwirken aller Dienste im Volk Gottes hervorgehoben. Schließlich hat die gesamte Kirche einen Auftrag zum ‚Dienst am Menschen‘, der nicht weniger als die ‚Rettung der menschlichen Person‘ und den ‚rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft‘ umfasst (Gaudium et spes 3).³⁸

Auch hier wird deutlich, dass das Reframing der Macht als Dienst sich in der Konsolidierung bestehender Machtstrukturen als wirksam erweist. Die Feststellung, dass kirchliche Machtausübung im Grundsatz diakonalen Charakter hat, der freilich durch Machtmissbrauch verdunkelt werden könne, bleibt für den Umgang mit Machtstrukturen nicht folgenlos. Wenn auf systemischer und damit auf institutioneller Ebene angenommen wird, dass Strukturen existieren, die einen diakonalen Gebrauch der Macht fördern, so wird das Problem des Machtmissbrauchs von der systemischen auf die individuelle Ebene verlagert. Wenn es innerhalb der Kirche zum Machtmissbrauch kommt, so die Logik, dann sei dies das Versagen Einzelner, die grundsätzlich zum Dienst am Nächsten geeignete Strukturen pervertiert hätten, nicht aber das Versagen systemisch-institutioneller Strukturen. Damit bewirkt das Reframing der Macht als Dienst eine Immunisierung systemischer Rahmenbedingungen der Machtausübung. Darüber hinaus führt die Verschiebung der Verantwortlichkeit des Machtmissbrauchs auf die individuelle Ebene dazu, dass das ‚Wie‘ der Machtausübung als persönliche Verantwortlichkeit eingestuft wird. Wie die Macht innerkirchlich ausgeübt wird, er-

was. Es gibt eigentlich keine Theologie der Macht. Wir reden vom allmächtigen Gott und wissen kaum mehr zu erklären, was wir damit heute meinen. Das setzt sich fort in Bezug auf die Machtstrukturen der Kirche.› Christiane Florin: ‚Eine gängige Aussage ist, etwa von Papst Benedikt XVI., aber auch von Franziskus: ‚Alle Macht in der Kirche ist Dienst‘. Hängt es auch damit zusammen, dass man Macht als Dienst darstellen muss?›, DEUTSCHLANDFUNK, *Zukunft der katholischen Kirche. Theologe: »Das absolutistische Priesteramt ist am Ende«*, 30.01.2020. Online unter https://www.deutschlandfunk.de/zukunft-der-katholischen-kirche-theologe-das.886.de.html?dram:article_id=469065. Abgerufen am 10.10.2021.

38 M. SIEVERNICH, *Einführung. Eine dienende Kirche im urbanen Raum*, in: PAPST FRANZISKUS, *Die wahre Macht ist der Dienst*, Freiburg i. Br. 2007, 9–32, 13.

scheint so als von systemischen Rahmenbedingungen völlig losgelöst, sodass in der Folge die *top-down*-Konzeption, die es durch die *bottom-up*-Kategorie des Dienstes zu überwinden galt, weiter verstärkt wird. Ob innerkirchliche Macht diakonal ausgeübt wird oder nicht, ließe sich dann gerade nicht durch institutionelle Stellschrauben oder die Kontrolle der Macht regulieren, sondern läge allein im Ermessen der jeweiligen Amtsträger:

Macht wird missbraucht, wenn sie zwar zum Dienst (ministerium) erklärt wird, den Dienst aber in einer Form geistlicher Herrschaft (*sacra potestas*) ausübt, die sich verabsolutiert. Sie scheint dann zwar spirituell entmachtet, hat sich aber in Wahrheit selbst ermächtigt, um sich gegen Kritik und Kontrolle zu immunisieren. Sie beansprucht eine göttlich verliehene Vollmacht, übergeht aber, dass zwischen der Macht Gottes und ihrer menschlichen Bezeugung deutlich zu unterscheiden ist. Wenn die sakralisierte Macht aus dem Kontext der ganzen Kirche gelöst wird, tritt sie mit dem Anspruch einer reinen Macht auf. Auf diese Weise wird die Macht der Kirche idealisiert, aber auch ideologisiert. Sie droht sich zu verselbständigen, wenn sich in der Repräsentation Christi als Haupt der Kirche (*repraesentatio Christi capitis*) Funktion und Person wechselseitig sakralisieren.³⁹

Warum aber stößt das Reframing der Macht als Dienst innerhalb der Kirche auf so große Resonanz? Dies liegt zuvorderst am hohen Anknüpfungspotenzial des Dienst-Frames an das innerkirchliche *Belief*-System. Dadurch, dass der Topos des Dienens grundsätzlich positiv konnotiert ist, findet eine Übertragung dieser kognitiven und emotionalen Assoziationen auf die Kategorie der Macht statt. So evoliert der Dienst-Frame etwa die Assoziationen des ‚Wohllollens‘, der ‚Schwachheit‘ und ‚Vulnerabilität‘ des oder der Dienenden, die zur Neubewertung des – auch negativ konnotierten – Machtausübung führen. Die Resonanz des Reframings wird durch die Verbindung mit anderen Grundwerten des christlichen *Belief*-Systems weiter verstärkt. Dieses strategische Verknüpfen eines (Re-)Framings mit bestehenden Werten kann als *frame amplification* bezeichnet werden:

Die *Frame-Amplification* ist eines der fundamentalsten Elemente der *Frame-Alignments*. Sie wird häufig als eine taktische Entscheidung für die Erhöhung der Resonanz genutzt und ist zudem eine Methode zur Verbreitung des Frames. Wie der Name beschreibt, geht es um die Verstärkung eines Frames, beziehungsweise einzelner Werte oder Ideen davon. Darunter fällt eine Idealisierung, Beschönigung, Verdeutlichung oder Stärkung bestehender Werte oder *Beliefs*, die entweder in dem Frame genutzt oder durch ihn aktiviert werden sollen.⁴⁰

Eine solche auf die Idealisierung des Frames zielende *frame amplification* findet in der Verknüpfung des Dienst-Frames mit dem Topos der Demut statt. Wenn sich

39 SYNODALER WEG, *Vorbereitendes Forum Macht und Gewaltenteilung in der Kirche. Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag*, 20.01.2020, 1–21, 11. Online unter: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Redun_Beitraege/SW-Vorlage-Forum-I.pdf. Abgerufen am 10.10.2021.

40 M. OSWALD, *Strategisches Framing*, 63.

etwa Papst Benedikt XVI. als «einfacher demütiger Arbeiter im Weinberg des Herrn» bezeichnet, so mag darin zwar ein aufrichtiger Wille zur recht verstandenen Demut zum Ausdruck kommen. Dies wird in der Betitelung des Papstes als «*Servus servorum Dei*» (Diener der Diener Gottes) noch pointiert. Auch wenn ein solches Amts- und Selbstverständnis grundsätzlich erstrebenswert scheint, führt es doch zur Überlagerung theologischer und institutioneller Kategorien. Angesichts der institutionell verbürgten Machtfülle entsteht aufgrund der Selbstdarstellung bzw. Selbstinszenierung des Papstes als «Diener der Diener» Gottes eine Diskrepanz von Selbst- und Fremdwahrnehmung, die nur schwerlich auflösbar scheint. Durch den Rekurs auf die Demut als christliche Grundtugend wird das Reframing der innerkirchlichen Machtausübung verstärkt. So wird den Rezipient(inn)en des Frames suggeriert, dass das Verständnis der Macht als Dienst nicht nur ein alternatives, sondern auch ein *zwingend notwendiges* Verständnis innerkirchlicher Machtausübung sei. Das Framing der Macht als auf der Tugend der Demut basierender Dienst zielt insofern darauf ab, Erfahrungen missbräuchlicher bzw. erniedrigender Macht zu entschärfen. Dadurch, dass kirchliche Amtsträger sich als «demütig» inszenieren, soll bei den Rezipient(inn)en ein ähnlicher Impetus hervorgerufen werden, der in eine Abwärtsspirale der demütigen Unterwerfung mündet, die freilich von tatsächlichen Machtverhältnissen weitestgehend entkoppelt ist. In einer solchen Dynamik wird die Demut zunehmend in ihr Gegenteil verkehrt:

Christliche Demut soll nicht der Demütigung Vorschub leisten oder demütigende Verhältnisse stabilisieren, sondern davor bewahren, sich auf Kosten anderer «groß zu machen», sie zu vereinnahmen. Sie ist der Selbstverabsolutierung, nicht jedoch der Selbstachtung entgegengesetzt und verzichtet auf manipulative Machtausübung, die eigenen Zielsetzungen und nicht dem Heil oder Wohl der Betroffenen zugute käme. Auch der Appell an die Demut bzw. ihre Inanspruchnahme in kirchlichen Kontexten darf nicht demütigen oder manipulativer Machtausübung dienen [...].⁴¹

Demut im eigentlichen Sinne ist eine innere Grundhaltung, die auf Freiwilligkeit basiert. Demut kann, mit anderen Worten, *gewählt*, nicht aber *verordnet* werden. Durch ein solches Frame-Shifting findet insofern eine Verschiebung des Demutsbegriffs von der freiwillig gewählten Demut zum erzwungenen Dienst statt.⁴²

Eine weitere *frame amplification* des Reframings der Macht als Dienst findet durch den Rekurs auf das Motiv der «Berufung» statt. Während die *frame amplification* der Demut darauf zielt, das «Wie» der Machtausübung umzudeuten, zielt die

41 J. WERBICK, Art. *Demut. Praktisch-theologisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. III, Freiburg i. Br. 2009, 92–93, 92.

42 Paul Deselaers identifiziert in 1 Petr 5,5–9 bereits anfängliche Tendenzen, «die Demut durch Einbindung in eine hierarchische Struktur zu einer Verhaltensvorschrift zu machen». P. DESELAERS, Art. *Demut. Biblisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. III, Freiburg i. Br. 2009, 89–90, 90.

frame amplification der Berufung auf eine Neubewertung des ›Wer‹ der Machtausübung. Nicht nur wie die Macht ausgeübt wird, sondern auch, von wem (bzw. von wem nicht) innerkirchliche Macht ausgeübt wird, ist demnach durch christliche Leitmotive vorherbestimmt. Durch den Verweis auf die göttliche Berufung der Amtsträger wird die Konstellation von Machtsubjekten und Machtobjekten innerhalb der Kirche dem menschlichen Einflussbereich entzogen. Systemische Kritik an innerkirchlichen Machtstrukturen kann in dieser Lesart nicht bei den Machträgern selbst, sondern einzig bei der sie berufenden Autorität – Christus selbst – ansetzen und ist insofern *a priori* gegenstandslos. Wenn kein Mensch innerkirchliche Macht verteilen kann, so kann sie auch kein Mensch nehmen. Infolge dieser Immunisierung kann denn auch eine klerikale Mentalität à la «Meine Berufung ist das Dienen (in einer als uneingeschränkt wahrgenommenen Machtposition)» ausgebildet werden.⁴³ Magnus Striet plädiert angesichts der Gefahr der missbräuchlichen Verwendung des Berufungs-Begriffs im Kontext innerkirchlicher Machtausübung für eine ›verbale Abrüstung‹ bzw. eine Verlagerung auf den Kompetenz-Begriff:

Kompetenz ist gefragt und das bedeutet: Menschen, die ein Amt ausfüllen sollen, müssen sich darüber im Klaren sein, dass sie immer Macht ausüben und die Risiken, diese zu missbrauchen, immens sind. Um sie davor zu schützen, sollte die Kategorie des Berufen-Seins dringend abgerüstet werden.⁴⁴

Zusammenfassend muss hinsichtlich des Reframings innerkirchlich ausgeübter Macht als Dienst insofern konstatiert werden, dass Machtausübung im Sinne einer *power over* verschleiert oder gar legitimiert wird. Im gleichen Zuge wird verhindert, dass das im eigentlichen Sinne transformative Potenzial der theologischen Dimension des Dienstes in institutioneller Hinsicht für den Paradigmenwechsel zu einer *power to* fruchtbar gemacht werden kann:

Der ›Macht zu‹ schenkt man als Vollmacht, Kompetenz oder Ermächtigung im Dienst an der Kirche und ihren Mitgliedern Aufmerksamkeit. Hierüber wird jedoch auch gerne vergessen oder übergangen, dass Macht immer zugleich ›Macht über‹ andere ist. Sie begründet Herrschaftsverhältnisse über andere. Ob der, der mehr Macht hat, auch mehr dient, sei dahingestellt. [...]. Wer beim Sprechen über Macht immer wieder den Lobgesang des Dienstes antimmt, muss sich daher fragen lassen, warum er oder sie nicht zu sehen bereit ist, dass Macht – bei aller Schönheit von Vollmacht, Kompetenz und Ermächtigung – auch immer Herrschaftsverhältnisse zu begründen, festigen und tradieren sucht.⁴⁵

43 H. ZOLLNER, *Macht und Ohnmacht aus psychologischer und theologischer Sicht*, in: S. KOPP (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, Freiburg i. Br. 2020, 30–42, 34. Die jüngsten Debatten zeugen davon, dass die *Frame Amplification* durch den Verweis auf die Berufung zur Stabilisierung innerkirchlicher Machtstrukturen zunehmend brüchig wird. Vgl. etwa PH. RATH (Hg.), «... weil Gott es so will». *Frauen erzählen von ihrer Berufung zur Diakonin und Priesterin*, Freiburg i. Br. 2021.

44 M. STRIET, *Alles eine Frage der Berufung? Über Kirche und Macht*, in: S. KOPP (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, Freiburg i. Br. 2020, 148–162, 161.

45 J. HAHN, *Mächtiges Recht – rechte Macht? Das Kirchenrecht zwischen Missbrauch und Kontrolle kirchli-*

Mit der Analyse des Dienst-Frames soll keinesfalls suggeriert werden, dass eine institutionelle Inanspruchnahme theologischer Leitomotive ausgeschlossen werden müsste; sie ist im Gegenteil dringend angeraten.⁴⁶ Dabei ist allerdings zentral, dass der intendierte theologische Aussagegehalt auch bei der Verbindung mit institutionellen Strukturen gewahrt bleibt.

4.2.3 MACHT ALS VOLLMACHT

Eine weitere Diskursverschiebung hinsichtlich innerkirchlich ausgeübter Macht liegt im Reframing der Macht als Vollmacht. Emblematisch für dieses Reframing ist das Diktum des Kardinals Joachim Meisner in einem Interview 1989: «In der Kirche gibt es keine Macht, sondern nur Vollmacht.»⁴⁷ Durch das semantische Reframing der Macht als Vollmacht wird suggeriert, dass es sich bei innerkirchlich ausgeübter Macht nicht um Macht im eigentlichen Sinne handle. Die Rede von «kirchlicher Macht» muss insofern paradox erscheinen und gerät in den Verdacht, einem Kategorienfehler zu erliegen:

Der Umgang mit Macht ist in der Kirche oft tabuisiert worden und die Arbeit an Rollenklarheit wird als unproduktive Zumutung verstanden, womit unklares Verhalten evoziert wird. Besonders gefährlich wird es dort, wo «Macht» nach dem Muster «in der Kirche gibt es keine Macht, sondern nur Vollmacht» sozusagen «wegspiritualisiert» wird.⁴⁸

Durch die Bedeutungsverschiebung von der Macht zur Vollmacht wird – wie auch in Bezug auf die Kategorien der Ohnmacht bzw. des Dienstes – bewusst assoziativ gearbeitet. Während mit dem Konzept der Macht etwa deren Gewaltförmigkeit oder Konflikthaftigkeit assoziiert werden können, rekurriert die Vollmacht auf Konzepte wie «Geordnetheit» und «Einheit». Während Begriffe wie «Ermächtigung» tendenziell negativ konnotiert sind, verleiht die Rede von der Vollmacht der bevollmächtigten Person die Sphäre der Vertrauenswürdigkeit

cher Macht, in: J. SAUTERMEISTER/A. ODENTHAL (Hg.), *Ohnmacht. Macht. Missbrauch. Theologische Analysen eines systemischen Problems*, Freiburg i. Br. 2021, 116–133, 132.

46 So formuliert das *Vorbereitende Forum «Macht und Gewaltenteilung in der Kirche»* in seiner Vorlage: «Die institutionelle Ebene, d. h. die soziale Realität der Kirche, soll dem Wirken Gottes Raum geben, ohne mit ihm identifiziert werden zu können. Jegliche Sakralisierung und Fixierung bestimmter, historisch gewachsener sozialer Realitäten ist deshalb aus theologischen Gründen ausgeschlossen. Im Gegenteil: kirchliche Strukturen sind aus theologischen Gründen rechenschaftspflichtig, kontrollbedürftig und entwicklungsfähig. Sie sind daran zu messen, inwieweit sie dem Wirken des Geistes Gottes Raum geben und Gottes Heilswirken erfahrbar machen.» SYNODALER WEG 2020, *Vorbereitendes Forum Macht und Gewaltenteilung in der Kirche*, 12.

47 Zitiert nach A. RUDIGER, *Die Leitungs- und Machtfrage in der katholischen Kirche*, 11.

48 W. TZSCHEETZSCH 2010, *Missbrauch von Menschen – Missbrauch der Rolle – Missbrauch der Institution. Fragen an die Organisationskultur der katholischen Kirche*, in: S. GOERTZ/H. ULONSKA (Hg.), *Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie*, 45–52, 50.

und der Legitimation. Wer bevollmächtigt ist, hat die Macht nicht «an sich gerissen», sondern sie «von oben» empfangen. So kann der Eindruck entstehen, dass (selbst ergriffene) Macht stets legitimations- und kontrollbedürftig ist, während die Vollmacht *a priori* delegierte und insofern «von oben» kontrollierte Macht ist.

Im Kontext innerkirchlicher Machtausübung führt das Reframing der Macht als Vollmacht insofern zu einer Immunsierung gegenüber jeglichen Versuchen, institutionelle Kontrollmechanismen bzw. eine Gewaltenteilung einzuführen. Die Kontrolle der Macht ist in der Konzeption als Vollmacht nicht notwendig, da bereits eine Rechenschaftspflicht (*accountability*) gegenüber Gott besteht. Da die Rede von der Vollmacht im buchstäblichen Sinne auch eine Machtfülle andeutet, droht der Versuch der Machtkontrolle nicht nur als überflüssig, sondern auch als illegitim zu erscheinen. Infolgedessen steht der Frame der Vollmacht in engem Zusammenhang zur Sakralisierung der Macht. Beiden Mechanismen liegt der Versuch zugrunde, den Diskurs über die innerkirchliche Macht und damit letztlich die Macht selbst unverfügbar zu machen. Eine solche Immunsierungsstrategie muss mit Karl Popper als «*reinforced dogmatism*», das heißt, die Abschottung durch die Herbeiführung der Diskursunfähigkeit eines Konzepts, bezeichnet werden.⁴⁹

Verschärft wird diese Tendenz noch dadurch, dass mit dem Reframing der Macht als Vollmacht nicht nur auf eine Diskursunfähigkeit, sondern auch auf eine theologische Sprachunfähigkeit gezielt wird. Durch das Framing der Vollmacht erscheinen im Diskurs etablierte Konzepte wie «Macht» oder «Ohnmacht» als gänzlich ungeeignet, um dem Wesenskern der Kirche gerecht zu werden, zumal kirchliche Macht aus der göttlichen Macht abzuleiten versucht wird. Die Rede von der Macht im kirchlichen Diskurs muss insofern – analog zur Sakralisierung der Macht – als unterkomplexe bzw. unzutreffende Profanisierung abgetan werden. Wenn aber schon der externen Kritik an der innerkirchlichen Machtausübung mit dem Verweis auf die «ganz andere» Vollmacht der Kirche (*sacra potestas*) entgegnet wird, so ist dem Diskurs über mögliche Einhegungen kirchlicher Macht *a priori* die Grundlage entzogen: Wenn es in der Kirche keine Macht gibt, so kann auch keine Macht geteilt oder kontrolliert werden.

49 K. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, Princeton 2013, 422: «This pleasure would be harmless, were it not that all these ideas are liable to destroy the intellectual basis of any discussion, by establishing what I have called a «reinforced dogmatism». (Indeed, this is something rather similar to a «total ideology».)»

4.3 Versicherheitlichung der Macht

Neben den Dynamiken der Sakralisierung und dem Reframing innerkirchlicher Macht ist die *Versicherheitlichung der Machtfrage* ein dritter Mechanismus, der zur Perpetuierung einer transitiven Machtkonzeption führt.

Der Ansatz der Versicherheitlichung (*securitization*) ist dabei der Disziplin der Internationalen Beziehungen entlehnt und kann als «set of interrelated practices, and the processes of their production, diffusion, and reception/translation that brings threats into being»,⁵⁰ bezeichnet werden. Im Prozess der Versicherheitlichung wird ein Sachverhalt als sicherheitsrelevant bzw. bedrohlich dargestellt. Das Konzept basiert dabei auf einem erweiterten Sicherheitsbegriff, der – anders als der klassische Sicherheitsbegriff – nicht deskriptiven Status beansprucht, sondern bewusst davon ausgeht, dass die Perzeption von Sicherheit und damit das Konzept der Sicherheit selbst konstruierte Wirklichkeit ist.⁵¹ Insofern steht der Ansatz der Versicherheitlichung in engem Zusammenhang mit dem strategischen Framing.⁵²

Grundlegend für das Verständnis der Versicherheitlichung ist die Annahme der Performativität der Sprache.⁵³ Im Anschluss an den sozialwissenschaftlichen *linguistic turn* stützt sich das Konzept der Versicherheitlichung auf die Sprechakttheorie von John L. Austin und John Searle. Demnach umfasst jeder Sprechakt die Elemente der Lokution, der Illokution und der Perlokution. Während die Lokution sich auf den physischen Akt der Äußerung bezieht, bezeichnet die Illokution die dadurch hervorgerufene Sprechhandlung. Der durch diesen Sprechakt

50 TH. BALZACQ, *A Theory of securitization: origins, core assumptions, and variants*, in: DERS. (Hg.), *Securitization Theory. How security problems emerge and dissolve*, London 2011, 1–30, 3.

51 Vgl. D. ROTHE, *Versicherheitlichung*, in: T. IDE (Hg.), *Friedens- und Konfliktforschung*, Opladen 2017, 35–68, 37 ff.

52 Vgl. zur konzeptionellen Verknüpfung am Beispiel der internationalen Klimapolitik etwa J. GRAUVOGEL/TH. DIEZ, *Framing und Versicherheitlichung*, in: *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 3/2 (2014), 203–232.

53 Die folgenden grundlegenden Ausführungen zur Versicherheitlichung orientieren sich an D. ROTHE, *Versicherheitlichung*, 35–68. Der hier zugrunde gelegte Ansatz entspricht dem Paradigma der sog. «Kopenhagener» Schule. Während sich die Kopenhagener Schule stark an der Sprechakttheorie und der Performativität von Sprache orientiert, wird in der «Pariser Schule» ein dezidiert soziologischer Ansatz verfolgt, der die Versicherheitlichung anhand der Kategorien des «Habitus» und des «Dispositifs» analysiert. Angesichts der divergierenden analytischen Kategorien wird der Ansatz der Kopenhagener Schule in der Literatur oftmals auch als «philosophical securitization», der Ansatz der Pariser Schule hingegen als «sociological securitization» bezeichnet. Vgl. dazu grundlegend etwa TH. BALZACQ, *A Theory of securitization*, 1–30 und DERS. ET AL., *What kind of theory – if any – is securitization?*, in: *International Relations* 29/1 (2015), 96–136. Dem integrativen Vorschlag Delf Rothes folgend, werden bei der Analyse der Versicherheitlichung der Macht auch Elemente der Pariser Schule verwendet. Vgl. D. ROTHE, *Versicherheitlichung*, 63.

performativ hervorgerufene Effekt wird als Perlokution bezeichnet.⁵⁴ Der Vorgang der Versicherheitlichung wird von bestimmten Akteur(inn)en ausgelöst, «in dem ein bestimmtes Referenzobjekt als bedroht und ein anderer Realitätsbereich als Bedrohung konstituiert wird (Buzan et al. 1998: 26). Versicherheitlichung ist damit eine selbst-referentielle Praxis, die die Dinge, von denen sie spricht, gleichzeitig hervorbringt.»⁵⁵

Durch die Versicherheitlichung wird die Salienz eines bestimmten Sachverhalts strategisch erhöht, sodass er als bedrohliches und dringliches Problem wahrgenommen wird. Buzan et al. bezeichnen die Versicherheitlichung insofern «as a more extreme version of politicization»⁵⁶. Die erfolgreiche Politisierung eines Sachverhalts ist allerdings abhängig davon, dass eine Versicherheitlichungsintention auf eine entsprechende Resonanz trifft:

Durch die Versicherheitlichung wird der problematisierte Gegenstand in einen Bereich der Außergewöhnlichkeit und Dringlichkeit gehoben. Wird der Versicherheitlichungsakt also von einem Zielpublikum angenommen, legitimiert dies das Ergreifen von besonderen Ausnahmemaßnahmen, die gegen die herrschenden sozialen Regeln verstoßen. Diese Regeln können zum Beispiel die etablierten Mechanismen politischer Entscheidungsfindung in demokratischen Nationalstaaten sein.⁵⁷

Auch wenn das Konzept der Versicherheitlichung im Kontext internationaler Politik entstanden ist und in jüngster Zeit vermehrt in der Analyse der globalen Klimapolitik Anwendung gefunden hat,⁵⁸ ist es keinesfalls auf die politische Sphäre im engeren Sinne beschränkt.⁵⁹

In Bezug auf die innerkirchliche Machtausübung ist der Prozess der Versicherheitlichung insbesondere im Rahmen der Ausübung klerikaler Macht zu beobachten. Dadurch, dass die Ausübung der Macht an den Code der Weihe gebunden ist und diese einen ontologischen Status begründet, kann die Ausübung der Macht rollen- oder gar identitätsprägend werden. Da das kirchliche Priesterbild aufs Engste mit einem solchen Amts- bzw. Weiheverständnis verbunden ist, das

54 Vgl. D. ROTHE, *Versicherheitlichung*, 41 und bei diesem J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford 1975, 102.

55 D. ROTHE, *Versicherheitlichung*, 41. Entgegen der Hypothese von der Selbstreferentialität der Versicherheitlichung bemerkt Thierry Balzacq: «Securitization is not a self-referential practice but an intersubjective process.» TH. BALZACQ, *A Theory of securitization*, 3. Angesichts der diskursiven Interaktion von «agents» and «audience» der Versicherheitlichung trifft dieser Begriff tatsächlich besser zu, auch wenn im Ergebnis Ähnliches gemeint sein dürfte.

56 B. BUZAN ET AL., *Security. A New Framework for Analysis*, London 1998, 23.

57 D. ROTHE, *Versicherheitlichung*, 41. Vgl. weiterhin B. BUZAN ET AL., *Security*.

58 Vgl. etwa J. GRAUVOGEL/TH. DIEZ, *Framing und Versicherheitlichung*; D. ROTHE, *Securitizing Global Warming: A Climate of Complexity*, London 2016.

59 B. BUZAN ET AL., *Security*, 25 f.

auf die Legitimität innerkirchlicher Machtausübung führt, besteht die Gefahr, dass Kritik an diesem innerkirchlichen Machtverständnis nicht nur als Systemkritik, sondern auch als Bedrohung für das Selbstverständnis bzw. die Identität der jeweiligen Amtsträger wahrgenommen wird. Die Forderung nach innerkirchlicher Gewaltenteilung wird, mit anderen Worten, nicht etwa als institutionelle, sondern als *existenzbedrohende* Fundamentalkritik gewertet.⁶⁰

Durch die enge Verknüpfung innerkirchlicher Machtausübung mit der priesterlichen Identität droht die Infragestellung der hierarchisch-emanatistischen Ordnung der Macht eben diese Identität ins Wanken zu bringen:

Um überhaupt als zurechnungsfähiger Teilnehmer sozialer Interaktionen handeln und von anderen als solcher anerkannt werden zu können, muss jeder Mensch in der Kontinuität seiner Biographie und im Zusammenhang seines Redens und Handelns in wechselnden Situationen über alle Unterschiede hinweg als derselbe wahrgenommen und verstanden werden können. [...] Sobald die soziale Umwelt des Einzelnen ein Mindestmaß an «miteinander konkurrierenden Normen, Erwartungen und Interpretationen für Personen und Situationen» bereithält, ist personale und soziale Identität kein fester und unverlierbarer Besitz mehr, keine Substanz, die einmal erworben, immerfort wirkt. Sie ist dann nur noch als ein strukturierter Prozess möglich, als fortdauernde Leistung des Individuums im Wechselspiel mit seiner sozialen Umwelt (Krappmann 1988). Identität kann ihre soziale Funktion ja nicht dadurch erfüllen, dass der Einzelne sich ein Bild von sich selbst zurechtlegt und es seinen sozialen Partnern aufdrängt. Sie wird erst wirksam, wenn die Partner ein Bild von diesem Einzelnen gewinnen, in dem er sich selbst wiedererkennt. In diesem Sinne ist Identität ein offener Prozess des Aushandelns zwischen dem Selbstbild, das der Einzelne von sich entwirft, und dem Bild, das seine sozialen Handlungspartner in wechselnden Zusammenhängen von ihm machen.⁶¹

Übertragen auf die Identität des Priesters impliziert die Analyse Thomas Meyers, dass die zunehmende Forderung nach innerkirchlicher Teilhabe zu einer Pluralität «konkurrierender Normen, Erwartungen und Interpretationen» in Bezug auf das Priesterbild geführt haben, sodass innerkirchlich Aushandlungsprozesse in Gang gekommen sind, die für die jeweilige Selbst- und Fremdwahrnehmung mit einem hohen Maß an Unsicherheit verbunden sind und insofern als Bedrohung wahrgenommen werden könnten. Hans Zollner beschreibt eindrücklich, wie eine bestimmte Form der Amtsausübung für die priesterliche Identität konstitutiv zu werden droht:

60 Daniel Bogner plädiert insofern für eine «Depotenzierung» des katholischen Amtsverständnisses. Vgl. D. BOGNER, *Aufruf zum Perspektivwechsel*, 52.

61 TH. MEYER, *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*, Frankfurt a. M. 2002, 40 f. Vgl. bei diesem L. KRAPPMANN, *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, Stuttgart 1988.

Wenn die Verbindung von Gemeindeleitung und sakramentalem Dienst dazu führt, dass der Priester allzuständig ist und er sich mehr und mehr allmächtig fühlt, dann wird offensichtlich über kurz oder lang auch die spirituelle Ebene in eine Schiefelage geraten. Dann ist die Versuchung offenbar sehr groß, nicht auf Christus und seine Erlösungstat hinzuweisen, sondern sich selbst als an seiner Allmacht partizipierend darzustellen und dies auszunutzen. Das hat zweifellos in der Selbst- und in der Fremdwahrnehmung zu einer Überhöhung, zu einem Gefühl der Unantastbarkeit und zu folgender Anspruchshaltung geführt: ‚Weil ich Priester bin, deshalb darf ich mir nehmen, was mir passt. Nicht, weil ich Gott suchen und Christus folgen will, nicht, weil ich mehr reflektiert hätte, nicht, weil ich mehr über den Glauben nachgedacht habe, nein, sondern schlicht, weil ich Priester bin, allein deshalb steht mir das zu.‘⁶²

Im Rahmen der Aushandlungsprozesse von Rollen und Identitäten findet demnach nicht etwa der Versuch einer Versicherheitlichung der Macht selbst, sondern vielmehr der innerkirchlichen *Machtfrage*, insbesondere der Forderung nach Teilhabe, statt. Durch den Rekurs auf das hierarchische Prinzip und den damit verbundenen Weihestatus, der zur legitimen Machtausübung berechtigt, ist es im innerkirchlichen Diskurs möglich, die Frage nach der Verteilung der Macht zu einem identitätsbedrohenden Sachverhalt zu stilisieren. Insofern ist Magnus Striet in seinem Befund der mangelnden Differenzierung von Amt und Amtsträgern zuzustimmen: «Die theologisch eingeübte Unterscheidung zwischen Amt und Amtsträgern funktioniert nur noch sehr begrenzt.»⁶³ Der Versicherheitlichungsprozess der innerkirchlichen Machtfrage findet nicht nur in Bezug auf das hier exemplarisch angeführte Priesterbild, sondern auch auf gesamtkirchlicher Ebene statt.

Durch den Rückbezug der innerkirchlichen Machtausübung auf das hierarchische Prinzip, an dessen Ursprung Christus selbst steht, wird die Machtfrage in der Kirche zu einem Sachverhalt zu versicherheitlichen gesucht, der suggerieren soll, dass die kirchliche Existenz mit der Beibehaltung eines bestimmten Modus der Machtausübung «steht und fällt». Demokratisierungsforderungen, so ein häufiger Tenor in der innerkirchlichen Debatte, stellen eine existentielle Bedrohung dar, da die Kirche ihres heiligen Ursprungs verlustig zu werden drohe. Anders als in der Ausgangsformulierung des Versicherheitlichungs-Ansatzes zielt die Versicherheitlichung der Machtfrage demnach nicht darauf, «besondere Ausnahmemaßnahmen» zu legitimieren, das heißt, einen strukturellen Wandel herbeizuführen, sondern im Gegenteil darauf, bestehende Machtstrukturen beizubehalten und zu konsolidieren.

Angesichts der diskursiven Entfaltung des Prozesses der Versicherheitlichung läuft die – unbewusste oder bewusste – Politisierung innerkirchlicher Machtaus-

62 H. ZOLLNER, *Macht und Ohnmacht aus psychologischer und theologischer Sicht*, 34.

63 M. STRIET, *Alles eine Frage der Berufung?*, 160.

übung Gefahr, die ‹Machtfrage› grundsätzlich diskursunfähig zu machen. Selbst wenn die Versicherheitlichungstendenz von einer spezifischen Akteursgruppe ausgeht, droht sie eine letztlich unkontrollierbare Eigendynamik zu entwickeln und die Verständigung nachhaltig zu beschädigen:

More specifically, it has been argued that the power to securitize often results in a situation in which the power to engage in cooperative steering of a conflict situation is taken away from securitizing actors, so that the consequences of their securitization may spiral out of cooperative control.⁶⁴

Die Ent-Versicherheitlichung (‹*de-securitization*›) der Macht scheint nur durch eine radikale Differenzierung zwischen Machtausübung und Machträger möglich. Nur wenn die spezifische Art der Machtausübung nicht mit der Identität und der Selbst- und Fremdwahrnehmung der jeweiligen Amtsträger verbunden ist, kann eine Debatte um innerkirchliche Machtfragen geführt werden, ohne dass für bestimmte Personen- bzw. Berufsgruppen identitätsbedrohende Szenarien entstehen. Voraussetzung für eine solche Entkopplung ist freilich, dass hinsichtlich der innerkirchlichen Berufsbilder eine Schwerpunktverschiebung von dem Topos der ‹Berufung› und ‹Bevollmächtigung›, die unter Umständen durch den ‹Code der Weihe› immunisiert werden, hin zu einem relationalen und kompetenzbasierten Selbstverständnis stattfindet. Dass eine solche Verschiebung in der Vergangenheit schon begonnen hat, macht Joseph Ratzinger – freilich an Kritik nicht sparend – deutlich:

So standen und stehen sich zwei Konzeptionen des priesterlichen Amtes gegenüber: auf der einen Seite eine sozial-funktionale Sicht, die das Wesen des Priestertums mit dem Begriff ‹Dienst› umschrieb – nämlich Dienst an der Gemeinde in der Ausführung einer Funktion am Sozialgebilde Kirche. Auf der anderen Seite steht eine sakramental-ontologische Sicht, die den Dienstcharakter des Priestertums selbstverständlich nicht leugnet, ihn aber im Sein des Dienenden verankert sieht und dieses Sein wiederum von einer Gabe her bestimmt weiß, die vom Herrn durch die Vermittlung der Kirche geschenkt wird und Sakrament heißt. Mit der funktionalen Sicht verbindet sich auch eine terminologische Verschiebung. Man vermeidet zusehends das sakral bestimmte Wort ‹Priester(tum)› und ersetzt es durch das neutral-funktionale Wort ‹Amt›, das bis dahin in der katholischen Theologie kaum eine Rolle gespielt hatte.⁶⁵

So sehr die Versicherheitlichung der Machtfrage grundsätzlich geeignet ist, um eine transitive Machtkonzeption (‹*power over*›) zu zementieren oder wenigstens eine Verschiebung hin zu einer funktionalen und relationalen Konzeption der Macht (‹*power to*›/‹*power with*›) zu verhindern, so sehr kann im Gegenteil auch der

64 A. LANGENOHL, *Dynamics of Power in Securitization: Towards a Relational Understanding*, in: R. KREIDE/DERS. (Hg.), *Conceptualizing Power in Dynamics of Securitization. Beyond State and International System*, Baden-Baden 2019, 25–66, 60 f.

65 J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 133.

Versuch einer spezifischen ›Ent-Versicherheitlichung‹ der Macht zu ähnlichen Ergebnissen führen. Durch die enge Verknüpfung von theologischen und institutionellen Fragen in Folge der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ist in der innerkirchlichen Debatte die Machtfrage zunehmend von einer rein institutionellen zu einer theologischen Fragestellung geworden. Gerade weil die Kirche mit dem Anspruch auftritt, sakramentalen Charakter zu haben – so die Stoßrichtung – sei ihre institutionelle Gestalt nicht nebensächlich oder gar beliebig, sondern auf der Basis der *communio*-Ekklesiologie theologisch vorgegeben. Während in Teilen der innerkirchlichen Debatte also der Wandel innerkirchlicher Machtstrukturen versicherheitlicht wird, findet hier gerade eine Versicherheitlichung ihres Nicht-Wandels statt. *Demnach ist die kirchliche Identität nicht durch ein Aufbrechen überkommener Machtstrukturen, sondern vielmehr durch deren Beibehaltung bedroht, da diese sich als theologisch nicht haltbar erwiesen hat.*

Auf der Basis dieses Befunds kann die Ent-Versicherheitlichung der innerkirchlichen Machtfrage zur Immunisierung bestehender Machtstrukturen führen, indem eben dieser Nexus zwischen institutionellen und theologischen Leitkategorien aufgebrochen wird. Ein in diesem ›Ent-Versicherheitlichungs-Diskurs‹ häufig anzutreffendes Argument ist, dass der übermäßige Fokus auf institutionelle Rahmenbedingungen und die Auseinandersetzung mit der Ausübung von Macht verhindere, dass die Kirche ihrem genuinen Auftrag der Verkündigung gerecht werden könne. Der Verweis auf gegenüber der Machtfrage vermeintlich tiefer liegende Probleme bzw. drängendere Herausforderungen ist insofern Ausdruck eines innerkirchlichen ›*whataboutism*‹. Durch das Gegeneinander-Ausspielen verschiedener Problemstellungen finden rhetorische Ablenkungsmanöver statt, die geeignet sind, eine ernsthafte Auseinandersetzung mit strukturellen Fragen zu verhindern. Prominentes Beispiel eines solchen ›*Whataboutism*‹ ist die Verbindung von Missbrauchs- und Glaubenskrise bei Papst Benedikt XVI. So schrieb er 2019 in einem umstrittenen Aufsatz zu den Ursachen der Missbrauchskrise:

Die Selbstverständlichkeit, mit der mancherorts einfach die Anwesenden auch das heilige Sakrament empfangen, zeigt, daß man in der Kommunion nur noch eine zeremonielle Geste sieht. Wenn wir also nachdenken, was zu tun ist, so wird klar, daß wir nicht eine von uns erdachte andere Kirche brauchen. Was notwendig ist, ist vielmehr die Erneuerung des Glaubens an die uns geschenkte Wirklichkeit Jesu Christi im Sakrament. [...] In der Tat wird die Kirche heute weithin nur noch als eine Art von politischem Apparat betrachtet. Man spricht über sie praktisch fast ausschließlich mit politischen Kategorien, und dies gilt hin bis zu Bischöfen, die ihre Vorstellung über die Kirche von morgen weitgehend ausschließlich politisch formulieren. Die Krise, die durch die vielen Fälle von Mißbrauch durch Priester verursacht wurde, drängt dazu, die Kirche geradezu als etwas Mißratenes anzusehen, das wir nun gründlich selbst neu in die Hand nehmen und neu gestalten müssen. Aber eine von uns selbst gemachte Kirche kann keine Hoffnung sein.⁶⁶

66 PAPST (EM.) BENEDIKT XVI., *Die Kirche und der Skandal des sexuellen Missbrauchs*, zitiert in VATICAN NEWS, *Benedikt XVI.: Missbrauchskrise ist Glaubenskrise*, 11. April 2019, online unter:

Die Stellungnahme verdeutlicht auf doppelte Weise, wie die Konstruktion eines Nexus von Glaubens- und Missbrauchskrise zu einer Immunisierung kirchlicher Strukturen führt. Einerseits wird suggeriert, die Krise sei nicht auf individuelles bzw. systemisches Versagen, sondern auf einen Mangel an Glauben zurückzuführen.⁶⁷ An die Stelle der individuellen Verantwortlichkeit der entsprechenden Täter tritt damit eine kollektive Schuldzuweisung. Andererseits wird im Anschluss an diesen Befund der Glaubenskrise die Forderung nach institutionellen Veränderungen im Umgang mit der Macht nicht als Chance für einen möglichen Neuanfang, sondern gerade als Ursache des Problems identifiziert. Der Fokus auf äußere Strukturen, so Benedikt XVI., führe zu einer Verweltlichung der Kirche, die für den Missbrauchs-Komplex mit verantwortlich sei.⁶⁸ Unter dem Vorwurf, dass die Kirche angesichts institutioneller Umwälzungsprozesse zunehmend um sich selbst kreise, wird insofern eine ‚Entweltlichung‘ der Kirche gefordert.⁶⁹ Die

<https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-04/papst-benedikt-xvi-wortlaut-aufsatz-missbrauch-theologie.html>. Abgerufen am 10.10.2021.

67 Ähnlich äußert sich auch Walter Kasper, der im Zusammenhang mit den Ursachen der Missbrauchskrise ebenfalls von einer ‚Glaubens- bzw. Gotteskrise‘ spricht: «Schaut man nochmals tiefer, dann muss man von einer Verdunkelung Gottes in unserer Zeit und von einer Glaubens- und Gotteskrise sprechen, in der sich ganz allgemein die Krise unserer westlichen Zivilisation widerspiegelt und die mit zur Kirchenkrise geführt hat. [...] Fehler und Fehlverhalten in der Kirche haben ohne Zweifel mit dazu geführt, dass es dazu kommen konnte.» W. KASPER, *Katholische Kirche*, 464.

68 Die Tendenz, den Fokus auf institutionelle Fragen mit einer Verweltlichung bzw. einem ‚Um-sich-selbst-Kreisen‘ der Kirche gleichzusetzen, findet sich – nicht nur bei Benedikt XVI. – häufig: «Denn eine Kirche, die nur für sich selber da ist, ist überflüssig. [...] Die Kirchenkrise, wie sie sich in der Krise des Volkes-Gottes-Begriffs spiegelt, ist ‚Gotteskrise‘; sie resultiert aus dem Weglassen des Wesentlichen. Was bleibt, ist nur noch ein Streit um Macht. Den gibt es anderwärts in der Welt genug, dazu brauchen wir die Kirche nicht.» J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 112. Mit der Kritik an diesem Framing institutioneller Reform soll keineswegs gelegnet werden, dass sich der Zweck der Kirche nicht in ihrer institutionellen Gestalt erschöpfen darf; vielmehr ist die institutionelle Gestalt gerade Voraussetzung dafür, dass die Kirche ihrer spirituellen Sendung gerecht werden kann. So wenig aber die institutionelle Gestalt der Kirche verabsolutiert werden darf, so wenig dürfen und – vor dem Hintergrund der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils möchte man anfügen – können institutionelle und theologische Gehalte gegeneinander ausgespielt werden.

69 Papst Benedikt XVI. verwendete den Begriff der Entweltlichung in seiner sog. ‚Freiburger Rede‘ im Rahmen seines Deutschlandbesuchs 2011: «Dieser Skandal, der unaufhebbar ist, wenn man nicht das Christentum selbst aufheben will, ist leider gerade in jüngster Zeit überdeckt worden von den anderen schmerzlichen Skandalen der Verkünder des Glaubens. Gefährlich wird es, wenn diese Skandale an die Stelle des primären skandalon des Kreuzes treten und ihn dadurch unzugänglich machen, also den eigentlichen christlichen Anspruch hinter der Unbotmäßigkeit seiner Boten verdecken. Um so mehr ist es wieder an der Zeit, die wahre Entweltlichung zu finden, die Weltlichkeit der Kirche beherzt abzulegen. Das heißt natürlich nicht, sich aus der Welt

Forderung einer solchen ‚Entweltlichung‘ suggeriert allerdings, dass die Kirche (wieder) zum unpolitischen Raum werden müsse und naturalisiert insofern historisch gewachsene und überkommene *Konstruktionen* der Macht.

4.4 Kultur(en) der Macht

Die Analysen der Sakralisierung der Macht, des (Re-)Framings der Macht und der Versicherheitlichung der Macht haben aufgezeigt, dass das Funktionieren der Immunisierung der innerkirchlichen Machtausübung als ‚*power over*‘ entscheidend von der innerorganisationalen Resonanz abhängig ist, die bestimmte Argumentationsmuster evozieren. Dieser innerorganisationale ‚Resonanzraum‘ ist maßgeblich durch das geprägt, was in der Organisationssoziologie als ‚Organisationskultur‘ bezeichnet wird.

Eine Organisationskultur kann definiert werden als «relativ dauerhaftes, interdependentes, sinnbildliches System von Werten und Meinungen und Annahmen, die aus der Interaktion der Organisationsmitglieder miteinander entstehen, von ihnen nur unvollkommen geteilt werden, ihnen aber erlauben, Verhalten zu erklären, zu koordinieren und zu bewerten sowie den Stimuli, die ihnen im organisationalen Kontext entgegnetreten, gemeinsame Bedeutungen zu verleihen.»⁷⁰ Fraglich erscheint angesichts dieser Definition zunächst, ob der Begriff der Organisationskultur geeignet ist, die Komplexität der Organisation ‚Katholische Kirche‘ hinreichend abzubilden. So ist die Kirche in ihrer institutionellen Gestalt keine monolithische Akteurin, sondern durch vielfältige Einflüsse geprägt. Insofern ist zu konstatieren, dass es in der Kirche die ‚eine‘ Organisationskultur schwer auszumachen sein dürfte und eine Pluralität an Organisationskulturen besteht.

zurückzuziehen, sondern das Gegenteil.» Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit der Freiburger Rede J. ERBACHER (Hg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg i. Br. 2012; M. PULTE, *Entweltlichung – Papst Benedikt XVI. Vision von der Kirchenreform?*, in: M. KLEKAMP/DERS. (Hg.), *Werte entfalten – Gesellschaft gestalten*, Paderborn 2013, 179–191.

70 M. S. SCHALL, *A communication-rules approach to organizational culture*, in: *Administrative Science Quarterly* 28/3 (1983), 557–581, 557. Deutsche Übersetzung zitiert in P. CONRAD/J. SYDOW, *Organisationsklima*, Berlin 1984, 18. Das Konzept der Organisationskultur ist vom ‚Organisationsklima‘ abzugrenzen, wenngleich partielle Überschneidungen bestehen: «Beiden Konzepten ist gemeinsam, dass sie als molares Phänomen menschliches Verhalten in Organisationen beeinflussen, gleichzeitig aber auch selbst Ausfluss dieses Verhaltens sind; dass sie nicht nur eine Funktion der Personen, sondern auch der institutionellen Aspekte der Organisation sind; dass sie nicht nur für die Organisation als Ganze kennzeichnend sind, sondern auch auf Subsysteme der Organisation bezogen sein können; dass sie zeitlich relativ stabil sind; dass beide Begriffe eine ‚Konzeptfamilie‘ (Pettigrew 1979) bezeichnen und im Zusammenhang mit Organisationsentwicklung auftreten. Unterschiede zwischen Organisationskultur und -klima finden sich hinsichtlich ihrer dominanten wissenschaftsgeschichtlichen Verankerung in der Kulturanthropologie bzw. in der Psychologie, es sei denn, Organisationskultur wird als gemeinsame Kognition konzeptualisiert [...]». P. CONRAD/J. SYDOW, *Organisationsklima*, 19.

Das Unterfangen, bestimmte Aspekte einer innerkirchlichen Organisationskultur auszumachen, die zu einer Stabilisierung einer bestimmten Art der Machtausübung führen, ist dennoch nicht ausweglos. Vielmehr sind vereinheitlichte institutionalisierte Verfahren, gemeinsame Wertüberzeugungen und Handlungsweisen im gesamtkirchlichen Raum ausgeprägt, sodass sich idealtypische Faktoren herausdestillieren lassen. Diese Querschnittsperspektive scheint in Paul Röttigs Definition der Organisationskultur im Hinblick auf die katholische Kirche eindringlich wider:

Sie kann als die Gesamtheit der nach innen und außen hin sicht- und greifbaren, jedoch oft unreflektierten und unbewussten, tradierten und gemeinsam gelebten Denk-, Verhaltens- und Handlungsweisen aller Mitglieder des Volkes Gottes definiert werden, die auf gemeinsamen Werten, Glaubensüberzeugungen und vereinbarten Zielen und Visionen beruht.⁷¹

Zentral ist dabei, dass die Organisationskultur nicht auf explizite ›Denk-, Verhaltens- und Handlungsweisen‹ beschränkt bleibt, sondern auch implizite Überzeugungen und damit die Tiefenstruktur des innerkirchlichen ›Habitus‹ einbezieht.⁷²

Freilich ist trotz dieses gesamtkirchlich-organisationalen Bezugs nicht auszuschließen, dass einzelne Elemente der Organisationskultur in unterschiedlichem Maße ausgeprägt sind:

Erstens lebt jede Unternehmenskultur im Kontext oft zahlreicher Subkulturen, die nicht immer mit der übergeordneten Kultur in Einklang zu bringen sind. [...] Und zweitens manifestiert sich keine Kultur eines sozialen Gefüges als klar ersichtliches, exakt umrissenes und vielleicht sogar quantifizierbares Bild, sondern ist gefordert, aus vielen Einzelelementen ein qualitatives Spiegelbild und somit eine (für einen Dritten) verständliche Aussage zu erarbeiten, die allerdings ›sicher ein intuitives Moment nicht ausschließen lässt.‹⁷³

Dies liegt zuvorderst daran, dass die Organisationskultur in engem Wechselspiel mit den jeweiligen Akteur(inne)n steht. So ist die Organisationskultur keineswegs exogene Größe, sondern wird – so sehr sie die Denk-, Verhaltens- und Handlungsweisen der Mitglieder prägt – ihrerseits auch durch diese mitgeprägt und weiterentwickelt. So muss die Analyse ›toxischer Elemente‹ der kirchlichen Organisationskultur nicht zu deren Ablehnung im Ganzen führen, sondern kann Perspektiven zu deren Weiterentwicklung aufzeigen. Umgekehrt impliziert die Rezi-

71 P. F. RÖTTIG, *Organisationskultur der katholischen Kirche. Kulturwandel als notwendiges Kriterium der Kirche in der sich verändernden Welt von heute*, Würzburg 2017, 87. Vgl. zu dieser Definition auch E. E. SCHEIN, *Organizational Culture and Leadership*, San Francisco 1997.

72 Edgar E. Schein unterscheidet insofern drei Ebenen der Organisationskultur: (1) Artifacts (Oberflächliche Elemente), (2) Espoused Values (bewusste Werte, Strategien, etc.) und (3) Basic Assumptions and Values (unterbewusste Grundannahmen. Vgl. E. E. SCHEIN, *Organizational Culture and Leadership*, 17; W. TZSCHEETZSCH, *Missbrauch von Menschen – Missbrauch der Rolle – Missbrauch der Institution*, 46.

73 P. F. RÖTTIG, *Organisationskultur der katholischen Kirche*, 91.

prozitat von Mensch und Organisationskultur aber auch, dass eine den Machtmissbrauch fördernde Organisationskultur nicht *ad hoc* korrigiert werden kann, sondern ein ‚Kulturwandel‘ internalisierter Überzeugungen notwendig sein kann. So wie eine bestimmte Organisationskultur ‚erlernt‘ werden kann,⁷⁴ ist es für die Schwerpunktverschiebung von einer transitiven zu einer funktionalen und relationalen Machtkonzeption erforderlich, dass hinsichtlich bestimmter Elemente der innerkirchlichen Organisationskultur ein Prozess des ‚*un-learning*‘ stattfindet. Im Folgenden soll nun die Problematik einzelner Elemente der innerkirchlichen Organisationskultur beleuchtet werden.

4.4.1 AMBIGUITÄTSINTOLERANZ

Ein erster Ansatzpunkt für die Analyse der innerkirchlichen Organisationskultur ist die Analyse der Ambiguitätstoleranz. Grundlage des Konzepts der Ambiguitätstoleranz ist die Einsicht, dass die den Menschen umgebende soziale Wirklichkeit von Ambiguitäten geprägt ist, die sich schwerlich auflösen lassen:

Ambiguität ist nur schwer und nie restlos zu beseitigen, ganz einfach aus dem Grund, weil es eine Welt ohne Ambiguität gar nicht geben kann. Es ist aber auch nicht einfach, einen Zustand der Ambiguität aufrechtzuerhalten, weil Menschen ihrer Natur nach nur beschränkt ambiguitatstolerant sind und eher danach streben, einen Zustand der Eindeutigkeit herzustellen, als Vieldeutigkeit auf Dauer zu ertragen.⁷⁵

Das menschliche Streben nach einer Ambiguitatsreduktion ist insofern möglicher Ausdruck des Bedürfnisses nach Komplexitätsreduktion – ein Zweck, dem auch die Organisation menschlicher Gesellschaft dient.⁷⁶ Statt auf eine unidirektionale Reduktion an – etwa weltanschaulichen – Ambiguitäten zu zielen, kann eine Organisation sich aber auch durch die Fähigkeit des ‚Ambiguitatsmanagements‘ auszeichnen. Thomas Bauer erkennt in der katholischen Kirche eine Organisation, die sich im Rückblick als besonders ambiguitatstolerant erwiesen habe:

74 Vgl. A. SCHEELE, *Organisation und Geschlechterkultur. Ist Diversity Management ein geeignetes Instrument zur Realisierung betrieblicher Gleichstellung?*, in: R. BENTHIN/U. BRINKMANN (Hg.), *Unternehmenskultur und Mitbestimmung. Betriebliche Integration zwischen Konsens und Konflikt*, Frankfurt a. M. 2008, 121–145, 124. Vgl. bei dieser auch A. T. JORDAN, *Managing Diversity: Translating Anthropological Insight for Organization Studies*, in: *Journal of the Applied Behavioral Science* 31/2 (1995), 124–140.

75 TH. BAUER, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart 2018, 16.

76 Vgl. R. SCHWARZENTHAL, *Konflikt und Ausgrenzung in der katholischen Kirche. Analysen zur Selektivität religiöser Institutionalisierung*, Frankfurt a. M. 1990, 17 ff.

Ein guter Indikator für die Ambiguitätstoleranz westeuropäischer Gesellschaften ist der jeweilige Zustand der katholischen Kirche, denn die katholische Kirche ist überraschend ambiguitätstolerant. Keine andere Institution halte «so viele Zweideutigkeiten aus, so viele Widersprüche und kulturelle Unterschiede», so der Journalist Matthias Drobinski. Deshalb müsse «die katholische Kirche keine Zukunftsangst haben: Gerade weil sie die Spannung von Vielfalt und Einheit, Tradition und Moderne aushält [...] ist sie eine starke Institution.⁷⁷

Der Umgang der katholischen Kirchenführung mit dem Missbrauchs-Komplex scheint allerdings auf ein Abnehmen innerkirchlicher Ambiguitätstoleranz hinzudeuten. Im Anschluss an Franz-Xaver Kaufmann kann eine Ursache dieser Tendenz in der mangelnden Angepasstheit organisationaler Strukturen an die Umwelt gesehen werden. So sei der innerkirchliche Umgang mit Ambiguitäten zunehmend Ausdruck einer mangelnden Problembewältigungskompetenz der Organisation:

Die Spannung zwischen Theologen und Hierarchie in der Kirche (die umgekehrte Spannung entwickelt sich angesichts der Vielbeschäftigung der Hierarchien und ihrer in der Regel geistigen Regsamkeit meist nur als Reaktion auf öffentliche theologische Provokationen) signalisiert somit m. E. zunächst das wachsende Unbehagen an einer Kirchenführung, die aufgrund einer veralteten Organisationsstruktur durch die wachsende Komplexität der Probleme, mit denen die Kirche in einer stets komplizierter werdenden gesellschaftlichen Umwelt konfrontiert wird, überfordert ist.⁷⁸

Dadurch, dass die Reduktion der Ambiguität einem menschlichen Grundbedürfnis entspricht, besteht allerdings die Gefahr, dass kirchliche Machtstrukturen unter dem Vorwand der Einheitslichkeit zementiert werden. In pastoralpsychologischer Hinsicht ist zu konstatieren, dass die Entscheidung für eine Laufbahn innerhalb der Amtskirche Ausdruck eines Strebens nach Ambiguitätsreduktion sein kann. Dadurch, dass die postmoderne Gesellschaft in hohem Maße ausdifferenziert ist und die Religion ein Teilsystem, aber nicht (mehr) das allumfassend-axiomatische System ist, besteht eine potenzielle Ambiguität zwischen den Denk-, Handlungs- und Verhaltensweisen verschiedener Systeme. Statt diese Ambiguität produktiv zu verarbeiten, wird das «Aufgehen» des Individuums in der kirchlichen Hierarchie zum Stabilitätsanker der eigenen Identität. An die Stelle der Ambiguitätstoleranz tritt damit die radikale Komplexitätsreduktion, die – zumal, wenn solche Persönlichkeiten vermehrt in kirchlichen Führungsämtern auftreten – hinsichtlich der gesamtkirchlichen Ambiguitätstoleranz negative Konsequenzen nach sich ziehen kann:

77 TH. BAUER, *Die Vereindeutigung der Welt*, 21.

78 F.-X. KAUFMANN, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg i. Br. 1973, 136 f.

Pluralismusverminderung geschieht in der Kirche auch aus psychologischen Gründen. Von Pastoralpsychologen wird die Vermutung geäußert, dass sich ins kirchliche Amt zunehmend «ideologische Persönlichkeiten» drängen, die ihrerseits von ihnen seelisch verwandten Personen im Kirchenvolk gestützt und getragen werden. Ideologische Persönlichkeiten haben aber eine geringe Ausstattung an Pluralitätstoleranz.⁷⁹

Für eine solche, aufgrund mangelnder Selbstsicherheit ambiguitätsintolerante, Persönlichkeit werden innerkirchliche Reformdebatten insofern nicht nur als Angriff auf innerkirchliche Strukturen wahrgenommen, als dass diese Strukturen als Anker der eigenen Identität wahrgenommen werden. Mit der Infragestellung innerkirchlicher Strukturen droht, das eigene Selbstbild brüchig zu werden. Durch diesen Nexus kann innerkirchlich ein antiproportionales Verhältnis von Ambiguitätstoleranz und Selbstsicherheit konstruiert werden. Im Diskurs wird dieser Nexus dann im Rahmen des bereits beschriebenen Mechanismus der Versicherheitlichung der Machtfrage aufgeladen. Die Ursachen einer solchen Kultur der zunehmenden «Ambiguitätsintoleranz» sind allerdings nicht nur in sozialen bzw. anthropologischen Grundbedürfnissen des Menschen zu suchen, sondern bestehen auch in politischen Dynamiken.⁸⁰

So wird im innerkirchlichen Diskurs oftmals darauf verwiesen, dass Reformdebatten zu Spaltung führten. Auch wenn die innerkirchliche Machtausübung in der Praxis mit Problemen verbunden sei, so der Tenor, sei sie im Prinzip doch zweckmäßig, und Sorge vor allem für «geordnete Verhältnisse» und Einheitlichkeit. Verschärft wird diese Argumentation im deutschen Kontext durch den Verweis auf die Einheit der Gesamtkirche. Nicht nur der Zusammenhalt innerhalb der Ortskirche, sondern auch die Einheit mit der Weltkirche geböten äußerste Vorsicht bei der Reform kirchlicher Strukturen. Im Ergebnis zielt eine solche Rhetorik darauf, Reformimpulse im Keim zu ersticken.

Durch das Verweisen auf vermeintlich auf Systemebene nicht umsetzbare Forderungen wird so gezielt ein «Mythos Gesamtkirche» konstruiert, der im Diskurs als «Strohmann-Argument» instrumentalisiert werden kann. In der Konzeption entspricht diese strategische Argumentationsführung einem spieltheoretischen Zwei-Ebenen-Ansatz («two level game»). Im von Robert Putnam entwickelten Zwei-Ebenen-Ansatz werden internationale Verhandlungen konzeptualisiert.⁸¹ Die Verhandelnden haben dabei eine Scharnierfunktion zwischen nationaler und internationaler Ebene («gatekeeper»). In der Verhandlung vertreten sie spezifische na-

79 P. M. ZULEHNER, *Die Pluralismusangst in der Kirche. Plädoyer für Unipluralität*, in: Stimmen der Zeit 8 (1987), 516–530, 522.

80 Vgl. ebd. 521.

81 Vgl. R. D. PUTNAM, *Diplomacy and Domestic Politics: The Logic of Two-Level Games*, in: International Organization 42/3 (1988), 427–460.

tionale Interessen, die aus den Präferenzen der jeweiligen Gesellschaften aggregiert werden.⁸² Die Verhandlungssituation ist strukturell durch asymmetrische Information, das heißt durch ein Informationsgefälle zwischen den verschiedenen Akteur(inn)en geprägt. Während die Verhandelnden vollständige Information bezüglich der eigenen Präferenzen haben, besteht am Verhandlungstisch hinsichtlich der Präferenzen der Verhandlungspartner(innen) ein strukturelles Informationsdefizit. Dieses Informationsdefizit kann in den Verhandlungen zum eigenen Nutzen instrumentalisiert werden. So kann der Gegenseite in der Verhandlung unter Umständen glaubhaft gemacht werden, dass ein bestimmtes auf internationaler Ebene erzielt Verhandlungsergebnis auf nationaler Ebene nicht ratifizierbar wäre. Dadurch wird versucht, die Gegenseite zu Zugeständnissen zu bewegen und damit die eigene Verhandlungsposition zu stärken. Diese Verhandlungstaktik basiert auf dem spieltheoretischen ‚Paradox der Schwäche‘: «They rest on the paradox that the power to constrain an adversary may depend on the power to bind oneself; that, in bargaining, weakness is often strength, freedom may be freedom to capitulate.»⁸³ Angesichts des Informationsdefizits der Gegenseite kann dieser glaubhaft versichert werden, dass für das Zustandekommen einer Einigung weitgehende Zugeständnisse erforderlich sind. Diese vermeintliche innenpolitische Schwäche wirkt sich insofern auf internationaler Ebene als Verhandlungsstärke aus.

Umgekehrt besteht auf innenpolitischer Ebene ein Informationsdefizit bzgl. der Präferenzen der jeweiligen Verhandlungspartner(innen) auf internationaler Ebene, das von den Verhandelnden strategisch genutzt werden kann. Wenn innenpolitisch glaubhaft versichert werden kann, dass internationale Verhandlungspartner(innen) zur Annahme eines spezifischen Verhandlungsergebnisses unter keinen Umständen bereit sein werden, kann auf innenpolitischer Ebene auf umfassende Zugeständnisse gedrängt werden, damit eine internationale Einigung zustande kommen kann. Zur Veranschaulichung dieses Sachverhalts können etwa die Brexit-Verhandlungen zwischen dem Vereinigten Königreich und der Europäischen Union dienen. Während in der Frage des Zugangs zum europäischen Binnenmarkt die Verhandlungsführer(innen) der Europäischen Union (EU) darauf pochten, ein solches Zugeständnis werde von den übrigen EU-Staaten unter keinen Umständen ratifiziert werden können, weil die innenpolitische Akzeptanz fehle, führte das Vereinigte Königreich an, dass ein Vertrag, der keinen Zugang zum europäischen Binnenmarkt vorsehe, innerhalb des Vereinigten Königreichs keine Akzeptanz finden könne. Insofern versuchten beide Verhandlungsparteien, innenpolitische Restriktionen strategisch zur Aufwertung der ei-

82 Vgl. R. D. PUTNAM, *Diplomacy and Domestic Politics*, 434.

83 Vgl. TH. SCHELLING, *The Strategy of Conflict*, Cambridge (MA) 1980, 52.

genen Verhandlungsposition zu nutzen. An diesem Beispiel zeigt sich aber auch, dass das Paradox der Schwäche grundlegend auf eine Informationsasymmetrie angewiesen ist. Da die jeweiligen innenpolitischen Verhältnisse beiden Verhandlungspartner(inne)n weitestgehend bekannt waren, wurde der Handlungsspielraum entscheidend eingegrenzt, sodass das Paradox der Schwäche nur eingeschränkt genutzt werden konnte.

Auch in der innerkirchlichen Reformdebatte ist eine auf dem Paradox der Schwäche basierende Argumentationsstrategie häufig anzutreffen. Die beiden Ebenen können dabei freilich nicht als nationale (Ebene 1) und internationale Ebene (Ebene 2), sondern müssen als ortskirchliche (Ebene 1) und gesamtkirchliche Ebene (Ebene 2) konzeptualisiert werden. Einflussreiche Diskursführer(innen), etwa der Papst, Bischöfe oder auch profilierte Lai(inn)en können dabei als *gatekeeper* agieren und Informationsasymmetrien zwischen beiden Ebenen strategisch ausnutzen. Im Zusammenhang mit der innerkirchlichen Reformdebatte im Rahmen des Synodalen Wegs der Kirche in Deutschland wurde insofern vermehrt versucht, spezifische Reformanliegen mit dem Hinweis, dass diese auf gesamtkirchlicher Ebene unter keinen Umständen Zustimmung finden würden, zu «entschärfen». Dadurch, dass der Grad der Vernetzung der jeweiligen Ortkirchen oftmals nur gering ist, besteht ein grundlegendes Informationsdefizit hinsichtlich gesamtkirchlicher Präferenzstrukturen. Die vermeintliche Nichtratifikation bestimmter Reformanliegen auf gesamtkirchlicher Ebene (Ebene 2) basiert damit auf dem Informationsdefizit der ortskirchlichen Ebene (Ebene 1). Dabei ist unerheblich, ob die jeweiligen *gatekeeper* tatsächlich über die Kenntnis gesamtkirchlicher Präferenzen verfügen; zentral ist lediglich, dass sie auf ortskirchlicher Ebene glaubhaft vermitteln können, eine solche zu besitzen. Der Verweis auf gesamtkirchliche Restriktionen kann angesichts des Paradoxes der Schwäche insofern zum Erliegen von Reformdebatten auf nationaler Ebene führen: «Was *ihr* in Deutschland fordert, wird auf weltkirchlicher Ebene niemals Zustimmung finden.»

So betonte Kardinalstaatssekretär Pietro Parolin bei einer Predigt im Rahmen seines Deutschland-Besuchs anlässlich des 100-jährigen Bestehens der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Bundesrepublik Deutschland, dass die «Sorge um die ganze Kirche» über allen Partikularismen stehen müsse:

Es ist in der Tat wichtig, sich wieder auf eine Einheit zu besinnen, die nicht von der Zustimmung zu gemeinsamen Visionen und Orientierungen abhängt, wie in der Politik üblich, sondern von der theologisch-spirituellen Verwurzelung in Gott. Es ist ein bleibender Auftrag der Kirche, an der Einheit zu arbeiten, um auf die letzte eindringliche Bitte Jesu an seinen himmlischen Vater vor seinem Leiden zu antworten, dass «alle eins sein sollen» (Joh 17,21). Im heutigen Kontext, dem Partikularismen und Vorurteile sicherlich nicht fremd

sind, ist dies umso notwendiger. Ich schlage daher zwei Eckpfeiler des christlichen Lebens vor, worauf die Gestalten von Petrus und Paulus sich gründen und vereinen. Das erste ist der Primat der Gnade, das zweite die Sorge um die ganze Kirche.⁸⁴

Selbst wenn der Synodale Weg der katholischen Kirche in Deutschland in der Mahnung Pietro Parolins zur innerkirchlichen Einheit im Anschluss an Joh 17,21 nicht explizit thematisiert wird, ist doch augenscheinlich, dass zugunsten der Einheit(lichkeit) der Gesamtkirche in die Reformdebatten eingegriffen werden soll. Damit greift Parolin ein Anliegen auf, das auch Papst Franziskus in seinem «Brief an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland» im Juni 2019 anlässlich des Synodalen Wegs geäußert hatte. Dabei betonte er zwar explizit, dass der Verweis auf die Situation der Universalkirche nicht zu einem Erliegen notwendiger Reformprozesse führen dürfe, räumte allerdings im gleichen Atemzug der Einheit, der Treue und der Geduld einen Vorrang ein:

Die Weltkirche lebt in und aus den Teilkirchen, so wie die Teilkirchen in und aus der Weltkirche leben und erblühen; falls sie von der Weltkirche getrennt wären, würden sie sich schwächen, verderben und sterben. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Gemeinschaft mit dem ganzen Leib der Kirche immer lebendig und wirksam zu erhalten. [...]. Das bedeutet nicht, nicht zu gehen, nicht voranzuschreiten, nichts zu ändern und vielleicht nicht einmal zu debattieren und zu widersprechen, sondern es ist einfach die Folge des Wissens, dass wir wesentlich Teil eines größeren Leibes sind, der uns beansprucht, der auf uns wartet und uns braucht, und den auch wir beanspruchen, erwarten und brauchen. Es ist die Freude, sich als Teil des heiligen und geduligen treuen Volkes Gottes zu fühlen.⁸⁵

Noch deutlicher drückt Kardinal Walter Kasper aus, dass die «deutschen» Reformanliegen nicht mehrheitsfähig seien, und spricht den progressiven Verfechtern innerkirchlicher Reformen gar deren Katholizität ab:

Sie haben den ganz andersartigen deutschen Synodalen Weg, so wie man ihn aus den Medien wahrnehmen kann, zutreffend beschrieben. Er gibt in der Öffentlichkeit wahrlich kein gutes Bild. Ich mache mir große Sorgen, bin jedoch mit einem abschließenden Gesamturteil vorsichtig. Bisher hören wir einzelne, zum Teil schrille Stimmen und einzelne öffentlich laute Gruppen, aber wir haben noch keinen Beschlusstext. Für den Anfang mag es ja gut gewesen sein, die unterschiedlichen Meinungen ungefiltert zu Wort kommen zu lassen. Aber es übersteigt mein Vorstellungsvermögen, dass Forderungen wie Aufhebung des Zölibats und Priesterweihe von Frauen am Ende die Zwei-Drittel-Mehrheit der Bischofskonferenz finden oder in der universalen Kirche konsensfähig sein könnten. Ich habe die Hoffnung noch nicht aufgegeben, dass das Gebet vieler treuer Katholiken hilft, den Synodalen Weg auf katholische Geleise zu lenken.⁸⁶

84 P. PAROLIN, *Predigt S. Em. Staatssekretär Pietro Kardinal Parolin*. 29. Juni 2021, 3. Online unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2021/2021-115a-Predigt-Kard.-Staatssekretar-Parolin-in-Berlin.pdf. Abgerufen am 10.10.2021.

85 PAPST FRANZISKUS, *Schreiben von Papst Franziskus an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland*, 29. Juni 2019, Ziff. 9. Online unter https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.pdf. Abgerufen am 10.10.2021.

86 W. KASPER, zitiert in: Passauer Bistumsblatt: «Schwer wiegender inhaltlicher Geburtsfehler».

Walter Kasper geriert sich in dieser Stellungnahme bewusst als *«gatekeeper»* zwischen ortskirchlicher und universalkirchlicher Ebene und sucht den Synodalen Weg durch den Verweis auf die mangelnde Konsensfähigkeit der Reformanliegen auf *«katholische Geleise»* zu lenken. Durch sein ehemaliges Amt als Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen kann er gegenüber (Teilen) der innerkirchlichen Öffentlichkeit glaubhaft versichern, über die gesamt-kirchliche Lage hinreichend informiert zu sein und argumentiert auf der Basis des Paradoxes der Schwäche, dass die Reformanliegen der *«deutschen»* Kirche nicht nur zum Scheitern verurteilt, sondern auch *«un-katholisch»* seien. Unerwähnt bleibt dabei freilich, dass – wie auch in der katholischen Kirche in Deutschland – eine Binnendifferenzierung in Bezug auf einzelne Reformanliegen erforderlich ist. So wenig einzelne Forderungen innerhalb Deutschlands Konsens finden, so wenig geschlossen ist demgegenüber in anderen Ortskirchen die Opposition gegen ebendiese Forderungen. Darüber hinaus ist problematisch, dass Kasper die *«Katholizität»* einer Positionierung an deren gesamt-kirchlicher Konsensfähigkeit abzulesen sucht und damit die Deutungshoheit über die *«Katholizität»* beansprucht. Während von Gegner(innen) innerkirchlicher Reformbestrebungen oftmals vorgebracht wird, die Glaubenswahrheit dürfe keiner Demokratisierung unterzogen werden, wird an anderer Stelle die mangelnde gesamt-kirchliche Konsensfähigkeit einzelner Positionen als Grund für deren grundsätzliche Illegitimität angeführt.

Walter Kasper führt weiterhin aus, dass die Erneuerung der Kirche keiner Strukturreform gleichkomme, sondern vielmehr Ausdruck einer inneren Erneuerung sein müsse:

Die Erneuerung muss aus einem inneren Wachstum von Glaube, Hoffnung und Liebe kommen. Wir müssen aus der angesprochenen Nebellandschaft herauskommen und das Evangelium in seiner ganzen Radikalität neu entdecken und so neu Kirche werden, welche die vielen suchenden jungen wie älteren Menschen neu anzieht. Dabei dürfen wir in einer eins werdenden und doch hoch konfliktgeladenen Welt nicht nur um unsere deutschen Probleme und Empfindlichkeiten kreisen. Es gibt keine Synodalität ohne Solidarität mit den vielen Millionen Menschen, die hungern, vor Krieg, Gewalt und Naturkatastrophen auf der Flucht sind, die um ihres Glaubens willen diskriminiert und verfolgt werden. Frauen und Kinder sind die ersten, welche unter solchen Situationen unsäglich leiden. Wir können bei unseren Synoden die himmelschreiende Ungerechtigkeit in der Welt nicht ausblenden; sie bedroht den Weltfrieden, auch den Frieden bei uns in Europa.⁸⁷

09.06.2021. Online unter: <https://www.passauerbistumsblatt.de/artikel/interview-kardinal-kasper>. Abgerufen am 10.10.2021.

87 Vgl. W. KASPER, zitiert in: Passauer Bistumsblatt (2021): *«Schwer wiegender inhaltlicher Geburtsfehler»*.

Der Aussage, dass zur Überwindung der kirchlichen Krise eine innere Erneuerung des Glaubens notwendig sei, ist zwar grundsätzlich zuzustimmen. Problematisch ist allerdings, dass die Stellungnahme im Kontext struktureller Reformdebatten getätigt wird und insofern deren Bedeutung zu relativieren sucht. Dies geschieht auf eine zweifache Weise. Einerseits wird der Reformbedarf von der systemischen auf die individuelle Ebene verlagert und damit – ähnlich dem Topos der Glaubenskrise bei Papst Benedikt XVI. – spiritualisiert. Andererseits zeugt die Aussage Kaspers wiederum von einem argumentativen *Whataboutism*. Durch die Verknüpfung innerkirchlicher Reformdebatten mit der Frage der weltweiten Solidarität werden zwei grundsätzlich nicht zusammenhängende Sachverhalte kausal miteinander verknüpft. Auch wenn das weltweite Leiden, die Verfolgung und die Vertreibung unschuldiger Menschen unleugbare Tatsachen sind und kollektive Solidarität erfordern, steht dies in keiner Weise in Zusammenhang mit der kirchlichen Reformdebatte. Die Aussage Kaspers konstruiert insofern nicht nur innere und äußere Reform als alternativ, sondern suggeriert auch, die Forderung nach strukturellen Reformen vertrage sich nicht mit der gesamtkirchlichen Einheit und Solidarität. Dieses Framing wird durch die Drastik des Beispiels und den Appell an die Solidarität noch emotional verstärkt. Wer nach struktureller Reform ruft, so die Logik des Frames, zeigt sich mit seinen Mitmenschen unsolidarisch, wenn nicht gar inhuman. Die Bezeichnung der Reformdebatten als *deutsche Probleme und Empfindlichkeiten* in einer *hoch konfliktgeladenen Welt* zielt zudem darauf, die innerkirchliche Machtfrage zu *ent-versicherheitlichen*. Der Begriff *Empfindlichkeiten* deutet an, dass die zur Debatte stehenden Problemstellungen der Kirche in Deutschland im globalen Vergleich Belanglosigkeiten seien. Die eigentliche Bedrohung sei nicht die mangelnde Reform innerhalb der Kirche, sondern die allgemeine Notlage in der Welt. Dem Motto *Was kümmert ihr Euch um die institutionelle Gestalt der Kirche, wenn das ganze Haus in Flammen steht?* folgend wird so versucht, die Politisierung der Machtfrage durch die Versicherheitlichung anderer Sachverhalte zu reduzieren. Ausgeblendet wird dabei freilich, dass innerkirchliche Reform und globale Solidarität einander nicht ausschließen, sondern die innerkirchliche Reform gar zum Katalysator vertiefter Solidarität werden kann.

Durch die Ausführungen zur Instrumentalisierung des Einheitsbegriffs im innerkirchlichen Diskurs soll keinesfalls infrage gestellt werden, dass das christliche Bemühen um Einheit nicht tatsächlich einen zentralen Stellenwert einnimmt. Allerdings wird durch die strategische Verwendung des Einheits-Motivs ein Re-Framing des Einheitsbegriffs eingeführt. Während mit dem Einheitsmotiv im biblischen Sinne gerade nicht eine Einheitlichkeit, sondern eine *Einheit in Vielfalt* intendiert ist, zielt das Re-Framing auf eine Umdeutung im Sinne einer *Ein-*

heit trotz Vielfalt). Auch wenn die innerkirchliche Praxis sich durch eine große Pluralität auszeichne, müssten diese ›Partikularismen‹ zugunsten der gesamt-kirchlichen Einheit zurückgestellt werden. Einheit und Vielfalt werden dadurch gezielt gegeneinander ausgespielt, sodass sie als diametral entgegengesetzte Konzepte nicht aber als – im Sinne einer ›Einheit durch Vielfalt‹ – aufeinander angewiesen wahrgenommen werden. Was Dorothea Sattler in Bezug auf die gesamt-kirchliche Ökumene formuliert, kann insofern auch auf die innerkatholische Situation übertragen werden:

Es ist ein Verdienst der Ökumenischen Bewegung bei ihrer intensiv betriebenen Suche nach dem rechten Verständnis der christlichen Einheit zu erkennen, dass mit ihr nicht Einheitlichkeit im Sinne von Uniformität in den Ausdrucksgestalten des Glaubens gemeint ist. Die Vielfalt birgt einen großen Reichtum. [...] Es gibt mehrere, gleichberechtigte Worte, in denen der eine christliche Glaube zum Ausdruck kommen kann. Legitim ist die Vielfalt der kirchlichen Lebensformen, solange diese als kulturspezifische, auf die Situation bezogene, aktuelle Darstellungen des Wesens der einen Kirche zu erkennen sind. Dieses Anliegen trägt die Römisch-katholische Kirche mit.⁸⁸

Umgekehrt ist zu verhindern, dass der Begriff der innerkirchlichen Vielfalt zum Deckmantel für die Beliebigkeit wird. Kriterium des innerkirchlichen Pluralismus muss insofern die Bezogenheit auf Christus sein; dies freilich nicht in einem hierarchisch-monistischen Sinne, sondern der Pluralität des ›heiligen Ursprungs‹ selbst gerecht werdend:

Vielfalt in der Kirche ist Hinweis darauf, dass Gott selbst die Kirche schafft und sich in ihr erkennbar macht: nicht nur in ihren Worten, sondern in ihrer Gestalt und Praxis. Eine vielfältig-reiche Kirche wird so zur Auslegung des unermesslichen Reichtums Gottes. Wir nennen aber diesen vielfältigen Gott den einen. Er ist ein dreieiner, er ist ein Gott der Unipluralität. Wo daher dieser dreieine Gott Lebensprinzip der Kirche ist, wächst eine Vielfalt, die kein Widerspruch zur Einheit ist, sondern in sich die einigende Kraft der Einheit in sich trägt: Gottes Geist, der Liebe ist.⁸⁹

4.4.2 STREITKULTUR

Die Analyse der eingeschränkten Ambiguitätstoleranz im innerkirchlichen Diskurs verweist auf die Streitkultur als weiteres Element der innerkirchlichen Organisationskultur, das es im Hinblick auf die innerkirchliche Ausübung der Macht näher zu untersuchen gilt.

88 D. SATTLER 2016, *Ökumenisch eine katholische Kirche werden? Das Verhältnis zwischen Vielfalt und Einheit aus (einer) römisch-katholischen Sicht*, in: D. HELLER/P. SZENTPÉTERY (Hg.), *Umstrittene Katholizität: Von der zwiespältigen Beziehung zwischen Vielfalt und Einheit. Tagungsbericht der 18. Wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica*, Leipzig 2016, 67–80, 78.

89 P. M. ZULEHNER, *Die Pluralismusanstalt in der Kirche. Plädoyer für Unipluralität*, in: *Stimmen der Zeit* 8 (1987), 516–530, 529 f.

Eine nachhaltige Streitkultur bezeichnet im Anschluss an Marianne Heimbach-Steins «den Anspruch an (1) eine Verständigung zwischen Personen, die (2) in eigener Sache oder als Repräsentanten größerer Gruppen oder gesellschaftlicher Gebilde agieren, (3) angesichts divergierender Positionen (4) über Angelegenheiten, die beide/alle beteiligten angehen. Grundvoraussetzung einer solchen Verständigung muss die *Anerkennung des/der Anderen* in ihrer gleichen Würde und als grundsätzlich gleichberechtigter Partner in diesem Kommunikationsprozess sein.»⁹⁰

Hauptkriterium einer zielführenden Streitkultur ist demnach nicht, im Diskurs vertretene Positionen zu verwässern, sondern auf der Grundlage der gegenseitigen Anerkennung einen Prozess der Verständigung auf Augenhöhe zu initiieren. Charakteristikum der positiven Streitkultur ist weiterhin, dass sich die Positionierungen auf die jeweiligen Streitpunkte, nicht aber *ad hominem* beziehen. Zur Veranschaulichung kann der Disput zwischen der Theologin Johanna Rahner und Bischof Stefan Oster dienen. Johanna Rahner hatte in einem Vortrag «strukturelle Parallelen zwischen der Debatte um Rassismus im politischen Amerika und der Debatte um Diskriminierung von Frauen in der Katholischen Kirche» aufgezeigt.⁹¹ Durch mediale Verkürzungen wurde im Anschluss daran die These kolportiert, die Theologin habe in der innerkirchlichen Debatte auf all jene, die sich gegen die Gleichberechtigung von Frauen innerhalb der Kirche aussprächen, als Rassist(inn)en bezeichnet.⁹² Die Reaktionen auf den Vortrag ließen nicht lange auf sich warten. So beklagte Bischof Stefan Oster eine «Grenzüberschreitung in der Reformdebatte» und beschuldigte die Theologin, sie habe den Begriff des Rassismus instrumentalisiert, indem sie lehramtstreue Christ(inn)en pauschal als Rassist(inn)en bezeichnet habe. Der Rassismus-Begriff sei im Hinblick auf theologische Streitfragen nicht zielführend, sondern führe zu einer

90 M. HEIMBACH-STEINS, *Einheit in Pluralität – Strukturelle Voraussetzungen kirchlicher Streitkultur*, in: G. KRAUS/H. SCHMITT (Hg.), *Wider das Verdrängen und Verschweigen. Für eine offene Streitkultur in Theologie und Kirche*, Frankfurt a. M. 1998, 97–110, 98.

91 S. OSTER/J. RAHNER, *Den Streit beilegen – Unsere Gemeinsame Erklärung*, (2021), online unter: <https://stefan-oster.de/den-streit-beilegen-unsere-gemeinsame-erklaerung/>. Abgerufen am 10.10.2021. Vgl. zum Vortrag J. RAHNER, *Wieviel Macht- und Gewaltenteilung ist in der katholischen Kirche überhaupt möglich und was hat die Frauenfrage damit zu tun?*, Vortrag im Rahmen des Digitalen Frauenforums der Diözese Rottenburg-Stuttgart *Die Frage kennen wir – jetzt braucht es mutige Konsequenzen*. 17. April 2021. Online unter: https://raete.drs.de/fileadmin/user_files/144/Bilder/Aktuell/2021/Frauenforum/Vortrag_Prof._Dr._Johanna_Rahner.pdf. Abgerufen am 10.10.2021.

92 Vgl. etwa KATHOLISCHE NACHRICHTENAGENTUR (KNA), *Rahner: Nur «Rassisten» gegen Gleichberechtigung von Frauen in Kirche*, 17.04.2021. Online unter: <https://www.katholisch.de/artikel/29498-rahner-nur-rassisten-gegen-gleichberechtigung-von-frauen-in-kirche>. Abgerufen am 10.10.2021.

Ideologisierung der Debatte. Im Kontext dieser Äußerungen warf Oster zudem die grundlegende Frage der Verantwortung der ‚Katholizität‘ in kirchlichen Medien und universitärer Lehre auf:

Wir Bischöfe, die eigentlich in besonderer Verantwortung für die katholische Lehre sind und das auch feierlich versprochen haben, ermöglichen durch unsere Zustimmung die Verwendung von Kirchensteuermitteln für die Finanzierung bestimmter Medien und ermöglichen damit eine große Bühne, auf der wir selbst (ich fühle mich zumindest gemeint) als ‚Rassisten‘ bezeichnet werden dürfen – ohne dass sich großer Widerspruch regt oder ohne dass eine Redaktion bei aller sehr gerne zugestandenen journalistischen Freiheit, überlegt, was sie da produziert. Auch haben wir Bischöfe Mitverantwortung dafür, wer an unseren Fakultäten katholische Theologie unterrichten darf.⁹³

Rahner forderte daraufhin eine öffentliche Entschuldigung. Die Verwendung des Rassismus-Begriffs sei bewusst fehlinterpretiert worden, um ihre Position zu diffamieren. Der Konflikt zwischen Rahner und Oster steht emblematisch für eine unzureichend ausgeprägte Konfliktkultur in theologischen und kirchenpolitischen Streitfragen. Einerseits ist der Rassismus-Begriff in der Debatte wenig geeignet, theologischen Fragen in der notwendigen Differenziertheit gerecht zu werden. Die Rezeption der These im Sinne einer pauschalen Übertragung auf innerkirchliche Sachverhalte mag zwar nicht intendiert gewesen sein, wurde aber jedenfalls in Kauf genommen. Durch die Verbindung konservativer Positionen mit dem Rassismus-Begriff wurde eine grundlegende Verständigung über die eigentlich zur Debatte stehenden Streitfragen unmöglich, da an die Stelle einer sachlichen Auseinandersetzung das Gefühl des persönlichen Angegriffen-Seins trat.

Bischof Osters Stellungnahme führte zu einer Eskalation der Auseinandersetzung. Einerseits wurden die Äußerungen Rahners tatsächlich fehlinterpretiert. Andererseits erfolgte durch den Verweis auf die ‚Verantwortung für den Einsatz der Kirchensteuermittel‘ und für die katholische Theologie eine Argumentation, in der an die Stelle des ‚zwanglosen Zwangs des besseren Arguments‘ ein *argumentum ad auctoritatem* rückte. Durch die implizite Drohung, Kirchensteuermittel zu entziehen bzw. die Verantwortung für die ‚Katholizität‘ der universitären Lehre ‚wahrzunehmen‘, suchte der Bischof die theologische Positionierung Rahners in der Reformdebatte zu delegitimieren. Mehr noch, wird implizit mit einem Ausschluss aus Verständigungsprozessen gedroht, der letztlich auf die Diskursunfähigkeit der geäußerten Positionierungen zielt. So sehr der Verlauf des Konflikts von einer mangelnden Streitkultur in der Reformdebatte zeugt, so überraschend war die Wendung, die die Auseinandersetzung mit der Ver-

93 S. OSTER, *Ist Katholizismus «rassistisch» – Und wer ist eigentlich katholisch?*, 19.04.2021. Online unter: <https://stefan-oster.de/ist-katholizismus-rassistisch-oder-wer-ist-eigentlich-katholisch/>. Abgerufen am 10.10.2021.

öffentlichung einer gemeinsamen Stellungnahme Stefan Osters und Johanna Rahners nahm. Trotz der zwischenzeitlichen Verhärtung der ‚Fronten‘ sprachen sich beide für eine verbale Abrüstung aus und bekannten, dass es durch Verkürzungen und Fehlrezeptionen zu Missverständnissen und einer vermeidbaren Eskalation gekommen sei. Beide entschuldigen sich für jeweilige Anfeindungen und drücken die Intention ihrer gemeinsamen Erklärung aus:

Mit dieser Stellungnahme wollen Stefan Oster und Johanna Rahner deutlich machen, dass auch in einer erhitzten Atmosphäre medialer Konfrontationen immer noch ein ehrliches Gespräch möglich ist. Beide anerkennen an der jeweils anderen Person den aufrichtigen Wunsch, auch bei unterschiedlichen Positionen und Perspektiven an einer guten Zukunft für die katholische Kirche und im Geist Jesu Christi arbeiten zu wollen.⁹⁴

Im Schlusswort der Stellungnahme weisen beide auf eine zentrale Voraussetzung für eine verständigungsorientierte Streitkultur in der Kirche hin: Grundsätzlich dürfe den Gesprächspartner(inne)n der gute Wille nicht abgesprochen werden. Tatsächlich wird man in der Reformdebatte den am Diskurs Beteiligten bei aller Kontroverse nicht absprechen können, dass das Wohl der Kirche in ihrem genuinen Interesse liegt. Die Auseinandersetzungen werden insofern nicht aufgrund eines Mangels an gutem Willen, sondern gerade, weil es um existentielle Fragen geht, bisweilen hitzig ausgetragen. Die Causa Rahner-Oster zeigt allerdings nicht nur auf, dass eine Einigung und die Rückkehr zu einer verständigungsorientierten Streitkultur möglich ist, sondern verweist auf ein tiefer liegendes strukturelles Problem. Wenn es in der anfänglichen Definition der Streitkultur hieß, dass die Anerkennung des bzw. der Anderen «als grundsätzlich gleichberechtigter Partner»⁹⁵ unabdingbare Voraussetzung für den Verständigungsprozess sei, so wird man im Hinblick auf die innerkirchliche Debattenlage konstatieren müssen, dass eine solche grundsätzliche Gleichberechtigung keineswegs gegeben ist. So sind Machtgefälle zwischen Klerikern und Lai(inn)en, vor allem aber zwischen Männern und Frauen institutionell verankert. Insofern offenbart die Debatte zwischen Johanna Rahner und Stefan Oster, dass ‚Form‘ und ‚Inhalt‘ der Debatte insbesondere im Hinblick auf die Diskussion um die Gleichberechtigung der Frau nicht getrennt werden können. Dass in der Kirche von allen über alles *geredet (und eingeschränkt gestritten)*, nicht aber *entschieden* werden darf, wird insofern zur unüberwindbaren Hürde für eine verständigungsorientierte Streitkultur.

Das Bemühen um eine verständigungsorientierte Streitkultur darf angesichts der Machtasymmetrien nicht dazu instrumentalisiert werden, eine Streitkultur zu propagieren, in der die *Form* des Diskurses dazu führt, dass bestimmte *Inhalte* indiskutabel werden. So wird in hitzigen Debatten mitunter ein ‚*Sensus Ecclesiae*‘

94 S. OSTER/J. RAHNER, *Den Streit beilegen*.

95 M. HEIMBACH-STEINS, *Einheit in Pluralität*, 98.

angemahnt, durch den übermäßige Politisierung und Polarisierung vermieden werden sollen. In diesem Zuge wird allerdings nicht selten die innerkirchliche Einheit zum Leitmotiv der innerkirchlichen Streitkultur erhoben. Papst Franziskus schreibt in seinem «Brief an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland» anlässlich des Synodalen Wegs:

Es ist Aufgabe dieses Prozesses, gerade in Zeiten starker Fragmentierung und Polarisierung sicherzustellen, dass der *Sensus Ecclesiae* auch tatsächlich in jeder Entscheidung lebt, die wir treffen, und der alle Ebenen nährt und durchdringt. Es geht um das Leben und das Empfinden mit der Kirche und in der Kirche, das uns in nicht wenigen Situationen auch Leiden in der Kirche und an der Kirche verursachen wird. [...] Die anstehenden Herausforderungen, die verschiedenen Themen und Fragestellungen können nicht ignoriert oder verschleiert werden; man muss sich ihnen stellen, wobei darauf zu achten ist, dass wir uns nicht in ihnen verstricken und den Weitblick verlieren, der Horizont sich dabei begrenzt und die Wirklichkeit zerbröckelt. «Wenn wir im Auf und Ab der Konflikte verharren, verlieren wir den Sinn für die tiefe Einheit der Wirklichkeit». In diesem Sinne schenkt uns der *Sensus Ecclesiae* diesen weiten Horizont der Möglichkeit, aus dem heraus versucht werden kann, auf die dringenden Fragen zu antworten. Der *Sensus Ecclesiae* erinnert uns zugleich an die Schönheit des vielgestaltigen Angesichts der Kirche.⁹⁶

Papst Franziskus Appell an den «*Sensus Ecclesiae*» zielt darauf, «das Auf und Ab der Konflikte» – gemeint sind innerkirchliche Reformdebatten – als für die «Einheit der Wirklichkeit» hinderlich darzustellen. Auch wenn das Anliegen des Papstes, die Einheit der Gesamtkirche zu bewahren, nachvollziehbar erscheint und die «Schönheit des vielgestaltigen Angesichts der Kirche» explizit betont wird, zeugt die Äußerung von einer mangelnden innerkirchlichen Streitkultur. Konflikte und Krisen werden einseitig als Gefahren, nicht aber als Chancen für einen Aufbruch und Neuanfang verstanden. Der Verweis auf den «*Sensus Ecclesiae*» wie auch das oft bemühte Motiv des «*Sentire cum Ecclesia*» wird insofern zur Abwendung von Konflikten und damit zur Zementierung bestehender Machtverhältnisse instrumentalisiert. Ignoriert wird dabei, dass eine konstruktive Kritik eher Zeichen eines «*Sentire cum Ecclesia*» sein kann als das Schweigen angesichts von Fehlentwicklungen:

Das *Sentire cum Ecclesia* setzt das Vertrauen voraus, dass derselbe Geist in der Kirche und in den einzelnen wirkt; es äußert sich im Gehorsam ebenso wie in konstruktiver Kritik, in Dankbarkeit wie im Leiden in der Kirche an ihren Defiziten und insbesondere an ihrem Gespaltensein.⁹⁷

Der Aufruf zum einem harmonistischen Verständnis eines «*Sensus Ecclesiae*» verkennt darüber hinaus, dass es in Reformdebatten nicht darum geht, neue Kon-

96 PAPST FRANZISKUS, *Schreiben von Papst Franziskus an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland*, 29. Juni 2019, Ziff. 9.

97 E.-M. FABER, Art. *Sentire cum Ecclesia*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Freiburg i. Br. 2009, 471–472, 472.

flikte hervorzubringen, sondern dass die Debatten selbst Ausdruck *bereits bestehender Konflikte* sind. Eine konstruktive Streitkultur zeichnet sich durch effiziente Mechanismen der Konfliktbewältigung, nicht aber der Konfliktverdrängung aus. So führt eine konstruktive Streitkultur nicht in die Spaltung, sondern überwindet diese und kann ein integrierendes Moment darstellen.⁹⁸ Den Überlegungen Felix Genns zur innerkirchlichen Streitkultur ist insofern durchaus zuzustimmen:

Sollten wir als Kirche gerade in Zeiten einer Verrohung des politischen und gesellschaftlichen Diskurses durch Populisten nicht auch bemüht sein, zu zeigen, dass man zwar hart in der Sache, aber dennoch gut und konstruktiv im Umgang miteinander um den richtigen Weg ringen kann? Die katholische Kirche als Vorbild einer konstruktiven Streitkultur: Das wäre doch einmal was!⁹⁹

4.4.3 TRANSPARENZ UND RECHENSCHAFT (ACCOUNTABILITY)

Ein drittes Element der innerkirchlichen Organisationskultur, dessen Fehlen insbesondere im Kontext der Aufarbeitung der Fälle sexuellen Missbrauchs in der Kirche in Deutschland bemängelt wurde, ist die organisationale Verankerung einer Rechenschaftspflicht. Eine Rechenschaftspflicht bezieht sich nicht nur auf institutionelle Kontrollmechanismen, sondern muss darüber hinaus auch ‚kulturell‘ verankert werden. Diese ‚weichen‘ Faktoren werden im Wort ‚Rechenschaft‘ nur unzureichend reflektiert, sodass stattdessen der englischsprachige Fachterminus der ‚*accountability*‘ verwendet werden kann.¹⁰⁰ Dass die Verankerung bislang nur unzureichend gelungen ist, wird an der vielfach zu beobachtenden Tendenz zur Skandalverhinderung offenbar. Im Umgang mit Fällen von sexuellem Missbrauch waren Vertuschung und Verdrängung jahrzehntelang an der Tagesordnung gewesen; in vielen Fällen bleiben die Verantwortlichen bis heute eine transparente und konsequente Aufarbeitung schuldig:

So müssen wir uns fragen, wie das System Kirche, in dem Macht ausgeübt wird, sich darstellt. Der Eindruck ist: ‚Im Grunde kapieren sie es immer noch nicht.‘ In den letzten zwei Jahren hat sich das Interesse auf das System Kirche konzentriert und die vormals unberühr-

98 Armin Nassehi bemerkt in dieser Hinsicht: «Es gibt nichts Integrierenderes als einen gut ausgebauten Konflikt. Gesellschaften mit sehr starkem Zusammenhalt und starken Anforderungen an Einheit sind oft autoritäre Gesellschaften, in denen wir alle nicht leben wollen. Entscheidend ist, dass wir Konflikte zivilisiert austragen.», A. NASSEHI, *Einheit in Vielfalt? Zum Miteinander in unserer Gesellschaft*, Vortrag anlässlich der Jahrestagung der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk, 28.05.2021, zitiert in: <https://www.cusanuswerk.de/startseite/aktuelles/einheit-in-vielfalt-zum-miteinander-in-unserer-gesellschaft>. Abgerufen am 10.10.2021.

99 F. GENN, zitiert in: Frankfurter Allgemeine Zeitung: «*Wir brauchen eine neue Macht in der Kirche*», 21.09.2019. Online unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/bischof-felix-genn-wir-brauchen-eine-neue-machtverteilung-in-der-kirche-16394943.html>. Abgerufen am 10.10.2021.

100 Vgl. H. ZOLLNER, *Macht und Ohnmacht aus psychologischer und theologischer Sicht*, 36 f.

baren Hierarchien der Kirche sind jetzt von einem Tag auf den anderen angreifbar geworden. [...] Manchmal kommt es mir vor, als gäbe es ein elftes Gebot: «Du sollst keinen Skandal produzieren.» Für mich stellt sich die Frage: Warum können wir den Skandal nicht zulassen über etwas, das tatsächlich geschehen ist und von dem wir wissen, dass es geschehen ist? Weil wir Angst haben, zu leiden: als Kirche, als Institution, in unserem Selbstbild.¹⁰¹

Hans Zollners Analyse verdeutlicht, dass bei der «Aufarbeitung» von Missbrauchsfällen bis heute vielfach der Institutionen- bzw. Selbstschutz über den Opferschutz gestellt wird. Im Bemühen, die eigene (moralische) Autorität zu wahren, wird im Umgang mit Anschuldigungen eine *«low profile»*-Strategie verfolgt, um weitere Skandale zu verhindern – mit dem Ergebnis freilich, dass die kirchliche Ohnmacht im öffentlichen Diskurs immer offensichtlicher wird. Dabei könnten Verantwortliche gerade durch einen transparenten und konsequenten Umgang Glaubwürdigkeit zurückgewinnen und Signale für einen Neuanfang setzen:

Es hilft aber niemandem und erst recht nicht dem Ansehen der Kirche in unserer Gesellschaft, wenn Tatsachen um des lieben Friedens willen vertuscht werden sollen. Angesichts der Missbrauchsfälle könnte die Kirche zeigen, dass Christinnen und Christen Spannungen wahrzunehmen in der Lage sind, ohne durch verfehlte Spannungsreduktionen (Verharmlosen und Vertuschen) sich trügerische Ruhe zu verschaffen. Hätte die Kirche nicht auch eine Chance zu zeigen, dass sie in der Lage ist, ohne Verteufelungen so mit Schuld umzugehen, dass Vergebung zu einer erfahrbaren Kategorie wird, die nicht zu Lasten der Opfer geht?¹⁰²

Dass die Tendenz zur Skandalverhinderung in engem Zusammenhang mit der Untermauerung bestehender Machtstrukturen steht, zeigt sich darüber hinaus im innerkirchlichen Umgang mit der Frage von Schuld und Verantwortung. So ist in der Konfrontation mit Fällen sexuellen Missbrauchs eine Dynamik der *Individualisierung von Schuld* zu beobachten. Diese Individualisierung zielt darauf, Fälle sexuellen Missbrauchs als individuelles, nicht aber systemisches bzw. systembedingtes Versagen darzustellen. Dadurch werden institutionelle Strukturen in der Reformdebatte immunisiert bzw. ein Organisationskulturwandel hin zur *«accountability»* verhindert. Eine solche Strategie der Individualisierung von Schuld steht dem Befund der Vertuschungsstrategie nicht etwa entgegen, sondern folgt aus dieser. So merkt Stephan Ackermann hinsichtlich der Ursachen der Vertuschungsversuche an:

Es fehlt nämlich nicht an Stimmen, die sogar einen konkreten Zusammenhang sehen zwischen dem Kirchenverständnis und dem Umgang mit Verfehlungen in der Kirche, zumal dann, wenn sie von Amtsträgern begangen werden. Ist es nicht tatsächlich so, dass die Vorstellung von einer unantastbaren Heiligkeit und Makellosigkeit der Kirche mit dazu beiträgt, die Verfehlungen einzelner zu vertuschen, wenn durch sie die Gefahr besteht, die Kirche als ganze könne in Mitleidenschaft gezogen werden.¹⁰³

101 H. ZOLLNER, *Macht und Ohnmacht aus psychologischer und theologischer Sicht*, 39.

102 W. TZSCHEETZSCH, *Missbrauch von Menschen – Missbrauch der Rolle – Missbrauch der Institution*, 48.

103 S. ACKERMANN, «*Sancta simul et semper purificanda*» – *Anmerkungen zur Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche*, Festvortrag beim Jahressempfang der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland.

Da der Schutz der Institution durch das Vertuschen von Missbrauchsfällen angesichts des öffentlichen Interesses zunehmend unmöglich wird, bahnt sich ein Strategiewechsel an. Das Vorkommen von Fällen sexueller Gewalt innerhalb der Kirche wird zwar anerkannt, eine kritische Auseinandersetzung mit systemischen Strukturen des Missbrauchs unterbleibt allerdings mit Verweis auf die Einzeltäterschaft der Schuldigen. Diese Individualisierung der Schuld findet auf zweifachem Wege statt.

Erstens wurden Fälle sexuellen Missbrauchs in der Kirche über lange Zeit bewusst als Verfehlungen *in* der Kirche, nicht aber *der* Kirche dargestellt.¹⁰⁴ Dadurch wird suggeriert, dass der sexuelle Missbrauch mit systemischen Faktoren nicht in ursächlichem Zusammenhang stehe, sondern – wie in vielen anderen Institutionen auch – lediglich innerhalb ihrer Strukturen vorgekommen sei. Diese bewusste Relativierung der Drastik von Missbrauchsfällen im innerkirchlichen Raum wird häufig durch den Hinweis verschärft, die besondere Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit liege «nur» deshalb auf kirchlichen Aufarbeitungsprozessen, weil angesichts des institutionellen Selbstverständnisses eine besondere «moralische Fallhöhe» bestehe. Solche Argumentationsmuster sind nicht nur Ausdruck fehlgeleiteter Skandalverhinderungsstrategien und Relativierungsversuche, sondern führen zur institutionellen Selbstviktimsierung und schaden einem am Opferschutz orientierten Aufarbeitungsprozess massiv. Der Hinweis, die Kirche werde aufgrund der Verfehlungen Einzelner zum Opfer «medialer Hetzkampagnen», droht schlimmstenfalls in die Täter-Opfer-Umkehr zu münden.

Eine der Ursachen für eine solche Strategie der Individualisierung von Schuld liegt in dem jeweils vertretenen Kirchenbild. Die Auffassung von der Kirche als «heilige Kirche» scheint sich *prima facie* mit einer schuldhaften Institution oder gar einem «System» Kirche nicht zu vertragen. Die Spannung zwischen der ekklesiologischen Überhöhung der Institution und der tatsächlichen Häufung von Gewaltverbrechen innerhalb kirchlicher Strukturen scheint sich nur durch eine Individualisierung der Schuld auflösen zu lassen.¹⁰⁵ Eine solche Trennung von sündigen Elementen und «heiligen Strukturen» der Kirche ist allerdings problem-

10. Juni 2010. Online unter: <https://www.bistum-trier.de/bistum-bischof/bischof/im-wortlaut/bei-anderen-anlaessen/sancta-simul-et-semper-purificanda/?L=22>. Abgerufen am 10.10.2021.

104 Vgl. etwa W. KASPER, *Katholische Kirche*, 464: «Fehler und Fehlverhalten in der Kirche haben ohne Zweifel mit dazu geführt, dass es dazu kommen konnte.»

105 Vgl. zur Frage der individuellen und kollektiven Dimension von Schuld und Sünde in der Kirche J. ENXING, *Schuld und Sünde (in) der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Ostfildern 2018. Julia Enxing bemerkt zu den historischen Ursachen der «heiligen Kirche» und ihren «sündigen» Gliedern: «Dabei ist die Diskussion um die Frage, ob die Kirche selbst sündig und ihrerseits Subjekt der Sünde sei, keinesfalls neu. Sie wurde bis ins Mittelalter immer wieder diskutiert, dann jedoch durch das theologische Konzept abgelöst, dass allein die Glieder der Kirche als Sünder*innen zu sehen seien – die «Kirche selbst» jedoch als einzige heilig wäre.», ebd. 132.

behaftet. Einerseits konstituiert sich die Kirche aus ihren Gliedern, die allesamt Sünder(inne)n sind. Ein Kirchenverständnis, nach dem alle Sünder(innen) ihr Kirche-Sein automatisch verwirkt hätten, müsste insofern zu einer Kirche ohne Glieder werden und könnte ihrer Sendung nicht gerecht werden. Insofern ist die innerkirchliche Spannung zwischen den Prädikaten der Heiligkeit und Sündigkeit zu rekalisieren und muss sich letztlich in einer Neubestimmung des (kollektiven) Schuld- und Sünde-Begriffs selbst niederschlagen:

Als Gemeinschaft von Gläubigen, die stets von Sünde und Schuld geprägt ist, handelt Kirche in der Zeit und ist zugleich eine Einheit mit der himmlischen Kirche. Als Kollektiv trägt sie Verantwortung für Unrecht, das in ihrem Namen geschieht. Diese Verantwortung benennt keine Schuld und Sünde jede/s einzelnen Christ*in, sie benennt eine Verantwortung für den Auftrag der Kirche und ein Versagen der Gemeinschaft, von der heiligen Botschaft Zeugnis zu geben. Diese Gemeinschaft der Gläubigen ist nicht von ihrem Ursprung und ihrem Ziel, einst versöhnt und heilig zu sein, zu trennen. Sie ist eine heilig-sündige Allianz. Indem sie eine heilige und sündige Kirche ist, heiligt sie und sündigt sie.¹⁰⁶

Dass eine solche Verhältnisbestimmung in der Praxis nicht gelungen ist, wurde im Falle der Aufarbeitung von Missbrauchsfällen in deutschen Bistümern offenbar. Während in vielen Bistümern Missbrauchsstudien in Auftrag gegeben worden waren, wurde die systemische Dimension des Missbrauchs in den Gutachtenaufträgen teils bewusst ausgeklammert. Durch den juristischen Fokus der Gutachten blieb die kollektive Verantwortung für das Versagen der Kirche gegenüber der Individualschuld der Täter unterbelichtet. So notwendig das Kriterium der juristischen Belastbarkeit für die Erstellung der Gutachten gewesen sein mag, so wenig geeignet ist diese Eingrenzung für die umfassende Aufarbeitung systemischer Ursachen. Die Auseinandersetzungen um die (Nicht-) Veröffentlichung von Gutachten steht dabei emblematisch für die Feststellung der Autor(inn)en der sog. MHG-Studie, die monierten:¹⁰⁷

Die Sanktionierung einzelner Beschuldigter, öffentliches Bedauern, finanzielle Leistungen an Betroffene und die Etablierung von Präventionskonzepten und einer Kultur des achtsamen Miteinanders sind dabei notwendige, aber keineswegs hinreichende Maßnahmen. Wenn sich die Reaktionen der katholischen Kirche auf solche Maßnahmen beschränken, sind solche grundsätzlich positiven Ansätze sogar geeignet, klerikale Machtstrukturen zu erhalten, da sie nur auf Symptome einer Fehlentwicklung abzielen und damit die Auseinandersetzung mit dem grundsätzlichen Problem klerikaler Macht verhindern.¹⁰⁸

106 J. ENXING, *Schuld und Sünde (in) der Kirche*, 291 f.

107 Die folgenden Überlegungen basieren auf einem Artikel, der im theologischen Online-Feuilleton *feinschwarz.net* erschienen ist: J. LUDWIG, *Das Schweigen der Lämmer (II)*, 26. März 2021. Online unter: <https://www.feinschwarz.net/das-schweigen-der-laemmer/>. Abgerufen am 10.10.2021.

108 H. DRESSING ET AL., *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*, online unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf. Abgerufen am 10.10.2021, 18.

Nachdem ein erstes Gutachten der Kanzlei Westphal – Spilker – Wastl vom Erzbistum Köln unter Verweis auf dessen mangelnde Rechtssicherheit nicht veröffentlicht worden war, wurde bei der Kanzlei Gercke Wollschläger ein zweites Gutachten in Auftrag gegeben, das dann veröffentlicht wurde. Während in der öffentlichen Debatte die mögliche Vertuschung eines Fehlverhaltens Kardinals Rainer Woelki zunehmend in den Mittelpunkt rückte, wurden Fragen systemischer Ursachen des sexuellen Missbrauchs und dessen mangelhafter Aufarbeitung in den Hintergrund gedrängt. Tatsächlich wurde Kardinal Woelki in beiden Gutachten keine juristische Schuldhaftigkeit bescheinigt und die Nichtveröffentlichung des Gutachtens der Kanzlei Westphal Spilker Wastl war angesichts mangelnder juristischer Belastbarkeit rechtfertigbar. Allerdings war das zweite Gutachten in seinem Auftrag deutlich enger gefasst und sollte sich nur auf die individuellen Verfehlungen der jeweiligen Verantwortlichen im Umgang mit Fällen sexuellen Missbrauchs begrenzen. Der Verweis auf die juristische Belastbarkeit führte insofern dazu, dass weitergehende bzw. tieferliegende Faktoren unberücksichtigt blieben. Dies wiegt umso schwerer, da im ersten – letztlich unveröffentlichten – Gutachten systemische Ursachen durchaus thematisiert worden waren. So war der Gutachtauftrag bewusst weit ausgelegt (in der Lesart des Erzbistums Köln: überschritten) worden, da man sich «nicht auf eine Rechtmäßigkeitskontrolle, also darauf ob das Handeln der Verantwortungsträger mit dem Buchstaben des Gesetzes in Einklang stand» begrenzen wollte, sondern auch «die Angemessenheit der Reaktion auf Missbrauchsfälle auch und gerade unter dem Aspekt der (präventiven) Opferfürsorge» in den Blick nehmen wollte.¹⁰⁹ Dass die Veröffentlichung entsprechender Passagen, die unter Wahrung von Persönlichkeitsrechten sowohl der Betroffenen als auch der des Missbrauchs beschuldigten bzw. überführten Täter durchaus möglich gewesen wäre, ausgeblieben ist, lässt den Eindruck der bewussten Vermeidung einer vertieften Auseinandersetzung mit den tieferliegenden Ursachen des Missbrauchs und dessen mangelnder ‚Aufarbeitung‘ entstehen.

Zweitens findet die Individualisierung von Verantwortung allerdings nicht nur seitens der Kirchenführung, sondern auch seitens der Gläubigen statt. So herrschte in vielen Pfarrgemeinden in Bezug auf Fälle sexueller Gewalt eine Kultur des Nicht-wahrhaben-Wollens, des Wegschauens oder gar des aktiven Vertuschens vor, sodass der Institutionen- und Täterschutz in den Vordergrund rückte und das Trauma der Betroffenen sexuellen Missbrauchs vielfach noch verschärft wurde. Selbst wenn man im juristischen Sinne nicht von einer Mitschuld der je-

¹⁰⁹ KANZLEI WESTPHAL SPILKER WASTL, *Gutachten betreffend sexuellen Missbrauch im Erzbistum Köln* [unveröffentlicht], 184. Das Gutachten wurde vom Autor am 25. März 2021 im Maternushaus Köln eingesehen.

weiligen Gemeinschaften sprechen kann, so kommt man nicht umhin, der Gemeinschaft der Gläubigen eine Mitverantwortung für die Fälle sexuellen Missbrauchs beizumessen:

Ein Sünden- und Schuldbegriff, der Sünde und Schuld ausschließlich als Verfehlungen von Individuen versteht, wird nie zu einer Anerkennung von Schuld und Sünde beitragen können. Damit Sünde und Schuld in Gemeinschaft überwunden werden können, muss diese Gemeinschaft ihre Verantwortung für diesen Prozess der Schuld- und Sündenreflexion anerkennen. Dies kann nur geschehen, wenn eingestanden wird, dass sie als Gemeinschaft (Mit-)Schuld trägt.¹¹⁰

Zentral ist allerdings, dass das Konstatieren einer «Mitschuld» der Gemeinschaft der Gläubigen nicht instrumentalisiert wird, um die Täter zu entlasten. Institutionelle Rahmenbedingungen und eine Kultur fehlender Transparenz und «*accountability*» können sexuelle Gewalt begünstigen, es besteht allerdings kein deterministischer Zusammenhang. Die Täter bleiben für ihre Missbrauchstaten verantwortlich. Eine kollektive Übernahme von Verantwortung besteht nun – da das Ausmaß des sexuellen Missbrauchs zunehmend sichtbar wird – allerdings darin, eine umfassende Aufarbeitung *in kurativer und präventiver* Hinsicht voranzutreiben. Die Auseinandersetzung mit systemischen Faktoren, die den Missbrauch potenziell begünstigen bzw. dessen Aufarbeitung verhindern, müssen Teil dieses Reflexionsprozesses sein. In ihrer Studie zu den strukturellen Ursachen sexuellen Missbrauchs in der irischen Kirche schreibt Marie Keenan:

The history suggests that an approach to the problem of sexual violations that sees it as one of individual failing alone is essentially part of the problem. Opposition by the current Church leadership to discussing the broader issues of Catholic moral thought and in this context the issue of mandatory celibacy appears to rest more on theological ideology and political controversy than on rational argument.¹¹¹

Zur fehlenden Kultur der Transparenz hat weiterhin die theologische Spiritualisierung des individuellen Gehorsams gegenüber Vorgesetzten beigetragen. Statt eine Kultur der «*accountability*» gezielt zu fördern, wurde die «*compliance*» überhöht.

110 J. ENXING, *Schuld und Sünde (in) der Kirche*, 291.

111 M. KEENAN, *Child Sexual Abuse and the Catholic Church. Gender, Power, and Organizational Culture*, Oxford 2012, 33. Der von Keenan angesprochene Nexus zwischen Missbrauchsfällen und dem Zölibat hat sich in empirischen Studien nicht erhärtet. Vgl. dazu unter anderem H. DRESSING ET AL., *Sexueller Missbrauch*, 11: «Das komplexe Zusammenspiel von sexueller Unreife, abgewehrten und verleugneten sowie die zum Zeitpunkt der Berufswahl möglicherweise latenten homosexuellen Neigungen in einer ambivalenten, teilweise auch offen homophoben Umgebung könnte also eine weitere Erklärung für das Überwiegen männlicher Betroffener beim sexuellen Missbrauch durch katholische Kleriker bieten. Allerdings sind weder Homosexualität noch Zölibat *eo ipso* Ursachen für sexuellen Missbrauch von Minderjährigen.» Vgl. dazu auch H. HASLINGER, *Sexualität und Macht. Ein Problemknoten des Weiheamtes*, in: S. KOPP (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, Freiburg i. Br. 2020, 173–197, 189 ff.

Diese Kultur des Gehorsams schlug sich vielfach in unreifer Beziehungsfähigkeit nieder:

The problem with the whole approach to obedience that was encouraged and accepted by the participants during their training was that it kept them like children in an institution that rewarded compliance. Such relational requirements posed obstacles to maturity and to ensuring that an autonomous functioning individual, healthy and relationally mature, would emerge. Instead, the men had little or no say in the major decisions that were to affect their lives and were kept relationally immature, with an understanding of obedience and authority that went only one way: upwards.¹¹²

Das Wechselspiel zwischen der spezifisch kirchlichen Organisationskultur und individueller Prägung wirft die Frage auf, auf welcher Ebene anzusetzen wäre, um einen nachhaltigen Kulturwandel im zugrundeliegenden Machtverständnis herbeizuführen. Im Folgenden sollen die Ergebnisse der Untersuchung der kirchlichen Organisationskultur insofern im Lichte der Voraussetzungen eines organisationalen Kulturwandels kritisch gewürdigt werden.

4.5 Kritische Würdigung: «Wer sich nicht verändert, bleibt nicht der Gleiche»

Die Analyse einiger Schlüsselemente innerkirchlicher Organisationskultur hat aufgezeigt, dass bestimmte Aspekte, etwa die unzureichend ausgeprägte Ambiguitätstoleranz, eine mangelhaft ausgeprägte innerkirchliche Streitkultur und der Mangel an «*accountability*», in scharfem Kontrast zum gesellschaftlichen Werteverständnis stehen. Die «Organisation Kirche» darf niemals als isolierte Analyseeinheit betrachtet werden, sondern muss stets im Wechselspiel mit der organisationalen Umwelt berücksichtigt werden. So ergibt sich innerhalb und außerhalb der Kirche ein Glaubwürdigkeitsverlust nicht nur aus der organisationalen Behäbigkeit, sondern vor allem aus dem wachsenden Gefälle von organisationaler Fähigkeit und gesellschaftlicher Erwartung («*capability-expectations gap*»). In einer sich rasch wandelnden Gesellschaft werden kirchliche Organisationsstrukturen als zunehmend dysfunktional empfunden. Ein Kulturwandel erfolgt wohl auch deshalb nicht, weil die Transmissionsmechanismen von System und Umwelt nur bedingt ausgeprägt sind. Verstärkt wird diese mangelnde institutionelle «Feedback-Kultur» dadurch, dass kirchliche Identitäten teilweise in bewusster Abgrenzung von der sie umgebenden Umwelt konstruiert werden. Wenn Kirche sich durch das Heraufbeschwören einer inneren Einheit definiert, um einen «*rally-round-the-flag-Effekt*» zu erzielen, droht sie damit das Gegenteil zu erreichen. Das Bemühen um das vollständige Entkoppeln gesellschaftlicher und innerkirchlicher Wertesysteme zeugt einerseits von einem ahistorischen Kirchenbild. Kirche hat sich – sowohl in ihrem prägenden Gehalt als auch in ihrer institutionellen Ge-

112 M. KEENAN, *Child Sexual Abuse and the Catholic Church*, 157.

stalt – stets im Wechselspiel mit der sie umgebenden Gesellschaft entwickelt. Nur so wird verständlich, warum sie sich als Institution überhaupt über Jahrtausende erhalten konnte. Einen Bert Brecht zugeschriebenen Aphorismus aufnehmend, könnte man zugespitzt formulieren: «Die Kirche ist nur deshalb die Gleiche geblieben, weil sie sich permanent verändert hat.» Ein solcher Befund deckt sich einerseits mit einem reflektierten Traditionsbegriff und dem vielfach zu beobachtenden Dogmenwandel. Andererseits bestätigt die Organisationssoziologie, dass der organisationale Wandel Grundvoraussetzung für die Permanenz einer organisationalen Identität ist. Zwar kann nicht bestritten werden, dass institutionelle Reform und ein organisationaler Kulturwandel unter Bedingungen der Unsicherheit nicht auch Instabilität hervorrufen könnten. Dabei ist allerdings zwischen kurzfristigen und langfristigen Effekten zu unterscheiden. Während der Wandel kurzfristig zur Instabilität bis hin zur ‚Implosion‘ einer Organisation führen kann, kann eben dieser Wandel langfristig stabilisierende Wirkung zeitigen. Einem evolutiv-organisationssoziologischen Paradigma folgend lässt sich insofern konstatieren:

Kurzfristig hat der Wandel negative Konsequenzen: Die Sterbewahrscheinlichkeit einer Organisation erhöht sich unmittelbar nach einer Änderung. Nach einer Änderung kann das Sterberisiko aber schnell wieder abnehmen und sogar unter das Niveau fallen, das sich ohne Änderung ergeben hätte.¹¹³

Solch ein notwendiger Wandel der innerkirchlichen Organisationskultur, durch den die Immunisierungsmechanismen überkommener Machtstrukturen aufgebrochen werden können, lässt sich allerdings weder ‚von außen‘ verordnen noch ‚von innen‘ erzwingen, da dadurch ein performativer Selbstwiderspruch entstehen würde. So geht es im organisationalen Wandel gerade darum, die Ambiguitätstoleranz zu erhöhen, die Streitkultur zu verbessern oder auch die ‚accountability‘ zu fördern. Wenn anstelle eines substantialistisch-emanatistischen Machtbegriffs allerdings versucht wird, der Organisation ein funktional-relationales Machtverständnis aufzuoktroieren, so ist das Ziel eines nachhaltigen Kulturwandels *a priori* verfehlt. Wenn sich ein Kulturwandel derselben Mechanismen bedient, derer er sich zu entledigen sucht, muss er letztlich scheitern. Zentral ist insofern, anstelle eines statisch-ergebnisorientierten ein dynamisch-prozessuales Verständnis der innerkirchlichen Organisationskultur zu entwickeln. In soziologischer Hinsicht ist die Organisationskultur niemals ein Endprodukt, das durch die Befolgung bestimmter Regeln herbeigeführt werden könnte, sondern Prozess innerorganisationaler Verstetigung. Eine bestimmte Organisationskultur entsteht erst dadurch, dass in einem bestimmten Kontext spezifische Denk-, Handlungs- und Verhaltensmuster internalisiert und habitualisiert und damit

113 N. BECK, *Kontinuität des Wandels. Inkrementale Änderungen einer Organisation*, Wiesbaden 2001, 140.

permanent reproduziert werden. Für den organisationalen Wandel bedeutet dies, dass es Reproduktionsmuster bestimmter Verhaltensweisen zu durchbrechen bzw. zu modifizieren gilt. Obwohl die Organisationskultur individuelles Handeln prägen kann, hat eine bestimmte Organisationskultur oder gar ›Kultur der Macht‹ nichts Schicksalhaftes an sich, das zum Defätismus verleiten müsste. Aus dem Befund, dass die Permanenz einer bestimmten Organisationskultur letztlich durch die Reproduktion individueller Denk-, Handlungs-, und Verhaltensmuster bedingt ist, folgt umgekehrt, dass Individuen letztlich auch Handlungsträger(innen) organisationalen Wandels sein können.

Verbindet man diese Einsicht mit den Ergebnissen der Analyse der Prozesse der Sakralisierung, des (Re-) Framing und der Versicherheitlichung von Macht im binnenkirchlichen Raum, so ist zu konstatieren, dass die spezifisch innerkirchliche Organisationskultur vielfach einen ›toxischen Nährboden‹ für die Verstetigung der Machtausübung als ›power over‹ darstellt. Mechanismen zur Immunisierung von Macht können sich nur dann als fungibel erweisen, wenn sie sich innerhalb eines entsprechenden Resonanzraumes vollziehen. Der Mangel an Ambiguitätstoleranz, konstruktiver Streitkultur und ›accountability‹ ist einerseits Voraussetzung für das Zustandekommen von Sakralisierungs-, Framing- und Versicherheitlichungsprozessen. Andererseits führen diese Prozesse ihrerseits zu einer Verstetigung der spezifischen Organisationskultur. Die Zirkularität von Immunisierungsprozessen und Organisationskultur trägt insofern maßgeblich zur Zementierung einer *transitiven Konstruktion der Macht als ›power over‹* im Binnenraum der Kirche bei.

Die Analyse des göttlichen Allmachtsprädikats hatte ergeben, dass sich Gottes Macht zwar in transitiven Modi, das heißt in der Herrschaft, im Dienst und gar in der Ohnmacht offenbaren bzw. vollziehen kann. Allerdings zeichnet sich die göttliche Allmacht in ihrer Wirkung durch ihre schöpferische, befreiende und liebende Kraft aus. Die einseitige Rezeption des Allmachtsprädikats und deren Niederschlag in einer emanatistisch-substantialistischen Konzeption der Macht innerhalb der Kirche hat – in Verbindung mit den auf einer toxischen Organisationskultur fußenden Mechanismen der Immunisierung – zu einer folgenreichen Fehlrezeption geführt.

Die Systemlogik der an das Gottesbild angelehnten, transitiven Konstruktion der Macht besteht vielfach darin, zu betonen, die göttliche Macht offenbare sich in den *Modi* der Schöpfung, der Befreiung und der Liebe, um in der institutionellen Praxis der Kirche die in die Beherrschung, den Dienst und letztlich die Ohnmacht führende *Wirkung* der Macht zu legitimieren. Die folgenreiche *Umkehrung von Modus und Wirkung* der Macht trägt insofern dazu bei, dass sich bestimmte institutionelle und organisationale Praktiken der Machtausübung verstetigen konn-

ten und aus einem idealiter an der Relationalität und Funktionalität göttlicher Macht orientierten Paradigma innerhalb der Kirche eine im begrifflichen Rahmen der Totalität verhafteten Logik der Macht abgeleitet wurde.

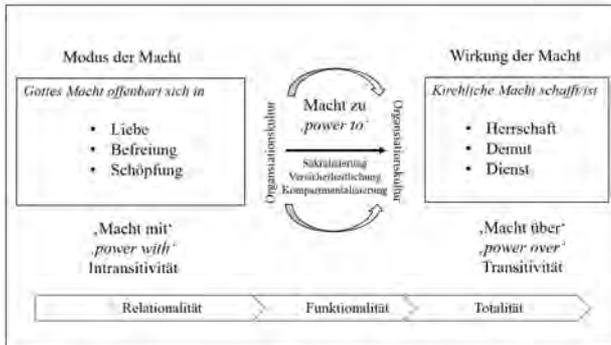


Abb. 4: Die Umkehr von Modus und Wirkung der Macht in der kirchlichen Machtausübung.

Die Erklärung der Verstetigung der Macht durch die Zirkularität zwischen der Konzeptualisierung des Allmächtsprädikats einerseits und institutionellen bzw. organisationalen Faktoren andererseits wirft allerdings die Frage auf, ob eine auf diese beiden Analyseebenen beschränkte Erklärung nicht das individuelle Handlungspotenzial innerhalb der Kirche unterschätzen muss? Könnten Mechanismen der Immunsierung bzw. Korrumpierung von Macht durch individuelles Handeln unterbrochen oder gar verändert werden?

Um diese Dynamiken näher zu beleuchten, gilt es, die Tiefenstruktur der Macht näher ins Auge zu fassen. Insofern muss die Untersuchung innerkirchlicher Machtstrukturen im Folgenden um eine dritte und grundlegende Analyseebene – die Ebene des Subjekts – ergänzt werden.

5. DIVIDE ET IMPERA: IM SCHATTEN DES SUBJEKTS

Zur Analyse der Wirkungsmechanismen der Macht auf Subjektebene bzw. der Verknüpfung von systemischer und subsystemischer Ebene kann im Folgenden der machtanalytische Ansatz Michel Foucaults herangezogen werden. Foucaults Zugang zum Phänomen der Macht unterscheidet sich radikal von den Konzeptionen der Macht in der politischen Philosophie. Während die Denker(inne)n der politischen Philosophie mit normativen Erwägungen im Zusammenhang mit den Voraussetzungen, den Modi, den Wirkungsweisen und auch der Legitimität der Machtausübung befasst sind, geht es Michel Foucault darum, die Macht als soziologische Analysekategorie fruchtbar zu machen.¹ Wenn im Folgenden zur Analyse innerkirchlicher Machtstrukturen auf Subjektebene der Ansatz Michel Foucaults verwendet wird, ist dies insofern keineswegs ein Widerspruch zu den vorausgehenden Ausführungen, die vorwiegend durch politisch-philosophische Theoriebildung informiert waren. Vielmehr ist zwischen den Konzeptionen der Macht als Gegenstand und Methode zu unterscheiden. Während die Ansätze der politischen Philosophie, etwa der transitive Zugang Max Webers und Robert Dahls oder die relationalen Konzeptionen Hannah Arendts und Michel de Certeaus, explizite ‚Theorien‘ der Macht darstellen, ist Michel Foucaults machtanalytischer Zugang darauf ausgerichtet, ein Instrumentarium zur Analyse von Machtverhältnissen an die Hand zu geben. Wenn im Folgenden weiterhin der Frage nachgegangen wird, welche Faktoren für die Permanenz einer bestimmten innerkirchlichen Machtkonzeption verantwortlich sind, werden, mit anderen Worten, die innerkirchlichen Konzeptionen der Macht zum *Gegenstand*, die mithilfe der analytischen *Methode* Michel Foucaults untersucht werden können.

Dieser Ansatz Michel Foucaults soll im Folgenden kurz umrissen werden, um ihn dann auf die innerkirchlichen Machtkonstellationen übertragen zu können. In seiner Vorlesung vom 14. Januar 1976 am Collège de France erläutert er die Grundannahmen seiner Analytik der Macht, die an dieser Stelle kurz erläutert werden sollen. In der Auseinandersetzung mit dem Konzept der Macht geht es Michel Foucault nicht darum, eine Großtheorie der Macht zu formulieren, anhand derer die Macht – einem hierarchisch-vertikalen Design folgend – analysiert werden könnte. Stattdessen setzt er analytisch auf ‚kapillarischer‘ Ebene an, um die Macht dort zu untersuchen, wo sie eine tatsächliche Wirkung zeitigt. Die

¹ Vgl. H.-J. SANDER, *Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus. Theologie nach Foucault*, in: CH. BAUER/M. HÖLZL (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 105–125, 111 ff.

Analyse Foucault folgt insofern einer archäologischen Methode der «*Mikrophysik der Macht*»² bzw. der «*Mikromechanik der Macht*»:³

Es geht nicht darum, die geregelten und legitimen Formen der Macht in ihrem Zentrum zu analysieren, in dem, was ihre allgemeinen Mechanismen oder ihre Gesamtwirkungen sein können, es geht im Gegenteil darum, die Macht an ihren äußersten Punkten, in ihren letzten Andeutungen, dort, wo sie kapillarisch wird, zu erfassen. Das heißt, die Macht in ihren regionalsten und lokalsten Formen und Institutionen zu nehmen, dort, wo sich die Macht im Hinausgehen über die Regeln des Rechts, die sie organisieren und sie abgrenzen, über ihre Regeln hinaus verlängert, in Institutionen einlässt, in Techniken verkörpert und sich Instrumente für materielle, eventuell sogar gewaltsame Eingriffe verschafft.⁴

Die Ausführung Michel Foucaults verdeutlicht, dass sein analytischer Zugang zur Macht von normativen Erwägungen weitgehend absieht. Anders als Max Weber oder Hannah Arendt geht es ihm nicht darum, Formen legitimer Machtausübung zu beschreiben. Während Max Weber die Konzeption der Macht eng mit deren Konfliktualität verknüpft, führt eine solche Konfliktualität der Macht bei Hannah Arendt in das genaue Gegenteil – die Gewalt. Michel Foucault wählt demgegenüber einen Standpunkt, demzufolge sich Macht im äußersten Falle in Gewalt äußern könne, dies aber nicht notwendigerweise müsse. Weiterhin erklärt Foucault, dass ihm nicht um die Untersuchung der Intentionalität der Macht gelegen sei, sondern an deren faktischer Auswirkung:

Es geht nicht darum, die Macht auf der Ebene der Intention oder der Entscheidung zu analysieren, zu versuchen von ihrer Innenseite her zu nehmen und die meines Erachtens labyrinthische Frage zu stellen: Wer also hat die Macht? Was hat er im Kopf? Was sucht derjenige, der die Macht hat? Sondern im Gegenteil die Macht auf der Seite zu untersuchen, wo ihre Intention, wenn es denn eine Intention gibt, vollständig innerhalb wirklicher Praktiken eingelassen ist; die Macht gewissermaßen auf ihrer Außenseite zu untersuchen, da, wo sie in direkter und unmittelbarer Beziehung zu dem steht, was man ganz provisorisch ihren Gegenstand, ihre Zielscheibe, ihr Anwendungsfeld nennen kann, da, mit anderen Worten, wo sie sich einpflanzt und ihre wirklichen Effekte hervorbringt.⁵

Dieses Anliegen deckt sich mit Foucaults Anspruch einen «Nachweis, wie die Koppelung einer Reihe von Praktiken mit der Herrschaft der Wahrheit ein Dispositiv des Wissens und der Macht bildet», zu führen.⁶

2 Vgl. U. J. SCHNEIDER, *Michel Foucault*, Darmstadt 2004, 125 ff.

3 M. FOUCAULT, *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, in: D. DEFERT ET AL. (Hg.), *Analytik der Macht*, Frankfurt a. M. 2005, 108–125, 117.

4 Ebd. 112.

5 Ebd. 113.

6 M. FOUCAULT, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978/1979*, aus dem Französischen von J. Schröder, hg. von M. SENELLART, Frankfurt a. M. 2004, 39.

Ein weiteres Merkmal der Foucault'schen Machtkonzeption ist die Annahme der *Ubiquität der Macht*. Macht kann demnach überall entstehen und analysiert werden.⁷ So, wie Hannah Arendt die Macht von ihrer Intersubjektivität her im ›Zwischen‹ der Menschen verortet und nicht im Individuum selbst, lehnt auch Foucault die Rede von ›Machthabenden‹ und ›Ohnmächtigen‹ ab. Diese Ablehnung der intrasubjektiven Substantialisierung der Macht speist sich allerdings nicht aus der Abgrenzung zur Gewalt. Die Ubiquität der Macht impliziert vielmehr, dass die Macht zwischen und gar durch Subjekte hindurch zirkuliert.⁸ Macht ist insofern keine statische Einheit, die sich in permanenten Machtverhältnissen manifestieren würde, sondern dynamische und reproduktive Größe.⁹

Mit der Ubiquität der Macht geht weiterhin deren *Produktivität* einher. Foucault spitzt die Annahme der Allgegenwart von Machtstrukturen dahingehend zu, dass das Subjekt nicht nur Durchgangspunkt der Macht, sondern gar deren Produkt sei. So wenig Macht von Subjekten ausgehe, so wenig finde sie in diesen ihre Zielscheibe. Zwischen Macht und Subjekt identifiziert Foucault insofern einen dialektischen Nexus:

Die Macht funktioniert, die Macht übt sich als Netz aus, und über dieses Netz zirkulieren die Individuen nicht nur, sondern sind auch stets in der Lage, diese Macht zu erleiden und auch sie auszuüben; sie sind niemals die träge oder zustimmende Zielscheibe der Macht; sie sind stets deren Überträger. Mit anderen Worten, die Macht geht durch die Individuen hindurch, sie wird nicht auf sie angewandt. Man darf also meines Erachtens nicht das Individuum als eine Art Elementarkern, Uratom, vielfältige und stumme Materie begreifen, worauf alsdann die Macht angewendet bzw. wogegen die Macht zum Schlag ausholen würde. In Wirklichkeit ist das, was bewirkt, dass ein Körper, dass Gesten, Diskurse und Begierden als Individuen identifiziert und konstituiert werden, genau eine der ersten Wirkungen der Macht; das heißt, dass das Individuum nicht das der Macht Gegenüberstehende ist, es ist, wie ich glaube, eine ihrer ersten Wirkungen. Das Individuum ist eine Wirkung der Macht, und es ist zugleich eben in dem Maße, wie es eine Wirkung ist, ein Überträger: Die Macht geht durch das Individuum hindurch, das sie konstituiert hat.¹⁰

Hinsichtlich des Foucault'schen Begriffs des ›Individuum‹ ist zu konstatieren, dass mit dem Individuum «ein eingeordnetes, eingezwängtes und durch die Disziplinarmaßnahmen bestimmtes Glied der modernen Gesellschaft», nicht aber das «selbstbewusste, das selbsterfahrene, das handelnde und leidende Individu-

7 Vgl. zu dieser Annahme S. WENDEL, *Foucault und/oder Theologie? Chancen und Gefahren einer theologischen Rezeption der Philosophie Michel Foucaults*, in: CH. BAUER/M. HÖLZL (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucault*, Mainz 2003, 51–63, 55 bzw. kritisch J. HOFF, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn 1999, 245 f.

8 Vgl. J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 881.

9 M. FOUCAULT, *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, 114.

10 Ebd. 114 f.

um der moralischen Reflexion» gemeint ist.¹¹ Angesichts der Annahme der Produktivität der Macht wurde Foucault vielfach vorgeworfen, «dass er die Macht personifiziere und Personen ent-personifiziere oder entmenschliche, indem er sie als Effekte der Macht darstelle»¹². Allerdings konstatiert Judith Butler, dass die Differenzierung von Körper und Macht schon allein deshalb aufrecht erhalten müsse, weil die Macht auf den Körper einwirke und diesen insofern voraussetze.¹³ Die Ambivalenz der Produktivität der Macht in Bezug auf das Individuum scheint bereits im Begriff der Subjektivierung (*assujettissement*) wider. Mit der Subjektivierung kann einerseits die Konstituierung des «ästhetisch-existentiellen» Subjekts, andererseits aber die diejenige des «disziplinären» – das heißt machtunterworfenen – Subjekts bezeichnet sein.¹⁴

Zentral ist im Foucault'schen Machtverständnis die Verknüpfung von Macht- und Wissensdiskursen:

Die großen Machtmaschinerien können durchaus mit der Produktion von Ideologien einhergehen; so gibt es sicherlich zum Beispiel eine Ideologie der Erziehung; es hat eine Ideologie der monarchistischen Macht, eine Ideologie der parlamentarischen Demokratie gegeben, doch das, was sich an der Basis, am Endpunkt der Netze der Macht herausbildet, sind, wie ich glaube, viel mehr: Es sind wirkliche Instrumente zur Bildung und Anhäufung des Wissens, es sind Beobachtungsmethoden, Aufzeichnungstechniken, Forschungs- und Untersuchungsverfahren, es sind Prüfapparate. Das heißt, ich glaube, dass die Macht sich in ihren feinen Mechanismen nicht ohne die Ausbildung, die Organisation und das In-Verkehr-Bringen eines Wissens oder eher von Wissensapparaten ausüben kann, die keine ideologischen Begleitungen oder ideologischen Gebäude sind.¹⁵

In seinem Werk *Surveiller et punir* (1975) beschreibt Foucault den Wandel der sozialen Kontrollmechanismen. So habe ein Übergang von einer Theorie der Souverän-

11 U. J. SCHNEIDER, *Michel Foucault*, 127.

12 J. BUTLER, *Noch einmal: Körper und Macht*, in: A. HONNETH/M. SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Berlin 2003, 52–67, 54 f.

13 Ebd. 54 f.: «Dieser Unterschied ist beunruhigend, denn sofern die Macht auf den Körper einwirkt, scheint dieser schon vor ihr zu bestehen, und soweit sie ihn formt, wird der Körper in einer gewissen Weise oder in einem gewissen Maß durch Macht erzeugt.» Vgl. auch H. КОСЫВА, *Einleitung: Soziale Kontrolle und Subjektivierung*, in: A. HONNETH/M. SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, 71–76, 72: «Macht ist, wie Foucault nicht müde wird, zu wiederholen, nicht restriktiv, sondern produktiv. Subjekte sind Effekte und Voraussetzungen von Macht.» Vgl. zur Frage nach der Entpersonalisierung des Individuums auch P. VEYNE, *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, Stuttgart 2009, 120.

14 CH. MENKE, *Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz*, in: A. HONNETH/M. SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, 283–299, 285. Vgl. auch J. BUTLER, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a. M. 2001, 18.

15 M. FOUCAULT, *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, 118 f.

nität zu einem Konzept, das er als «Disziplinarmacht» bezeichnet, stattgefunden.¹⁶ Die Figur des Monarchen habe über Jahrhunderte hinweg die staatliche Souveränität verkörpert. Individuelle Vergehen seien insofern als Angriff auf die öffentliche Souveränität und damit letztlich den König selbst gewertet worden. Die oft grausame und öffentlichkeitswirksame Strafpraxis sei – anders als in der Moderne – nicht darauf gerichtet gewesen, individuelle Gerechtigkeit, sondern vielmehr die öffentliche Ordnung und damit die Souveränität des Staates wiederherzustellen. Dieses System des Strafens sei mit der Moderne zunehmend dysfunktional geworden, sodass es durch eine «neue Machtmechanik»¹⁷ ersetzt worden sei:

Die Theorie der Souveränität ermöglicht es, wenn Sie so möchten, die absolute Macht in der absoluten Verausgabung von Macht zu gründen, sie ermöglicht es aber ganz und gar nicht, die Macht mit einem Minimum an Verausgabung und einem Maximum an Effizienz zu berechnen.¹⁸

Die Disziplinarmacht zeichnet sich gegenüber der Theorie der Souveränität einerseits durch ihren hohen Effizienzgrad aus. Andererseits ist sie «zunächst auf die Körper oder auf das, was sie tun, statt auf die Erde und ihre Produkte» bezogen.¹⁹ Dies bedeutet nach Foucault, dass die Macht im Zuge des aufkommenden Frühkapitalismus nicht mehr dazu gedient habe, sich materielle Ressourcen anzueignen. Vielmehr seien die Arbeit und der Körper zu den Zielscheiben der neuen Machtmechanik geworden. An die Stelle einer sporadischen – dafür aber eindrücklichen und öffentlichkeitswirksamen – Machtdemonstration sei zunehmend die kontinuierliche, subtile Ausübung der Macht gerückt.

In seiner Analyse konstatiert Michel Foucault, dass mit dem Übergang zur Disziplinarmacht eine Ablösung des «großen Rechtsgebäudes der Theorie der Souveränität» hätte stattfinden müssen.²⁰ Entgegen aller Erwartung sei ein solches Verschwinden der Theorie der Souveränität allerdings nie eingetreten:

Nun hat aber de facto die Theorie der Souveränität nicht nur, wenn Sie so möchten, als Ideologie des Rechts fortbestanden, sondern hat auch weiterhin die juristischen Gesetzeswerke bestimmt, die sich das Europa des 19. Jahrhunderts, grob gesagt, ausgehend von den napoleonischen Gesetzeswerken gegeben hat. Warum hat die Theorie der Souveränität auf diese Weise als Ideologie und als Organisationsprinzip der großen juristischen Gesetzeswerke überdauern können?²¹

16 M. FOUCAULT, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M. 1977.

17 M. FOUCAULT, *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, 120.

18 Ebd. 121.

19 Ebd.

20 Ebd. 122.

21 Ebd.

Dies liegt nach Foucault vor allem daran, dass die Theorie der Souveränität das Dispositiv der Disziplinarmacht überlagert habe. Durch die Demokratisierung der Souveränität und der daraus folgenden Entwicklung des Konzepts der Volkssouveränität hätten die in der Theorie der Souveränität angelegten Machtstrukturen in Gestalt der Disziplinarmacht überdauert. Mehr noch, habe dieser Überlagerungsprozess die Permanenz der Disziplinarmacht verschleiert und insofern in gewissem Maße immunisiert.²² Selbst wenn die Theorie der Souveränität *prima facie* durch die Demokratisierung abgelöst worden zu sein scheine, überdauerten deren grundlegende Funktionsmechanismen im Tiefenstrom der Disziplinarmacht. Die Funktionsweise der Disziplinarmacht hatte Foucault in *Surveiller et punir* (1975) zunächst anhand der Architektur des modernen Gefängnisses beschrieben. Am Beispiel des von Jeremy Bentham entwickelten architektonischen Konzepts des *Panopticon* zeigt er auf, dass das Zusammenwirken von Disziplinierung und Selbstdisziplinierung die maximale Effizienz der ‚Macht der milden Mittel‘ sicherstellt. Die Struktur des panoptischen Gefängnisses ist dergestalt, dass jeder beliebige Ort des Gefängnisses aus dessen Zentrum einsehbar ist. Die Gefangenen wissen allerdings niemals, ob sie zu einem bestimmten Zeitpunkt tatsächlich beobachtet werden oder nicht. Insofern wird implizit von einer permanenten Überwachung ausgegangen, an die Stelle der vormals gewaltsamen Disziplinierung durch den Souverän rückt im modernen Gefängnis die Subtilität der Selbstdisziplinierung.²³

Daraus ergibt sich die Hauptwirkung des Panopticon: die Schaffung eines bewussten und permanenten Sichtbarkeitszustandes beim Gefangenen, der das automatische Funktionieren der Macht sicherstellt. Die Wirkung der Überwachung ist permanent, auch wenn ihre Durchführung sporadisch ist; die Perfektion der Macht vermag ihre tatsächliche Ausübung überflüssig zu machen; der architektonische Apparat ist eine Maschine, die ein Machtverhältnis schaffen und aufrechterhalten kann, welches vom Machtausübenden unabhängig ist; die Häftlinge sind Gefangene einer Machtsituation, die sie selber stützen. Im Hinblick darauf ist es sowohl zu viel wie auch zu wenig, dass der Häftling ohne Unterlass von einem Aufseher überwacht wird: zu wenig ist es, weil es darauf ankommt, dass er sich ständig überwacht weiß; zu viel ist es, weil nicht wirklich überwacht werden muss. Zu diesem Zweck hat Bentham das Prinzip aufgestellt, dass Macht sichtbar, aber uneinsehbar sein muss; [...]. Diese Anlage ist deswegen so bedeutend, weil sie die Macht automatisiert und entindividualisiert. Das Prinzip der Macht liegt weniger in einer Person als vielmehr in einer

22 M. FOUCAULT, *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, 122.

23 Michel Foucault konstatiert angesichts dieser Subtilität der Macht: «Das Frappierende ist nicht nur das Kindische der Machtausübung, sondern auch der Zynismus, mit dem die Macht in ihrer archaischen Form auftritt. [...] Das Gefängnis ist der einzige Ort, an dem die Macht als nackte Gewalt und gleichzeitig moralisch gerechtfertigt auftritt.» M. FOUCAULT, *Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze. Die Intellektuellen und die Macht*, in: W. SEITTER (Hg.), *Michel Foucault, Die Subversion der Macht*, Frankfurt a. M. 1987, 106–115, 110.

konzertierten Anordnung von Körpern, Oberflächen, Lichtern und Blicken; in einer Apparatur, deren innere Mechanismen das Verhältnis herstellen, in welchem die Individuen gefangen sind.²⁴

Was Michel Foucault am Beispiel des modernen Gefängnisses beschreibt, ist die idealtypische Übersteigerung eines auf der Disziplinar-macht basierenden Kontrollmechanismus, der in beinahe allen Bereichen der Gesellschaft auftreten kann.²⁵ Zur Funktionsweise der Disziplinar-macht führt er am Beispiel des unterschiedlichen Umgangs mit Leprakranken und Pestkranken weiterhin aus, dass sich ein Wandel von einem Paradigma der Kontrolle durch Exklusion hin zu einem Paradigma der Kontrolle durch Inklusion vollzogen habe. So sei der gesellschaftliche Umgang mit Leprakranken durch eine Praxis der radikalen Ausgrenzung geprägt gewesen. Durch den Ausschluss aus der Gemeinschaft wurde deren Kontrolle möglich. Umgekehrt erwies sich diese Praxis angesichts der Pest als dysfunktional. An die Stelle der Exklusion trat die Inklusion, an die Stelle der individuellen Ausgrenzung aus der Gemeinschaft die kollektive Kontrolle durch den radikalen Einschluss.²⁶ Durch die Anhäufung von Wissen über Pestkranke, deren Aufenthaltsort und Krankheitsbild sowie «zahlreiche Techniken und Institutionen, die der Messung, Kontrolle und Besserung der Anormalen dienen»,²⁷ wurde die Aufrechterhaltung der Mechanismen der Disziplinierung gewährleistet:

Das psychiatrische Asyl, die Strafanstalt, das Besserungshaus, das Erziehungsheim und zum Teil auf die Spitäler – alle diese der Kontrolle des Individuums dienenden Instanzen funktionieren gleichermaßen als Zweiteilung und Stigmatisierung (wahnsinnig – nicht-wahnsinnig, gefährlich – harmlos, normal – anormal) sowie als zwanghafte Einstufung und disziplinierende Aufteilung. (Um wen handelt es sich? Wohin gehört er? Wodurch ist er zu charakterisieren, woran zu erkennen? Wie lässt er sich einer individuellen und stetigen Überwachung unterziehen?) Auf der einen Seite ›verpestet‹ man die Aussätzigen, in dem auf die Ausgeschlossenen die Taktik der individualisierenden Disziplinen anwendet, und auf der anderen Seite dient die Vielfalt und Allgegenwart der disziplinierenden Kontrollen dazu, den ›Aussätzigen‹ zu stigmatisieren und die dualistischen Ausschließungsmechanismen gegen ihn einzusetzen. Die hartnäckige Grenzziehung zwischen dem Normalen und dem Anormalen, der jedes Individuum unterworfen ist, verewigt und verallgemeinert die zweiteilende Stigmatisierung und Aussetzung des Aussätzigen.²⁸

24 M. FOUCAULT, *Überwachen und Strafen*, 258 f.

25 Vgl. ebd. 264: «Aber das Panopticon ist nicht als Traumgebäude zu verstehen: es ist das Diagramm eines auf seine ideale Form reduzierten Machtmechanismus; sein Funktionieren, das von jedem Hemmnis, von jedem Widerstand und jeder Reibung abstrahiert, kann war als ein rein architektonisches und optisches System vorgestellt werden: tatsächlich ist es eine Gestalt politischer Technologie, die man von ihrer spezifischen Verwendung ablösen kann und muss.»

26 Vgl. dazu vor allem die Vorlesung Michel Foucaults am Collège de France am 15. Januar 1975: M. FOUCAULT, *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974/75*, Frankfurt a. M. 2019, 47–75.

27 M. FOUCAULT, *Überwachen und Strafen*, 256.

28 Ebd.

Die enge Verschränkung von Mechanismen der Selbst- und Fremdkontrolle ist nicht nur für die Analyse des gesellschaftlichen Wandels von einer Theorie der Souveränität zu einer Disziplinierungsmacht aufschlussreich, sondern birgt zentrale Implikationen für den Umgang mit der Frage nach innerkirchlichen Machtverhältnissen. Foucaults Befund, dass die Theorie der Souveränität die Subtilität der zugrundeliegenden Machtmechanismen zu verschleiern im Stande sei, bedeutet für innerkirchliche Reformdebatten, dass ein Paradigmenwechsel in der jeweiligen Machtkonzeption nicht auf struktureller Ebene stehenbleiben darf. Wenn innerkirchlich – analog zur Gesellschaft an der Schwelle zur Moderne – an die Stelle eines hierarchisch-souveränen Kirchenbildes zunehmend Strukturen der Demokratisierung treten, bedeutet dies nicht, dass bestehende Machtverhältnisse tatsächlich reformiert würden. Vielmehr bleibt die der Theorie der Souveränität zugrundeliegende Mikrophysik der Macht weiterhin erhalten. Ein struktureller Wandel kirchlicher Machtstrukturen würde, mit anderen Worten, nicht zwangsläufig zu einer faktischen Transformation des Machtverständnisses führen, sondern drohte, das komplexe Zusammenspiel von Fremd- und Selbstdisziplinierung zu verdecken und damit zu immunisieren. Eine nachhaltige Transformation innerkirchlicher Machtausübung erfordert insofern die Offenlegung der Mechanismen der Selbstdisziplinierung, deren Permanenz gegenüber einer sich wandelnden innerkirchlichen Theorie der Souveränität überwiegen könnte.

Michel Foucault hat sich in seinen Studien intensiv mit der Genealogie staatlicher Machtstrukturen und Kontrollmechanismen befasst und weist dem innerchristlichen Machtverständnis eine konstitutive Rolle für die Ausprägung staatlicher Disziplinarmacht zu. So habe das Christentum maßgeblich auf eine Kultur der Gouvernamentalität (*gouvernementabilité*), das heißt, der Regierbarkeit, hingewirkt.²⁹ Für die spezifisch christliche Konzeption der Gouvernamentalität hat Foucault den Begriff der ›Pastoralmacht‹ geprägt,³⁰ der durch vier Kriterien gekennzeichnet sei:

29 Vgl. M. REDER, *Postmoderne Perspektiven auf Politik und Religion. Anmerkungen zu Michel Foucault, Jacques Derrida und Gianni Vattimo*, in: O. HIDALGO/CH. POLKE (Hg.), *Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens*, 415–427; TH. LEMKE, *Gouvernamentalität*, in: M. S. KLEINER (Hg.), *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Frankfurt a. M. 2001, 108–122, 110; vgl. auch R. BUCHER, *Machtkörper und Körpermacht. Die Lage der Kirche und Gottes Niederlage*, in: *Concilium* 40 (2004), 354–363, 357 f. «Seit dem 18. Jahrhundert, so Foucault, wanderte die Pastoralmacht hinüber zum entstehenden modernen Staat – und dies genau in der ihr eigenen Doppelfunktion von ›Individualisierung‹ und ›Totalisierung‹. Niemals in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften habe es solche eine erfolgreiche Kombination von Individualisierungstechniken und Totalisierungsverfahren innerhalb ein und derselben politischen Struktur gegeben. Das aber liege daran, dass der moderne abendländische Staat die alte christliche Machtechnik, die Pastoralmacht, in eine neue politische Form integriert habe.»

30 Vgl. M. FOUCAULT, *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, 9 f.

1. Sie ist eine Form von Macht, deren Endziel es ist, individuelles Seelenheil in einer anderen Welt zu sichern. 2. Pastoralmacht ist nicht bloß eine Form von Macht, die befiehlt; sie muss auch bereit sein, sich für das Leben und Heil der Herde zu opfern [...]. 3. Sie ist eine Machtform, die sich nicht nur um die Gemeinde insgesamt, sondern um jedes einzelne Individuum während seines ganzen Lebens kümmert. 4. Man kann diese Form von Macht nicht ausüben, ohne zu wissen, was in den Köpfen der Leute vor sich geht, ohne ihre Seelen zu erforschen, ohne sie zu veranlassen, ihre innersten Geheimnisse zu offenbaren. Sie impliziert Kenntnis des Gewissens und eine Fähigkeit, es zu steuern.³¹

Diese vier Kriterien der Pastoralmacht vertiefte Foucault anlässlich zweier Reden im Rahmen der *Tanner Lectures on Human Values* am 10. und 16. Oktober 1979 an der Stanford University, die er bezeichnenderweise unter den Titel «Omnes et singulatim: zu einer Kritik der politischen Vernunft» stellte. Damit ist ausgedrückt, dass die Pastoralmacht sich im Spannungsfeld von kollektiven und individuellen Machtgefügen vollzieht: indem sie auf alle zielt, zielt sie auf jede(n) einzeln. Und indem sie sich auf jede(n) einzeln bezieht, bezieht sie sich auf alle: «Wir haben gesehen, dass der Hirte die Verantwortung für das Schicksal der gesamten Herde und jedes einzelnen Schafes übernehmen musste.»³² Charakteristisch ist, der Krieteriologie folgend, zunächst, dass die Pastoralmacht auf ein höheres, transzendentes Ziel ausgerichtet ist. Entgegen der antiken Konzeption eines Königs, dessen Herrschaft sich auf ein Territorium erstreckte, bezieht sich die Ausübung von Macht im Christentum auf Personen. Die Konstellation von Herrscher und Untertan wird insofern auf die Metaphorik von Hirt und Herde transponiert.³³ Die Besonderheit dieser Transposition ist die radikale Neuausrichtung der Machtbeziehungen auf das die Wirklichkeit übersteigende Heil der Herde. Das Machtverhältnis zwischen Hirt und Herde wird als Verantwortungsgefüge wahrgenommen. Letztlich ist der Hirt für alle und jedes seiner Schafe verantwortlich. Wenn aber der Hirte für das Heil der Schafe letztverantwortlich ist, so muss jede individuelle Verfehlung eines der Schafe letztlich dem Hirten zugerechnet werden.³⁴

Diese Letztverantwortlichkeit des Hirten bedingt insofern ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis von Hirt und Herde. So, wie der Hirt auf den absoluten Gehorsam der Herde angewiesen ist, um diese zum Heil zu führen und damit sei-

31 M. FOUCAULT, *Das Subjekt und die Macht*, in: H. L. DREYFUS/P. RABINOW (Hg.), *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1987, 243–264, 246.

32 M. FOUCAULT, «Omnes et singulatim»: zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: DERS., *Analytik der Macht*, Frankfurt a. M. 2005, 188–219, 200.

33 Vgl. ebd. 190 ff.

34 Ebd. 200: «Darüber hinaus sieht das Christentum zwischen jedem Schaf und seinem Hirten einen komplexen Austausch und Verkehr von Sünden und Verdiensten vor. Die Sünde der Schafe kann auch dem Hirten zugeschrieben werden. Er muss sich dafür am Tag des jüngsten Gerichts verantworten.»

ner eigenen Verantwortung gerecht zu werden, ist die Herde ihrerseits auf die Führung des Hirten angewiesen, um vor dem Untergang bewahrt zu werden. Entgegen antiken Konzeptionen des Gehorsams ist dessen Basis allerdings nicht das Wohl der Allgemeinheit, sondern im Gegenteil nur im Willen des Hirten begründet:

Wenn ein Grieche zu gehorchen hatte, dann tat er es, weil es das Gesetz oder der Wille des Gemeinwesens verlangte. Wenn er einmal dem Willen von jemand Einzellern folgte (Arzt, Redner oder Pädagoge), dann deshalb, weil diese Person ihn mit Gründen überzeugt hat, die entsprechende Handlung vorzunehmen. [...]. Innerhalb des Christentums ist die Beziehung zum Hirten eine individuelle Beziehung, eine Beziehung der persönlichen Unterordnung. Sein Wille wird nicht deshalb ausgeführt, weil er dem Gesetz entspricht, sondern hauptsächlich deshalb, weil es sein Wille ist.³⁵

Michel Foucault beschreibt hier in überspitzter Weise den Übergang von einem auf der politischen Vernunft basierenden Verständnis des Gehorsams zu einem personenbezogenen und damit missbrauchsanfälligen System des ›blinden‹ Gehorsams. Damit die Machtverhältnisse zwischen Hirt und Herde allerdings aufrechterhalten werden können, ist der Hirt auf die Generierung von Wissen hinsichtlich der individuellen Führung der Schafe angewiesen. Nur, wenn der Hirte über hinreichende Information verfügt, können Selbst- und Fremddisziplinierung ihre effiziente Wirkung entfalten. Insofern reicht es nicht aus, wenn er über das kollektive Befinden der Herde informiert ist. Nur wenn er die Vulnerabilitäten und Verfehlungen jedes einzelnen Schafes kennt, wird der Mechanismus der Selbstdisziplinierung Früchte tragen. Charakteristikum der Pastoralmacht ist insofern die gezielte Individualisierung der Macht in kollektiven Bezügen.³⁶ Einmal mehr offenbart sich insofern am Beispiel der Pastoralmacht die enge Verknüpfung von Machtverhältnissen und dem körperspezifischen Wissen. In der Pastoralmacht vollzieht sich der Prozess der Subjektivierung (*assujettissement*) auf doppelte Weise. Einerseits wird das Individuum angesichts der Generierung von Wissen durch den Hirten in den Machtverhältnissen subjektiviert. Andererseits offenbart sich in eben dieser Subjektivierung die Produktivität der Macht, die sich für das Subjekt als konstitutiv erweist. Das Individuum ist weder Ausgangspunkt noch Endpunkt der Macht: Es wird zum Medium der Macht, indem es sich aus dieser konstituiert und diese zwischen Selbst und Hirte zirkulieren lässt.

Michel Foucault beschreibt, dass sich im Christentum zwei Mechanismen entwickelt hätten, die zur Generierung des machtspezifischen Wissens beigetragen hätten: «die Gewissensprüfung und die Leitung des Gewissens».³⁷ Die Verbindung

35 M. FOUCAULT, «*Omnes et singulatim*», 201.

36 Vgl. ebd. 201 f.

37 Vgl. ebd. 202.

von Gewissen und Leitung des Gewissens kulminiert für Foucault im christlichen Institut der Beichte. Ausgehend von der iroschottischen Bußpraxis entwickelte sich im Laufe der Jahrhunderte eine beinahe ›panoptische‹ Praxis des Sündenbekenntnisses, in dem das Individuum sein Innerstes nach außen wendete, um es der Führung des Hirten anvertrauen zu können. Gewissenserforschung und Leitung des Gewissens wurden dabei zunehmend ausdifferenziert. Angesichts der Letztverantwortung des Hirten für das ›Seelenheil‹ wurde die Aufgabe der Leitung des Gewissens, die in der Antike als ›ureigenste Verantwortlichkeit des Individuums angesehen worden war, sukzessive in die Sphäre des Hirten verlagert. Dieser prägte durch die Leitung des Gewissens die Rahmenbedingungen und Grundannahmen der individuellen Gewissenserforschung, sodass die Wissensasymmetrie zwischen Hirt und Schaf in eine effiziente Symbiose von inter- und intra-subjektiver Disziplinierung führen konnte.³⁸

Michel Foucaults Analyse der im Christentum entwickelten Pastoralmacht mag auf den ersten Blick allzu holzschnittartig und unterkomplex erscheinen, bietet aber in Verbindung mit den Ausführungen zur Disziplinarmacht einen geeigneten analytischen Zugang zur Untersuchung der innerkirchlichen ›Tiefenstruktur‹ der Macht auf kapillarischer Ebene. Diese Tiefenstruktur der Macht bleibt angesichts der über Jahrhunderte inexistenten Ausdifferenzierung von Kirche und Staat nicht auf den kirchlichen Binnenraum begrenzt, sondern hat angesichts der Übernahme der Mechanismen der Pastoralmacht auch gesellschaftliche Auswirkungen. Im Folgenden gilt es, zu untersuchen, ob und inwieweit die ›Mikromechanik‹ der Macht in verschiedenen Sphären menschlichen Denkens und Handelns zu einer Perpetuierung transitiver Machtstrukturen (*power over*) geführt bzw. einen Paradigmenwechsel hin zu einem funktionalistischen und relationalen Machtverständnis (*power to/power with*) verhindert hat. Analyseleitend ist dabei die ›Produktion normierbarer Differenzen und Anormalitäten‹, die Johannes Hoff eindrücklich nachzeichnet:

38 Vgl. U. BRÖCKLING, *Das demokratisierte Panopticon. Subjektivierung und Kontrolle im 360°-Feedback*, in: A. HONNETH/M. SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, 77–93, 81. Vgl. auch Foucaults Beobachtungen zum Mechanismus der ›Prüfung‹ im Allgemeinen: ›Die Prüfung kombiniert die Techniken der überwachenden Hierarchie mit denjenigen der normierenden Sanktion. Sie ist ein normierender Blick, eine qualifizierende, klassifizierende und bestrafende Überwachung. Sie errichtet über den Individuen eine Sichtbarkeit, in der man sie differenzierend behandelt. Darum ist in allen Disziplinaranstalten die Prüfung so stark ritualisiert. In ihr verknüpfen sich das Zeremoniell der Macht und die Formalität des Experiments, die Entfaltung der Stärke und die Ermittlung der Wahrheit. Im Herzen der Disziplinarprozeduren manifestiert sie die subjektivierende Unterwerfung jener, die als Objekte wahrgenommen werden, und die objektivierende Vergegenständlichung jener, die zu Subjekten unterworfen werden. Die Überlagerung der Machtverhältnisse und der Wissensbeziehungen erreicht in der Prüfung ihren sichtbarsten Ausdruck. M. FOUCAULT, *Überwachen und Strafen*, 238.

Doch der Zweck dieser Disziplinierungstechnologien ist nicht die Produktion normenkonformer Individuen. Foucault zeigt am Beispiel des Strafvollzugs, dass die modernen Disziplinierungstechnologien *in diesem Punkt* niemals erfolgreich waren. [...]. Wieso konnte sich dieses Machtdispositiv dennoch so lange behaupten? Foucaults Erklärung dieses merkwürdigen Phänomens kann nach der Lektüre von *Sexualität und Wahrheit* nicht überraschen. Die Technik der Normierung zielt nicht auf die Herstellung von Einheit und Normalität, sondern auf die *Produktion* von normierbaren *Differenzen* und *Anormalitäten*. Die modernen Überwachungsdispositive folgen nicht einer totalisierenden Einheits-, sondern einer pluralisierenden Vielheitsoption. [...]. Die Humanwissenschaften dienen nicht dem Interesse an einer *repressiven* Normierung. Sie sind in erster Linie als produktive Techniken der Subjektivierung zu begreifen: Sie verwandeln den Menschen in ein Subjekt, das unter ihrer therapeutischen Anleitung in weitestmöglicher Autonomie für die Disziplinierung seines Körpers selbst Sorge trägt, indem es sich um eine diskursivierende Hermeneutik seiner unverwechselbaren ›Individualität‹ bemüht. [...]. Der Delinquent ist nicht nur bevorzugtes Forschungsobjekt in einem Wissenschaftssystem, das zwischen ›normalen‹ und ›anormalen‹ Subjekten‹ zu unterscheiden verspricht. Er ist zugleich ein *Produkt* ihres Diskriminierungspostulats. Denn es bemüht er sich *aus eigenem Antrieb*, als ein ›pathologisches Subjekt‹ zu erscheinen. Es grenzt sich von anderen Subjekten ab, und eröffnet so den übrigen Subjekten die Möglichkeit, sich in Abgrenzung von seiner ›Anormalität‹ als ›normal‹ zu definieren.³⁹

Um die Tragweite dieser Normierung von Differenzen und Anormalitäten (auch) im kirchlichen Binnenbereich zu illustrieren, sollen im Folgenden exemplarisch drei Essentialismen, die mittels der Mikromechanismen der Macht zur (Selbst-) Disziplinierung des Subjekts und damit der Verstetigung transitiver Machtausübung führen, dargestellt werden.

Bei aller Problematisierung darf allerdings nicht vergessen werden, dass die Identifikation ›pathologischer‹ Elemente innerkirchlicher Machtausübung nicht zu einem voreiligen Defätismus führen muss. Vielmehr bekannte Michel Foucault selbst, dass im Christentum – trotz der repressiven Tendenz bzw. Missbrauchsanfälligkeit der Pastormacht – ein gegenüber der Macht kritisches Potenzial angelegt sei, das konstruktiv genutzt werden könne:

Foucault hatte deshalb keinerlei Hemmungen, der Attitüde kirchenkritischer Defätisten zu widersprechen: ›My position is exactly the opposite. I think the church is wonderful‹ (Hoff 2009, S. 7). Sich einerseits gegen die Pastormacht des Christentums wenden, und andererseits auf religiöse Traditionen im Kontext des Politischen zurückgreifen, ist eine solche Möglichkeit des Subjekts zur Befreiung. Damit zeigt sich Foucaults Philosophie nicht nur als eine postmoderne Kritik an der Religion, sondern auch als eine Thematisierung der Potenziale von Religion gegenüber den vorherrschenden Disziplinierungsmechanismen der Moderne.⁴⁰

39 J. HOFF, *Spiritualität und Sprachverlust*, 241 f.

40 M. REDER, *Postmoderne Perspektiven auf Politik und Religion*, 418. Vgl. bei diesem J. HOFF, ›I think the church is wonderful‹. Zur Genealogie des Paradigmenwechsels gegenwärtiger Theologie. Michel Foucault zum 25. Todestag, Münsteraner Forum für Theologie und Kirche 2009, online unter: <https://core.ac.uk/download/pdf/30623967.pdf>, Abgerufen am 14.07.2021, 7.

Will man die Funktionsweise und vor allem die Tragweite innerkirchlicher Machtausübung auf der Ebene des Subjekts nachvollziehen, so ist ein nochmaliges Aufgreifen der Foucault'schen Konzeption der Subjektwerdung instruktiv. Der Begriff der Subjektwerdung bei Foucault kann als Brennglas der Dialektik und Ambivalenz der Produktivität der Macht gelten. Diese Dialektik der Subjektwerdung kommt im französischen Begriff des *«assujettissement»* auf besondere Weise zum Ausdruck. Einerseits konstituiert sich das Subjekt aufgrund der auf Wissensdispositiven basierenden Machtbeziehungen und ist damit Resultat der produktiven Macht. Im positiven Sinne wird das Subjekt insofern durch die relationale Macht erst konstituiert. Die Konstitution des Subjekts basiert allerdings auf dem oben beschriebenen Mechanismus der Differenzierung bzw. Normierung des *«Anormalen»* und bildet damit die Grundlage der Ausübung von Disziplinarmacht, die im transitiven Modus ausgeübt wird. Die Produktivität der grundsätzlich neutralen Macht vollzieht sich in der Konzeption Michel Foucaults also stets im Spannungsfeld der Subjekt-Werdung einerseits und der Vergegenständlichung andererseits. In der machtbasierten Subjektwerdung (*assujettissement*) konstituiert sich der Mensch zum Subjekt, wird gleichzeitig aber auch zum Untertanen (*sujet*) und damit vergegenständlicht bzw. zum Objekt der Macht.

Die von Michel Foucault im Zuge eines archäologischen Verfahrens aufgedeckten Normierungsprozesse sind letztlich Ausdruck der ambivalenten Produktivität. Die von Foucault an Institutionen (Gefängnis, Krankenhaus, Psychiatrie) veranschaulichten Differenzierungsmuster sind keineswegs als abschließende Aufzählung zu verstehen, sondern exemplifizieren einen grundsätzlichen Mechanismus der Subjektwerdung, der sich auch im sich als christlich verstehenden Subjekt vollzieht. Die von Foucault angeführte Reihe der Unterscheidung zwischen wahnsinnig – nicht wahnsinnig (Psychiatrie), gefährlich – ungefährlich (Gefängnis), und krank – gesund (Krankenhaus) ist insofern nicht abschließend zu verstehen, sondern lässt sich auf die Konstitution des *«katholischen»* Subjekts übertragen. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, dass in den im Folgenden zu beschreibenden Prozessen der Subjektwerdung kein Determinismus besteht, der auf alle und jedes einzelne Individuum (*omnes et singulatim*) angewendet werden könnte. Dies muss schon allein deshalb ausgeschlossen werden, weil sich das Individuum nicht nur durch Diskurse im innerkirchlichen Kontext, sondern auch in weiteren gesellschaftlichen Kontexten geprägt wird. Nichtsdestotrotz darf nicht vernachlässigt werden, dass innerkirchliche Wissensdispositive gesellschaftliche Subjektwerdungsprozesse maßgeblich beeinflusst haben und potentiell – wenn auch nur fragmentarisch – im Tiefenstrom des Diskurses fortbestehen. Wenn also im Folgenden Normierungs- und Differenzierungsmuster im innerkirchlichen Raum beleuchtet werden, die einerseits die Konstitution eines spezifisch *«christlichen»* Subjekts ermöglicht, dabei aber einen langen Schatten

der Vergegenständlichung nach sich gezogen haben, so muss dabei stets mitreflektiert werden, dass es sich dabei um idealtypische Darstellungen handelt, die sich auf einen hohen Abstraktionsgrad stützen.

Im Folgenden gilt es, zu zeigen, dass sich die Konstitution des christlichen Subjekts angesichts innerkirchlicher transportierter und reproduzierter Wissensdispositive nicht etwa in diffusen Bahnen, sondern auf ganz spezifische Weise vollzogen hat. *Die Subjektwerdung hat sich als Konstitution des (1) männlichen, (2) weißen (3) Menschen vollzogen.* Die Analyse der kapillarischen Mechanismen der Macht muss sich insofern an diesen drei Aspekten orientieren.

Die folgenden Ausführungen können nicht mit dem Anspruch auftreten, die Diskurse um die Phänomene des Sexismus, des Rassismus und des Speziesismus umfassend darzustellen. Stattdessen soll auf der Basis des Foucault'schen Machtbegriffs *exemplarisch* gezeigt werden, wie sich im innerchristlichen bzw. innerkatholischen Diskurs analog zu den von Foucault beschriebenen Differenzierungen in ›wahnsinnig – nicht wahnsinnig, gefährlich – ungefährlich und krank – gesund‹ vergegenständlichende Wissensdispositive (*Mann – Frau, weiß – nicht weiß* bzw. *Mensch – Umwelt*) konstituiert, reproduziert und insofern verstetigt haben.

Angesichts der Dialektik der Produktivität der Macht besteht zwischen der Konstitution des Subjekts und der Vergegenständlichung *des Anderen* eine Interdependenz. Einerseits ist die Konstitution des Selbst als Subjekt auf die Disziplinierung des Anderen angewiesen. Andererseits basiert die Disziplinierung des Anderen auf der Disziplinierung des Selbst und ist nur so lange möglich, wie die Differenzierungslinien der Normierung aufrechterhalten werden. Diese Dialektik bzw. der *Schatten der Subjektwerdung* wird umso drastischer, wenn man sich Foucaults Analyse der Kontrollmechanismen in Zeiten der Pest nochmals vergegenwärtigt:

Auf der einen Seite ›verpestet‹ man die Aussätzigen, indem man auf die Ausgeschlossenen die Taktik der individualisierenden Disziplinen anwendet, und auf der anderen Seite dient die Vielfalt und Allgegenwart der disziplinierenden Kontrollen dazu, den ›Aussätzigen‹ zu stigmatisieren und die dualistischen Ausschließungsmechanismen gegen ihn einzusetzen. Die hartnäckige Grenzziehung zwischen dem Normalen und dem Anormalen, der jedes Individuum unterworfen ist, verewigt und verallgemeinert die zweiteilende Stigmatisierung und Aussetzung des Aussätzigen.⁴¹

Die Analyse Foucaults illustriert eindrücklich, dass es gerade die Normierung des Anormalen ist, die zur Reproduktion bestimmter Machtdispositive führt. Durch die Differenzierungsmechanismen wird einerseits eine Kontrollierbarkeit des Subjekts ermöglicht. Die Produktivität der Macht kann insofern sukzessive in de-

41 M. FOUCAULT, *Überwachen und Strafen*, 256.

ren Repressivität umschlagen. Andererseits ist diese Normierung des ‚Anderen‘ auf tiefer liegender Ebene Voraussetzung dafür, dass dieses nicht nur kontrollierbar, sondern überhaupt erst *intelligibel* wird.

5.1 Sexismus

Ein erstes Beispiel für die Ambivalenz der Macht auf Subjektebene ist die Essentialisierung des Geschlechts. Auf kapillarischer Ebene hat sich die binäre Normierung ‚Mann – Frau‘ als Mechanismus entfaltet, in dem die Subjektwerdung des ‚Mannes‘ in die Vergegenständlichung der ‚Frau‘ führen konnte. Im Folgenden soll diese Entwicklung im Nachvollzug gendertheoretischer Forschungen nachgezeichnet werden. Eine besondere Rolle gilt dabei der Rolle der katholischen Geschlechteranthropologie, die sich über Jahrhunderte als legitimatorische Stütze einer bestimmten Konstruktion von Macht, die im ‚Othering‘ der ‚Frau‘ kulminierte, erwiesen hat.

5.1.1 DIE KONSTRUKTION DER ‚FRAU‘

In Bezug auf die erste hier zu analysierende Normierung in ‚Mann – Frau‘ hat Simone de Beauvoir in ihrem Opus Magnum *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau* bahnbrechende Arbeit geleistet. So rekonstruiert sie, dass die Zuschreibung ‚Frau‘ eine auf die Subjektwerdung des Mannes zentrierte Konzeption ist, die in die Vergegenständlichung der Frau führen muss:

In Frankreich zum Beispiel nennt man sie einfach *le sexe*, womit gemeint ist, dass sie für den Mann in erster Linie ein geschlechtliches Wesen ist: für ihn ist sie sexuell, das heißt, sie ist es absolut. Sie wird mit Bezug auf den Mann determiniert und differenziert, er aber nicht mit Bezug auf sie. Sie ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie ist das Andere. Die Kategorie des *Anderen* ist so ursprünglich wie das Bewusstsein selbst. In den primitivsten Gesellschaften, in den ältesten Mythologien findet sich immer eine Dualität: die des Gleichen und des Anderen. Diese Zweiteilung stand zunächst nicht im Zeichen der Geschlechtertrennung, sie ist durch keine empirische Gegebenheit bedingt: [...]. Die Alterität ist eine grundlegende Kategorie menschlichen Denkens. [...]. Das Subjekt setzt sich nur, indem es sich entgegen-setzt: es hat den Anspruch, sich als das Wesentliche zu behaupten und das andere als das Unwesentliche, als Objekt zu konstituieren.⁴²

42 S. DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 2020, 12 f. Zum Verständnis dieser Passage im Deutschen ist wichtig, sich die Ambivalenz des französischen Begriffs ‚*sujet*‘ vor Augen zu halten. Damit ist einerseits das ‚Subjekt‘, andererseits aber ‚der Untertan‘ bezeichnet. Simone de Beauvoir spielt an dieser Stelle bewusst mit der Ambivalenz des Wortes, sodass die deutsche Übersetzung «Sie ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie ist das Andere» unglücklich gewählt erscheint. Gemeint ist vielmehr: «Sie ist das Objekt (‚*sujet*‘ im Sinne von Untertan), er ist das Absolute».

Wenngleich sie ihre Beobachtungen zeitlich vor dem Entstehen der Foucault'schen Konzeption der Macht niederschreibt, ist deren theoretische Anschlussfähigkeit unlegbar. In der Analyse Simone de Beauvoirs wird offenbar, dass die Differenz der Geschlechter eine sozial konstruierte Normierung ist, die einerseits zur Intelligibilität des Subjekts des Mannes, andererseits aber zur Kontrollierbarkeit der Frau führt. Das «Eine» gewinnt seine Konturierung erst im Kontrast des «Anderen». Die Alterität der Frau hat insofern für die Subjektwerdung des Mannes konstitutive Funktion. Simone de Beauvoir konstatiert, dass die die Alterität normierenden Trennlinien keineswegs fixiert sind, sondern auf fortdauernden Machtstrukturen basieren. So sei die Unterwerfung der Frau nicht nur Resultat der Disziplinierung durch den Mann, sondern werde zusätzlich durch die Selbstdisziplinierung gestützt:

Nicht das Andere definiert das Eine, indem es sich selbst als das Andere definiert: es wird von dem Einen, das sich als das Eine versteht, als das Andere gesetzt. Damit aber die Umkehrung vom Anderen zum Einen nicht vollzogen wird, muss das Andere sich diesem fremden Standpunkt unterwerfen. Woher kommt die Unterwerfung bei der Frau?⁴³

Dieser Sachverhalt kann wiederum durch Anleihen bei der Foucault'schen Machtkonzeption erhellt werden. Dadurch, dass der Macht keine substantialistische Konzeption zugrundeliegt, sondern durch das «Subjekt» zirkuliert und dieses dadurch konstituiert, rückt an die Stelle der Differenzierbarkeit von Machtsubjekten und Machtobjekten die Subtilität der «Mikromechanik der Macht». Die Machtstrukturen werden dadurch stabilisiert, dass eine Identität von Machtsubjekt und Machtobjekt generiert wird. In Bezug auf die Differenz der Geschlechter bedeutet dies, dass das Machtdispositiv der Geschlechterdifferenz internalisiert und habitualisiert wird, sodass an die Stelle der Fremddisziplinierung die Selbstdisziplinierung tritt. Diese Mechanismen der Selbstdisziplinierung werden einerseits dadurch immunisiert, dass dem fremdbestimmten Subjekt die eigene Autonomie suggeriert wird. Simone de Beauvoir stellt allerdings klar, dass es sich bei dieser Autonomie keineswegs um eine Selbstbestimmung im aufklärerischen Sinne, sondern vielmehr um die fremdbestimmte Fassade der Selbstbestimmung handle. Die Freiheit der «Frau» sei in vielerlei Hinsicht eine zugestandene, auf überkommenen Machtverhältnissen bestehende und diese dadurch reproduzierende, Freiheit. Wirkliche Freiheit müsse nicht angenommen, sondern genommen werden. Andererseits wird die Selbstdisziplinierung durch den Verweis auf essentialistische Argumentationslinien immunisiert. So werde häufig suggeriert, es sei die spezifische «*conditio humana*» der Frau, gegenüber dem Mann eine untergeordnete Stellung einzunehmen. Demgegenüber erklärt Simone de Beauvoir, dass die Naturalisierung einer sozial konstruierten Differenz der Geschlechter nur des-

43 S. DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht*, 14.

halb fortbestehe, weil wissenssoziologisch von einer metaphysischen Natur ausgegangen werde:

In Wirklichkeit ist die Natur ebenso wenig eine unwandelbare Gegebenheit wie die historische Realität. Wenn die Frau sich als das Unwesentliche erkennt, das sich nie ins Wesentliche umkehrt, so weil sie selbst diese Umkehrung nicht vollzieht.⁴⁴

Gegenüber solch einer metaphysischen Konzeption der Natur betont sie, dass die Geschlechtsidentität nicht durch vermeintlich ‹biologische, psychische oder ökonomische› Faktoren determiniert sei, sondern vielmehr durch die soziale Vermittlung anderer – des Mannes – konstituiert werde. So muss sie denn zur Folgerung kommen, dass die Kategorie des ‹Frau-Seins› und die damit verbundene gesellschaftliche Stellung nicht anthropologisch determiniert, sondern sozial konstruiert und insofern nicht unumkehrbar ist:

Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Keine biologische, psychische oder ökonomische Bestimmung legt die Gestalt fest, die der weibliche Mensch in der Gesellschaft annimmt. Die gesamte Zivilisation bringt dieses als weiblich qualifizierte Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten hervor. Nur die Vermittlung anderer kann ein Individuum zum *Anderen* machen.⁴⁵

Diesbezüglich führt Simone de Beauvoir weiterhin aus, dass schon die sprachliche Fassung der Unterordnung der Frau deren metaphysischen Stellenwert suggeriere. Indem man im Hinblick auf die Diskriminierung von Frauen von einem *Sein*, nicht aber von einem *Werden* spreche, naturalisiere man die historisch gewachsenen Ungleichheiten und mache diese insofern unangreifbar. Demgegenüber sei es Hegels Verdienst, auf die Dialektik des substantialistisch gefassten begrifflichen Instrumentariums verwiesen zu haben. Durch historische Kontingenz und fortdauernde Sprachregelung bilde sich insofern ein ‹Teufelskreis›, der zur Perpetuierung unterdrückender Strukturen geeignet sei:

Diesen *circulus vitiosus* findet man unter allen analogen Umständen wieder: wenn ein Individuum oder eine Gruppe von Individuen in Unterlegenheit gehalten wird, so ist sie eben unterlegen, doch müsste man sich nicht zuerst einmal über die Bedeutung des Wortes sein verständigen. Die Unaufrichtigkeit besteht darin, ihm einen substantiellen Charakter zu geben, während es den dynamischen Sinn hat, den Hegel ihm verleiht: sein heißt geworden sein, heißt zu dem gemacht worden sein, als was man in Erscheinung tritt.⁴⁶

Schließlich beschreibt Simone de Beauvoir, dass ein entscheidender Grund für den Fortbestand geschlechterspezifischer repressiver Machstrukturen darin lie-

44 S. DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht*, 15. Vgl. auch J. BUTLER, *Psyche der Macht*, 16: «Die Handlungsfähigkeit des Subjekts erscheint als Wirkung seiner Unterordnung. Jeder Versuch des Widerstands gegen diese Unterordnung setzt diese notwendig voraus und ruft diese erneut hervor.»

45 S. DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht*, 334.

46 Ebd. 20.

ge, dass versucht worden sei, die Ursache vermeintlicher Unterschiede im Absoluten zu verankern und auf diese Weise dem menschlichen Einflussbereich zu entziehen. An dieser Stelle werden deutliche Parallelen zur Immunisierung von Machtstrukturen durch Sakralisierungsprozesse offenbar, die nicht zuletzt durch religiöse Machtdispositive gestützt wurden und noch immer gestützt werden:

Doch die Männer hätten dieses Privileg nicht in vollem Umfang genießen können, wenn sie es nicht als im Absoluten und Ewigen begründet angesehen hätten: aus ihrer faktischen Suprematie haben sie ein Recht zu machen versucht. [...]. Gesetzgeber, Priester, Philosophen, Schriftsteller und Gelehrte haben alles eingesetzt, um zu beweisen, dass die Unterordnung der Frau im Himmel gewollt und für die Erde nützlich sei.⁴⁷

Simone de Beauvoir, die auf eine katholische Mädchenschule gegangen war und phasenweise gar mit dem Gedanken gespielt hatte, in ein Kloster einzutreten, bevor dann in der Jugend ein Entfremdungsprozess vom Katholizismus einsetzte, spart insofern nicht mit expliziter Kritik an der überkommenen christlichen Geschlechteranthropologie und bemerkt nicht ohne polemischen Unterton: «Christus kam als Mann auf die Welt: vielleicht tat er es aus Demut.»⁴⁸

5.1.2 DIE KONSTRUKTION DES ‹GESCHLECHTS›

Während Simone de Beauvoir entscheidende Einsicht gewesen war, dass das soziale Geschlecht (*gender*) ein konstruiertes Geschlecht ist und damit die wissenssoziologische Einsicht von der Konstruktion der (sozialen) Wirklichkeit bereits antizipiert hatte, entfaltet Judith Butler in ihrem Werk *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) diese *in nuce* angelegte These, geht dabei allerdings einen entscheidenden Schritt weiter. Butler zufolge ist nicht nur das soziale Geschlecht (*gender*), sondern auch das biologische Geschlecht (*sex*) Effekt diskursiver Prozesse. Nicht nur die jeweilige Rollenzuschreibung, sondern die auf vermeintlich biologischen Tatsachen bestehende Geschlechtsidentität selbst sei insofern Ausdruck eines auf die Aufrechterhaltung von Machtasymmetrien ausgerichteten Normierungsprozesses.⁴⁹ Diese These Judith Butlers hat – auch und gerade in der theologischen Rezeption ihres Werkes – zu Missverständnissen geführt. So wurde vielfach konstatiert, Judith Butlers These von der sozialen Konstruktion des biologischen Geschlechts laufe auf die Leugnung jeglicher Materialität hinaus und sei insofern

47 S. DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht*, 18.

48 Ebd. 23.

49 Vgl. J. BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M. 2021, 24: «Ja, möglicherweise ist das Geschlecht (*sex*) immer schon Geschlechtsidentität (*gender*) gewesen, so dass sich herausstellt, dass die Unterscheidung zwischen Geschlecht und Geschlechtsidentität letztlich gar keine Unterscheidung ist.»

letztlich Ausdruck einer Realitätsverweigerung.⁵⁰ Von einer Leugnung der Materialität kann bei genauer Analyse der Argumentationslinie Judith Butlers allerdings keine Rede sein.⁵¹ Vielmehr führt sie das, was wissenschaftssoziologisch im Argumentationsgang Simone de Beauvoirs schon angelegt ist, konsequent fort und kommt insofern zu dem Schluss, dass auch die Rede von einem biologischen Geschlecht letztlich diskursiv erzeugt und reproduziert werde.⁵² Nicht die Materialität des Körpers selbst, sondern lediglich dessen begriffliche Fassung, genauer die Perspektivität, Selektivität und Normativität der begrifflichen Fassung, ist soziales Konstrukt. Die Perspektivität, Selektivität und Normativität führen allerdings dazu, dass das biologische Geschlecht als soziales Konstrukt von der Materialität des Körpers entkoppelt wird. Judith Butlers Kritik führt insofern gerade nicht zu der Leugnung der Materialität, sondern zielt auf die *spezifische Fassung dieser Materialität im sozialen Konstrukt des biologischen Geschlechts*, durch die die Konzeption der Heteronormativität naturalisiert werden soll. Dass selbst materiale Gegebenheiten von der sozialen Wirklichkeit nicht entkoppelt sind, sondern mit dieser in einem Wechselverhältnis stehen, konstatiert bereits Claude Lévi-Strauss in seiner Dissertationsschrift *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1949):

Der Übergang vom Naturzustand zum Kulturzustand wird nach der Befähigung der Menschen bestimmt, biologische Beziehungen in Gegensatzsystemen zu denken: Dualität, Wechselfolge, Gegensatz und Symmetrie, ob sie nun in eindeutiger oder verschwommener Form vorkommen, stellen nicht so sehr erklärungsbedürftige Phänomene dar, als dass sie die grundlegenden, unmittelbaren Gegebenheiten der sozialen Wirklichkeit bilden.⁵³

Dass soziale und biologisch-materiale Wirklichkeiten in einem engen Wechselverhältnis stehen, in dem nicht nur vermeintlich materiale Tatsachen auf eine soziale Wirklichkeit hinwirken, sondern die soziale Wirklichkeit auch auf die biologischen «Gegebenheiten» zurückwirkt, lässt sich anhand der neurowissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte nur erahnen. So werden die neuronalen Netzwerke, die gemeinhin der *natura biologica-physiologica* des Men-

50 Siehe exemplarisch K. HILPERT, *Gerechtigkeitsrelevante Kategorie oder Ideologie? Die aktuelle Debatte um das Genderkonzept in Kirche und Theologie*, in: K. KLÖCKER ET AL. (Hg.), *Gender – Herausforderung für die christliche Ethik*, Freiburg i. Br. 2017, 15–36, 24.

51 Vgl. etwa S. WENDEL, *Sexualethik und Genderperspektive*, in: K. HILPERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i. Br. 2011, 36–56, 40; M. FLACHSBARTH, *Gender – Ein Plädoyer für Versachlichung. Perspektiven aus der katholischen Frauenverbandsarbeit*, in: TH. LAUBACH (Hg.), *Gender – Theorie oder Ideologie. Streit um das christliche Menschenbild*, Freiburg i. Br. 2017, 83–98, 87 ff.

52 Vgl. hierzu CH. BREITSAMETER, *Wie natürlich ist natürlich?*, in: K. KLÖCKER ET AL. (Hg.), *Gender – Herausforderung für die christliche Ethik*, Freiburg i. Br. 2017, 69–91, 73: «So werde das Geschlecht als radikal nicht-konstruiert konstruiert.»

53 Zitiert in S. DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht*, 13. Vgl. auch S. WENDEL, *Sexualethik und Genderperspektive*, 39.

schen zugerechnet werden, in gleichem Maße durch Denk- und Verhaltensweisen geprägt, wie neuronale Strukturen ihrerseits das menschliche Denken prägen. Die im Zuge der Analyse innerkirchlicher Machtstrukturen verwendete Methode des kognitiven und emotionalen Framings basiert letztlich auf eben diesem Mechanismus. Eine bestimmte begriffliche Fassung der Wirklichkeit prägt (biologisch-physische) neuronale Prozesse und modifiziert bzw. stabilisiert dadurch eine bestimmte Perzeption sozial konstruierter Wirklichkeit. Demnach ist nicht die Betrachtung des biologischen Geschlechts als soziales Konstrukt Ausdruck einer Leugnung der Materialität, sondern vielmehr die Weigerung der Anerkennung der sozialen vermittelten Perzeption aller Wirklichkeit, die – etwa im Falle des biologischen Geschlechts – einer Konstruktion der Wirklichkeit gleichkommen kann, Ausdruck einer Realitätsverweigerung. Zur Verdeutlichung soll im Folgenden Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns Erläuterung der Interdependenz von sozialer und materialer Wirklichkeit angeführt werden:

Wir hatten zu Anfang von den organischen Voraussetzungen und Grenzen der der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit gesprochen. Jetzt ist es an der Zeit zu betonen, dass auf jede Phase menschlicher Wirklichkeitskonstruktion auch der Organismus einwirkt und umgekehrt von ihr in Mitleidenschaft gezogen wird. Grob gesagt, unsere Animalität wird durch unsere Sozialisation zwar transformiert, aber nicht aufgehoben. Der Magen knurrt, auch wenn der Mensch als Welterbauer tätig ist. [...] Man kann durchaus von einer Dialektik zwischen Natur und Gesellschaft sprechen. Sie ist in der *Conditio humana* angelegt und wird in jedem Menschen neu manifestiert. Beim Einzelnen entfaltet sie sich natürlich in einer schon vorstrukturierten sozio-historischen Situation. Zwischen jedem einzelnen Lebewesen und seiner sozio-historischen Situation geht ständig ein dialektischer Prozess vor sich, der mit den ersten Phasen der Sozialisation beginnt und sich weiter entfaltet, solange das Leben des Einzelnen in der Gesellschaft währt. Äußerlich ist das eine Dialektik des individuellen Lebewesens und seiner gesellschaftlichen Welt. Innerlich ist es eine Dialektik der biologischen Grundlage des Einzelnen und seiner gesellschaftlich produzierten Identität. Was die äußere Seite betrifft, so darf man einstweilen wohl noch sagen, dass der Organismus dem, was gesellschaftlich möglich ist, Grenzen setzt. Wie englische Verfassungsrichter erklärt haben, kann das britische Parlament alles erreichen, außer dass Männer Kinder zur Welt bringen. Wenn das Parlament auch das in Angriff nehmen dürfte, so dürfte das Projekt an den harten Tatsachen der Biologie scheitern. Biologische Fakten beschränken die gesellschaftlichen Möglichkeiten des Einzelnen. Aber die gesellschaftliche Welt, die vor jedem Einzelnen ist, beschränkt auch das, was für den Organismus biologisch möglich wäre.⁵⁴

Wenngleich Peter L. Berger und Thomas Luckmann durch das Konstatieren einer dem Einzelnen vorgängigen gesellschaftlichen Welt, die insofern das Spektrum der biologischen Potenzialität beschränkt, anerkennen und damit ein grundsätzliches Verständnis der Interdependenz von materialer und sozialer Wirklichkeit im Blick haben, offenbart die Rede von den ‚harten Tatsachen der Biologie‘, dass diese Interdependenz nicht konsequent zu Ende gedacht wird. So müsste man

54 P. L. BERGER/TH. LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, 191 f.

mit Judith Butler formulieren, dass es *die Rede* von den ›harten Tatsachen der Biologie‹ ist, die diese tatsächlich zu *harten Tatsachen* werden lässt. Der Sprechakttheorie Austins and Searles folgend, ist jeder diskursiven Praxis ein perlokutionäres Element inhärent, das im Sinne der Performativität der Sprache keine Wirklichkeit beschreibt, sondern diese vielmehr – unbewusst oder bewusst – erst erzeugt, mit anderen Worten, sozial konstruiert. Überträgt man diese Einsicht auf das von Peter L. Berger und Thomas Luckmann angeführte Beispiel des englischen Parlaments so wird deutlich, dass die Darstellung keinesfalls so alternativlos ist, wie sie *prima facie* anmuten lässt. Vielmehr stellt schon die Aussage *«Wie englische Verfassungsrichter erklärt haben, kann das britische Parlament alles erreichen, außer dass Männer Kinder zur Welt bringen»* keineswegs eine neutrale Beschreibung der Wirklichkeit dar, sondern konstruiert anhand spezifischer Geschlechtsmerkmale ein biologisches Geschlecht als ›Mann‹ bzw. ›Frau‹, die mit folgenreichen gesellschaftlichen Implikationen einhergehen. Um Missverständnissen vorzubeugen, muss hier nochmals unterstrichen werden, dass die Annahme von der sozialen Konstruktion des biologischen Geschlechts keinesfalls impliziert, dass für das Entstehen menschlichen Lebens nicht bestimmte körperliche Merkmale notwendig wären. Die Kritik richtet sich darauf, dass bestimmte körperliche Merkmale zum Identitätsmarker erhoben werden, um das dahinterstehende bzw. dahinter zu verschwinden drohende Subjekt durch die vermeintlich exogene Normierung gesellschaftlichen Machtstrukturen zu unterziehen. Der spezifische Beitrag Judith Butlers besteht insofern gerade darin, nicht mehr ›nur‹ die Differenz und Machtasymmetrie zwischen den Geschlechtern kritisch zu hinterfragen, sondern vielmehr die Dichotomie des Geschlechterverständnisses grundsätzlich infrage zu stellen:

Wer gilt als Person? Was gilt als kohärente Geschlechtszugehörigkeit? Wer ist als Bürger qualifiziert? Wessen Welt ist als reale legitimiert? Subjektiv fragen wir: Wer kann ich in einer Welt werden, in der die Bedeutungen und Grenzen des Subjektseins für mich schon festgelegt sind? Und was passiert, wenn ich etwas zu werden beginne, für das es im vorgegebenen System der Wahrheit keinen Platz gibt?⁵⁵

55 J. BUTLER, *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2 (2002), 249–265, 259. Vgl. auch DIES., *Das Unbehagen der Geschlechter*, 8: «Mir schien, dass Macht weit mehr ist als ein Austausch zwischen Subjekten oder ein ständiges Umkehrverhältnis zwischen dem Subjekt und dem/r Anderen; tatsächlich zeigte sich, dass die Macht in der Produktion des binären Rahmens, der das Denken über die Geschlechtsidentität bestimmt, am Werke ist. Ich fragte: welche Konfiguration der Macht konstruiert das Subjekt und den Anderen, bzw. die binäre Beziehung zwischen ›Männern‹ und ›Frauen‹ und die innere Stabilität dieser Termini? Welche Einschränkung macht sich hier geltend? Flößen uns diese Begriffe nur so lange kein Unbehagen ein, wie sie einer heterosexuellen Matrix für das Verständnis der Geschlechtsidentität und des Begehrens entsprechen? Was geschieht mit dem Subjekt und der Stabilität der Geschlechter-Kategorien (*gender categories*), wenn sich herausstellt, dass diese scheinbar ontologi-

Judith Butler plädiert demnach für einen grundsätzlichen Abschied von der Binarität der Geschlechtsidentitäten, weil durch das Stützen des Feminismus auf das Subjekt der ‚Frau‘ die Macht-/Diskurs-Regime, die es zu überwinden gilt, reproduziert werden würden:

Möglicherweise zeigt sich bei dem Versuch, die ‚Frauen‘ als Subjekt des Feminismus zu hinterfragen, dass die unproblematische Beschwörung dieser Kategorie die Möglichkeit einer feministischen Repräsentationspolitik geradezu *verhindert*. Welchen Sinn hat es, die Repräsentation zu erweitern, wenn die Subjekte selbst durch die Ausschließung jener konstruiert werden, die den unausgesprochenen normativen Anforderungen des Subjekts nicht zu entsprechen vermögen? Welche Herrschaftsverhältnisse und Ausschließungen unterstützt man ungewollt, wenn allein die Repräsentation im Brennpunkt der Politik steht? Die Identität des feministischen Subjekts darf nicht die Grundlage feministischer Politik bilden, solange die Formation des Subjekts in einem Machtfeld verortet ist, das regelmäßig durch die Setzung dieser Grundlage verschleiert wird. Vielleicht stellt sich paradoxerweise heraus, dass die Repräsentation als Ziel des Feminismus nur dann sinnvoll ist, wenn das Subjekt ‚Frau(en)‘ nirgendwo vorausgesetzt wird.⁵⁶

Methodisch arbeitet Judith Butler in der Analyse von Machtstrukturen anders als Michel Foucault nicht auf institutioneller, sondern auf sprachlich-diskursiver Ebene. In Diskursen wird ein «historisch-spezifisches Wissen über die Wirklichkeit» erzeugt.⁵⁷ Welche Diskurse innerhalb einer Gesellschaft einen hegemonialen Status erlangen, das heißt, gegenüber alternativen bzw. konkurrierenden Deutungsmustern – konstruktivistisch gesprochen: Realitäten – durchgesetzt werden, beruht auf der Verknüpfung der Diskurse mit den jeweiligen Machtstrukturen. So können Macht-Diskurs-Regime entstehen, die Ausdruck einer für die jeweilige Gesellschaft anerkannten ‚Wahrheit‘ sind.⁵⁸ Butlers Methodik führt allerdings nicht dazu, dass die Legitimität dieser Macht-Diskurs-Regime bzw. symbolischen Ordnung grundsätzlich infrage gestellt werden würde. Das kritische Potenzial in ihrem Ansatz besteht vielmehr in der Möglichkeit, Diskurse

schen Kategorien durch das epistemische Regime der vermeintlichen Heterosexualität hervorgebracht und verdinglicht werden?» Vgl. zum spezifischen Ansatz Judith Butlers insbesondere H. MEISSNER, *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*, Bielefeld 2010, 71: «Im Hinblick auf die gesellschaftspolitische Stoßrichtung des Feminismus verlässt Butlers Konzeption des Subjekts das argumentative Terrain der Gleichheits-/Differenz-Debatte und nimmt eine Reformulierung der Problemstellung vor. Sie fragt nicht mehr, wer wie ist oder wer wie sein sollte, sondern fragt nach den symbolisch-diskursiven Konstitutionsprozessen bestimmter Subjektivitäten und den dadurch produzierten Ausschlüssen. Ihre Perspektive der Kritik zielt darauf, diese Ein- und Ausschlüsse sichtbar und damit in ihrer Kontingenz und Veränderbarkeit zugänglich zu machen.»

56 J. BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 21 f.

57 H. MEISSNER, *Jenseits des autonomen Subjekts*, 25.

58 Vgl. ebd.

«von innen heraus» zu verschieben und damit repressiven Gesellschaftsstrukturen entgegenzuwirken. Ziel der gendertheoretischen Diskursanalyse ist insofern nicht die Überwindung, sondern die geschlechtersensible Modifikation spezifischer Diskurse. Butler begründet diese diskursimmanente Dimension der gesellschaftlichen Transformation in Anlehnung an Derridas Konzept der Iterabilität des Diskurses. Dadurch, dass bestimmte Diskurse und Macht-Diskurs-Regime nur insofern wirkmächtig werden, als sie rezipiert und reproduziert werden, liegt in der Nicht-Iteration bestimmter diskursiver Motive das Potenzial, diskriminierende Strukturen durch eine «neue» Wirklichkeit zu ersetzen und damit eine Diskursverschiebung zu bewirken.⁵⁹ Darüber hinaus ist eine diskursimmanente Transformation des Diskurses schon aufgrund epistemologischer Erwägungen geboten. So richtet sich Judith Butlers Kritik gegen eine «Metaphysisierung» bzw. «Naturalisierung» diskursiv erzeugter Ordnungen. Wenn allerdings die Kritik an dieser konstruierten Wirklichkeit den Anschein erweckt, eben dieser Wirklichkeit gegenüberzustehen, so muss sie sich zwangsläufig selbst unterhöheln, da der eigene Standpunkt mit dem Anspruch auf metaphysisch-objektiven Gehalt auftritt:

Es geht dabei um eine grundlegende Anfechtung der Metaphysik des abendländischen Denkens, dieses «Gestus, der der Struktur ein Zentrum geben und sie auf einen Punkt der Präsenz, auf einen festen Ursprung beziehen wollte» (Derrida 1976: 422), wobei die Präsenz, die das Zentrum repräsentiert, unterschiedliche Namen erhalten hat (Gott, Natur, Mensch/Mann usw.). Eine Kritik dieses metaphysischen Denkens bleibt allerdings «in einer Art von Zirkel gefangen» (Derrida 1976: 245), sofern sie auf eine Destruktion oder Negation der Metaphysik zielt. In dem Versuch, die kritisierte Metaphysik zu überwinden, bleibt diese negative Kritik dem metaphysischen System verhaftet, da sie sich im Bestreben, das Andere der Metaphysik hervorzubringen, weiterhin im Bezugsrahmen der Metaphysik bewegt. Kritik als bloße Bewegung der Umkehrung verbleibt also innerhalb des Horizonts der kritisierten Denktradition.⁶⁰

Wenn also im Hinblick auf die Überwindung der Metaphysik im Allgemeinen deren Destruktion oder Negation Ausdruck eines performativen Selbstwiderspruchs wären, so muss auch in der Gendertheorie an die Stelle des Postulats der Überwindung bestimmter Ordnungen der Anspruch einer Dekonstruktion treten. Judith Butlers Kritik an Simone de Beauvoirs Analyse der Geschlechterverhältnisse bestünde also darin, dass letztere dem binären Denkraum konstruierter Geschlechter verhaftet bleibt und diesen insofern reproduziert. Eine Kritik innerhalb des Diskurses müsste allerdings darauf zielen, die vermeintlichen objektiven Grundvoraussetzungen des Diskurses selbst zum Gegenstand des Diskurses zu machen, um diesen dann einer dekonstruktiven Analytik folgend ver-

59 Vgl. H. MEISSNER, *Jenseits des autonomen Subjekts*, 36

60 Ebd. 43 f.

schieben zu können. Insofern muss davon abgesehen werden, das Subjekt als einer prädiskursiven und metaphysischen Status beanspruchenden Ebene zugeordnet zu verstehen, das dann in einen durch soziale Konstruktion geprägten Diskurs eintreten würde. Vielmehr sind die Rahmenbedingungen und selbst die begrifflichen Grundlagen der Subjektwerdung diskursiv produziert:

Butler greift Derridas Argument auf, dass eine als Negation betriebene Kritik immer dem Kritisierten verhaftet bleibt, zugleich aber kein Standpunkt außerhalb des kritisierten Systems eingenommen werden kann. Dies lässt sich beispielhaft an der Überlegung verdeutlichen, dass Versuche, ein drittes Geschlecht (oder auch beliebig viele Geschlechter) benennbar zu machen, im Bezugsrahmen der Vergeschlechtlichung von Subjekten verbleibt, der menschliches Leben nur in Form geschlechtlicher Wesen möglich erscheinen lässt. Zugleich kann es jedoch nicht darum gehen, die Vergeschlechtlichung der Subjekte einfach zu leugnen oder als bloße Ideologie abzutun, denn sie stellt eine historisch reale Form dar, in der Subjekte ihr Sein (er)leben. Dekonstruktion ist in diesem Sinne darauf gerichtet, an dieser Form anzusetzen und nach ihren Brüchen und Grenzen zu suchen [...].⁶¹

Nachdem nun im Anschluss an Simone de Beauvoir und Judith Butler ein Instrumentarium zur Analyse der Subjektwerdung in Bezug auf geschlechterspezifische Machtstrukturen herausgearbeitet wurde, ist zu fragen, welche Elemente innerhalb der katholischen Geschlechteranthropologie Macht-Diskurs-Regime darstellen bzw. ob und inwiefern diese Diskurse durch die Rezeption der Erkenntnisse der Geschlechterforschung von innen heraus modifiziert werden können.

5.1.3 DIE KATHOLISCHE GESCHLECHTERANTHROPOLOGIE

Ein erstes Leitmotiv der katholischen Geschlechteranthropologie ist das Ausgehen von einer «Substanzontologie» des Menschen. Demnach besteht im Gegensatz zum faktischen und grundsätzlich veränderbaren Sein des Menschen auch ein unveränderbares substanzontologisches Wesen (*essentia*) des Menschen.⁶² In Anlehnung an den biblischen Schöpfungsbericht wird ausgesagt, dass eine we-

61 H. MEISSNER, *Jenseits des autonomen Subjekts*, 44. So wird die Genderforschung etwa von der Kongregation für das Katholische Bildungswesen «Als Mann und Frau schuf er sie» für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen als Ideologie bezeichnet, die «eine Gesellschaft ohne Geschlechterdifferenz» in Aussicht stelle und «die anthropologische Grundlage der Familie» aushöhle. KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, «Als Mann und Frau schuf er sie.» *Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen*, 2. Februar 2019, Ziff. 2. Differenziert wird allerdings «zwischen der Gender-Ideologie und verschiedenen Studien zum Thema Gender» (Ziff. 6). Hinsichtlich des Anliegens von Untersuchungen zur Gender-Thematik, die untersuchten, «wie in den verschiedenen Kulturen der sexuelle Unterschied zwischen Mann und Frau gelebt wird» (Ziff. 6) schlägt die Kongregationen einen dialogischen Weg nach dem Dreischritt «Hinhören, Nachdenken, Vorschläge machen» (Ziff. 5) vor.

62 S. WENDEL, *Sexualethik und Genderperspektive*, 37.

sensartige Komplementarität von Mann und Frau bestehe, die sich in spezifisch männlichen und weiblichen Eigenschaften niederschlage. Diese Komplementarität entspringe letztlich der Gottebenbildlichkeit des Menschen und sei auf die Zeugung von Nachkommenschaft, die ihren authentischen Ort innerhalb der christlichen Ehe hat, ausgerichtet. Die wesensartige und substanzontologische Komplementarität von Mann und Frau wird darüber hinaus nicht selten durch den Verweis auf die Komplementarität der jeweiligen Geschlechtsmerkmale untermauert. Die Einsicht in die Vernünftigkeit der katholischen Geschlechteranthropologie ist demnach nicht von einem Bekenntnis zum katholischen Glauben abhängig, sondern kann auch naturrechtlich begründet werden. Der Naturrechtskonzeption des Thomas von Aquin folgend ist das Naturrecht Ausdruck des göttlichen Willens. Gemäß der Natur leben (*secundum naturam vivere*) bedeute insofern nichts anderes, als dem Willen Gottes zu folgen.⁶³

Die überblicksartige Darstellung der katholischen Geschlechteranthropologie offenbart ein deutliches Spannungsverhältnis zu den Erkenntnissen der Geschlechterforschung. Tatsächlich wurde und wird der Geschlechterforschung kirchlicherseits mit erheblichem Misstrauen begegnet. So werden deren Einsichten pauschal als ‚Genderideologie‘ titulierte und zur Bedrohung für den katholischen Glauben, letztlich gar die christliche Identität stilisiert. Im Umgang mit der katholischen Geschlechteranthropologie offenbart sich – ähnlich dem Umgang mit innerkirchlichen Reformbemühungen im Allgemeinen – ein Versicherheitlichungsdiskurs, der darauf zielt, ein bestimmtes Geschlechterverhältnis zu zementieren. So griff Papst Benedikt XVI. das Thema ‚Gender‘ in seinen Weihnachtansprachen an das Kardinalskollegium 2008 und 2012 explizit auf und betonte, die Einführung der Kategorie ‚Gender‘ sei Inbegriff der Verabsolutierung des Selbst. Der Mensch maße sich in seiner Hybris an, die dem Menschen vorgängige, von Gott geschaffene Natur durch Eigenkonstruktionen und -kreationen zu verdrängen.⁶⁴

Es muß so etwas wie eine Ökologie des Menschen im recht verstandenen Sinn geben. Es ist nicht überholte Metaphysik, wenn die Kirche von der Natur des Menschen als Mann und Frau redet und das Achten dieser Schöpfungsordnung einfordert. Da geht es in der Tat um den Glauben an den Schöpfer und das Hören auf die Sprache der Schöpfung, die zu mißachteten Selbstzerstörung des Menschen und so Zerstörung von Gottes eigenem Werk sein würde. Was in dem Begriff ‚Gender‘ vielfach gesagt und gemeint wird, läuft letztlich auf die Selbstemanzipation des Menschen von der Schöpfung und vom Schöpfer hinaus. Der Mensch will sich nur selber machen und sein Eigenes immer nur selbst bestimmen. Aber so lebt er gegen die Wahrheit, lebt gegen den Schöpfergeist.⁶⁵

63 S. WENDEL, *Sexualethik und Genderperspektive*, 38.

64 Vgl. zur lehramtlichen Rezeption der Genderforschung K. HILPERT, *Gerechtigkeitsrelevante Kategorie oder Ideologie?*, 15–36.

65 PAPST BENEDIKT XVI., *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie*

In dieser Stellungnahme Papst Benedikt XVI. scheint allerdings ein fundamentales Missverständnis wider. So wird behauptet, die Einführung der Kategorie ›Gender‹ führe zu einer Leugnung jeglicher Materialität und führe in die manipulative Beliebigkeit des menschlichen Geschlechts. Unbeachtet bleibt dabei allerdings die Einbettung der Genderforschung in ihren spezifischen wissenssoziologischen Kontext. Konstruiert ist, wie in Anlehnung an die Theorie Judith Butlers gezeigt werden konnte, nicht die Materialität der Dinge selbst, sondern deren Perzeption, die letztlich eine sozial konstruierte Wirklichkeit begründet und als solche wirkmächtig wird. Dieses fundamentale Missverständnis tritt in der Weihnachtsansprache Benedikt des XVI. von 2012 noch deutlicher zutage:

«Man wird nicht als Frau geboren, sondern man wird dazu. [...] In diesen Worten ist die Grundlegung dessen gegeben, was man heute unter dem Stichwort ›gender‹ als neue Philosophie der Geschlechtlichkeit darstellt. Das Geschlecht ist nach dieser Philosophie nicht mehr eine Vorgabe der Natur, die der Mensch annehmen und persönlich mit Sinn erfüllen muß, sondern es ist eine soziale Rolle, über die man selbst entscheidet, während bisher die Gesellschaft darüber entschieden habe. Die tiefe Unwahrheit dieser Theorie und der in ihr liegenden anthropologischen Revolution ist offenkundig. Der Mensch bestreitet, daß er eine von seiner Leibhaftigkeit vorgegebene Natur hat, die für das Wesen Mensch kennzeichnend ist. Er leugnet seine Natur und entscheidet, daß sie ihm nicht vorgegeben ist, sondern daß er selber sie macht. Nach dem biblischen Schöpfungsbericht gehört es zum Wesen des Geschöpfes Mensch, daß er von Gott als Mann und als Frau geschaffen ist. Diese Dualität ist wesentlich für das Menschsein, wie Gott es ihm gegeben hat. Gerade diese Dualität als Vorgebenheit wird bestritten.⁶⁶

Wenn Papst Benedikt XVI. in Anlehnung an Simone de Beauvoirs berühmtes Diktum anführt, dass die ›tiefe Unwahrheit‹ der Philosophie der Geschlechtlichkeit darin liege, dass jede und jeder nach Belieben entscheiden könne, welchem Geschlecht er oder sie sich zugehörig fühle, unterschlägt er dabei die zentrale Unterscheidung zwischen biologischem Geschlecht (*sex*) und Geschlechtsidentität (*gender*). Simone de Beauvoir ging es – anders als Judith Butler – keineswegs darum, die Dualität der Geschlechter zu leugnen, sondern sie bewegte sich im Gegenteil in ihrer Kritik stets im Rahmen dieser Dualität. Auch wenn sie nicht mit den Begrifflichkeiten von ›*sex*‹ und ›*gender*‹ operierte, zielte Simone de Beauvoir darauf, die vermeintlich ›femininen‹ Rollenzuschreibungen als sozial konstruierte Wirklichkeit auszuweisen, um im Anschluss daran eine Rekalibrierung der Geschlechterverhältnisse vornehmen zu können.

beim Weihnachtsempfang, 22. Dezember 2008, online unter: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html. Abgerufen am 10.10.2021.

66 PAPST BENEDIKT XVI., *Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der Römischen Kurie und der Päpstlichen Familie*, 21. Dezember 2012, online unter: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html. Abgerufen am 10.10.2021.

Auch die Äußerungen von Papst Franziskus zum Konzept des Gender zeugen davon, dass die Gender-Theorie als radikalkonstruktivistische Ideologie abgetan wird, ohne sich um das Verständnis deren grundlegenden Anliegens zu bemühen. In seinem nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* betont er, dass eine vollständige Entkoppelung von persönlicher Identität und affektiver Intimität drohe, die in eine ›individualistische Wahlfreiheit‹ münde:

Eine weitere Herausforderung ergibt sich aus verschiedenen Formen einer Ideologie, die gemeinhin Gender genannt wird und die ›den Unterschied und die natürliche Aufeinander-Verwiesenheit von Mann und Frau leugnet. Sie stellt eine Gesellschaft ohne Geschlechterdifferenz in Aussicht und höhlt die anthropologische Grundlage der Familie aus. Diese Ideologie fördert Erziehungspläne und eine Ausrichtung der Gesetzgebung, welche eine persönliche Identität und affektive Intimität fördern, die von der biologischen Verschiedenheit zwischen Mann und Frau radikal abgekoppelt sind. Die menschliche Identität wird einer individualistischen Wahlfreiheit ausgeliefert, die sich im Laufe der Zeit auch ändern kann.› Es ist beunruhigend, dass einige Ideologien dieser Art, die behaupten, gewissen und manchmal verständlichen Wünschen zu entsprechen, versuchen, sich als einzige Denkweise durchzusetzen und sogar die Erziehung der Kinder zu bestimmen. Man darf nicht ignorieren, dass ›das biologische Geschlecht (sex) und die soziokulturelle Rolle des Geschlechts (gender) unterschieden, aber nicht getrennt werden [können].›⁶⁷

Selbst wenn auch Papst Franziskus die Gender-Theorie als fundamentale Bedrohung der katholischen Geschlechteranthropologie ansieht, konzidiert er, dass es unabhängig von der physisch-biologischen Materialität eine sozial konstruierte oder wenigstens geprägte Wirklichkeit gebe, die auch für das jeweilige Geschlechterverständnis nicht folgenlos bleibt. Die explizite Rezeption der Unterscheidung von biologischen Geschlecht (*sex*) und Geschlechtsidentität (*gender*) zeugt insofern von einer anfänglichen Rezeption sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse in Bezug auf die Geschlechter.⁶⁸

Auffällig ist an den lehramtlichen Stellungnahmen, dass durch den Verweis auf die vermeintlich im Gender-Konzept implizierte Verabsolutierung des Selbst und die Abwendung von der göttlichen Schöpfungsordnung ein an Willkür grenzender Begriff der Autonomie gegen die Heteronomie katholischer Geschlechteranthropologie in Stellung gebracht wird. Unterbelichtet bleibt dabei aber, dass die spezifisch ›katholische‹ Heteronomie der Geschlechteranthropologie angesichts der von Foucault attestierten (Selbst-) Disziplinierung eng mit dem Primat der Heteronormativität verbunden ist und ein bestimmtes – historisch gewachsenes – Geschlechterverständnis und die damit verbundenen Rollenverständnisse perpetuiert.

67 PAPST FRANZISKUS, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris Laetitia*, 19. März 2016, Ziff. 56. Online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html#Den_Leib_erkennen. Abgerufen am 10.10.2021.

68 So auch K. HILPERT, *Gerechtigkeitsrelevante Kategorie oder Ideologie?*, 17.

Das Beharren auf der dem Menschen vorgängigen Natur, mit dem die Nicht-Rezeption der Geschlechterforschung begründet wird, lässt sich durch spezifische Engführungen sowohl im Begriff der Gottebenbildlichkeit als auch im Konzept des Naturrechts als Ankerpunkten der katholischen Geschlechteranthropologie begründen.

Hinsichtlich der Gottebenbildlichkeit ist zunächst anzumerken, dass diese im Kontext der Geschlechteranthropologie und der Betonung der Komplementarität von Mann und Frau oftmals in einem ontologischen, nicht aber relationalen Sinne aufgefasst wird. Die Gottebenbildlichkeit besteht, einem ontologischen Ansatz folgend, in der spezifisch menschlichen ›Natur‹, die sich nicht nur in der Wesensnatur, sondern gar in phänotypischen Merkmalen ausdrücken kann. Problematisch ist ein solcher Ansatz in zweierlei Hinsicht. Einerseits läuft die ontologische Konzeption der Gottebenbildlichkeit Gefahr, kreationistische Züge zu entwickeln, da implizit geleugnet wird, dass der Mensch selbst in seiner *natura biologica-physiologica* im Werden begriffen ist.⁶⁹ Der Versuch, die Dualität und Komplementarität durch den Rückgriff auf den Topos der Gottebenbildlichkeit zu begründen, muss insofern scheitern, als dass damit ein – beinahe willkürlich gewählter – Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte zum ausschließlichen Deutungshorizont der Geschlechterverhältnisse erhoben wird. Mehr noch widerspricht ein solches Vorgehen geradezu dem Bedeutungsgehalt der Gottebenbildlichkeit. Die Gottebenbildlichkeit ist Ankerpunkt der gleichen Würde aller Menschen, nicht aber der Ausdifferenzierung des Menschen in zwei Geschlechter und vor allem nicht Begründungsanker der mit bestimmten Rollenverständnissen verbundenen Diskriminierungen. Eine am Topos der Gottebenbildlichkeit orientierte Geschlechteranthropologie ist allerdings nicht *a priori* zum Scheitern verurteilt, wenn die Gottebenbildlichkeit relational aufgefasst wird.⁷⁰ Die Gottebenbildlichkeit zielt demnach nicht auf die ›Einhegung‹ des Menschen in bestimmten Geschlechterkategorien, sondern vielmehr auf das Ermöglichen eines gottebenbildlichen Lebens in auf die Würde gestützte Freiheit:

So ist denn auch der Satz ›als Mann und Frau schuf er sie‹ nicht notwendigerweise als Schöpfung eines ›fertigen‹ Menschen mit einer unveränderlichen Substanz zu verstehen, sondern als Gabe eines auch die Dimension von ›Geschlecht‹ einschließenden bewussten Lebens, das jedoch konkret immer schon als *gender* geführt wird, weil es sich in Geschichte vollzieht. Wie wird das uns geschenkte bewusste Leben und die Dimension von ›Geschlecht‹ konkret realisieren, welche Rollen wir dabei entwickeln und wie wir diese Rollenmuster verändern, ist unbeschadet gesellschaftlicher Prägungen, denen wir hier auch unterworfen sind, in

69 Vgl. S. WENDEL, *Sexualethik und Genderperspektive*, 45.

70 Vgl. zu den Implikationen der ontologischen bzw. relationalen Konzeption der Gottebenbildlichkeit im Kontext der Menschenwürde insbesondere J. LUDWIG, *Zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, 34 ff.

unsere Verantwortung gestellt, eben weil wir als Bild Gottes frei sind. Kriterium dieser Lebensführung ist für Christinnen und Christen die Achtung eines jeden bewussten Lebens als Bild und Gleichnis Gottes sowie die Praxis, die uns Jesus von Nazareth als das vollkommene Bild Gottes vorgelebt hat und der wir in seiner Nachfolge zu entsprechen suchen.⁷¹

Andererseits birgt das ontologische Verständnis der Gottebenbildlichkeit die Gefahr eines Anthropomorphismus.⁷² Dadurch, dass eine spezifische Geschlechterordnung aus dem Gottesbild abzuleiten gesucht wird, andererseits aber eben diese diskursiv reproduzierten Konzeptionen des biologischen Geschlechts und der Geschlechtsidentität ins Gottesbild eingetragen oder gar mit diesem identifiziert werden, entsteht ein hermeneutischer Zirkelschluss, der darauf zielt, bestimmte Macht-Wissens-Diskurse gegen Kritik zu immunisieren.

Neben der Rekalibrierung des Topos der Gottebenbildlichkeit in der katholischen Geschlechteranthropologie ist auch die Analyse des zugrundeliegenden Natur- bzw. Naturrechtsverständnisses der katholischen Geschlechteranthropologie aufschlussreich. Auch wenn der Begriff der «Natur» im Kontext der Geschlechteranthropologie mit einer dem Menschen vorgängigen, unveränderlichen «*natura biologica-physiologica*» gleichgesetzt wird, bedeutet dies keineswegs, dass sich das Natur(rechts)verständnis im Laufe der Jahrhunderte nicht grundlegend gewandelt hätte. Während sich erste Konzeptualisierungen des Naturrechts schon bei Sophokles und später auch in der Stoa wiederfinden, fand eine Systematisierung des Naturrechtsdenkens erst im christlichen Kontext im Anklang an Röm 2, 13–15 und erste Entfaltungen bei Augustinus statt.⁷³ Das Naturrecht wurde gegenüber dem vom Staat bzw. dem Gemeinwesen gesetzten positiven Recht als vorgängiges Recht betrachtet, das zur Begründung und Kontrolle der Normativität des gesetzten Rechts diente. Ankerpunkt war dabei ein göttliches Gesetz, das dem Menschen aufgrund seiner Vernunftfähigkeit bzw. seiner *Natur* unmittelbar eingängig sei. Zentral ist dabei, dass mit der Natur des Menschen nicht etwa die biologische Natur des Menschen, sondern vielmehr eine dem Menschen als sozialem und politischem Wesen (*zoon politikon*) entsprechende Natur gemeint war. Die frühen Naturrechtskonzeptionen bezogen sich demnach auf die Sozialnatur des Menschen und zielten auf eine intuitive Intelligibilität des Gerechten in Anlehnung an das göttliche Gesetz. Augustinus hat diese Naturrechtskonzeption rezipiert und teilweise umgedeutet. Wenngleich er sich weiterhin an der Sozialnatur des Menschen orientiert, bemüht er sich um die heilsgeschichtliche Integ-

71 S. WENDEL, *Sexualethik und Genderperspektive*, 55.

72 Vgl. ebd. 45.

73 Die Entwicklungslinien des (westlichen) Naturrechtsdenkens können hier nur in Grundzügen wiedergegeben werden. Zur ausführlicheren Darstellung sei verwiesen auf J. LUDWIG, *Zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, 41 ff.

ration des Naturrechtsverständnisses und identifiziert insofern das göttliche Gesetz (*lex aeterna*) mit der christlichen Botschaft (*lex evangelii*). Dadurch ist nicht mehr die allen Menschen gemeine Verstandesfähigkeit, sondern die Einsicht in spezifisch christliche Wahrheiten Voraussetzung der Naturrechtserkenntnis:

Dieser augustinische Entwurf gewinnt seine Konsistenz und gleichzeitige Handlungsdynamik aus der entschlossenen Rückführung der Vernunft aller Dinge auf das Proprium und Prinzip christlichen Glaubens schlechthin, auf die als Liebe verstandene und erfahrene Selbstmitteilung Gottes. Dennoch lässt dieser Entwurf mit seiner radikalen Einbindung des Naturbegriffs in die Unmittelbarkeit dieser Glaubenserfahrung zugleich eine fatale Engführung erkennen. Das, was sich über die Natur des Menschen als sittlich handlungsleitender Größe ausmachen lässt, erschließt sich keinen rational forschenden Zugriff, also gerade nicht der Wendung der Vernunft nach außen, sondern allein ihrer auf die Selbsterkenntnis vor Gott gerichteten fundamentalen Wende nach innen.⁷⁴

Die christliche Naturrechtslehre wurde von Thomas von Aquin weiter entfaltet. Die Naturrechtsnormen werden diesem zufolge aufgrund des menschlichen Verstandes erkannt und entspringen dem Ewigen Gesetz als universaler Heilsordnung. Das menschliche Gesetz ist eine Konkretisierung naturgesetzlicher Normen, umfasst dieses aber nicht abschließend und kann in der ›Normenhierarchie‹ durch seine Vorläufigkeit gekennzeichnet. Hinsichtlich des normativen Gehalts des Naturrechts formuliert Thomas von Aquin, dass das Naturrecht keinesfalls in der Ableitung individualethischer Handlungsnormen, sondern vielmehr in allgemeinen *Handlungsprinzipien* bestehe.⁷⁵ Das oberste dieser Handlungsprinzipien identifiziert er in der Weisung, dass das Gute zu tun, das Böse aber zu unterlassen sei (*«quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum»*).⁷⁶ Diese oberste und unveränderliche Naturrechtsnorm ist demnach nicht durch einen bestimmten materialetischen, sondern durch einen prinzipienethischen Gehalt charakterisiert und insofern *a priori* konkretisierungsbedürftig. Entsprechend dieser obersten Naturrechtsnorm können auch die aus dieser abgeleiteten Naturrechtsnormen durch die Orientierung an der in die Wesensnatur des Menschen eingepägten Finalität erkannt werden. Die Wesensnatur des Menschen ist nach Thomas von Aquin allerdings weiterhin am aristotelisch-metaphysischen Natur-

74 W. KORFF, *Natur und Naturrecht*, in: P. EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 3, München 1985, 182–195, 187. Vgl. auch J. LUDWIG, *Zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, 44f.

75 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, q. 91, a. 3, in: A. F. UTZ, *Naturgesetz und Naturrecht. Theologische Summe, Fragen 90–97*, lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar (1995), 36: *«Et ideo sicut ex parte rationis speculativae per naturalem participationem divinae sapientiae, inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; [...].»*

76 Ebd. 90.

begriff orientiert, nicht aber auf eine physisch bestimmbare Natur reduziert.⁷⁷ Mit der Wende zur Neuzeit vollzog sich allerdings eine folgenreiche Neuausrichtung des Naturrechtsverständnisses, das für die katholische Geschlechteranthropologie nicht folgenlos bleiben sollte. Einerseits wurde mit den Theoretikern der ›Schule von Salamanca‹ eine Politisierung des Naturrechts angestoßen. Während das Naturrecht lange Zeit als eng mit der christlichen Offenbarung verbundene Begründungsinstanz der Moral gegolten hatte, ja teilweise gar mit der ›*lex Evangelii*‹ identifiziert worden war, wurde es im Schatten der Kolonialisierung indigener Bevölkerungsgruppen sukzessive zur parallelen Begründungsinstanz der mit politischen Interessen verknüpften ›Mission‹ in den eroberten Gebieten. Selbst wenn die Menschen bislang nicht mit dem Evangelium in Berührung gekommen waren, so die Stoßrichtung, konnten sie dessen Vernünftigkeit doch aufgrund naturrechtlicher Erkenntniswege nachvollziehen und mussten insofern die als spezifisch ›christlich‹ deklarierte westeuropäische Lebensweise übernehmen. Gegenüber dieser aus realpolitischen Erwägungen vollzogenen Umdeutung des Naturrechts im Zuge der Kolonialisierung vollzog sich der tiefgreifendere Wandel des Naturrechtsverständnisses allerdings nicht in dessen Instrumentalisierung, sondern in der ideengeschichtlichen Transformation des zugrundeliegenden Verständnisses der Natur selbst.

War die Natur lange Zeit im Sinne eines aristotelisch-metaphysischen Verständnisses als Sozialnatur des Menschen verstanden worden, so mündete die Rationalisierung bzw. Säkularisierung des Naturbegriffs in dessen Reduktion auf die menschliche ›*natura biologica-physiologica*‹. Ein früher Vertreter dieser ›Entzauberung des Naturbegriffs‹ war Samuel Pufendorf:

Zuvor war es jedoch Samuel Pufendorf, der die Entzauberung der Natur einleitete. Die Natur selbst, so sagt er, sei normativ leer, die Richtigkeit der Ziele, die wir verfolgen, ergebe sich also nicht aus der Natur, sondern aus unseren Handlungen bzw. aus den diesen Handlungen zugrunde liegenden Bewertungen.⁷⁸

Diese grundlegende Neuausrichtung des Naturbegriffs wirkte sich auch auf die Naturrechtskonzeption in erheblichem Maße aus. So wurde das Naturrecht nicht mehr nur als ein aufgrund der menschlichen Sozialnatur intelligibles Recht verstanden, sondern zunehmend im Sinne einer Naturgesetzlichkeit mit der biologisch-physiologischen ›Natur‹ identifiziert. An die Stelle der Ableitung prinzipien-

77 Vgl. A. F. UTZ, *Naturgesetz und Naturrecht*, 204. Siehe zur begrifflichen Unterscheidung und zunehmenden Verschränkung von ›Wesen‹ und ›Natur‹ im Nachgang der platonischen Philosophie insbesondere G. EDER, *Die Dimensionen des Naturbegriffs*, in: F. BÖCKLE (Hg.), *Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre*, Düsseldorf 1987, 13–30, 15 ff.

78 CH. BREITSAMETER, *Wie natürlich ist natürlich?*, 84. Vgl. auch auch J. LUDWIG, *Zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, 56 ff.

ethischer Grundsätze aus der Sozialnatur konnte so zunehmend die Deduktion materialetischer Handlungsnormen nach mathematisch-wissenschaftlicher Exaktheit (*more geometrico*) aus der biologischen Natur des Menschen treten. In der Rezeption dieser Entwicklungen in der katholischen Geschlechteranthropologie koinzidierte die ›Entzauberung‹ des Naturbegriffs im Weber'schen Sinne allerdings nur unzureichend mit der damit verbundenen und von Pufendorf angestoßenen normativen ›Entleerung‹ des Naturbegriffs. So wurde in der katholischen Naturrechtskonzeption implizit der Begriff der Sozialnatur sukzessive durch einen biologisch-reduktionistischen Naturbegriff ersetzt. Damit ging einerseits eine Verzerrung der bis in das Hochmittelalter hinein vertretenen Naturrechtslehre einher, der zufolge die menschliche Natur bzw. der menschliche Verstand lediglich Vermittlungs- bzw. Erkenntnisinstanzen eines vorpositiv begründeten Rechts seien, nicht aber deren Urgrund.

Andererseits führte die Fehlrezeption des rationalisierten Naturbegriffs innerhalb der katholischen Naturrechtskonzeption zu folgenreichen naturalistischen Fehlschlüssen. So wurde in zunehmendem Maße von einem biologischen Sein auf ein moralisches Sollen geschlossen. Entgegen der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin, die sich angesichts der prinzipienethischen Fassung der obersten Naturrechtsnorm durch einen hohen Grad an Dynamisierung ausgezeichnet hatte, wurde in Anlehnung an die material eingrenzbar biologische Natur des Menschen ein statischer und (nicht nur *prinzipiell*, sondern auch *material*) unveränderlicher naturrechtlicher Norminhalt propagiert. Dieser grundlegende Wandel führte letztlich zu einer normativen Zementierung der Dualität der Geschlechter und der damit einhergehenden Theorie der Komplementarität der Geschlechter. Dadurch, dass Mann und Frau schon von ihren Geschlechtsmerkmalen aufeinander hin geordnet seien, die biologisch-physiologische Natur aber angesichts des reduktionistischen Naturbegriffs normativen Gehalt zuerkannt bekam, wurde gefolgert, dass die Komplementarität bzw. die Heteronormativität aufgrund des sich im Naturgesetz offenbarenden göttlichen Willens den Status eines normativen Sollens beanspruchen könnten. Die Gleichsetzung der Naturgesetzlichkeit, die bestimmt, «was sein wird», mit dem Naturrecht, das bestimmt, «was sein soll»,⁷⁹ führte geschlechteranthropologisch zur Normierung und damit – der Foucault'schen Machtkonzeption folgend – der Beherrschbarkeit ›des Anderen‹. Insofern zielt eine reduktionistische Naturrechtslehre, die in der Neuscholastik einen Höhepunkt fand, aber bis heute nachwirkt, weniger darauf, in Anlehnung an die biologische Natur herauszustellen, was der Natur und dem in dieser vermeintlich zum Ausdruck kommenden göttlichen Willen *entspricht*, sondern vielmehr aus- und abschließend klarzustellen, was der Natur *nicht entspricht*. Die ›Begründung‹

79 CH. BREITSAMETER, *Wie natürlich ist natürlich?*, 90.

der Heteronormativität durch den Verweis auf das dem göttlichen Willen entspringende und entsprechende Naturrecht kommt letztlich der Immunisierung der dualen und heteronormativen Geschlechteranthropologie gleich, da das historische Gewachsen-Sein und die Transformation des dem Naturrecht zugrundeliegenden Naturbegriffs geleugnet werden. Gleichzeitig ermöglichte die Verlagerung der Begründungsebene der Dualität der Geschlechter auf die vorpositive bzw. letztlich göttliche Ebene die Ausweitung der Fremddisziplinierung auf die Selbstdisziplinierung. Selbst wenn dem individuellen Gewissen in der Naturrechtserkenntnis hinsichtlich der Geltung des Naturrechts eine konstitutive Funktion beigemessen wurde, konnte die Selbstdisziplinierung dadurch aufrechterhalten werden, dass das Gewissen auf Grundlage der – wiederum auf der als richtig bzw. «natürlich» zu erkennenden Dualität der Geschlechter basierenden – katholischen Geschlechteranthropologie «gebildet» werden musste. Statt auf eine Normierung prinzipienethischer Grundsätze, zielte das Naturrecht zunehmend auf die Normierung spezifischer Identitäten und drängte auf eine radikale Reduktion der Ambiguität des sexuellen Spektrums. Verkannt wurde dabei freilich, dass die normative Kraft nicht in der Herstellung einer Einheitlichkeit liegen muss, sondern auch in der Garantie menschenwürdiger Diversität liegen kann: «Normen können nämlich Einheit auch bei Differenz herstellen, indem sie verlangen, Menschen unabhängig von ihrer sexuellen Identität gleich zu behandeln, auch wenn bzw. damit sie ungleich handeln können.»⁸⁰

Die Analyse der Transformation des Naturbegriffs weist auf, dass dieser – ebenso wenig wie das Konzept des biologischen Geschlechts oder der Geschlechtsidentität – kein dem Subjekt vorgängiges Faktum, sondern *sozial bedingtes Konstrukt* ist. Selbst wenn sich die Materialität der Natur nicht geändert haben mag (was schon aus evolutionstheoretischer Perspektive fragwürdig erscheinen muss), so hat sich doch die mit dem Konzept der Natur bezeichnete «Wirklichkeit» fundamental gewandelt. Wenn aber schon in Bezug auf die «natürliche Ordnung» als Ankerpunkt der katholischen Geschlechteranthropologie konstatiert werden muss, dass deren Begriffsinhalt Konstrukt diskursiver Praktiken ist, so muss dies erst Recht für die daraus gefolgte Dualität bzw. Komplementarität der Geschlechter gelten. Dass die reduktionistische Rezeption des Naturbegriffs im Rahmen eines naturrechtlich geprägten Ordo-Denkens kein Relikt der Vergangenheit ist, sondern bis in die heutige Zeit wirkmächtig bleibt, beweist die bereits thematisierte Ansprache Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium:

80 CH. BREITSAMETER, *Wie natürlich ist natürlich?*, 91.

Es muß so etwas wie eine Ökologie des Menschen im recht verstandenen Sinn geben. Es ist nicht überholte Metaphysik, wenn die Kirche von der Natur des Menschen als Mann und Frau redet und das Achten dieser Schöpfungsordnung einfordert. Da geht es in der Tat um den Glauben an den Schöpfer und das Hören auf die Sprache der Schöpfung, die zu mißachten Selbstzerstörung des Menschen und so Zerstörung von Gottes eigenem Werk sein würde.⁸¹

Zur Einordnung dieses Passus aus der Rede des Papstes ist wichtig, dass dieser – analog zum Einsatz gegen die Zerstörung des ‚Ökosystems‘ Erde – ein Ende der ‚Selbstzerstörung‘ der ‚Ökologie des Menschen‘ fordert. Eine solche Gegenüberstellung ist allerdings nicht nur Ausdruck eines reduktionistischen Verständnisses von der ‚Natur‘ des Menschen, sondern mündet in einen naturalistischen Fehlschluss. Von einem ‚Hören auf die Sprache der Schöpfung‘, das heißt von einer Orientierung an einer dem Menschen vorgängigen ‚Natur‘ soll auf ein moralisches Sollen geschlossen werden, dessen normativer Gehalt in der Komplementarität von Mann und Frau besteht. Konrad Hilpert bemängelt insofern, dass durch den Verweis auf den Begriff der ‚Ökologie des Menschen‘ eine statische Geschlechteranthropologie zu begründen gesucht wird, die in diametralem Gegensatz zu dem auf eine dynamische Balance zielenden Begriff der Ökologie stehe:

Gleichzeitig [liegt in der Parallelisierung von Ökologie und Natur des Menschen, J. L.] jedoch auch eine Problematik, insofern mit der Kategorie ‚Natur des Menschen als Mann und Frau‘ ganz offensichtlich die Vorstellung eines Fixums verbunden ist, aus dem sich unmittelbar vorgegebene Normen entnehmen lassen. Während die Ökologie eine stabile Balance im Auge hat, aber gleichzeitig andauernde Bewegtheit und ständiges Reagierenmüssen auf sich laufend verändernde Ausgangsbedingungen voraussetzt, ist die Kategorie Natur in diesem Argumentationszusammenhang mit dem Versprechen verbunden, es gäbe feststehende Strukturen im Menschen, die gesellschaftlichen Entwicklungen, kultureller Eingebundenheit in Traditionen sowie individueller Gestaltbarkeit völlig entzogen seien und unabhängig von ihren historischen Konkretisierungen erkannt werden könnten. Man könnte auch formulieren, dass der Begriff Natur hier so gebraucht wird, als ob Natur nicht ebenfalls ein theoretisches Konstrukt wäre – genauso wie eben auch Ökologie und Gender.⁸²

Selbst wenn also die Rezeption der radikalkonstruktivistischen Genderforschung Judith Butlers innerhalb der lehramtlichen Tradition ausbleiben sollte, kommt man nicht umhin, anzuerkennen, dass sich die Naturalisierung bestimmter Geschlechterkonstellationen in Macht-Diskurs-Regimen vollzogen hat und bis heute mit einer bestimmten Gesellschaftsordnung, die auch diskriminierende Strukturen impliziert, verbunden ist. So wenig allerdings der Verweis auf eine spezifische ‚Natur‘ des Menschen geeignet ist, Normativität zu generieren, so wenig normenbegründend ist umgekehrt der Verweis auf die soziale Konstruktion

81 PAPST BENEDIKT XVI., *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang*, 22. Dezember 2008.

82 K. HILPERT, *Gerechtigkeitsrelevante Kategorie oder Ideologie?*, 30 f.

der ‚Wirklichkeit‘ bzw. der Konzepte der Geschlechtsidentität und auch des biologischen Geschlechts. Letztlich erläge man einem dem naturalistischen Fehlschluss gleichkommenden Irrtum, wenn man behauptete, der Aufweis, dass in der katholischen Begründung der Geschlechteranthropologie ein Sein-Sollens-Fehlschluss bedeute, dass das Postulat einer Dualität der Geschlechter *a priori* unmoralisch sei. Eine anfängliche Rezeption der sozialwissenschaftlichen Geschlechterforschung innerhalb der katholischen Geschlechteranthropologie müsste insofern in einem ersten Schritt zur Einsicht führen, dass das Konzept der Heteronormativität durch den Verweis auf das Naturrecht nicht substantiiert werden kann. In einem zweiten Schritt könnte die radikale Neuorientierung der katholischen Sexualmoral und der dieser zugrundeliegenden Geschlechteranthropologie an den Werten der *lex Evangelii* vorgenommen werden. An die Stelle einer bestenfalls als ahistorischen, eher aber als kreationistisch zu bezeichnenden Rezeption biblisch-theologischer Texte und eines vermeintlich vorpositiven und überzeitlichen Naturrechts könnte so eine an den christlichen Werten der Liebe, Treue und Verantwortung orientierte Beziehungsethik treten.⁸³ Diese radikale Orientierung an christlichen Werten ist denn auch Garant dafür, dass die katholische Sexualmoral nicht in die vielfach befürchtete Beliebigkeit abdriftet. Nicht das Abweichen von einer heteronormativen Grundlage der Geschlechteranthropologie bahnt der Beliebigkeit den Weg; vielmehr ist das Festhalten an einer eben solchen Anthropologie Ausdruck der Beliebigkeit, da eine auf bestimmten normativen, zeitlichen (und geographischen!) Rahmenbedingungen basierende Anthropologie zu ‚der Weisheit letztem Schluss‘ erhoben und dadurch immunisiert wird.

An die Stelle einer auf die (Selbst-)Disziplinierung ausgerichteten Normierung und damit Unterwerfung ‚des Anderen‘ könnte die Einsicht treten, dass ‚das Andere‘ keinesfalls als Bedrohung wahrgenommen werden muss, sondern als Bereicherung ‚des Einen‘ gesehen kann. Kulminieren könnte dieser Lernprozess in der Feststellung, dass die selbst Differenzierung zwischen dem ‚Einen‘ und ‚dem Anderen‘ nicht zwangsläufig, sondern Produkt diskursiver (Macht-)Strukturen und der diesen zugrundeliegenden Wissensdispositiven ist; dass, mit anderen Worten, gerade ein christlich verstandener Prozess der Subjektwerdung nicht auf das ‚Othering‘, sondern im Gegenteil auf die Überwindung selbstkonstruierter Hürden angewiesen ist.

Konrad Hilpert bemerkt, dass bei der Dekonstruktion überkommener Geschlechterkonstellationen – so notwendig diese auch sei – mit Sensibilität vorgegangen müsse. So bedeute ‚Aufdeckung‘ diskriminierender Machtstrukturen

83 Vgl. etwa K.-W. MERKS, *Von der Sexual- zur Beziehungsethik*, in: K. HILPERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i. Br. 2011, 14–35.

und die Einsicht, dass anthropologische Grundannahmen sozial konstruiert seien, nicht, dass diese Strukturen die soziale Wirklichkeit nicht maßgeblich geprägt hätten und noch immer prägten. Bei aller Kritik seien insofern an «traditionellen» Geschlechterverständnissen orientierte Lebensentwürfe zu achten:

Freilich sollte man sich auch in umgekehrter Richtung hüten, Konzepte von Weiblichkeit und Männlichkeit, Mütterlichkeit und Väterlichkeit, die für die Ordnung der Gesellschaft, die Zuordnung von Verantwortlichkeiten (nicht nur von Macht) und die individuelle Lebensgestaltung unzähliger Menschen tragend waren und es bis heute sind, unumwunden als Ideologisierungen hinzustellen, denen man das Merkmal essentialistisch oder naturalistisch anheftet. Denn auch das kann als diskriminierend bzw. diskreditierend empfunden werden, weil es durchgehaltene Kompromisse und ausgehaltene Ambivalenzen der eigenen Lebensgeschichte von scheinbar überlegener Warte entwertet.⁸⁴

Konrad Hilpert's Plädoyer für den gegenseitigen Respekt und die verbale Abrüstung ist insofern überzeugend, als dass ein Paradigmenwechsel hin zu einer alternativen Geschlechteranthropologie nicht verordnet werden kann, sondern auf individuelle Einsicht und die entsprechende Verschiebung diskursiver Praktiken zielen muss. Ruft man sich in Erinnerung, dass nach Judith Butler der Übergang zu alternativen Gesellschaftsmodellen nicht von außen aufoktroziert, sondern vielmehr im Diskurs «von innen heraus» angestoßen werden muss, so darf die Diskursverschiebung nicht zu einem Ausschluss derjenigen führen, die überkommenen Konzeptionen anhängen, sondern muss auf eine inklusive Modifikation des Diskurses auf der Basis der Iterativität basieren. Der Hinweis auf die Achtung nach überkommenen Prinzipien gestalteter Lebensentwürfe darf allerdings nicht missbraucht werden, um eine ebensolche Diskursverschiebung zu verhindern oder sich gar zum Opfer vermeintlicher «Kampagnen» zu stilisieren. Wenn im Rahmen der Dekonstruktion von Machtbeziehungen, die Aufgabe einer authentischen theologischen Ethik ist,⁸⁵ strukturelle Diskriminierungen offengelegt werden, so gilt es auch, diese in der radikalen (Neu-) Orientierung am Evangelium zu überwinden.⁸⁶

84 K. HILPERT, *Gerechtigkeitsrelevante Kategorie oder Ideologie?*, 33.

85 Vgl. ebd. 35: «Der theologischen Ethik obliegt deshalb in der Gegenwart nicht nur die Aufgabe einer Bewertungskorrektur mit Bezug auf die Beziehungsqualität, sondern auch die Dekonstruktion der Strukturen und Mechanismen der Diskriminierung.»

86 Dies bedeutet freilich nicht, dass das Produkt dieser Neuorientierung nicht selbst auch wieder im Rahmen von Macht-Diskurs-Regimen sozial konstruiert worden wäre. Im Gegenteil eignet sich die Kategorie der «sozialen Konstruktion» gerade deshalb nicht als politischer Kampfbegriff oder zu Ideologisierung von Positionen, weil er auf epistemischer Ebene angesiedelt ist und sich insofern auf alle «Wirklichkeit» beziehen muss. Eine Kritik spezifischer sozialer Konstruktionen kann insofern niemals den Status einer Metakritik beanspruchen, sondern muss sich selbst innerhalb diskursiver Praktiken verortet wissen.

5.2 Rassismus

Der Essentialisierung des Geschlechts im Sexismus ist keinesfalls der einzige ›Schatten‹ des Subjekts. Vielmehr wird in den postkolonialen Studien darauf verwiesen, dass sich die Subjektwerdung über Jahrhunderte nicht nur in Abgrenzung von ›der Frau‹ als ›Anderem‹, sondern im globalen Kontext auch in Abgrenzung zu dem, was mit ›Rasse‹ bezeichnet worden ist, vollzogen hat. In Anlehnung an den disziplinierenden Machtbegriff Michel Foucaults kann attestiert werden, dass das Christentum bzw. die Fehlrezeption der christlichen Botschaft maßgeblich zu einem Prozess des ›Othering‹ beigetragen hat, durch den sich das westliche Subjekt auf Kosten des vermeintlich ›Anderen‹ konstituieren und im gleichen Atemzug die Reifizierung eben dieses ›Anderen‹ untermauern konnte. Auch im christlich motivierten Rassismus offenbart sich insofern die Ambivalenz im Spannungsfeld der Konstitution des Selbst und der Unterwerfung des ›Anderen‹ (*assujétissement*). Wenn es im Folgenden einige Elemente dieser Unterwerfungsprozesse, die – ebenso wie das ›Othering‹ der Geschlechter – auf kapillarischer Ebene der Macht zu verorten sind, zu analysieren gilt, so soll damit keineswegs suggeriert werden, dass hinsichtlich dieser Mikrostrukturen der Macht innerhalb des Christentums jemals Uniformität geherrscht hätte oder noch immer herrschte. Die Analyse innerkirchlicher und innerchristlicher Elemente des Rassismus erfolgt vielmehr idealtypisch, um auf diese Weise prävalente Strukturen des ›Othering‹ aufdecken und entkräften zu können.

Bevor eine solche Analyse unternommen werden kann, gilt es allerdings zunächst, die Begriffe ›Rasse‹ und ›Rassismus‹ näher zu untersuchen. Angesichts der historischen Hypothek, mit der die Begriffe belastet sind, stellt sich die Frage, ob sie als Analyseketegorien des Diskurses innerkirchlicher Machstrukturen überhaupt geeignet sind. Dies gilt umso mehr, da im Anschluss an die Ausführungen zur Performativität attestiert wurde, dass mit der Sprache Wirklichkeit nicht nur beschrieben, sondern auch reproduziert und perpetuiert wird. Insofern ist sich stets vor Augen zu halten, dass rassistische Argumentationsfiguren soziale, nicht aber biologische Identitätszuschreibungen sind, die mehr über die Fragilität des «Selbst» als über das «Andere» aussagen.

5.2.1 ORIENTALISMUS

Zum Verständnis der ›Othering‹-Prozesse im Rahmen des Rassismus ist die Auseinandersetzung mit Edward W. Saids Konzept des Orientalismus instruktiv. In seinem unter dem Titel *Orientalism* (1978) erschienenen Werk, das vielfach als «Gründungsdokument der postkolonialen Studien»⁸⁷ bezeichnet wird, zeigt Said

87 M. DO MAR CASTRO VARELA/N. DHAWAN, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2020, 101.

auf, dass ›der Orient‹ eine in kolonialen Diskursen hergestellte soziale Konstruktion sei und auf die Selbstvergewisserung der eigenen Identität ziele:

Der Orient grenzt nicht nur an Europa, er barg auch seine größten, reichsten und ältesten Kolonien und Sprachen, sein kulturelles Gegenüber und eines seiner ausgeprägtesten und meistvariierten Bilder ›des Anderen‹. Überdies hat der Orient dazu beigetragen, Europa (oder den Westen) als sein Gegenbild, seine Gegenidee, Gegenpersönlichkeit und Gegenerfahrung zu definieren. Dennoch ist nichts an diesem Orient bloß imaginär. Vielmehr gehört er als fester Bestandteil zur *tatsächlichen* Zivilisation und Kultur Europas, und der Orientalismus bezeugt diese Teilhabe kulturell, oder eher ideologisch, als eine Diskursform mit den sie tragenden Institutionen, dem entsprechenden Fachwissen, Vokabular und Symbolfundus, mit eigenen Doktrinen, sogar mit Kolonialbürokratien und Kolonialstilen.⁸⁸

Said bedient sich in seiner Analyse des Foucault'schen Macht- und Diskursverständnisses und verbindet dieses mit dem Hegemoniebegriff Antonio Gramscis. Demnach beruhe die Hegemonie nicht notwendigerweise auf Zwang, sondern vielmehr auch auf innerhalb gesellschaftlicher Machtstrukturen hergestelltem Konsens:

Der Orientalismus ist nie weit von dem entfernt, was Denys Hay als die Idee Europas bezeichnet hat, mit der ›wir‹ Europäer uns von all ›jenen‹ Anderen abgrenzten, und in der Tat könnte man argumentieren, dass gerade das nach innen und außen wirksame Leitmotiv des Hegemonialen das Hauptmerkmal der europäischen Kultur bildet: die Vorstellung einer allen anderen Völkern und Kulturen überlegenen europäischen Identität.⁸⁹

Dass Edward W. Sais Konzept des Orientalismus, das heißt die Konstruktion der ›westlichen‹ Identität vom ›Orient‹ nicht nur in kultursoziologischer, sondern auch in religiöser Hinsicht Relevanz entfaltet, wird am Beispiel des antimuslimischen Rassismus deutlich. Auf den ersten Blick mutet die Verbindung der Begriffe ›muslimisch‹ und ›Rasse‹ eigentümlich an. Es ist nicht zuletzt ein Verdienst Étienne Balibars, herausgestellt zu haben, dass Konstruktions-, Denk- und Verhaltensmuster des Rassismus nicht auf biologistische Essentialisierungen beschränkt bleiben, sondern dass es vielmehr auch Ausprägungen des »Rassismus ohne Rassen« gebe. Edward W. Said selbst konstatiert in seiner Schrift *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (1981), dass die im Hinblick auf ›den Orient‹ im Allgemeinen zielenden ›Othering-Prozesse, für ›den Islam‹ im Besonderen gelten. Wenngleich im antimuslimischen Rassismus nicht explizit bzw. primär auf biologistische Deutungskategorien abgestellt wird,⁹⁰ findet doch eine Naturalisierung der religiösen Zugehörigkeit

88 E. W. SAID, *Orientalismus*, Frankfurt a. M. 2019, 9 f.

89 Ebd. 16.

90 Dies bedeutet freilich nicht, dass eine Überschneidung biologistischer und kulturalistischer Essentialismen in der Praxis ausbleiben würde. So findet sich etwa in Thilo Sarrazins 2010 erschienenem Buch *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen* eine Verquickung antimuslimischer Rhetorik und rassistisch-eugenischer Thesen.

statt, in deren Abgrenzung die eigene Identität begründet wird. Yasemin Shooman beschreibt die Funktionsweise des antimuslimischen Rassismus im «Dreischritt Essentialisierung, Dichotomisierung und Hierarchisierung», durch den «die Hybridität, Durchlässigkeit und Dynamik kultureller Identitäten negiert»⁹¹ werde. Im ersten Schritt der Essentialisierung wird eine religiöse bzw. kulturelle, ja selbst geographische Zugehörigkeit zum grundlegenden Identitätsmarker einer Person stilisiert und dadurch naturalisiert. Der Zusammenhang zwischen bestimmten Identitätsmarkern und weltanschaulichen Grundlagen wird im Zuge der Dichotomisierung als unentrinnbar und unüberbrückbar dargestellt. So konstruiert sich beispielsweise «das christliche Abendland» in Abgrenzung von «der muslimischen Welt» als rational, aufklärerisch und tolerant. In dieser Form des antimuslimischen Rassismus findet insofern im dritten Schritt eine Hierarchisierung der eigenen Identität über die Identität des Anderen statt:

Üblicherweise wird bei einer solchen bipolaren Sicht auf Islam und (christlichen) Westen Letzterer als emanzipativ, demokratieaffin und fortschrittlich beschrieben, während der Islam als rückständig, unwandelbar, irrational und barbarisch gilt. Diese Hierarchisierung schlägt sich auch in einer evolutionistischen Vorstellung von zivilisatorischen Phasen, die Religionen durchlaufen, nieder. Dem *schon aufgeklärten* Christentum steht der *noch unaufgeklärte* Islam gegenüber, der häufig mit dem Mittelalter oder der Vormoderne assoziiert wird – überspitzt formuliert: Welcher Religion ich angehöre, ist in kulturrassistischen Weltbildern nicht nur eine Frage des Glaubens, sondern zeigt, ebenso wie meine Zugehörigkeit zu einem «Kulturkreis», das Stadium der menschlichen Entwicklung an, in dem ich mich befinde.⁹²

Im politischen Diskurs wird die Dynamik des antimuslimischen Rassismus durch die Verquickung mit rechtspopulistischen und -extremen Phantasien einer zunehmenden «Islamisierung des Abendlandes» weiter verschärft und führt letztlich zur Stigmatisierung ganzer Bevölkerungsgruppen innerhalb europäischer Gesellschaften. Aus dem im Orientalismus beschriebenen «Anderen im Außen» wird insofern ein «Anderer im Inneren»⁹³ konstruiert.

Nun griffe es zu kurz, die Rassifizierung (*racialization*) der Religion ursächlich dem Christentum bzw. dessen Machtdynamiken auf Subjektebene zuschreiben zu wollen. Insbesondere in antimuslimisch-rassistischen Diskursen der letzten Jahre wird deutlich, dass vielfach eine Instrumentalisierung «christlicher» wie auch «muslimischer» Identitäten stattfindet. Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass Essentialisierungen, Dichotomisierungen und Hierarchisierungen religiöser Zugehörigkeiten innerhalb des Christentums keine unbedeutende Rolle gespielt haben und teils bewusst befeuert wurden. Insofern ist eine erhöhte Sensibilität

91 Y. SHOOMAN, «...weil ihre Kultur so ist». *Narrative des antimuslimischen Rassismus*, Bielefeld 2014, 63.

92 Ebd. 62.

93 Ebd. 41.

von Christ(inn)en gegenüber der Vereinnahmung religiöser Identitäten elementar. Dies gilt umso mehr, da auch der Antisemitismus in seiner Dynamik zunehmend einem Prinzip des «Rassismus ohne Rassen» entspricht.⁹⁴

5.2.2 MASTERWORDS UND SUBALTERNITÄT

Gayatri Spivak hat in ihren Forschungen aufgedeckt, dass die Essentialisierung des «Anderen» im kolonialen bzw. postkolonialen Kontext nicht auf das Phänomen des Rassismus beschränkt bleibt, sondern sich auch in anderen subtilen und bisweilen intersektionalen «*Othinging*»-Prozessen vollzieht. So attestiert sie, dass die Essentialisierung des «Anderen» vielfach in epistemischer Gewalt (*epistemic violence*) wurzele und eine strukturelle Komplizenschaft Intellektueller bestehe:

This S/subject, curiously sewn together into a transparency by denegations, belongs to the exploiters' side of the international division of labor. It is impossible for contemporary French intellectuals to imagine the kind of Power and Desire that would inhabit the unnamed subject of the Other of Europe. It is not only that everything they read, critical or uncritical, is caught within the debate of the production of that Other, supporting or critiquing the constitution of the Subject as Europe. It is also that, in the constitution of that Other of Europe, great care was taken to obliterate the textual ingredients with which such a subject could cathect, could occupy (invest?) its itinerary – not only by ideological and scientific production, but also by the institution of the law. [...]. The clearest available example of such epistemic violence is the remotely orchestrated, far-flung, and heterogeneous project to constitute the colonial subject as Other. This project is also the asymmetrical obliteration of the trace of that Other in its precarious Subjectivity.⁹⁵

Spivak bringt zum Ausdruck, dass es für westliche Intellektuelle in der Auseinandersetzung mit dem «Anderen» keinen neutralen Standpunkt geben könne. Die Komplizenschaft sei aufgrund der eigenen Verstrickung innerhalb der Produktion des «Anderen» vielmehr unausweichlich. Dieser Befund deckt sich mit Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns Dreischritt aus Externalisierung, Objektivation und Internalisierung der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit.⁹⁶ Im Prozess der Externalisierung schafft der Mensch eine soziale Wirklichkeit. Durch deren Objektivation in Raum und Zeit nimmt er diese zunehmend als von seinem Selbst unabhängig wahr. Obwohl menschliches Pro-

94 Vgl. etwa W. D. HUND, *Vor, mit nach und ohne «Rassen»*. Reichweiten der Rassismusforschung, in: Archiv für Sozialgeschichte 52 (2012), 723–761 und C. BRUNS, *Antisemitism and Colonial Racism. Transnational and Interdiscursive Intersectionality*, in: W. D. HUND ET AL. (Hg.), *Racisms Made in Germany*, Münster 2011, 99–121.

95 G. CHAKRAVORTY SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, in: C. NELSON/L. GROSSBERG (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke 1988, 271–313.

96 Vgl. J. NEGEL, *Feuerbach weiterdenken: Studien zum religionskritischen Projektionsargument*, Münster 2014, 164 ff.

dukt, tritt ihm die soziale Wirklichkeit als objektive Wirklichkeit gegenüber. Diese im ersten Schritt produzierte und dann verobjektivierte Wirklichkeit entfaltet sich im dritten Schritt der Internalisierung als den Menschen bestimmende und letztlich produzierende Wirklichkeit. Durch Sozialisationsprozesse internalisiert das Individuum bestimmte Verstehens- und Handlungsweisen. Diese werden nicht etwa als Produkt menschlicher Konstruktion, sondern vielmehr als exogen – naturgegeben – wahrgenommen: «Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt.»⁹⁷ Überträgt man diese wissenssoziologische Grundeinsicht auf den kolonialen und postkolonialen Kontext, so ist im Anschluss an Spivak zu konstatieren, dass sich die Konstitution des Selbst durch die Produktion des ›Anderen‹ im kolonialen Kontext nicht mit dem Ende bzw. dem Untergang der Kolonialreiche erschöpft, sondern sich in grundlegenden gesellschaftlichen Mechanismen weiterhin vollzieht. Die Essentialisierung des ›Anderen‹ basiert letztlich auf der politischen, rechtlichen und ökonomischen Tiefenstruktur der Gesellschaft; angesichts der Internalisierung bestimmter, vermeintlich vom Menschen unabhängiger Ordnungsmuster sei alle Erkenntnis kontextgebunden und möglicherweise von Essentialisierungstendenzen imprägniert. Um diesen Tendenzen entgegenzuwirken und die Heterogenität unterdrückter Menschen zum Ausdruck zu bringen, wählt Spivak im Anschluss an Antonio Gramsci den Begriff der Subalternität. Statt bestimmte Menschen oder Menschengruppen unter Verwendung reduktionistischer Begriffe zu essentialisieren, hält der Begriff der Subalternität die Frage nach der Identität dieser Menschen offen: «Subalternität ist gewissermaßen die Gegenposition zur Hegemonie. Sie ist keine Identitätsbezeichnung, sondern eine Position, die von Differenz markiert ist.»⁹⁸ Eben diese Differenzbezeichnung soll nach Spivak die grundlegende Heterogenität des subalternen Subjekts ausdrücken: «But one must nevertheless insist that the colonized subaltern subject is irretrievably heterogeneous.»⁹⁹

Essentialisierende Identitätszuschreibungen konzeptualisiert Spivak als sogenannte *masterwords*. Die undifferenzierte Bezeichnung bestimmter Gruppen als *die Inder(innen)*, *die Frauen* etc. fungiere letztlich als neokoloniales Herrschaftsinstrument, das geeignet ist, koloniale Denk- und Handlungsweisen in veränderter Gestalt fortzuführen:

97 P. L. BERGER/TH. LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, 65.

98 M. DO MAR CASTRO VARELA/N. DHAWAN, *Postkoloniale Theorie*, 101.

99 G. CHAKRAVORTY SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, 271–313.

Epistemische Gewalt geht für Spivak nicht nur vom Kolonialismus aus, sondern wird in neokolonialen Machtverhältnissen, die schließlich das postkoloniale Subjekt herstellen, fortgeführt. Der Begriff ›Inderin‹ sei etwa ein exemplarisches Beispiel für das Erbe kolonialer Diskurse und als Identitätskategorie ein Produkt imperialistischer Subjektkonstitution.¹⁰⁰

Eine detaillierte Analyse des Nexus von Christentum und Kolonialismus im geschichtlichen Kontext kann hier nicht vorgenommen werden.¹⁰¹ Stattdessen soll im Folgenden aufgezeigt werden, dass sich im innerkirchlichen Diskurs bis in die Gegenwart hinein bestimmte ›masterwords‹ verfestigt haben, die von neokolonialen Herrschaftsstrukturen zeugen und letztlich einer transitiven Konzeption der Macht als ›power over‹ Vorschub leisten.

Ein innerkirchlich geläufiges ›masterword‹ mit essentialisierender Tendenz ist die Rede von ›den Armen‹. Insbesondere Papst Franziskus hat die Auseinandersetzung mit der weltweiten Armut zu einem Leitmotiv seines Pontifikats erhoben.¹⁰² Inspiriert von der befreiungstheologischen Option für die Armen hat er sich in beinahe allen Lehrschreiben mit dem Thema der Armut auseinandergesetzt. Der zunehmenden Ausdifferenzierung des Armutsbegriffs zur Multidimensionalität in der Entwicklungspolitik folgend konstatiert Papst Franziskus, dass sich die Armut nicht nur an ökonomischen Indikatoren messen lassen, sondern vor allem durch gesellschaftliche Marginalisierung gekennzeichnet sei. So dringlich der Kampf gegen die globale Armut ist, so groß ist allerdings die Gefahr, mit der Rede von ›den Armen‹ das eigentliche Ziel, diese in den Mittelpunkt zu rücken, zu verfehlen. Einerseits besteht angesichts der Verwendung eines theologischen Armutsbegriffs die Gefahr einer Spiritualisierung der Armut. So konstatiert Papst Franziskus: «Für die Kirche ist die Option für die Armen in erster Linie eine theologische Kategorie und erst an zweiter Stelle eine kulturelle, soziologische, politische oder philosophische Frage.»¹⁰³ Wenn aber die Armut als privilegierter Heilsweg beschrieben wird und aus der Option für die Armen eine Option für die Armut zu werden droht, liegt die Gefahr einer Essentialisierung bzw. Zementierung von Armutstrukturen nahe. In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* konstatiert Papst Franziskus: «Im Herzen Gottes gibt es einen so bevorzugten Platz für die Armen, dass er selbst ›arm wurde‹ (2 Kor 8,9). Der ganze Weg unserer Erlösung ist von den Armen geprägt.»¹⁰⁴ Die Rede von ›den Armen‹ ten-

100 M. DO MAR CASTRO VARELA/N. DHAWAN, *Postkoloniale Theorie*, 193.

101 Vgl. zur Analyse der kolonialen Verstrickungen des Christentums einerseits und zum kritischen Potenzial des Christentums gegenüber eben diesen Strukturen andererseits S. SILBER, *Postkoloniale Theologien, Eine Einführung*, Tübingen 2021, 86 ff.

102 Vgl. TH. LAUBACH, *Aus Solidarität arm – oder reich? Papst Franziskus über Solidarität, Armut und die Kirche*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 22 (2014), 31–328.

103 PAPST FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium*, 24. November 2013, Ziff. 198.

104 Ebd. Ziff. 197.

diert dazu, aus einem soziokulturellen Umstand bzw. Hintergrund eines Menschen dessen dominanten Identitätsmarker zu destillieren und ihn damit auf seine bzw. ihre Armut (welcher Gestalt auch immer) zu reduzieren. Die Essentialisierung der Armut wird durch den Einsatz eines spezifischen Repräsentationsdiskurses noch verstärkt. So dominiert vielfach das Narrativ, «die Armen» hätten keine Stimme, sodass deren Anliegen durch andere repräsentiert werden müssten. Im Kontext lehramtlicher Äußerungen mündet dies teilweise darin, die – freilich durch kirchliche Amtsträger mediatisierte – «Stimme» der Armen als authentische Stimme des Evangeliums zu deklarieren. Ein solcher Diskurs vernachlässigt nicht nur die Heterogenität in den Positionierungen der betreffenden Menschengruppen, sondern sieht auch darüber hinweg, dass sich diese auch gegen das ihre Repräsentation beanspruchende Subjekt, das heißt die katholische Kirche, wenden können.¹⁰⁵

Statt dem eigentlichen Ziel der Überwindung etablierter Machtstrukturen näherzukommen, bewirkt die essentialisierende Verwendung des Armutsbegriffs deren Konsolidierung. An die Stelle der Sichtbarmachung marginalisierter Menschen rückt das, was Gayatri Spivak als «Auslöschung in der Offenlegung» (*effacement in disclosure*) bezeichnet.¹⁰⁶ In einem ersten Schritt werden die fundamentalen Anliegen marginalisierter Menschen thematisiert (*disclosure*), um in einem zweiten Schritt die Menschen hinter der essentialisierenden Bezeichnung als «Arme»

105 Im Kontext des Pontifikats Papst Franziskus geht die Identifikation der Stimme der «Armen» mit der Authentizität des Evangeliums nicht selten mit populistischen Zügen einher: «Problematisch ist zudem der mit der Kritik des Papstes verbundene Anspruch, die Armen (das «Volk») als moralische Instanz vertreten und ihnen «eine Stimme» geben zu wollen. Einerseits wird den Armen damit nicht eine Stimme gegeben, sondern die Stimme des Papstes. Dies täuscht darüber hinweg, dass die Armen bereits eine Stimme haben, die allerdings selten gehört wird. Angesichts der Tatsache, dass sich diese Stimme in menschenrechtlichen Streitfragen bisweilen auch gegen die katholische Lehre gewandt hat, wirkt das Auftreten des Papstes als Sprachrohr der Armen nicht nur bevormundend, sondern auch entmündigend. Andererseits läuft der Papst Gefahr, die Armut zu idealisieren, indem er die «Armen» zum eigentlichen Volk stilisiert und sie durch Werte, so zum Beispiel eine besondere Authentizität und Gottesnähe, von den Eliten abzugrenzen sucht. Zwischen «arm und reich» und «mächtig und unterdrückt» bestehen nicht nur deutliche Abstufungen, sondern vielmehr auch Überschneidungen. Die Kritik des Papstes ist allerdings bisweilen derart vage und unspezifisch, dass man sich nur schwerlich des Eindrucks erwehren kann, der Papst laufe Gefahr, die «Bäume vor lauter Wald» nicht mehr zu sehen», J. LUDWIG, *Ist der Papst ein Populist?*, Herder Korrespondenz 75/2 (2021), 41–42, 42. Vgl. zur Problematik der Repräsentation insbesondere K. WINKLER, *Armut und Paternalismus*, in: J. BLANC ET AL. (Hg.), *armgemacht – ausgebeutet – ausgegrenzt? Die «Option für die Armen» und ihre Bedeutung für die Christliche Sozialethik*, Münster 2014, 89–106; K. WINKLER 2020, *Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik. Postkoloniale Kritik der theologisch-sozialethischen Theoriebildung*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61 (2020), 161–182; DIES., *Lebenslängliche semantische Exklusion? Postkoloniale Analysen zum Problem der «wohlmeinenden Advokation» im Kontext der Migrationsgesellschaft*, in: T. KESSLER (Hg.), *Lebenslänglich! Das Ringen von Migrierten und Geflüchteten um gleichberechtigte Partizipation in Gesellschaft und Kirche*, Regensburg 2021, 52–79.

106 M. DO MAR CASTRO VARELA/N. DHAWAN, *Postkoloniale Theorie*, 176.

zurücktreten zu lassen (*effacement*). Trotz gegensätzlicher Intention kann die lehramtliche Rede von ‚den Armen‘ insbesondere, wenn der Verdacht der Instrumentalisierung oder Vereinnahmung marginalisierter Menschen für eigene Ziele nahe liegt, Ausdruck epistemischer Gewalt sein:

Wenn das forschende Subjekt bewusst oder unbewusst seine Komplizenschaft leugnet oder vorgibt, ‚keine geopolitischen Bestimmungen‘ zu haben, macht es sich selbst keineswegs unsichtbar, sondern setzt sich in eine unsichtbare privilegierte Position. Es erhebt Anspruch darauf, für Subalterne zu sprechen, und rechtfertigt so Macht- und Herrschaftsverhältnisse mithilfe einer dubiosen Repräsentationspolitik. Die Romantisierung Subalternen essentialisiert diese zudem als nicht ideologisch konstruierte Subjekte. Solche Bemühungen zielen nicht nur darauf, für Subalterne zu sprechen, sondern auch darauf, ‚authentische‘ und ‚heroische‘ Subalterne zu produzieren.¹⁰⁷

Wo die ‚Option für die Armen‘ zur essentialisierenden und vereinnahmenden Kategorie wird, droht aus der Option für die oder den ‚Andere(n)‘ eine Option für das Selbst zu werden. Auch hinsichtlich der Essentialisierung der Armut bewahrt sich insofern Martin Bubers Diktum des «Am Du wird der Mensch zum Ich» auf ambivalente Weise. Einerseits ist die Voraussetzung der Subjektwerdung die Fähigkeit, den eigenen Erfahrungshorizont zu transzendieren, um im Angesicht des ‚Anderen‘ zum Selbst zu werden. Andererseits ist eben diese Dynamik mit dem Risiko verbunden, das ‚Andere‘ zum Objekt des Selbst zu degradieren. Dass sich auch Papst Franziskus der Gefahren der Rede von den Armen durchaus bewusst ist, beweisen seine Ausführungen in der *Enzyklika Fratelli tutti*:

Nur mit einem durch die Liebe geweiteten Blick, der die Würde des anderen wahrnimmt, können die Armen in ihrer unfassbaren Würde erkannt und mit ihrem eigenen Stil und ihrer Kultur geschätzt werden, und so wirklich in die Gesellschaft integriert werden. Ein solcher Blick ist der Kern des authentischen Geistes der Politik. Die Wege, die sich von da aus auftun, sind nicht die eines seelenlosen Pragmatismus. Zum Beispiel lässt sich der Skandal der Armut nicht vermeiden, indem man Verharmlosungsstrategien betreibt, die letztendlich nur dazu gut sind, die Gemüter zu beruhigen und die Armen zu gut kontrollierten, harmlosen Wesen zu machen. Wie traurig ist es doch, zuzusehen, wie andere unter dem Schutzmantel vermeintlich altruistischer Werke zur Passivität verurteilt werden.¹⁰⁸

Mit Papst Franziskus ist insofern anzuerkennen, dass zwischen der Annahme des Anderen um dessen Person (des ‚Du‘) willen und der Annahme des Anderen um der essentialisierten Armut (des Selbst) willen ein schmaler Grat verläuft. Die sich an der Würde des ‚Anderen‘ orientierende Liebe zum ‚Anderen‘ ist denn auch Garantie dafür, dass selbstreferentielle und auf Beherrschung zielende Vereinnahmungen und Essentialisierungen ausbleiben.

107 M. DO MAR CASTRO VARELA/N. DHAWAN, *Postkoloniale Theorie*, 176.

108 PAPST FRANZISKUS, *Enzyklika Fratelli Tutti über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft*, 3. Oktober 2020, Ziff. 187.

5.2.3 DIE LÜCKEN DES SUBJEKTS

Wenngleich das Konzept des Orientalismus zweifelsohne geeignet ist, Prozesse der Essentialisierung des Anderen offenzulegen, besteht einer der Hauptkritikpunkte darin, dass es sich letztlich aus der dichotomisierenden Logik von ›Okzident‹ und ›Orient‹ nicht zu lösen vermag. Zwar kritisiert Said die mit der Essentialisierung geographischer Faktoren verbundene Machtasymmetrie, allerdings läuft er Gefahr die Handlungsfähigkeit (*agency*) einseitig beim kolonisierenden bzw. ›westlichen‹ Subjekt zu verorten und unterschätzt damit die vielfältigen Handlungs- und insbesondere Widerstandsmöglichkeiten, derer sich Subalterne bedienen können, um bestehende Diskurse auf- bzw. zu unterbrechen. Es ist eben diese Möglichkeit des Widerstands, die Homi Bhabha in seinem Konzept der ›mimicry‹ fasst, das auf der Hybridität kultureller Räume basiert. Bhabha verleugnet keineswegs, dass die kolonisierenden Subjekte vielfach versucht hätten, den unterworfenen Subjekten als dem ›Anderen‹ ihrer selbst bestimmte kulturelle Praktiken aufzuoktroyieren. Entgegen einer statischen Konzeption der Kultur attestiert er allerdings die grundsätzliche Ambivalenz dieser Prozesse:

[...] then colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite. Which is to say, that the discourse of mimicry is constructed around an ambivalence; in order to be effective, mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference. The authority of that mode of colonial discourse that I have called mimicry is therefore stricken by an indeterminacy: mimicry emerges as the representation of a difference that is itself a process of disavowal. Mimicry is, thus, the sign of a double articulation; a complex strategy of reform, regulation, and discipline, which ›appropriates‹ the Other as it visualizes power. Mimicry is also the sign of the inappropriate, however, a difference or recalcitrance which coheres the dominant strategic function of colonial power, intensifies surveillance, and poses an immanent threat to both ›normalized‹ knowledges and disciplinary powers.¹⁰⁹

›Mimicry‹ ist insofern eine effektive Strategie des Widerstands und der Erhaltung bzw. Wiedererlangung der Handlungsfähigkeit, weil sich die Nachahmung niemals in exakter Weise entfaltet und ›mimicry‹ und ›mockery‹ des kolonisierenden Subjekts eng beieinander liegen.¹¹⁰ Gerade deshalb entfaltet die ›mimicry‹ hinsichtlich des kolonisierenden Subjekts eine im buchstäblichen Sinne demaskierende Wirkung. Paradoxerweise besteht die Handlungsmacht des kolonisierten Subjekts gerade dort, wo man sie am wenigsten vermuten würde: im Prozess der Unterwerfung bzw. der radikalen Offenlegung der fragilen Identität des kolonisie-

109 H. K. BHABHA, *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*, in: *October* 28 (1984), 125–133, 126.

110 Vgl. H. K. BHABHA, *Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817*, in: *Critical Inquiry* 12/1 (1985), 144–165, 157.

renden Subjekts.¹¹¹ Umgekehrt läge eine identische Nachahmung allerdings nicht im Interesse des kolonisierenden Subjekts, da durch die Herstellung einer Identität kultureller Praktiken die Grundlage der Konstruktion des ‚Anderen‘ implodierte.¹¹²

Bhabha betont, dass es auch im religiösen Kontext oftmals zu ‚mimicry‘ gekommen sei. So sei die Unterrichtung in der englischen Sprache seitens der Kolonisatoren als Vorbereitung auf die Einführung in die christliche Religion gesehen worden. Gerade in der Auseinandersetzung mit der Bibel habe sich die Ambivalenz kolonialer Diskurse offenbart:

The discovery of the English book establishes both a measure of mimesis and a mode of civil authority and order. If these scenes, as I've narrated them, suggest the triumph of the writ of colonialist power, then it must be conceded that the wily letter of the law inscribes a much more ambivalent text of authority. For it is in between the edict of Englishness and the assault of the dark unruly spaces of the earth, through an act of repetition, that the colonial text emerges uncertainly.¹¹³

Die hinsichtlich kolonialer Diskurse wirkende Disruptivität der ‚mimicry‘ entfaltet sich insofern aufgrund der differierenden Kontextualitäten des kolonisierenden Subjekts einerseits und des kolonisierten Subjekts andererseits. Diese Destabilisierung diskursiver Prozesse führt für Bhabha schließlich zur Infragestellung der Positionalität im kolonialen Diskurs überhaupt. Die trennscharfe und letztlich illusorische Dichotomisierung in ‚Selbst‘/‚Anderes‘ bzw. ‚kolonisierend‘/‚kolonisiert‘ müsse einer hybriden Konzeption des Diskurses weichen, die Handlungspotenziale offenhalte:

It is this ambivalence that makes the boundaries of colonial ‚positionality‘ – the division of self/other – and the question of colonial power – the differentiation of colonizer/colonized – different from both the Hegelian master/slave dialectic or the phenomenological projection of Otherness. It is a *différance* produced within the act of enunciation as a specifically colonial articulation of those two disproportionate sites of colonial discourse and power: the colonial scene as the invention of historicity, mastery, mimesis or as the ‚other scene‘ of *Entstellung*, displacement, fantasy, psychic defence, and an ‚open‘ textuality.¹¹⁴

Hinsichtlich der ‚Othering‘-Prozesse, die in kolonialen und neokolonialen Diskursen stattfinden, kann das Konzept der ‚mimicry‘ als »repetition with difference«¹¹⁵

111 Vgl. M. DO MAR CASTRO VARELA/N. DHAWAN, *Postkoloniale Theorie*, 176.

112 Vgl. ebd. 241 f.

113 Bhabha bemerkt in Bezug auf die Rezeption christlicher Texte im kolonialen Kontext: »But the institution of the Word in the wilds is also an *Entstellung*, a process of displacement, distortion, dislocation, repetition – the dazzling light of literature sheds only areas of darkness.«, H. K. BHABHA, *Signs Taken for Wonders*, 149.

114 Ebd. 150.

115 M. DO MAR CASTRO VARELA/N. DHAWAN, *Postkoloniale Theorie*, 240.

folglich davor bewahren, Dichotomisierungen als unüberwindbar und systemisch abgeschlossen zu betrachten und die Perspektive auf hybride Räume und Identitäten hin weiten.

5.3 Speziesismus

Der Speziesismus ist ein dritter Prozess der konstruktivistischen Essentialisierung, in dem sich der Mensch in Abgrenzung von der nichtmenschlichen Natur als Subjekt konstituiert. Ebenso wie die vielfältigen Ausprägungen des Sexismus und des Rassismus ist auch der Speziesismus Ausdruck einer auf kapillarischer Ebene wirkenden, disziplinierenden Macht. Die Verdinglichung der nichtmenschlichen Welt ist die Kehrseite der Subjektwerdung des Menschen. So wenig allerdings in Bezug auf den Sexismus und den Rassismus eine monokausale Rückführung auf christliche Ursprünge zu rechtfertigen ist, so wenig kann dies hinsichtlich des Speziesismus konstatiert werden. Allerdings haben die bisherigen Analysen gezeigt, dass in der christlichen Tradition dennoch Elemente einer der Essentialisierung des ‚Anderen‘ Vorschub leistenden Anthropologie vorhanden sind.

Im Folgenden soll hinsichtlich des Speziesismus untersucht werden, inwiefern das Othing der Natur und dessen nicht zu unterschätzenden Folgen für die ökologische Krise durch christliche Rechtfertigungsmuster informiert, wenn nicht gar legitimiert bzw. motiviert war und ist. Analyseleitend ist dabei weiterhin die Annahme, dass die kapillarische Ebene des Subjekts als grundlegendste Ebene innerkirchlicher Machtausübung Aufschluss darüber geben kann, wie sich eine transitive Konzeption der Macht als *power over* im binnenkirchlichen Raum verstetigen und verselbstständigen konnte. In der Natur des Untersuchungsgegenstands liegt allerdings begründet, dass die Tragweite der Analyse keinesfalls auf den binnenkirchlichen Raum beschränkt bleiben kann. Wenngleich mit Charles Taylor zu konstatieren ist, dass die Religion in der ‚westlichen‘ Welt seit dem Mittelalter ‚nicht mehr axiomatisch‘ ist,¹¹⁶ und sich die Säkularisierung Bahn gebrochen hat, ist zu fragen, ob dies auch für die geistesgeschichtliche Tiefenstruktur der Macht gilt. Analog zur Rolle der katholischen Geschlechteranthropologie hinsichtlich der Essentialisierung des Geschlechts muss auch hinsichtlich des Speziesismus konstatiert werden, dass die zugrundeliegende Konzeptualisierung der Macht als *power over* weit über den christlichen Horizont hinaus Wirkung entfaltet hat. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass die aus der Analyse des innerkirchlichen Machtbegriffs gewonnenen Impulse angesichts der Zusammenhänge auf Subjektebene auch für die kritische Analyse gesellschaftspolitischer Konzeptualisierungen der Macht, die nicht selten in einer christlich imprägnier-

116 Vgl. CH. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge (MA) 2007, 352 ff.

ten Tiefenstruktur wurzeln, fruchtbar gemacht werden können und müssen. Jürgen Moltmann bemerkt hinsichtlich dieser Interdependenzen hellsichtig:

Gott ist der Allmächtige, und die *potentia absoluta* ist die ausgezeichnete Eigenschaft seiner Göttlichkeit. Darum muss sein *Ebenbild* auf Erden, der Mensch – das hieß faktisch der Mann – nach Macht und Übermacht streben, um seine Göttlichkeit zu gewinnen. Nicht Güte und Wahrheit, sondern *Macht* wurde zum vornehmsten Prädikat der Göttlichkeit. Wie aber kann der Mensch Macht gewinnen, um seinem Gott ähnlich zu werden? Durch Wissenschaft und Technik, denn ‚Wissen ist Macht‘, rühmte *Francis Bacon*: Das Ziel der wissenschaftlichen Erkenntnis der Naturgesetze ist die Macht über die Natur und damit die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit und der Herrschaft des Menschen. [...]. Solange Machtgewinn das erkenntnisleitende Interesse der Naturwissenschaften ist, sind diese Wissenschaften selbst ‚machtförmig‘, und zwar nicht erst in ihrer technologischen Anwendung, sondern schon in ihren methodischen Grundprinzipien. Die Methode der Analyse und *Objektivierung* der natürlichen Lebenssysteme ist die Methode ihrer Unterwerfung unter den Willen des Menschen: *Divide et impera!* Durch diese Methode wird auf der anderen Seite der Mensch der Natur als ihr Subjekt prinzipiell gegenübergestellt. Er ist nicht mehr ein Glied in der Schöpfungsgemeinschaft, sondern stellt sich ihr als ihr Herr und Eigentümer gegenüber. Er kann sich folglich selbst nicht mehr leiblich und natürlich identifizieren, sondern wird zum alleinigen *Subjekt* von Erkenntnis und Wille. Die Verdinglichung der natürlichen Umwelt entspricht diese Subjektivierung des Menschen.¹¹⁷

Bevor allerdings mit der Analyse christlicher Wurzeln des Speziesismus begonnen werden kann, gilt es zunächst, das Konzept des Speziesismus näher zu erläutern. Der Speziesismus – ein an die Essentialismen des Rassismus und des Sexismus angelehnter Neologismus – wurde von Peter Singer in seinem Werk *Animal Liberation* (1975) eingeführt. Singer argumentiert, dass die Zuschreibung eines moralischen Eigenwerts anhand der Kategorie der Spezies ebenso willkürlich sei, wie die Differenzierungslinien entlang der ‚Rasse‘ bzw. des ‚Geschlechts‘. Wie der Rassismus und der Sexismus, die in der Geschichte zur Unterdrückung von Menschen geführt, sich dann aber als unhaltbar herausgestellt hätten, gelte es auch, die Essentialisierung entlang der Kategorie der Spezies zu überwinden:

It is on this basis that the case against racism and the case against sexism must both ultimately rest; and it is in accordance with this principle that the attitude that we may call ‚speciesism‘, by analogy with racism, must also be condemned. Speciesism – the word is not an attractive one, but I can’t think of no better term – is a prejudice or attitude of bias in favor of the interests of one’s own species and against those of members of other species. It should be obvious that the fundamental objections to racism and sexism made by Thomas Jefferson and Sojourner Truth apply equally to speciesism. If possessing a higher degree of intelligence does not entitle one human to use another for his or her own ends, how can it entitle humans to exploit nonhumans for the same purpose?¹¹⁸

117 J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 2016, 40 f.

118 P. SINGER, *Animal Liberation*, London 2015, 6.

Tatsächlich liegt den Essentialisierungsmechanismen des Sexismus, des Rassismus und des Speziesismus auch im Hinblick auf die zugrundeliegenden Machtstrukturen die gleiche Dynamik zugrunde. Im Anschluss an den analytischen Machtbegriff Michel Foucaults kann – selbst wenn Peter Singer diesen nicht explizit bemüht – eine Ambivalenz der Subjektwerdung konstatiert werden. Diese Ambivalenz des *«assujétissement»* offenbart sich darin, dass sich der Mensch einerseits in Abgrenzung von der nichtmenschlichen Umwelt im Allgemeinen und von nichtmenschlichen Tieren im Besonderen abgrenzt und dadurch seine Subjekthaftigkeit konstituiert. Die Kehrseite ist freilich die Reifizierung der nichtmenschlichen Umwelt. Analog zu Rassismus und Sexismus ist auch hinsichtlich des Speziesismus festzuhalten, dass es keinesfalls bei der Essentialisierung der Artenzugehörigkeit bleibt, sondern die Essentialisierung den legitimatorischen Ausgangspunkt für eine strukturelle und unüberwindbare Dichotomisierung zwischen *menschlicher Welt* und *nichtmenschlicher Umwelt* bildet und diese Dichotomisierung ihrerseits die Grundlage der Hierarchisierung der menschlichen Welt über die nichtmenschliche Umwelt *«begründet»*. Dabei offenbart sich die Wirkmächtigkeit des Speziesismus nicht nur im moralischen Handeln des Menschen, sondern bis hinein in die semantische Ebene. Gegensatzpaare wie *«Mensch – Umwelt»* oder *«menschlich – unmenschlich»* beweisen eindrücklich, dass die Essentialisierung der Spezies moralisch aufgeladen und insofern hierarchisiert wird:

Racists violate the principle of equality by giving greater weight to the interests of members of their own race when there is a clash between their interests and the interests of those of another race. Sexists violate the principle of equality by favoring the interests of their own sex. Similarly, speciesists allow the interests of their own species to override the greater interests of members of other species. The pattern is identical in each case.¹¹⁹

Peter Singer wird dabei nicht müde, zu betonen, dass das von ihm geforderte Prinzip der Gleichberechtigung (*equality*) nicht mit der absoluten Gleichbehandlung (*identical treatment*) verwechselt werden dürfe: «The basic principle of equality does not require equal or identical treatment; it requires equal consideration. Equal consideration for different beings may lead to different treatment and different rights.»¹²⁰ Im Anschluss an diese Überlegungen konstatiert er am Beispiel von Menschenaffen, dass die Unterschiede in den Eigenschaften innerhalb einer Spezies oftmals größer seien, als die Unterschiede zwischen verschiedenen Spezies. Die Unterschiede zwischen Angehörigen verschiedener Spezies seien, mit anderen Worten, *graduell*, nicht aber *prinzipiell*. Ohne Peter Singer in den Einzelheiten seiner an einem radikal utilitaristisch-interessenbasierten Paradigma orientierten Argumentation (etwa im Hinblick auf die Rechte von Menschen mit Behinde-

119 P. SINGER, *Animal Liberation*, 9.

120 Ebd. 2.

rungen) folgen zu müssen, lohnt die Auseinandersetzung mit dem grundlegenden Befund des Speziesismus auch vor dem Hintergrund des christlichen Erbes. So macht Peter Singer die jüdisch-christliche Tradition für die Essentialisierung der Kategorie der Spezies mitverantwortlich. Zwar sei die Geringschätzung nichtmenschlichen Lebens bereits in der römischen Tradition verwurzelt gewesen. Angesichts der Betonung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele habe das Christentum mit der Idee der Heiligkeit alles – menschlichen – Lebens aber eine religiöse Rechtfertigung für den Speziesismus geliefert.¹²¹ In der holzschnittartigen Nachzeichnung der Entwicklungslinien des Speziesismus glaubt Peter Singer in der in alttestamentlichen Texten verbürgten jüdischen Positionierung wenigstens Anzeichen von Sorge für das Leiden nichtmenschlicher Lebewesen («flickers of concern for their sufferings») zu finden – eine Positionierung, mit der im Christentum zugunsten des ausschließlichen Fokus auf den Menschen endgültig gebrochen worden sei.¹²² Singers Argumentation fällt in Bezug auf die jüdisch-christliche Tradition nicht nur äußerst kurz aus, sondern erweist sich insbesondere vor dem Hintergrund der trennscharfen Dichotomisierung jüdischer und christlicher Entwicklungslinien auch als unterkomplex. Zudem sind mitunter generalisierende Tendenzen auszumachen. Wenn Singer etwa konstatiert, dass sich in Jesu Austreibung der Dämonen, die anschließend in eine Schweineherde fahren und diese in den Tod treiben (Mt 8,28; Mk 5,1; Lk 8,26) dessen grundsätzliche Geringschätzung nichtmenschlichen Lebens offenbare,¹²³ so muss berücksichtigt werden, dass – auch wenn dies in der Kirchengeschichte mitunter argumentiert wurde – die Legitimität der Tötung nichtmenschlichen Lebens keinesfalls Kern der Aussageabsicht dieser Passage ist, sondern der Tod der Schweine vielmehr als *obiter dictum* zu betrachten ist. Trotz der Schwächen der Singer'schen Argumentation besteht allerdings für Christ(inn)en hinsichtlich der Frage nach den christlichen Wurzeln des Speziesismus keinerlei Anlass für einen apologetischen Impetus. Statt einer grundlegenden Abweisung der von Singer geäußerten Kritik soll es im Folgenden in Anlehnung an die Forschungen der letzten Jahrzehnte vielmehr darum gehen, einer nuancierteren Sichtweise den Weg zu bahnen, da eine solche Voraussetzung für notwendige Kurskorrekturen ist.

Im Rahmen des Aufkommens der ökotheologischen Bewegung seit den 1970er Jahren, die durch das Aufkommen der umweltpolitischen Bewegung inspiriert und beflügelt wurde, ist die Kritik an der jahrhundertelangen Fehlrezeption des *dominium-terrae*-Motivs in Gen 1,28 geradezu paradigmatisch geworden. Wenn-

121 Vgl. P. SINGER, *Animal Liberation*, 191.

122 Ebd.

123 Ebd. 191 f.

gleich angesichts der Fülle exegetischer und kulturgeschichtlicher Forschungen weitestgehend unbestritten ist, dass das «Macht Euch die Erde untertan» den Menschen keineswegs zur skrupellosen Ausbeutung, sondern allenfalls zu einer – das Ökosystem Erde im Gleichgewicht haltenden – treuhänderischen Verwaltung der Schöpfung berechtigt, kann im Hinblick auf seine Wirkungsgeschichte nicht bestritten werden, dass es – wenn auch nicht ursächlich – zur Krise der Schöpfung beigetragen hätte.¹²⁴

Udo Krolzik unterscheidet hinsichtlich der Wirkungsgeschichte von Gen 1,28 sechs verschiedene Zeiträume bzw. Phasen, in denen jeweils eine spezifische Auslegungsform des *dominium-terrae*-Motivs dominiert habe.¹²⁵

Bereits in der frühen ersten Phase der Rezeption seien einerseits eine «anthropozentrische Teleologie» im Sinne der Ausgerichtetheit der Schöpfung auf den Menschen, andererseits aber eine «ontologische Überlegenheit» des Menschen konstruiert worden.¹²⁶ Diese ontologische Überlegenheit des Menschen sei durch die Proportionalitätsanalogie zwischen dem Verhältnis Gott – Mensch bzw. Mensch – Schöpfung gestützt worden. Die Hierarchisierung des Menschen über seine Mitschöpfung, die dadurch zur Umwelt degradiert wird, kann durch diese Proportionalitätsanalogie abgesichert werden. Wer die Vorrangstellung des Menschen anzweifelt, greift nicht nur die Stellung des Menschen, sondern gar die Stellung Gottes selbst in der kosmischen Ordnung an. Grundsätzlich ist diese erste Phase der Rezeption insofern durch die Auffassung gekennzeichnet, «dass der Mensch den Herrschaftsauftrag über die Erde durch den Sündenfall nicht verloren hat und diese Herrschaft statisch zu verstehen ist.»¹²⁷ In einer zweiten Phase der Rezeption bleibt diese Konzeptualisierung der menschlichen Überlegenheit nach Krolzik zwar erhalten, allerdings würden zunehmend auch Aspekte der

124 Aus der umfangreichen Literatur zur Rolle des Christentums in der ökologischen Krise seien grundlegend und beispielhaft genannt: L. WHITE, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: *Science* 155/3767 (1967), 1203–1207; C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1974; E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Freiburg i. Br. 1992. Vgl. zur Diskussion der Ansätze insbesondere H. J. MÜNK, *Umweltkrise – Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 28 (1987), 133–206; S. RAPPEL, «Macht euch die Erde untertan»: *Die ökologische Krise als Folge des Christentums*, Paderborn 1999 und D. ANSORGE/M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war*, 302 f.

125 Udo Krolzik unterscheidet hinsichtlich der Auslegung die vier Grundtypen der Auslegung «(1) Das *dominium terrae* ist erhalten geblieben und wird als Zustand verstanden; (2) das *dominium terrae* ist erhalten geblieben und schließt eine Entwicklung der Erde und der Natur ein; (3) das *dominium terrae* ist verlorengegangen und kann nicht wiedergewonnen werden; (4) das *dominium terrae* ist verlorengegangen und kann wiedergewonnen werden.» U. KROLZIK, *Die Wirkungsgeschichte von Gen 1,28*, in: G. ALTNER (Hg.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989, 149–163, 149.

126 Ebd. 150.

127 Ebd.

Sorge für die Mitschöpfung berücksichtigt werden. Zudem sei es zu einer Dynamisierung des *dominium-terrae*-Gedankens gekommen, weil die Schöpfung infolge des Sündenfalls nicht nur als menschliches Herrschaftsobjekt, sondern auch als vollendungs- und erlösungsbedürftige Schöpfung gedacht worden sei.¹²⁸ In einem dritten und entscheidenden Zeitraum wird die Anthropozentrik des *dominium-terrae*-Motivs im Zuge der Renaissance zunehmend «aus seinem jüdisch-christlichen Begründungszusammenhang herausgelöst»¹²⁹. Die anfänglich konstruierte Proportionalitätsanalogie zwischen Gott und Mensch bzw. Mensch und Mitschöpfung wird dahingehend aufgebrochen, dass dem Menschen aufgrund der ihm eigenen Freiheit innerhalb der irdischen Ordnung der Platz des Schöpfers zugeschrieben wird. In der Reformationszeit als vierter Rezeptionsphase verschob sich die Auslegung des *dominium-terrae*-Motivs abermals hin zur Betonung der disruptiven Rolle des Sündenfalls. Statt von dem *dominium terrae* als Faktum auszugehen, wurde propagiert, «der Mensch [müsse] seine Herrschaft gegen eine an den Folgen des Sündenfalls leidende Welt durchsetzen»¹³⁰. Diese teleologische Logik wird in der fünften Phase angesichts der Erkenntnis des menschlichen Eingebunden-Seins in ein Ökosystem zugunsten einer Weitung der Perspektive aufgebrochen. Die Konzeption des *dominium terrae* als Unterworfen-Sein der Schöpfung wird sukzessive durch die Dienstbarkeit der Schöpfung am Menschen ersetzt und dadurch dynamisiert. Im Anschluss an Friedrich Schleiermacher formuliert Udo Krolzik im Hinblick auf die sechste und letzte Rezeptionsphase:

Die Natur dient der Selbstdarstellung des Geistes, das *dominium terrae* in seiner fortschreitenden Verwirklichung ist der Inhalt der Geschichte. Dabei ist dieser Prozess nicht an einem ursprünglichen Vollkommenheitszustand orientiert, sondern Bedingung für den fortschreitenden Prozess seiner Vervollkommnung. Natur wird durch den Geist gebildet, Arbeit ist Vermenschlichung der Natur. Arbeit dient nicht der Selbsterhaltung, sondern der Selbstdarstellung, der Identitätsbildung. Damit sind die Natur und das *dominium terrae* aus ihrer Gottesbezogenheit gelöst, sie sind säkularisiert.¹³¹

Peter L. Berger konstatiert, dass die Rolle der Religion darin bestünde, den gesellschaftlichen Nomos, das heißt die vom Menschen zunächst selbst gesetzte, sich in einem zweiten Schritt diesem gegenüber aber objektiviert habende soziale Ordnung als «zweite Natur» mit der natürlichen Ordnung des Kosmos als «erster Natur» in einen Sinnzusammenhang zu bringen. Die Rolle der Religion habe also in einer «Kosmierung des Nomos» bestanden. So formuliert Joachim Negel im Anklang an Peter L. Berger:

128 Vgl. U. KROLZIK, *Die Wirkungsgeschichte von Gen 1,28*, 154 f.

129 Ebd. 156.

130 Ebd. 157.

131 Ebd. 162.

Aus der Perspektive der Wissenssoziologie stellt sich «Religion» denn auch als das Bemühen des Menschen dar, den für das Leben der Gesellschaft unverzichtbaren Nomos zu «kosmieren», d. h. die menschliche Ordnung «in die Totalität des Seienden» zu projizieren. «Religion ist der kühne Versuch, das gesamte Universum auf den Menschen zu beziehen und für ihn zu beanspruchen.»¹³²

Verbindet man diesen Befund mit der Analyse Krolziks, so scheint sich die Dynamik der Kosmierung des Nomos in ihr Gegenteil verkehrt zu haben: an die Stelle der *Kosmierung des Nomos* ist – einem technokratischen Paradigma der Machbarkeit folgend – die *Normierung des Kosmos* geworden. Die soziale Wirklichkeit als «zweite Natur» hat sich im Zusammenhang der ökologischen Krise gegenüber der materialen Natur als «erster Natur» stellenweise als fundamentaler bzw. wirkmächtiger erwiesen. Die erste Natur wurde der zweiten Natur angepasst, aus der Arbeit als Verausgabung an der Natur wird, mit Krolzik gesprochen, die «Selbstdarstellung des Menschen» in der bzw. qua Natur. Dass die Normierung des Kosmos angesichts der Interdependenz von Mensch und Mitschöpfung langfristig ein aussichtsloses Unterfangen bleibt, weil das «Reich der Freiheit» des Menschen letztlich doch auf ein «Reich der Notwendigkeit» zurückgeworfen wird, ist nicht überraschend.¹³³ Tatsächlich zieht sich diese sechste Phase der Rezeption des *dominium-terrae*-Motivs bis hinein in die Theologie bzw. Anthropologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. So heißt es in der Konstitution *Gaudium et Spes* hinsichtlich der Normierung des Kosmos:

132 J. NEGEL, *Feuerbach weiterdenken*, 167. Vgl. bei diesem P. L. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1982, 28.

133 So bekennt Karl Marx, dass es niemals vollends möglich sein wird, sich aus den Sachzwängen der Natur zu befreien, um ein Reich der Freiheit zu errichten: «Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußerer Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muss, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muss es der Zivilisierte, und er muss es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit.», K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Dritter Band, Buch III: *Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, Marx/Engels Werke Bd. 25, Berlin 1984, 828. Vgl. zur Antithetik des Reiches der Freiheit und des Reiches der Notwendigkeit auch E. MARTES, «Das Reich der Notwendigkeit» und das «Reich der Freiheit». Ein aristotelisches Lehrstück bei Marx, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28/1 (1974), 114–119. Diesen Hinweis verdanke ich Joachim Negel.

Die heute zu beobachtende Unruhe und der Wandel der Lebensbedingungen hängen mit einem umfassenden Wandel der Wirklichkeit zusammen, so dass im Bildungsbereich die mathematischen, naturwissenschaftlichen und anthropologischen Disziplinen, im praktischen Bereich die auf diesen Disziplinen aufbauende Technik ein wachsendes Gewicht erlangen. Diese positiv-wissenschaftliche Einstellung gibt der Kultur und dem Denken des Menschen ein neues Gepräge gegenüber früheren Zeiten. Schon geht die Technik so weit, dass sie das Antlitz der Erde selbst umformt, ja sie geht schon an die Bewältigung des planetarischen Raumes. Auch über die Zeit weitet der Geist des Menschen gewissermaßen seine Herrschaft aus; über die Vergangenheit mit Hilfe der Geschichtswissenschaft; über die Zukunft durch methodisch entwickelte Voraussicht und Planung. In ihrem Fortschritt geben Biologie, Psychologie und Sozialwissenschaften dem Menschen nicht nur ein besseres Wissen um sich selbst; sie helfen ihm auch, in methodisch gesteuerter Weise das gesellschaftliche Leben unmittelbar zu beeinflussen.¹³⁴

Bei der Einordnung der Positionierung der konziliaren Aussagen im Hinblick auf das Verhältnis von Mensch und Natur ist zu beachten, dass das im Zeichen der technologischen Machbarkeit stehende Fortschrittsparadigma keineswegs nur Grundduktus des Konzilsdokuments ist, sondern eine gesellschaftliche Grundstimmung der damaligen Zeit aufgriff. So ist bezeichnend, dass beinahe ausschließlich die gesellschaftlichen, nicht aber die ökologischen Implikationen der Dienstbarmachung der Natur problematisiert werden. So werden in der Konstitution *Gaudium und Spes* im Zuge der Problemanzeige vorwiegend Fragen der Verteilungsgerechtigkeit und Fragen nach dem Ziel menschlichen Schaffens überhaupt gestellt:

Durch Arbeit und Geisteskraft hat der Mensch immer versucht, sein Leben reicher zu entfalten. Heute jedoch hat er, vor allem mit den Mitteln der Wissenschaft und der Technik, seine Herrschaft über beinahe die gesamte Natur ausgebreitet und breitet sie beständig weiter aus. Vor allem dank den zwischen den Völkern zunehmenden Beziehungen der mannigfaltigsten Art erfährt und gestaltet sich die Menschheitsfamilie allmählich als eine die ganze Welt umfassende Gemeinschaft. Die Folge von alledem ist, dass sich der Mensch heute viele Güter, die er einst vor allem von höheren Mächten erwartete, durch seine eigene Tat beschafft. Angesichts dieses unermesslichen Unternehmens, das schon die ganze Menschheit erfasst, stellen sich den Menschen viele Fragen: Was ist der Sinn und der Wert dieser angestrengten Tätigkeit? Wie sind all diese Güter zu nutzen? Was ist das Ziel dieses individuellen und kollektiven Bemühens?¹³⁵

Blickt man auf die radikalen Umbrüche, die sich seit dem Ausgang der 1970er Jahre – ausgehend vom bahnbrechenden Bericht *The Limits to Growth* des *Club of Rome* 1972 und durch die Ölkrise 1973 und die Umweltkatastrophen der Folgejahre weiter befeuert – vollzogen haben, so wird man nicht umhinkommen, die Aussagen des Konzils hinsichtlich der ökologischen Frage zu historisieren.

¹³⁴ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Pastorale Konstitution Gaudium et Spes über die Kirche in der Welt von Heute*, 7. Dezember 1965, Ziff. 5.

¹³⁵ Ebd. Ziff. 33.

Tatsächlich könnte man auf der Basis der Analyse der Rezeptionsgeschichte des *dominium terrae* von Udo Krolzik beginnend mit den 1970er Jahren eine siebte Phase anschließen, in der sich die radikale Anthropozentrik in Richtung eines Paradigmas der Antroporelationalität verschoben hat.¹³⁶ Spätestens mit dem Pontifikat Papst Franziskus und der Enzyklika *Laudato Si'* sind ökologische Problemstellungen im innerkirchlichen Diskurs als dringlich positioniert. Diese intensiviert Auseinandersetzung bedeutet allerdings per se nicht, dass damit auch der Speziesismus überwunden wäre. Schon Papst Benedikt XVI. hatte anlässlich des Weltfriedenstages 2010 unter dem Motto «Willst Du den Frieden fördern, so bewahre die Schöpfung» davor gewarnt, dass die Sorge um die Schöpfung nicht zu einer öko- bzw. biozentrischen Sichtweise führen dürfe:

Andererseits führt eine korrekte Sicht der Beziehung zwischen Mensch und Umwelt nicht dazu, die Natur zu verabsolutieren oder sie für wichtiger als den Menschen selbst zu halten. Wenn das Lehramt der Kirche gegenüber einer Sicht der Umwelt, die vom Öko- und vom Biozentrismus geprägt ist, Befremden äußert, so tut sie dies, weil eine solche Sicht den Seins- und Wertunterschied zwischen der menschlichen Person und den übrigen Lebewesen eliminiert. Damit wird *de facto* die höhere Identität und Rolle des Menschen verneint und einer egalitären Sicht der «Würde» aller Lebewesen Vorschub geleistet.¹³⁷

Bereits der Titel der Rede verdeutlicht deren anthropozentrische Ausrichtung, wird doch suggeriert, die Schöpfung müsse nicht um ihres Eigenwertes, sondern um des dem Menschen zugute kommenden Friedens willen bewahrt werden. Entgegen der von Peter Singer vorgebrachten graduellen Differenzen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen beharrt Papst Benedikt XVI. auf deren prinzipieller Andersartigkeit. Wenngleich die Sorge um die Schöpfung berechtigt und auch geboten sei, dürfe sie nicht zu einer Einebnung der grundsätzlichen Vorrangstellung des Menschen führen. Mit dem Pontifikat von Papst Franziskus hat sich zwar ein grundlegender Wandel in der Beimesung der Bedeutung ökologischer Problemstellungen vollzogen, ein Paradigmenwechsel in der Konzeptualisierung des Verhältnisses menschlicher und nichtmenschlicher Lebewesen ist allerdings auch hier ausgeblieben. Papst Franziskus stellt in seiner Umweltenzyklika *Laudato Si'* zwar klar, dass die Rede von der «Umwelt» eine irreführende Trennschärfe zwischen menschlicher und nicht menschlicher Schöpfung einführe und die grundsätzliche Interdependenz zu vertuschen drohe:

136 Vgl. zum Konzept der Anthro-Relationalität insbesondere H.-J. HÖHN, *Ökologische Sozial-ethik. Grundlagen und Perspektiven*, Paderborn 2001, 88 ff.

137 PAPST BENEDIKT XVI., *Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages «Willst Du den Frieden fördern, so bewahre die Schöpfung»*, 8. Dezember 2009, Ziff. 13. Online unter: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html. Abgerufen am 10.10.2021.

Wenn man von ‚Umwelt‘ spricht, weist man insbesondere auf die gegebene Beziehung zwischen der Natur und der Gesellschaft hin, die sie bewohnt. Das hindert uns daran, die Natur als etwas von uns Verschiedenes oder als einen schlichten Rahmen unseres Lebens zu verstehen. Wir sind in sie eingeschlossen, sind ein Teil von ihr und leben mit ihr in wechselseitiger Durchdringung.¹³⁸

Allerdings warnt auch Papst Franziskus davor, einen übersteigerten Anthropozentrismus durch einen Biozentrismus zu ersetzen, da dies nicht zuletzt aus konsequentialistischen Erwägungen zu einer Verantwortungsdiffusion führen könne:

Diese Situation führt uns in eine beständige Schizophrenie, die von der Verherrlichung der Technokratie, die den anderen Lebewesen keinen Eigenwert zuerkennt, bis zur Reaktion geht, dem Menschen jeglichen besonderen Wert abzuspochen. Man kann aber nicht von der Menschheit absehen. Es wird keine neue Beziehung zur Natur geben ohne einen neuen Menschen. Es gibt keine Ökologie ohne eine angemessene Anthropologie. Wenn der Mensch bloß für ein Wesen unter anderen gehalten wird, das aus einem Spiel des Zufalls oder einem Determinismus der Natur hervorgeht, dann ‚[droht] in den Gewissen der Menschen das Verantwortungsbewusstsein abzunehmen‘. Ein fehlgeleiteter Anthropozentrismus darf nicht notwendigerweise einem ‚Biozentrismus‘ den Vortritt lassen, denn dies würde bedeuten, ein neues Missverhältnis einzubringen, das nicht nur die Probleme nicht lösen, sondern auch andere hinzufügen würde. Man kann vom Menschen nicht einen respektvollen Einsatz gegenüber der Welt verlangen, wenn man nicht zugleich seine besonderen Fähigkeiten der Erkenntnis, des Willens, der Freiheit und der Verantwortlichkeit anerkennt und zur Geltung bringt.¹³⁹

Weiterhin führt Papst Franziskus aus, die «Offenheit auf ein ‚Du‘ hin mit der Fähigkeit, zu erkennen, zu lieben und miteinander zu sprechen, [sei] weiterhin der große Adel des Menschen.»¹⁴⁰

So nachvollziehbar die Sorge des Papstes um die sozialen Folgen eines radikalen Biozentrismus – für den im Übrigen auch Peter Singer nicht plädieren würde – ist, so wenig schlüssig, ja geradezu bedenklich erscheint die Verquickung von Ökologie und Anthropologie im gleichen Atemzug. Während einerseits die völlige Nivellierung der Differenz von Mensch und Schöpfung kritisiert wird, wird sie andererseits implizit vollzogen, wenn von einer ‚Ökologie des Menschen‘ die Rede ist. So äußert Papst Franziskus: «Da alles in Beziehung steht, ist die Verteidigung der Natur auch nicht mit der Rechtfertigung der Abtreibung vereinbar.»¹⁴¹ Unabhängig von der moralischen Bewertung der Abtreibung offenbart sich in dieser Passage eine radikale Reduktion des Menschen – genauer: der Frau – auf

138 PAPST FRANZISKUS, *Enzyklika Laudato Si' über die Sorge für das gemeinsame Haus*, 24. Mai 2015, Ziff. 139.

139 Ebd. Ziff. 118.

140 Ebd. Ziff. 119.

141 Ebd. Ziff. 120.

seine bzw. ihre *«natura biologica-physiologica»*. Wenn es also heißt, die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen sei mit der Abtreibung als ‚Zerstörung‘ des menschlichen Lebens selbst auf eine Stufe zu stellen, so ist dies nicht nur Ausdruck eines radikalen Biozentrismus, sondern droht auch, im Zuge einer Ausweitung zu einer ‚Ökologie des Menschen‘ auf einen naturalistischen Fehlschluss hinauszulaufen. Auch das Konzept einer ‚Ökologie des Menschen‘ ist keine Neuschöpfung von Papst Franziskus, sondern wurde – wie im Zuge der Diskussion der Geschlechteranthropologie dargestellt – von Papst Benedikt XVI. im Rahmen seiner Rede vor dem deutschen Bundestag 2011 eingeführt. Dieser hatte – obwohl er noch unmittelbar zuvor vor der Gefahr eines reduktionistisch-positivistischen Naturbegriffs gewarnt hatte – in seinen Ausführungen zum wachsenden Bewusstsein für die Notwendigkeit des Umweltschutzes bemängelt, der Mensch werde in ökologischen Erwägungen bisweilen bewusst ausgeklammert. Insofern hatte er für eine ‚Ökologie des Menschen‘ plädiert:

Ich möchte aber nachdrücklich einen Punkt noch ansprechen, der nach wie vor weitgehend ausgeklammert wird: Es gibt auch eine Ökologie des Menschen. Auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann. Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit. Der Mensch macht sich nicht selbst. Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur hört, sie achtet und sich annimmt als der, der er ist und der sich nicht selbst gemacht hat.¹⁴²

In dieser Konkretion einer letztlich im Biozentrismus wurzelnden Logik der ‚Ökologie des Menschen‘ wird offenbar, dass aus dem natürlichen Sein – selbst wenn zugestanden wird, dass das menschliche Sein nicht auf die Natur beschränkt ist – auf ein moralisches Sollen geschlossen wird und insofern ein naturalistischer Fehlschluss naheliegt: «[...] und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur achtet [...]»¹⁴³

Im Anschluss an diese Ausführungen ist nun zu fragen, ob der Widerspruch zwischen anthropozentrischen Perspektiven einerseits und biozentrischen Perspektiven andererseits grundsätzlicher Natur ist und wie dieser mit einem christlichen Menschenbild in Einklang gebracht werden kann. Ist, mit anderen Worten, der Speziesismus untrennbar mit dem christlichen Schöpfungsverständnis ver-

142 PAPST BENEDIKT XVI., *Ansprache anlässlich des Besuchs des Deutschen Bundestages*, 22. September 2011. Online unter: <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244>. Abgerufen am 10.10.2021.

143 Vgl. zur Analyse der Ökologie des Menschen in der Rede des Papstes vor dem deutschen Bundestag auch C. BREUER, *Die Ökologie des Menschen. Die Rede von Papst Benedikt XVI. vor dem Deutschen Bundestag*, in: J. KREIML (Hg.), *Neue Ansage des Glaubens. Papst Benedikt XVI. und das Projekt der Neuevangelisierung*, Regensburg 2012, 114–149. Papst Franziskus führt in gleicher Stoßrichtung aus, dass die «Logik der Herrschaft über den eigenen Körper sich in eine manchmal subtile Logik der Herrschaft über die Schöpfung verwandel[n]» könne. PAPST FRANZISKUS, *Enzyklika Laudato Si'*, 2015, Ziff. 155.

bunden? In der Debatte um die Positionalität des Menschen inmitten bzw. über der Schöpfung wird oftmals vorgebracht, die Hierarchisierung des Menschen sei maßgeblich in dessen Gottebenbildlichkeit begründet. Demgegenüber verweist Simone Rappel allerdings auf die genuin *theologische* Aussagekraft des Topos der Gottebenbildlichkeit:

Die Gottebenbildlichkeit ist zuerst eine theologische Aussage. Nicht das Sein des Menschen wird berichtet, sondern das Tun Gottes. Gott entschließt sich, die Menschen nach seinem Bild zu schaffen. Zentrale Frage muss nach Westermann daher sein: «Was beabsichtigte der Schöpfergott, der den Entschluss fasste, Menschen nach seinem Bilde zu schaffen?» Darauf ist jedoch einzig die Antwort möglich, dass Gott etwas schaffen wollte, das mit ihm selbst zu tun hat, mit dem er in engster Beziehung steht. Ziel der Menschenschöpfung ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen, dessen Eigentlichkeit im Gegenüber Gottes gesehen wird.¹⁴⁴

Nimmt man also die Gottebenbildlichkeit des Menschen zum Ausgangspunkt der Suche nach der Stellung des Menschen in der Schöpfung, so ist in diesem keine statische, sondern vielmehr eine dynamisch-relationale Konzeption des Verhältnisses von Gott und Mensch impliziert. In Rückbezug auf die in der ersten Rezeptionsphase grundlegende Proportionalitätsanalogie im Verhältnis von Gott und Mensch bzw. Mensch und Mitschöpfung lässt sich insofern konstatieren, dass die Aussageabsicht nicht an erster Stelle auf die Hierarchisierung des Menschen über die Natur, sondern auf die Relationalität des Menschen in der Natur zielt. Bezieht man bei der Analyse weiterhin die Untersuchungen zum Allmachtsbegriff ein, so deckt sich der Befund der Relationalität des Topos der Gottebenbildlichkeit mit dessen ursprünglicher Aussageabsicht. So wie die (etymologische) Untersuchung des Allmachtsprädikats in der Septuaginta erwiesen hat, dass mit diesem im ursprünglichen Sinne nicht etwa die Machtausübung im Sinne einer beherrschenden *power over*, sondern vielmehr die relationale Ausübung im Sinne dessen, «der alles zusammenhält» (*pantokrator*) gemeint war, ist analog hinsichtlich der Stellung des Menschen in der Schöpfung eine grundlegende Bedeutungsverschiebung im *dominium terrae* zu vollziehen. Die historische Erfahrung führt drastisch vor Augen, dass sich der Mensch – will er seinem Auftrag gerecht werden – und «alles zusammenhalten», nicht etwa weiterhin an der Mitschöpfung verausgaben, sondern sich im Gegenteil zurücknehmen muss.¹⁴⁵ An die Stelle der

144 S. RAPPEL, «Macht euch die Erde untertan», 58. Vgl. bei dieser C. WESTERMANN, *Genesis I-IX*, Neukirchen-Vluyn 1974, 215.

145 Jürgen Moltmann plädiert angesichts dieser Relationalität für eine Abkehr von einem – oftmals auch im Kontext des Allmachtsprädikats dominanten – Kausalverständnis: «Um nach der Welttranszendenz diese Weltimmanenz Gottes zu begreifen, ist es ratsam, den Kausalbegriff und mit ihm das kausale Denken selbst aus der Schöpfungslehre zu entfernen. Mit ihm konnte nur die Welttranszendenz der göttlichen *causa prima*, die als göttliche zugleich *causa sui* sein muss, gedacht werden. Welterschöpfung ist aber etwas anderes als Weltverursachung. Ist der Schöpfer kraft des Geistes in seiner

Beherrschung der Schöpfung muss insofern in einem ersten Schritt die verstärkte Einsicht in die Relationalität und die damit verbundene Interdependenz aller Schöpfung, in einem zweiten Schritt dann die ‹Selbstbeherrschung› des Menschen treten. Mit einem solchen relationalen Ansatz wird der Speziesimus zwar nicht grundsätzlich überwunden, allerdings kann es gelingen, die historisch mit der Subjektwerdung verbundene Reifizierung der Mitschöpfung zu verhindern und diese insofern aus dem Schatten des Subjekts hervorzuholen. Auf grundlegender Ebene kann die (Neu-) Betonung der Relationalität im Gott-Welt-Verhältnis der reifizierenden Dynamik Einhalt gebieten. Jürgen Moltmann betont in dieser Hinsicht:

Solange Gott als das *absolute Subjekt* gedacht wurde, musste die *Welt* als das *Objekt* seines Schaffens, Erhaltens und Erlösens angesehen werden. Je transzenderer Gott gedacht wurde, desto immanenter wurde seine Welt verstanden. [...]. Als Gottes Ebenbild auf der Erde musste der *Mensch* sich infolgedessen als *Subjekt* von Erkenntnis und Wille verstehen und sich seine Welt als sein *Objekt* gegenüberstellen. Denn nur durch seine Herrschaft über die Erde konnte er seinem Gott, dem Herrn der Welt, entsprechen.¹⁴⁶

Jürgen Moltmann ist insofern auch zuzustimmen, wenn er konstatiert, dass die Befreiung der Schöpfung in zentraler Weise auf die ‹Befreiung des Menschen aus seinem unnatürlichen Machtstreben zur natürlichen Gemeinschaft mit den anderen Geschöpfen Gottes›¹⁴⁷ angewiesen ist.¹⁴⁸

5.4 Kritische Würdigung: Von einer gescheiterten Ethik zu einer Ethik des Scheiterns?

Angesichts der Tatsache, dass verschiedenste Faktoren zu einem innerkirchlich-geschlossenen System transitiver Machtausübung als ‹power over› geführt haben, griffe es zu kurz, der Kirche schlichtweg eine *Re-Konstruktion* innerkirchlicher Machtausübung im Rekurs auf die intransitive Konzeption der Macht verordnen zu wollen.

Die bloße Propagierung eines an der Funktionalität und Relationalität orientierten Ideals kirchlicher Machtausübung allein bewirkt noch nicht, dass dieses

Schöpfung selbst präsent, dann ist seine Beziehung zur Schöpfung eher als ein vielfältiges Netz einseitiger, wechselseitiger und mehrseitiger Beziehungen anzusehen. In diesem Beziehungsnetz benennen ‹Schaffen›, ‹Bewahren›, ‹Erhalten› und ‹Vollenden› zwar die großen *einseitigen* Beziehungen, aber ‹Einwohnen›, ‹Mitleiden›, ‹Teilnehmen›, ‹Begleiten›, ‹Erdulden›, ‹Erfreuen› und ‹Verherrlichen› sind *wechselseitige* Beziehungen, die eine kosmische Lebensgemeinschaft zwischen Gott dem Geist und allein seinen Geschöpfen bezeichnen.» J. MOLTSMANN 2016, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 2016, 28.

¹⁴⁶ Ebd. 16.

¹⁴⁷ Ebd. 35.

¹⁴⁸ Vgl. zur befreiungstheologischen Konzeptualisierung der ökologischen Herausforderungen insbesondere L. BOFF, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, New York 1997; C. DEANE-DRUMMOND, *A Primer in Ecotheology. Theology for a Fragile Earth*, Eugene 2017, 36 ff.

Ideal auch erreicht werden könnte. Ein System kirchlicher Machtausübung ist keine kirchlichen Handlungs- und Entscheidungsträger(inne)n exogen gegenüberstehende Größe, sie müssen sich selbst als Teil dieses Systems begreifen. Wenn aber die theologische Ethik voraussetzt, «dass dem im Glauben Erkannten eine eigene Relevanz für das menschliche Handeln zukommt»¹⁴⁹ und zugleich davon ausgegangen werden muss, dass die Ausübung von Macht innerhalb der Kirche auf theologisch-ideeller, institutioneller und Subjekt-Ebene durch theologisch-ethische Paradigmata imprägniert, wenn nicht gar motiviert (gewesen) sind, so muss das Scheitern des Systems innerkirchlicher Machtausübung in mancherlei Hinsicht auch als *Scheitern theologischer Ethik* begriffen werden.¹⁵⁰

Wenn das Scheitern theologischer Ethik angesichts der Ausübung innerkirchlicher Macht thematisiert wird, muss zunächst untersucht werden, was genau unter dem Konzept des ‚Scheiterns‘ zu verstehen ist. Im gesellschaftlichen, politischen und auch wissenschaftlichen Diskurs der letzten Jahre hat die Rede vom individuellen und kollektiven Scheitern einen konjunkturellen Aufschwung erlebt. Auf den ersten Blick scheint es, das Scheitern sei enttabuisiert worden.¹⁵¹ Bei näherem Hinsehen hat eine solche Enttabuisierung des Scheiterns aber gerade nicht stattgefunden; vielmehr zielt die Thematisierung des Scheiterns vielfach darauf, die eigene Fähigkeit, widrige Umstände zu konfrontieren und in ihnen eine Chance für die Transformation des eigenen Lebens zu sehen, herauszustellen.¹⁵² Die Thematisierung des Scheiterns funktioniert im gesellschaftlichen Diskurs – um das Konzept Gayatri Spivaks nochmals aufzugreifen – im Modus eines *«effacement in disclosure»*. Einerseits wird das Scheitern offen angesprochen (*disclosure*), andererseits wird es als Zwischenstufe auf dem Weg zum Erfolg dargestellt und dient damit im eigentlichen Sinne der Verschleierung des Scheiterns (*effacement*). Christian Kern konstatiert insofern, dass es einen ‚eigenen Ort‘ des Scheiterns nicht

149 W. KORFF, Art. *Ethik. Theologisch-Systematisch*, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. III, 1995, 923–929, 923.

150 Vgl. zur Standortbestimmung der theologischen Ethik angesichts der Missbrauchskrise insbesondere D. BOGNER, *Aufruf zum Perspektivwechsel*, 47: «Es stellt sich der Eindruck ein, theologische Ethik würde ihre adjektivische Zuordnung oftmals am liebsten vergessen machen. [...] Die kritische Gegenthese zu einer solchen Haltung lautet: Eine Theologie, insbesondere eine theologische Ethik darf nicht nur danach fragen, was das Gute und Rechte für Welt und Gesellschaft ist und dabei die eigene ‚Herkunft‘, ihren spezifischen epistemologischen ‚Dialekt‘, den sie niemals loswird, vergessen machen wollen.» Vgl. auch J. SAUTERMEISTER, *Theologie unter den Vorzeichen von Missbrauch in der Kirche. Programmatische Konturen in ethischer Absicht*, in: DERS./A. ODENTHAL (Hg.), *Ohnmacht. Macht. Missbrauch. Theologische Analysen eines systemischen Problems*, 11–29.

151 Vgl. CH. KERN, *Die Kunst, im Unfassbaren zu bleiben. Eine Theologie des Scheiterns mit Michel de Certeau*, in: CH. BAUER/M. A. SORACE (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Mainz 2019, 395–415, 395.

152 Vgl. ebd. 396; N. GEINACHER, *Ambivalenz des Scheiterns – Ambivalenz des Menschen*, in: *Concilium* 26/5 (1990), 357–362, 357.

gebe.¹⁵³ Die Dynamik des *«effacement in disclosure»* erweist sich hinsichtlich des Umgangs mit dem Scheitern allerdings als fatal, da sie auf die verstärkte Tabuisierung, nicht aber auf das Anerkennen des Scheiterns zielt:

Es ist darum nicht verwunderlich, dass sich mehr und mehr eine Tendenz durchsetzt, ein ‚Scheitern als Chance‘ zu begreifen. Scheitern ist produktiv. Es geht darum, gescheiter zu scheitern. Eine Niederlage markiert in diesem Sinn stets einen Neubeginn. Die Ästhetisierung eines Scheiterns liegt deshalb darin, die leidvollen Dimensionen einer solchen Erfahrung gegen den Lernerfolg aufzurechnen. Ist Scheitern jedoch lediglich eine Durchgangsstation zu einem größeren Glück, dann bleiben die Glücklosen als die eigentlich Gescheiterten zurück. Es ist darum eine Ambivalenz festzustellen. Während einerseits durch den inflationären Sprachgebrauch dem Phänomen des Scheiterns eine große Öffentlichkeit zugestanden wird, findet andererseits eine Beschäftigung mit dem Scheitern als eine leidvolle Realität kaum statt, weil die Aufarbeitung in den privaten Bereich verdrängt wird. Der Gescheiterte bleibt mit sich allein. Es findet eine Privatisierung des Scheiterns statt. Eine Umdeutung des Scheiterns in einen Modus des Glücks erscheint leichter möglich als eine Anerkennung und eine Aufarbeitung von Scheitern. Scheitern bleibt daher trotz der konstatierten Präsenz im alltäglichen Erleben ‚das große moderne Tabu.‘¹⁵⁴

Die Tabuisierung des Scheiterns mündet nicht nur in dessen Privatisierung, sondern auch in die Leugnung der Gescheiterten und verhindert damit eine notwendige Konfrontation. Dirk Gärtner unterscheidet im Anschluss an Klaus Demmer grundsätzlich zwischen zwei verschiedenen Dimensionen des Scheiterns. Einerseits gebe es ein Scheitern im Vollzug einer Handlung, das auf technischer Ebene zu verorten sei. Andererseits aber bestehe die Dimension eines «existentiellen Scheiterns», von dem gesprochen werden müsse, wenn «das Subjekt [...] nicht nur mit einer konkreten Handlung, sondern [...] als Person» gescheitert sei.¹⁵⁵ Kennzeichen sowohl des existentiellen Scheiterns als auch des Scheiterns im Handeln ist die grundsätzliche Unumkehrbarkeit.¹⁵⁶

Vergegenwärtigt man sich die Drastik der Folgen der innerkirchlichen Fehlkonstruktion von Macht, die zu deren vielfältigen Missbrauch geführt hat, so kann der Kirche angesichts ihrer Sendung ein existentielles Scheitern konstatiert werden. Gerade weil die Ausübung von Macht im Sinne einer schöpferischen, be-

153 Vgl. CH. KERN, *Die Kunst, im Unfassbaren zu bleiben*, 396: «Genau genommen kann Scheitern nicht ‚eigentlich‘ thematisiert werden. Es hat keinen eigenen Ort. Es verschwindet, sobald es zur Sprache kommt und darin bestimmt wird. Es dann bereits anderswo, im Außen seiner diskursiven Erfassung.» Vgl. auch DERS., *Scheitern Raum geben. Theologie für eine post-souveräne Gegenwartskultur*, Mainz 2021; DERS., *Fragiles Menschsein – Sensibilisierungen durch eine Theologie des Scheiterns*, in: S. STRUBE (Hg.), *Das Fremde akzeptieren. Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit begegnen*, Freiburg i. Br. 2017, 138–151.

154 D. GÄRTNER, *Gelingen im Scheitern. Moraltheologische Überlegungen zu zwei Kategorien einer christlichen Identität*, Regensburg 2020, 25.

155 Ebd. 29.

156 Vgl. D. MIETH, *Vom Ethos des Scheiterns und des Wiederbeginns. Eine vergessene theologisch-ethische Perspektive*, in: *Concilium* 26/5 (1990), 385–393, 385.

freienden und liebenden Macht Teil der kirchlichen DNA sein sollte, ist der systemische und systemisch bedingte Machtmissbrauch *nicht Scheitern Einzelner in der konkreten Machtausübung, sondern existentielles Scheitern der Kirche.*

E contrario bedeutet dies, dass angesichts der Differenz von Zielformulierungen und tatsächlichem Handeln hinsichtlich der innerkirchlichen Ausübung von Macht ein existenzielles Scheitern der theologischen Ethik angenommen werden muss. Existentiell ist dieses Scheitern auch deshalb, weil äußere Form und theologischer Inhalt einem sakramentalen Verständnis von Kirche folgend nicht trennscharf unterschieden werden können. Da die Form der Machtausübung im Anschluss an die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst als genuin theologischer Inhalt verstanden werden muss, darf keine künstliche Trennung zwischen Gestalt und Gehalt innerkirchlicher Machtausübung eingeführt werden. Die dysfunktionale und vielfach zerstörerische Form der Machtausübung geht auf eine theologisch-ethische *Fehl-Konstruktion* theologischer Inhalte zurück und ist insofern Ausdruck eines existentiellen Scheiterns.

Theologisch-ethisches und nicht nur ekklesiologisch-existentielles Scheitern ist die Fehlkonstruktion der Macht deshalb, weil die theologische Ethik mit dem Anspruch antreten müsste, nicht nur ethische Ideal- bzw. Zielvorstellungen zu *definieren*, sondern menschliches Handeln im christlichen Glauben zu *gestalten*. Im aristotelischen Sinne liegt das Ziel der Ethik nicht etwa darin, zu *wissen*, was tugendhaftes Handeln ist, sondern tugendhaft zu *handeln*.¹⁵⁷ Übertragen auf den innerkirchlichen Umgang mit der Macht bedeutet dies, dass das Ziel theologischer Ethik nicht darin besteht, Ideal- oder Zielvorstellungen der Machtausübung zu definieren, sondern zu einer diesen Idealen entsprechenden Machtausübung *anzuleiten*. Ebendiese praktische Dimension ist in der theologischen Ethik allerdings über weite Strecken unterbelichtet geblieben.

Das existentielle Scheitern theologischer Ethik besteht insofern darin, das Scheitern als reale Möglichkeit menschlichen Handelns *a priori* einbezogen zu haben, sondern einem deontologisch-prinzipienethischen Paradigma folgend Ideal- und Zielvorstellungen formuliert zu haben, die angesichts fehlender prak-

157 Vgl. ARISTOTELES, EN, II, 2, 1103b26–30: «Der Teil der Philosophie, mit dem wir hier zu tun haben, ist nicht wie die anderen rein theoretisch – wir philosophieren nämlich nicht, um zu erfahren, was ethische Werthaftigkeit sei, sondern um wertvolle Menschen zu werden.» Übersetzung von Franz Dirlmeier, in: E. GRUMACH (Hg.), *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. VI, Berlin 1956. So formuliert etwa Walter Lesch hinsichtlich des Gemeinwohlbegriffs: «Man muss das Gute und Gerechte wollen und können. Sollen allein hilft nicht. Hierin besteht auch die Schwäche des Gemeinwohls als feierlich deklamierter Leitkategorie der Sozialethik.» W. LESCH, *Von Nutzen und Nachteil des Gemeinwohls als Leitbegriff. Semantische und pragmatische Differenzierungsversuche*, in: M. HEIMBACH-STEINS ET AL. (Hg.), *Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialethische Analysen*, Paderborn 2020, 25–41, 39.

tischer Handlungsanleitung unerreicht bleiben mussten.¹⁵⁸ Das Einbeziehen des Scheiterns als reale Möglichkeit menschlichen Handelns dient in theologisch-ethischer Hinsicht einem doppelten Zweck. Einerseits wird das Scheitern durch eine recht verstandene ›Ethik des Scheiterns‹ thematisiert, ohne dadurch unsichtbar gemacht zu werden. Andererseits ermöglicht das Einbeziehen des Scheiterns in präventiver Hinsicht, das Scheitern abzufedern oder bestenfalls gänzlich zu verhindern. Wenn in ethischer Hinsicht angesichts der einseitigen Orientierung an Idealvorstellungen von der Prämisse einer Kirche «von Engeln» ausgegangen worden ist,¹⁵⁹ so wurde dadurch das Scheitern im Sinne einer Unmöglichkeit ausgeschlossen bzw. tabuisiert: «Was nicht sein darf, das kann nicht sein.»

Einer solchen Maxime folgend wurde allerdings die Spirale existentiellen Scheiterns ins Unermessliche verschärft und wirkte sich insbesondere für die vom innerkirchlichen Machtmissbrauch Betroffenen vielfach zerstörerisch aus. Nicht nur das existentielle Scheitern der Kirche, sondern auch das Leid der Betroffenen wurden der Unsichtbarkeit preisgegeben. Dies wirkt sich umso fataler aus, da gerade innerhalb der Kirche dem Scheitern Raum gegeben werden müsste. Eine theologische Ethik des Scheiterns muss am Ereignis des Kreuzes Jesu Christi als Inbegriff menschlichen Scheiterns Maß nehmen. Dirk Gärtner konstatiert insofern: «Was Scheitern und Gelingen ist, bestimmt sich wesentlich aus der Perspektive des Kreuzes. Der Glaubende blickt über die Grenzen seiner Existenz hinaus.»¹⁶⁰

Dabei darf nicht vergessen werden, dass aus der Perspektive der Jünger Jesu der Karfreitag nicht als Übergangsstufe zur glorreichen Auferstehung empfunden worden war. Der Karfreitag und damit das in ihren Augen existentielle Scheitern Jesu war im buchstäblichen Sinne ein «toter Punkt» – ein Scheitern auf ganzer Linie. Christian Kern formuliert angesichts des «Fehlen[s] des Anderen am Ostermorgen»:¹⁶¹

158 Vgl. dazu etwa S. WENDEL, *Theologie «nach» Foucault*, 56 f.: «Ebenso motiviert Foucaults Auseinandersetzung mit der Sorge um sich zur Diskussion über die Möglichkeit einer Ethik der Sorge – nicht nur um sich, sondern vor allem einer Sorge um die Anderen, die mit mir gemeinsam in der Welt sind. Solch eine Ethik der Sorge – verbunden mit Motiven teleologischer Ethik wie etwa die Ausrichtung auf das gute Leben, das Bedenken der Folgen einer Handlung, die Empfindlichkeit für situative Bedingtheiten des ethischen Urteils, das Vermögen der phronesis – solch eine Ethik der Sorge könnte sich als kontextsensitiver erweisen als rein deontologisch ausgerichtete universalistische Ethiken [...]»; Lisa Tessman sieht die Tabuisierung des Scheiterns als Gefahr kritisch-ethischer Ansätze: «I worry that because of the kinds of normative theorizing that predominate in subfields like feminist ethics and social and political theory, and critical race theory, moral failure remains hidden behind theorizing that is falsely cheerful about the possibility of moral salvation.» L. TESSMAN, *Moral Failure. On the Impossible Demands of Morality*, Oxford 2014, 175.

159 I. KANT, *ZeF*, AA VIII: 366.04.

160 D. GÄRTNER, *Gelingen im Scheitern*, 306

161 CH. KERN, *Die Kunst, im Unfassbaren zu bleiben*, 413; Vgl. auch CH. BAUER, *Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault*, in: DERS./MICHAEL

Die Kunst des Evangeliums ist eine Kunst des Scheiterns. Sie bedeutet, zum Anderen überzugehen und sich im Unfassbaren zu bewegen. Sie ist sensibel für die eigene Endlichkeit und Begrenztheit, für das Zerbrechliche, Gebrochene, Fehlerhafte und Verlorene. Sie lebt in Fragmenten des Lebens. Sie sucht einen Umgang damit und gibt ihm Raum. Die Kunst des Evangeliums ist nicht die Gestalt einer Glaubensstärke, sondern jener Glaubenschwäche, die gerade in ihrer Schwäche und ihrem eigenen Ermangeln kreative Aufbrüche ermöglicht und Solidarität erzeugt. Diese Aufbrüche fallen nicht vom Himmel und stellen sich nicht einfach von selbst ein. Sie entstehen im riskanten Übergang vom Eigenen zum Anderen und sind getragen von einer Solidarität, die sich eben aus jenem Ermangeln ergibt, das alle teilen. Über einen individuellen Umgang mit dem Scheitern hinaus sensibilisiert diese Kultur des Evangeliums für eine Solidarisierung im Umgang mit Erfahrungen des Scheiterns und wirkt auf eine Sozialisierung des Scheiterns hin. Deshalb setzt sie Kritik frei, nämlich überall dort, wo Erfolg bzw. Souveränität gesucht und Scheitern exkludiert wird. Strukturen, die Scheitern exkludieren, gibt es viele: innerkirchlich etwa im Umgang mit gescheiterten Lebensentwürfen, in einem *societas-perfecta*-Anspruch barocker Prägung, in liturgischen Rigorismen [...].¹⁶²

Eine ›Ethik des Scheiterns‹ ist allerdings in dreierlei Hinsicht abzugrenzen. Erstens darf die Anerkennung des Scheiterns nicht zu einer Ästhetisierung des Scheiterns führen. Die Auseinandersetzung mit dem Scheitern muss dieses in seiner ganzen Drastik anerkennen, ohne ihm vorschnell einen tieferen Sinn zuschreiben zu wollen. In diesem Zusammenhang darf zweitens keine Glorifizierung des Scheiterns unternommen werden. Es wäre im Hinblick auf die Leidtragenden Ausdruck von Zynismus, die Hoffnung auf die Überwindung des Scheiterns vorschnell zum hermeneutischen Schlüssel einer theologisch-ethischen Ethik des Scheiterns erheben zu wollen und damit die Tragweite des Scheiterns zu entschärfen. Scheitern darf nicht als »grandioses Scheitern»¹⁶³ glorifiziert werden, sondern muss die »wahrgenommene Differenz zum gelungenen Leben»¹⁶⁴ zum Ausdruck bringen. Drittens darf im theologisch-ethischen Umgang mit Prozessen des Scheiterns insbesondere im kirchlichen Kontext keine Theologisierung bzw. Sakralisierung des Scheiterns vorgenommen werden. Scheitern bedeutet eben nicht zuerst die Chance auf einen Neuanfang, sondern zunächst Zerstörung. Die Jünger(innen) Jesu haben dessen Kreuzigung gerade nicht in Antizipation österlicher Ereignisse als Durchgangsstufe zur Auferstehung wahrnehmen können, sondern mussten in ihr einen »toten Punkt» erkennen. Eine vorschnelle Theologisierung des Scheiterns verkennt insofern nicht nur das mit dem Schei-

HÖLZL (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 181–216, 202 ff.

162 CH. KERN, *Die Kunst, im Unfassbaren zu bleiben*, 414.

163 D. GÄRTNER, *Gelingen im Scheitern*, 23.

164 S. ZAHLMANN, *Sprachspiele des Scheiterns. Eine Kultur biographischer Legitimation*, in: DERS./S. SCHOLZ (Hg.), *Scheitern und Biographie. Die andere Seite moderner Lebensgeschichten*, 7–31, 13.

tern verbundene Leid, sondern auch, dass nur das schonungslose Anerkennen des Scheiterns zum Ausgangspunkt für einen Neubeginn werden kann. Es ist kein Zufall, dass dieser österliche Neubeginn nicht nahtlos an das Karfreitagsereignis anknüpft, sondern der Stille des Karsamstags bedarf.

Der Übergang zu einer handlungsorientierten Ethik des Scheiterns im Sinne einer Rawls'schen *non-ideal theory* impliziert allerdings keineswegs die gänzliche Vernachlässigung prinzipieller Dimensionen.¹⁶⁵ Vielmehr sind die Prinzipien nicht auf der Zielebene, sondern auf prozessualer Ebene zu verorten. Gerade im Hinblick auf eine Ethik des Scheiterns muss die Gerechtigkeit als prozessuale Dimension des Kirche-Seins verankert werden. Dies gilt angesichts der Verbrechen des innerkirchlichen Missbrauchs umso drastischer für die Gestaltung eines Paradigmenwechsels in der Konstruktion innerkirchlicher Machtausübung im Lichte einer *transitional justice*. Kirchliche Reform- bzw. Re-Konstruktionsprozesse der Macht dürfen nicht suggerieren, im *luftleeren Raum* vollzogen zu werden. Es gibt keine *«Stunde Null»*, sondern allenfalls einen *«toten Punkt»* als Ausgangspunkt im kirchlichen Erneuerungsprozess.¹⁶⁶ Vor diesem Hintergrund die besondere Berücksichtigung der Perspektive der Betroffenen des Missbrauchs als *«unfehlbares Lehramt»* zu monieren, ist insofern in höchstem Maße zynisch.¹⁶⁷

165 Vgl. G. SREENIVASAN, *What is Non-Ideal Theory?*, in: *Nomos* 51 (2012), 233–256.

166 So Reinhard Marx in seinem Rücktrittsangebot als Erzbischof von München und Freising, R. MARX, *Brief an Papst Franziskus*, 21. Mai. 2021, 1. Online unter: <https://www.erzbistum-muenchen.de/cms-media/media-55270120.PDF>. Abgerufen am 10.10.2021.

167 So etwa Rudolf Voderholzer bei einer Äußerung im Rahmen der zweiten Synodalversammlung des Synodalen Wegs in Frankfurt a. M. am 01. Oktober 2021: *«Was ich ablehne, ist eine Emotionalisierung und das unfehlbare Lehramt der Betroffenen.»*, zitiert in: R. VODERHOLZER: *Redebeiträge unseres Bischofs*, 2021, online unter: <https://bistum-regensburg.de/news/bischof-rudolf-voderholzer-bei-der-zweiten-synodalversammlung-des-synodalen-weges>. Abgerufen am 10.10.2021.

6. FAZIT UND AUSBLICK

Die Analyse der Machtstrukturen auf der Ebene des Subjekts hat gezeigt, dass sich die Produktivität der Macht in ambivalenter Weise manifestiert. Die Normierung des ›Anderen‹ entlang der Essentialismen des Sexismus, des Rassismus und des Speziesismus führt auf toxische Weise zu einem spezifischen Prozess der Konstitution des Subjekts. ›Toxisch‹ ist diese Art der Subjektivierung deshalb, weil sich die Identität nicht positiv, sondern *ex negativo* aus der Vergegenständlichung des ›Anderen‹ speist. Dies bedeutet umgekehrt, dass eine auf der Essentialisierung basierende oder diese wenigstens implizierende Identität allenfalls ein fragiles Selbst hervorbringt und auf die Stabilität der ›Othering‹-Prozesse angewiesen ist. Die Analyse des ›Othering‹ hat zudem erwiesen, dass die Ausübung der Macht in den Mikrostrukturen des Subjekts nicht isoliert betrachtet werden darf, sondern im Spannungsfeld von Gottes- und Menschenbild verortet werden muss. Die Vermittlung zwischen beiden vollzieht sich auf konzeptioneller Ebene im jeweiligen ekklesiologischen Leitbild, das in der institutionellen Wirklichkeit durch die dargestellten Mechanismen der *Sakralisierung*, des *Framing* und der *Versicherheilichung* gestützt wird. Die Machtstrukturen auf Subjektebene sind, mit anderen Worten, Teil einer umfassenderen Konstruktion der Macht, deren Ebenen sich wechselseitig immunisieren.

Ausgehend von der Konzeptualisierung der göttlichen Allmacht ziehen sich die Strukturen transitiver Macht im Sinne der *power over* durch die Vermittlung institutioneller Strukturen im Medium der Organisationskultur bis auf die Ebene des Subjekts durch. Umgekehrt bedingt die Dialektik von Subjekt-Werdung und Vergegenständlichung auf kapillarischer Ebene die Konsolidierung transitiver Machtstrukturen auf institutioneller Ebene und immunisiert damit letztlich eine transitive Konstruktion des Gottesbildes.

Greift man die Ausgangsfrage auf, warum die ekklesiologischen Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils und auch nachfolgende Reformversuche sich in der institutionellen Wirklichkeit bislang nur unzureichend niedergeschlagen haben, das heißt warum Ideen Ideen, Institutionen aber weitestgehend Institutionen geblieben sind, so muss die Antwort in ebendieser Zirkularität gesucht werden. Die Konstruktion eines am begrifflichen Rahmen der Totalität orientierten Allmachtbegriffs hat sich in einer juristischen *societas-perfecta*-Ekklesiologie niedergeschlagen, die ihrerseits in hierokratische Machtstrukturen übersetzt wurde. Durch den expliziten Rekurs auf einen substanzialistisch-emanatistischen Machtbegriff wird diese Konstruktion der Macht einerseits legitimiert, andererseits aber immunisiert. Die Immunisierung dieser einem spezifischen Gottes- und Menschenbild entsprechenden Konstruktion der Macht wird auf institutioneller Ebene durch die Prozesse der Sakralisierung, des Framing und der

Versicherheitlichung der Macht weiter verschärft. Diese Mechanismen werden ihrerseits durch einen Mangel an Ambiguitätstoleranz, Streitkultur und «*accountability*» in der binnenkirchlichen Organisationskultur begünstigt. Die spezifisch innerkirchliche Organisationskultur ist allerdings nicht nur Nährboden und Stütze dieser innerkirchlichen Konzeptualisierung der Macht als «*power over*», sondern fungiert zudem als Bindeglied zwischen systemisch-institutioneller und subsystemisch-individueller Ebene. Auf dem Wege der Internalisierung bestimmter Denk- und Verhaltensweisen führt die Organisationskultur zu einer Immunisierung fragiler Prozesse der Konstitution bzw. Konstruktion des Selbst in Abgrenzung vom «Anderen». Überspitzt könnte man insofern konstatieren, dass hinsichtlich der innerkirchlichen Konstruktion der Macht *eine Zirkularität von göttlicher Allmacht, kirchlicher Vollmacht und individueller Ohnmacht* besteht.

Der grundlegende Befund der vorausgehenden Analysen deckt sich insofern mit der wissenssoziologischen Einsicht von der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit. Innerhalb der Kirche wurde eine bestimmte Konstruktion der Macht konstituiert bzw. externalisiert (Externalisierung). In einem zweiten Schritt wurde diese Konstruktion der Macht unter Bezugnahme auf die spezifisch transitive Konzeptualisierung des Allmachtsprädikats verobjektiviert und entwickelte gegenüber dem Menschen eine Eigendynamik (Objektivation). Die spezifische Konstruktion der Macht wurde schließlich im Zuge von Sozialisationsprozessen internalisiert (Internalisierung) und konstituiert auf Mikroebene ihrerseits das Subjekt. Die prägnante Kurzformel Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns gilt insofern auch im Hinblick auf die Konstruktion binnenkirchlicher Wirklichkeit: «Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt.»¹

1 P. L. BERGER/TH. LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, 65.

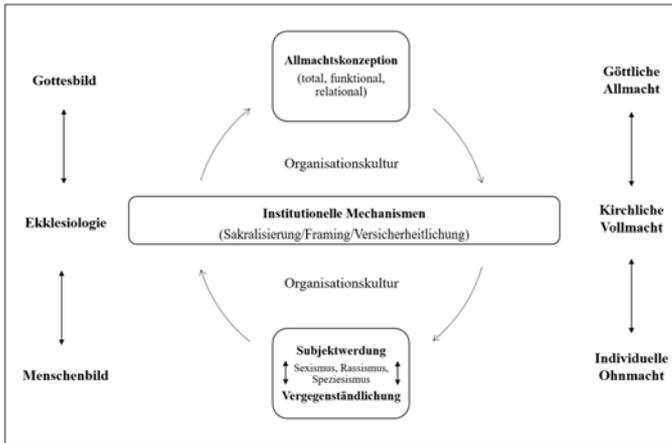


Abb. 5: Die Konstruktion der Macht im Spannungsfeld von Gottesbild und Menschenbild.

Die Tatsache, dass es sich bei der Konzeption der Macht als *power over* um eine binnenkirchliche Konstruktion im Spannungsfeld von Gottes- und Menschenbild handelt, bedeutet noch nicht, dass diese Konstruktion als unbegründet abgetan werden müsste. Orientiert man sich konsequent an der wissenssoziologischen Epistemologie, so muss *jede* Konzeptualisierung der Macht als gesellschaftliche Konstruktion bewertet werden. Es darf und kann im Zuge einer Korrektur des innerkirchlichen Machtbegriffs folglich nicht darum gehen, den intrinsischen Zusammenhang von Allmachtskonzeption, institutioneller Wirklichkeit und Machtausübung auf Subjektebene grundsätzlich aufzubrechen zu wollen.

Zu fragen ist vielmehr, durch welche Konstruktion der Macht die Kirche ihrem eigenen Anspruch näherkommen kann. Die anfängliche Analyse des göttlichen Allmachtsprädikats hat erwiesen, dass die stärkere Betonung der relationalen und funktionalen Dimensionen der Macht dazu führen kann, dass aus einer unterwerfenden, erniedrigenden, vergegenständlichenden Macht eine *aufrichtende, befreiende und Beziehung schaffende Macht* wird.

Die Zirkularität von einer sich gegenüber ihrem Urheber verselbstständig habenden Konstruktion der Macht impliziert zudem, dass die Permanenz einer bestimmten Konstruktion der Macht nicht auf die böswillige Intention Weniger zurückgeht. Wenngleich der übersteigerte Wille zur Macht bei Einzelnen dazu führen mag, an einer transitiven Konstruktion der Macht unbedingt festzuhalten, muss konstatiert werden, dass es vielfach einer Systemlogik und nicht notwendigerweise dem bösen Willen entspricht, Macht im Sinne der *power over* auszuüben. Ohne das Ausmaß individueller Schuld und Verantwortung schmälern

zu wollen, muss insofern an die Stelle der Dämonisierung der *grundlegende Systemwandel* rücken. Ein Paradigmenwechsel bzw. die Schwerpunktverschiebung von einer transitiven Macht zu einer funktionalen und relationalen Macht bedeutet zudem nicht, dass keine Macht über andere Menschen ausgeübt werden dürfte. Vielmehr hat die Differenzierung zwischen Modus und Wirkung der Machtausübung am Beispiel des göttlichen Allmachtsprädikats aufgezeigt, dass die *Wirkung* der Macht funktional und relational sein *muss*, während der *Modus* unter Umständen transitiv sein *kann*.

Die Forderung nach der Überwindung transitiver Macht wäre letztlich Ausdruck utopistischer Realitätsferne und würde in den schonungslosen Machtmissbrauch münden. Der Paradigmenwechsel in der innerkirchlichen Konzeptualisierung der Macht äußert sich insofern *nicht in einer Machtblindheit, sondern in einer gesteigerten Machtsensibilität*.

Der Befund von der Zirkularität der Macht wirft schließlich die Frage auf, auf welcher Ebene im Zuge eines Kurswechsels in der Konzeptualisierung innerkirchlicher Macht anzusetzen ist. Müsste man grundlegend beim Gottesbild ansetzen? Oder erweist sich die Ebene des Subjekts angesichts der Projektionsgefahr nicht als noch grundlegender? Könnte die an einem funktionalen und relationalen Machtbegriff orientierte Reform institutioneller Rahmenbedingungen dazu führen, dass der Teufelskreis der Macht in eine positive Dynamik umgekehrt wird?

Angesichts der wechselseitigen Immunisierung der Ebene kann die Antwort nur lauten, dass auf allen drei Ebenen angesetzt werden muss, um einen nachhaltigen Wandel zu erreichen. Gerade darin liegt denn auch begründet, dass überkommene Machtstrukturen träge und bisweilen gar unumstößlich wirken.

Positiv gewendet bedeutet die Interdependenz der verschiedenen Ebenen in der Konstruktion der Macht aber auch, dass der Teufelskreis erniedrigender Macht *auf jeder einzelnen Ebene* unterbrochen werden kann. An die Stelle eines Gefühls der kollektiven Ohnmacht kann insofern die Überzeugung von der eigenen – funktionalen und relationalen – Handlungsmacht treten.

Die abschließenden Erwägungen zum existentiellen Scheitern der Kirche und auch der theologischen Ethik im Umgang mit der Macht deuten darauf hin, dass gerade das Kreuz zum hermeneutischen Schlüssel einer *Ethik des Scheiterns* werden kann. Was Joseph Ratzinger in Anlehnung an Paul Claudels Eröffnungsszene des «Seidenen Schuhs» im Hinblick auf die Standortbestimmung des Glaubenden formuliert hat, kann angesichts des existentiellen Scheiterns analog auf die Kirche übertragen werden:²

2 J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 20.

Ans Kreuz geheftet – das Kreuz aber an nichts, treibend über dem Abgrund. Die Situation des Glaubenden von heute könnte man kaum eindringlicher und genauer beschreiben, als es hier geschieht. Nur ein über dem Nichts schwankender, loser Balken scheint ihn zu halten, und es sieht aus, als müsse man den Augenblick errechnen können, in dem er versinken muss. Nur ein loser Balken knüpft ihn an Gott, aber freilich: er knüpft ihn unausweichlich, und am Ende weiß er, dass dieses Holz stärker ist als das Nichts, das unter ihm brodelte, das aber dennoch die bedrohende, eigentliche Macht seiner Gegenwart bleibt.³

Ob sich das Kreuz beim existentiellen ›Schiffbruch‹ der Kirche als ›Rettungsanker‹ erweist bzw. wieder ›Land in Sicht‹ kommt, hängt freilich maßgeblich davon ab, ob es gelingt, die Realität des eigenen Scheiterns im Umgang mit der Macht schonungslos anzuerkennen und daraus die richtigen Schlüsse zu ziehen.

3 J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 21.

LITERATURVERZEICHNIS

- ACERBI, ANTONIO, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975.
- ACKERMANN, STEPHAN, «*Sancta simul et semper purificanda*» – Anmerkungen zur Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche, Festvortrag beim Jahresempfang der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, 10. Juni 2010, online unter: <https://www.bistum-trier.de/bistum-bischof/bischof/im-wortlaut/bei-anderen-anlaessen/sancta-simul-et-semper-purificanda/?L=22>. Abgerufen am 10.10.2021.
- ALBERIGO, GIUSEPPE, *Jurisdiction: remarques sur un terme ambigu*, in: *Irénikon* 49 (1976), 167–180.
- ALLEN, AMY, *The Power of Feminist Theory. Domination, Resistance, Solidarity*, Boulder 1999.
- , *Gender and Power*, in: STEWART A. CLEGG/MARK HAUGAARD (Hg.), *The SAGE Handbook of Power*, 293–307.
- AMERY, CARL, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1974.
- ANSHELM, JONAS/ HULTMAN, MARIN, *Discourses of Global Climate Change. Apocalyptic framing and political antagonism*, London 2014.
- ANSORGE, DIRK/KEHL, MEDARD, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg i. Br. 2018.
- ANTER, ANDREAS, *Theorien der Macht zur Einführung*, Hamburg 2017.
- ARENDT, HANNAH, *The Human Condition*, Chicago 1958.
- , *On Violence*, New York 1970.
- , *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002.
- , *Macht und Gewalt*, München 2006.
- ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Übersetzung von Franz Dirlmeier, in: ERNST GRUMACH (Hg.), *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. VI, Berlin 1956.
- ARUL RAJA, A. MARIA, *Ermächtigung der Entmachteten. Einblicke in das Leben und die Sendung Jesu*, in: *Concilium* 56/3 (2020), 259–266.
- ASSMANN, JAN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.
- , *Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie*, in: ECKART OTTO (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart 2000, 121–139.
- , *Monotheismus als theologisch-politisches Problem*, in: *Jahrbuch für Politische Theologie* 4 (2002), 122–132.
- , *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.
- , *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: PETER WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 18–38.
- AUSTIN, JOHN L., *How to Do Things with Words*, Oxford 1975.
- AYMANS, WINFRIED, «*Volk Gottes*» und «*Leib Christi*» in der *Communio*-Struktur der Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zur Ekklesiologie, in: DERS. (Hg.), *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie*, Berlin 1995, 1–15.
- , *Art. Hierarchie*, in: STEPHAN HAERING/HERIBERT SCHMITZ (Hg.), *Lexikon des Kirchenrechts*, Freiburg i. Br. 2004, 390–391.
- BACHRACH, PETER/BARATZ, MORTON S., *Decisions and Non-Decisions. An Analytical Framework*, in: *American Political Science Review* 57/3 (1963), 632–642.
- , *Macht und Armut. Eine theoretisch-empirische Untersuchung*, Frankfurt a. M. 1977.
- BALTHASAR, HANS URS VON, Vorwort zur Neuausgabe von Henri de Lubac 1968, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968.

- BALZACQ, THIERRY, *A Theory of securitization: origins, core assumptions, and variants*, in: DERS. (Hg.), *Securitization Theory. How security problems emerge and dissolve*, London 2011, 1–30.
- ET AL., *What kind of theory – if any – is securitization?*, in: *International Relations* 29/1 (2015), 96–136.
- BARRY BUZAN ET AL., *Security. A New Framework for Analysis*, London 1998.
- BATUT, JEAN-PIERRE, *Dieu le Père tout-puissant: Réflexion à propos d'un mot litigieux*, in: *Communio* 23/6 (1998)/24/1 (1998), 57–74.
- BAUER, CHRISTIAN, *Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault*, in: DERS./MICHAEL HÖLZL (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 181–216.
- BAUER, THOMAS, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart 2018.
- BAYER, OSWALD, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, Tübingen 1986.
- , *Gott als Autor. Thesen zu einer poietologischen Theologie*, Tübingen 1999.
- BEAUVOIR, SIMONE DE, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek 2020.
- BECK, NIKOLAUS, *Kontinuität des Wandels. Inkrementale Änderungen einer Organisation*, Wiesbaden 2001.
- BECKER, MICHAEL, *Die Eigensinnigkeit des Politischen – Hannah Arendt und Jürgen Habermas über Macht und Herrschaft*, in: PETER IMBUSCH (Hg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, Wiesbaden 2012, 217–246.
- BENEDIKT XVI., *Benedikt XVI. zur Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: STEPHAN OTTO HORN/SIEGFRIED WIEDENHOFER (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg 2012, 9–19.
- BENJAMIN, WALTER, *Theses on the Philosophy of History*, London 1973.
- BERGER, PETER L., *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1982.
- / LUCKMANN, THOMAS, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 2018.
- BHABHA, HOMI K., *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*, in: *October* 28 (1984), 125–133.
- , *Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi*, May 1817, in: *Critical Inquiry* 12/1 (1985), 144–165.
- BLATZ, HEINZ, *Mächtig in Wort und Tat? Das Markusevangelium und die Herausforderungen römischer Macht*, in: STEFAN KOPP (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, Freiburg i. Br. 2020, 78–96.
- BOFF, LEONARDO, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, New York 1997.
- , *Kirche: Charisma und Macht. 25 Jahre Befreiungstheologie*, Gütersloh 2009.
- BOGNER, DANIEL, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002.
- , *Aufruf zum Perspektivwechsel. Was die Missbrauchskrise für die theologische Ethik bedeutet*, in: DERS./MARKUS ZIMMERMANN (Hg.), *Fundamente theologischer Ethik in postkonfessioneller Zeit. Beiträge zu einer Grundlagendiskussion*, Basel 2019, 44–55.
- , *Ihr macht uns die Kirche kaputt. . . . doch wir lassen das nicht zu!*, Freiburg i. Br. 2019.
- BONGARDT, MICHAEL, *Einheit ja – aber welche? Freiheitsphilosophische Anmerkungen zur Monismus-Debatte*, in: KLAUS MÜLLER/MAGNUS STRIET (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005, 85–100.
- BONHOEFFER, DIETRICH, *Creation and Fall. A theological interpretation of Genesis 1-3*, New York 1956.
- , *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1-3*, Gießen 2017.

- BÖTTIGHEIMER, CHRISTOPH, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg i. Br. 2016.
- BREITSAMETER, CHRISTOF, *Wie natürlich ist natürlich?*, in: KATHARINA KLÖCKER ET AL. (Hg.), *Gender – Herausforderung für die christliche Ethik*, Freiburg i. Br. 2017, 69–91.
- BREUER, CLEMENS, *Die Ökologie des Menschen. Die Rede von Papst Benedikt XVI. vor dem Deutschen Bundestag*, in: JOSEF KREIML (Hg.), *Neue Ansage des Glaubens. Papst Benedikt XVI. und das Projekt der Neuevangelisierung*, Regensburg 2012, 114–149.
- BRINK, GIJSBERT VAN DEN, *Allmacht und Omnipotenz. Einige Bemerkungen über ihr gegenseitiges Verhältnis im Rahmen der christlichen Gotteslehre*, in: *Kerygma und Dogma* 38 (1992), 260–279.
- BRÖCKLING, ULRICH, *Das demokratisierte Panopticon. Subjektivierung und Kontrolle im 360°-Feedback*, in: AXEL HONNETH/MARTIN SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a. M. 2003, 77–93.
- BRÜMMER, VINCENT, *Het kwaad en de goedheid van God*, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 36 (1982), 29–51.
- BRUNS, CLAUDIA, *Antisemitism and Colonial Racism. Transnational and Interdiscursive Intersectionality*, in: WULF D. HUND ET AL. (Hg.), *Racisms Made in Germany*, Münster 2011, 99–121.
- BUBER, MARTIN, *Ich und Du*, Stuttgart 1995.
- BUCHBERGER, MICHAEL, *Art. Monismus*, in: DERS. ET AL. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i. Br. 1935, 278–281.
- BUCHER, RAINER, *Machtkörper und Körpermacht. Die Lage der Kirche und Gottes Niederlage*, in: *Concilium* 40 (2004), 354–363.
- BUTLER, JUDITH, *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2 (2002), 249–265.
- , *Noch einmal: Körper und Macht*, in: AXEL HONNETH/MARTIN SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Berlin 2003, 52–67.
- , *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M. 2021.
- CACCIATORE, MICHAEL A. ET AL., *The End of Framing as we Know it ... and the Future of Media Effects*, in: *Mass Communication and Society* 19/7 (2016), 7–23.
- CAPUTO, JOHN, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Bloomington 1997.
- , *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington 2006.
- , *Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event*, in: DERS./GIANNI VATTIMO (Hg.), *After the Death of God*, New York 2007, 47–86.
- , *Gottes konjunktivische Macht*, in: *Concilium* 56/3 (2020), 234–241.
- CERTEAU, MICHEL DE, *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009.
- CHENU, MARIE-DOMINIQUE, *Le plan de la Somme Théologique de Saint Thomas*, in: *Revue thomiste* 45 (1939), 93–107.
- CHONG, DENNIS/DRUCKMAN, JAMES N., *A Theory of Framing and Opinion Formation in Competitive Elite Environments*, in: *Journal of Communication* 57 (2007), 99–118.
- , *Framing Theory*, in: *Annual Review of Political Science* 10 (2007), 103–126.
- CLARK, KENNETH W., *The Meaning of (Kata)Kyrieyein*, in: DERS. (Hg.), *The Gentile Bias and Other Essays*, Leiden 1980, 207–212.
- COBB, JOHN B./GRIFFIN, DAVID R., *Process Theology. An Introductory Exposition*, Louisville 1976.
- CONGAR, YVES, *Für eine dienende und arme Kirche*, Mainz 1965.
- CONRAD, PETER/SYDOW, JÖRG, *Organisationsklima*, Berlin 1984.
- CRÜSEMANN, MARLENE/RICHTER REIMER, IVONI, *Igrejas Domésticas: lugar de acolhida, partilha e celebração na Casa de Mulheres*, in: *Caminhos* 14/1 (2016), 179–190.

- CUSANUS, NIKOLAUS, *Vom Nichtanderen. Übersetzt und mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Paul Wilpert*, Hamburg 1987.
- DAHL, ROBERT A., *The Concept of Power*, in: *Behavioural Science* 2/3 (1957), 201–215.
- DEANE-DRUMMOND, CELIA, *A Primer in Ecotheology. Theology for a Fragile Earth*, Eugene 2017.
- DEIBL, JAKOB HELMUT, *Die Kenosis des Absoluten als Ausgangspunkt für eine Re-Narration Europas bei Gianni Vattimo*, in: REBECCA KLEIN/FRIEDERIKE RASS (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 35–54.
- DENZIGER, HEINRICH, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg i. Br. 2014.
- DESELAERS, PAUL, Art. *Demut. Biblisch*, in: WALTER KASPER (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. III, Freiburg i. Br. 2009, 89–90.
- DEUTSCHLANDFUNK, *Zukunft der katholischen Kirche. Theologe: «Das absolutistische Priesteramt ist am Ende»*, 30.01.2020, online unter https://www.deutschlandfunk.de/zukunft-der-katholischen-kirche-theologe-das.886.de.html?dram:article_id=4690 65. Abgerufen am 10.10.2021.
- DIETZ, WALTER, *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Frankfurt a. M. 1993.
- DOMBOIS, HANS, *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*, Freiburg i. Br. 1971.
- DOWDING, KEITH, *Power*, Buckingham 1996.
- DREHSEN, VOLKER/ZANDER, HELMUT, *Rationale Weltveränderung durch naturwissenschaftliche Weltinterpretation? Der Monistenbund – eine Religion der Fortschrittsgläubigkeit*, in: VOLKER DREHSEN/WALTER SPARN (Hg.), *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*, Berlin 1996, 217–238.
- DRESSING, HARALD ET AL., *Abschlussbericht des Forschungsprojekts Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz [MHG-Studie 2018]*, online unter: https://www.zi-mannheim.de/fileadmin/user_upload/downloads/forschung/forschungsverbuende/MHG-Studie-gesamt.pdf. Abgerufen am 10.10.2021.
- DREWERMANN, EUGEN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Freiburg i. Br. 1992.
- DURKHEIM, ÉMILE, *Der Individualismus und die Intellektuellen*, in: HANS BERTRAM (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt a. M. 1986.
- EDER, GERNOT, *Die Dimensionen des Naturbegriffs*, in: FRANZ BÖCKLE (Hg.), *Der umstrittene Naturbegriff. Person – Natur – Sexualität in der kirchlichen Morallehre*, Düsseldorf 1987, 13–30.
- EMERSON, RICHARD M., *Power-Dependence Relations*, in: *American Sociological Review* 27/1 (1962), 31–41.
- EMERY, GILLES, *La Trinité Créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris 1995.
- ENTMAN, ROBERT M., *Framing: Toward Clarification of a fractured paradigm*, in: *Journal of Communication* 43/4 (1993), 51–58.
- ENXING, JULIA, *Anything Flows? Das dynamische Gottesbild der Prozesstheologie*, in: *Herder Korrespondenz* 86 (2014), 366–370.
- , *Die Allmacht Gottes in der Prozesstheologie*, in: ROCHUS LEONHARDT/KARLHEINZ RUHSTORFER (Hg.), *Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion*, Leipzig 2018, 33–54.
- , *Schuld und Sünde (in) der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Ostfildern 2018.
- , *All-Inclusive. Bleibt die panentheistische Gottheit selbstreferentiell?*, in: BENEDIKT PAUL GÖCKE ET AL. (Hg.), *Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Pantheismus*, Münster 2020, 39–56.

- ERBACHER, JÜRGEN (Hg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg i. Br. 2012.
- ERDŐ, PÉTER, Art. *Hierarchie*, in: AXEL VON CAMPENHAUSEN ET AL. (Hg.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Bd. 2, Paderborn 2004, 239–241.
- ERULO, JONAS FRANCESCO, *Das Absolute der Macht und Absolute Macht. Oder: Offenbarung als De- und Re-Semantisierung von Macht. Ein Versuch ausgehend von Michel Foucault*, in: REBECCA KLEIN/ FRIEDERIKE RASS (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 209–225.
- FABER, EVA-MARIA, Art. *Sentire cum Ecclesia*, in: WALTER KASPER (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Freiburg i. Br. 2009, 471–472.
- FABER, ROLAND, *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies*, Westminster 2008.
- FELDMEIER, REINHARD, *Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses*, in: WERNER H. RITTER/ DERS. (Hg.), *Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat*, Göttingen 1997, 13–42.
- , *Macht – Dienst – Demut. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Ethik*, Tübingen 2012.
- / SPIEKERMANN, HERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011.
- FEUERBACH, LUDWIG, *Das Wesen des Christentums*, Gesammelte Werke Bd. 5, Berlin 1973.
- FLACHSBARTH, MARIA, *Gender – Ein Plädoyer für Versachlichung. Perspektiven aus der katholischen Frauenverbandsarbeit*, in: THOMAS LAUBACH (Hg.), *Gender – Theorie oder Ideologie. Streit um das christliche Menschenbild*, Freiburg i. Br. 2017, 83–98.
- FLASCH, KURT, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli*, Stuttgart 2013.
- FOUCAULT, MICHEL, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M. 1977.
- , *Das Subjekt und die Macht*, in: HUBERT L. DREYFUS/ PAUL RABINOW (Hg.), *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1987, 243–264.
- , *Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze. Die Intellektuellen und die Macht*, in: WALTER SEITTER (Hg.), *Michel Foucault, Die Subversion der Macht*, Frankfurt a. M. 1987, 106–115.
- , *Was ist Kritik?*, Berlin 1992.
- , *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a. M. 2003.
- , *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978/1979*, aus dem Französischen von Jürgen Schröder, hg. von MICHEL SENELLART, Frankfurt a. M. 2004.
- , *«Omnes et singulatim»: zu einer Kritik der politischen Vernunft*, in: DERS., *Analytik der Macht*, Frankfurt a. M. 2005, 188–219.
- , *Vorlesung vom 14. Januar 1976*, in: DANIEL DEFERT ET AL. (Hg.), *Analytik der Macht*, Frankfurt a. M. 2005, 108–125.
- , *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974/75*, Frankfurt a. M. 2019, 47–75.
- FOUTS, AVERY, *Divine Self-Limitation in Swinburne's Doctrine of Omniscience*, in: *Religious Studies* 29/1 (1993), 21–26.
- FRIED, JOHANNES, *Das Mittelalter. Geschichte und Kultur*, München 2011.
- GAILLOT, JACQUES, *«Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts». Erfahrungen eines Bischofs*, Freiburg i. Br. 1995.
- GÄRTNER, DIRK, *Gelingen im Scheitern. Moralth theologische Überlegungen zu zwei Kategorien einer christlichen Identität*, Regensburg 2020.
- GEACH, PETER, *Omnipotence*, in: *Philosophy* 48/183 (1973), 7–20.
- GEINACHER, NORBERT, *Ambivalenz des Scheiterns – Ambivalenz des Menschen*, in: *Concilium* 26/5 (1990), 357–362.

- GEMOLL, WILHELM/VRETSKA, KARL, *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München 2012.
- GENN, FELIX, «Wir brauchen eine neue Macht in der Kirche», 21.09.2019, online unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/bischof-felix-genn-wir-brauchen-eine-neue-machtverteilung-in-der-kirche-16394943.html>. Abgerufen am 10.10.2021.
- GOFMAN, ERVING, *Frame analysis: An essay on the organization of experience*, Cambridge (MA) 1974.
- GÖHLER, GERHARD, «Power to» and «Power over», in: STEWART A. CLEGG/MARK HAUGAARD (Hg.), *The SAGE Handbook of Power*, London 2009, 28–39.
- GRAUVOGEL, JULIA/ DIEZ, THOMAS, *Framing und Versicherheitlichung*, in: *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung* 3/2 (2014), 203–232.
- GRILLMEIER, ALOYS, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: HEINRICH S. BRECHTER ET AL. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2014, 156–374.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1973.
- HAAS, ALOIS M., *Im Schweigen Gott zur Sprache bringen. Gotteserfahrung der Mystik*, in: GEORGE AUGUSTIN/KLAUS KRÄMER (Hg.), *Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag*, Freiburg i. Br. 2008, 317–355.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, in: *Social Research* 44/3 (1977), 3–24.
- , *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. I, *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2019.
- HAHN, JUDITH, *Mächtiges Recht – rechte Macht? Das Kirchenrecht zwischen Missbrauch und Kontrolle kirchlicher Macht*, in: JOCHEN SAUTERMEISTER/ANDREAS ODENTHAL (Hg.), *Ohnmacht. Macht. Missbrauch. Theologische Analysen eines systemischen Problems*, Freiburg i. Br. 2021, 116–133.
- HAILER, MARTIN, *Ein Ruf zur Sache. Konzeptionen von Gottes «schwacher Macht» und die Aufgaben der Gotteslehre*, in: REBECCA KLEIN/FRIEDERIKE RASS (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 110–131.
- HANKEY, WAYNE J., *Ab Uno Simplici Non Est Nisi Unum: The Place Of Natural And Necessary Emanation In Aquinas's Doctrine Of Creation*, in: WILLEMEN OTTEN (Hg.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought*, Leiden 2007, 309–333.
- HÄRLE, WILFRIED, *Dogmatik*, Berlin 2018.
- HARRIS, WILLIAM T., *Faith and Knowledge: Kant's Refutation of the Ontological Proof of the Being of God*, in: *The Journal of Speculative Philosophy* 15/4 (1881), 404–428.
- HARTSHORNE, CHARLES, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, New York 1984.
- HASLINGER, HERBERT, *Sexualität und Macht. Ein Problemknoten des Weiheamtes*, in: STEFAN KOPP (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, Freiburg i. Br. 2020, 173–197.
- HEIMBACH-STEINS, MARIANNE, *Einheit in Pluralität – Strukturelle Voraussetzungen kirchlicher Streitkultur*, in: GEORG KRAUS/HANSPETER SCHMITT (Hg.), *Wider das Verdrängen und Verschweigen. Für eine offene Streitkultur in Theologie und Kirche*, Frankfurt a. M. 1998, 97–110.
- HELLÍN, FRANCISCO GIL, *Concilii Vaticani II Synopsis in Ordinem Redigens Schemata cum Relationibus necnon Patrum Orationes atque Animadversiones. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Vatikanstadt 1995.
- HILBERATH, BERND JOCHEN, *Kirche als Communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung*, in: *Theologische Quartalsschrift* 174 (1994), 45–65.
- , *Communio hierarchica. Historischer Kompromiß oder hölzernes Eisen?*, in: *Theologische Quartalsschrift* 177/3 (1997), 202–219.

- , *Communio-Ekklesiologie – Die Herausforderung eines ambivalenten Konzepts*, in: LUCIA SCHERZBERG (Hg.), *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Münster 2010, 317–342.
- HILLERMANN, HORST, *Zur Begriffsgeschichte von «Monismus»*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976), 214–235.
- HILPERT, KONRAD, *Gerechtigkeitsrelevante Kategorie oder Ideologie? Die aktuelle Debatte um das Genderkonzept in Kirche und Theologie*, in: KATHARINA KLÖCKER ET AL. (Hg.), *Gender – Herausforderung für die christliche Ethik*, Freiburg i. Br. 2017, 15–36.
- HOBBS, THOMAS, *Leviathan*, erster und zweiter Teil, übersetzt und herausgegeben von J. P. MAYER, Stuttgart 1974.
- HODDER, PATRICK/MARTIN, BRIAN, *Climate Crisis? The Politics of Emergency Framing*, in: *Economic and Political Weekly* 44/36 (2009), 55–60.
- HOFF, GREGOR MARIA, *Sakralisierung der Macht. Theologische Reflexionen zum katholischen Missbrauch-Komplex*, in: DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Pressemitteilungen*, 038c/13.03.2019, 1–5.
- , *Die Sakralisierungsfälle. Zur Ästhetik der Macht in der katholischen Kirche*, in: DERS. ET AL. (Hg.), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg*, Freiburg i. Br. 2020, 267–284.
- HOFF, JOHANNES, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn 1999.
- , *«I think the church is wonderful». Zur Genealogie des Paradigmenwechsels gegenwärtiger Theologie. Michel Foucault zum 25. Todestag*, Münsteraner Forum für Theologie und Kirche 2009, online unter: <https://core.ac.uk/download/pdf/30623967.pdf>. Abgerufen am 14.07.2021.
- HOFFMANN, PAUL, *Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche. Rückbesinnung auf das Neue Testament*, Mainz 1991.
- , *Jesus von Nazaret und die Kirche*, Stuttgart 2009.
- HÖHN, HANS-JOACHIM, *Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven*, Paderborn 2001.
- HORN, STEPHAN OTTO/WIEDENHOFER, SIEGFRIED (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg 2012.
- HORST, ULRICH, *Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 12/2 (1961), 97–111.
- HUND, WULF D., *Vor, mit nach und ohne «Rassen». Reichweiten der Rassismusforschung*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 52 (2012), 723–761.
- IMBUSCH, PETER, *Macht und Herrschaft in der wissenschaftlichen Kontroverse*, in: DERS. (Hg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, Wiesbaden 2012, 9–35.
- JAMES, WILLIAM, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Berlin 2014.
- JOAS, HANS, *Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation*, in: FRIEDRICH W. GRAF/HEINRICH MEIER (Hg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München 2013, 259–286.
- , *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 2015.
- , *Sacralization and Desacralization: Political Domination and Religious Interpretation*, in: *Journal of the Society of Christian Ethics* 36/2 (2016), 25–42.
- JONAS, HANS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a. M. 1987.
- JORDAN, ANN T., *Managing Diversity: Translating Anthropological Insight for Organization Studies*, in: *Journal of the Applied Behavioral Science* 31/2 (1995), 124–140.

- JÜNGEL, EBERHARD, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den ‚Gottesbegriff nach Auschwitz‘*, in: HERMANN DEUSER ET AL. (Hg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, München 1986, 265–275.
- , *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990.
- KANT, IMMANUEL (1969): *Zum ewigen Frieden*, in: AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN (Hg.), *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Berlin 1969.
- KANZLEI WESTPHAL SPILKER WASTL, *Gutachten betreffend sexuellen Missbrauch im Erzbistum Köln*, 2021 [unveröffentlicht].
- KASPER, WALTER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg i. Br. 1986.
- , *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in: DERS. (Hg.), *Theologie und Kirche*, Mainz 1987.
- , *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2011.
- KATHOLISCH.DE, *Papst Franziskus warnt: Eine Synode ist kein Parlament*, 03.09.2019, online unter: <https://www.katholisch.de/artikel/22813-papst-franziskus-warnt-eine-synode-ist-kein-parlament>. Abgerufen am 18.06.2021. Abgerufen am 10.10.2021.
- KATHOLISCHE NACHRICHTENAGENTUR (KNA), *Rahner: Nur «Rassisten» gegen Gleichberechtigung von Frauen in Kirche*, 17.04.2021, online unter: <https://www.katholisch.de/artikel/29498-rahner-nur-rassisten-gegen-gleichberechtigung-von-frauen-in-kirche>. Abgerufen am 10.10.2021.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg i. Br. 1973.
- KEEL, OTMAR, *Monotheismus – ein göttlicher Makel? Über eine allzu bequeme Anklage*, in: *Neue Züricher Zeitung*, 30./31.10.2004.
- KEENAN, MARIE, *Child Sexual Abuse and the Catholic Church. Gender, Power, and Organizational Culture*, Oxford 2012.
- KEHL, MEDARD, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 2001.
- KERN, CHRISTIAN, *Fragiles Menschsein – Sensibilisierungen durch eine Theologie des Scheiterns*, in: SONJA STRUBE (Hg.), *Das Fremde akzeptieren. Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit begegnen*, Freiburg i. Br. 2017, 138–151.
- KERN, CHRISTIAN, *Die Kunst, im Unfassbaren zu bleiben. Eine Theologie des Scheiterns mit Michel de Certeau*, in: CHRISTIAN BAUER/MARCO A. SORACE (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Mainz 2019, 395–415.
- , *Scheitern Raum geben. Theologie für eine post-souveräne Gegenwartskultur*, Mainz 2021.
- KISTNER, PETER, *Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung III. Das amtliche und das gemeinsame Priestertum*, Münster 2012.
- KLEIN, GÜNTER, *«Reich Gottes» als biblischer Zentralbegriff*, in: ANSELM HERTZ ET AL. (Hg.), *Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart*, Regensburg 1971, 7–50.
- KLEIN, REBECCA/RASS, FRIEDERIKE, *Einleitung. Eine nach-metaphysische Spurensuche*, in: DIES. (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 5–23.
- KOCYBA, HERMANN, *Einleitung: Soziale Kontrolle und Subjektivierung*, in: AXEL HONNETH/MARTIN SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Berlin 2003, 71–76.
- KOHLGRAF, PETER, *Nur eine dienende Kirche dient der Welt. Yves Congars Beitrag für eine glaubwürdige Kirche*, Mainz 2015.

- KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, «Als Mann und Frau schuf er sie.» Für einen Weg des Dialogs zur Gender-Frage im Bildungswesen, 2. Februar 2019. Online unter: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_ge.pdf. Abgerufen am 18.10.2021.
- KORFF, WILHELM, *Natur und Naturrecht*, in: PETER EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 3, München 1985, 182–195.
- , *Art. Ethik. Theologisch-Systematisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. III, Freiburg i. Br. 1995, 923–929.
- KOSTER, MANNES D., *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940.
- KRAPPMANN, LOTHAR, *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, Stuttgart 1988.
- KRAUS, GEORG, *Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2012.
- KRÄUTER, KATRIN, *Der Machtbegriff bei Hannah Arendt*, Marburg 2009.
- KREUTZER, KARSTEN, *Der monistische Grundzug der Symboltheorie. Zu einer Debatte zwischen Thomas Pröpper und Karl Rahner*, in: KLAUS MÜLLER/MAGNUS STRIET (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005, 101–109.
- KROLZIK, UDO, *Die Wirkungsgeschichte von Gen 1,28*, in: GÜNTER ALTNER (Hg.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989, 149–163.
- KÜHNE, RINALDO, *Emotionale Framing-Effekte auf Einstellungen: ein integratives Modell*, in: *Medien & Kommunikationswissenschaft* 61/1 (2013), 5–20.
- LAMB, MATTHEW L./LEVERING, MATTHEW (Hg.), *The Reception of Vatican II*, New York 2017.
- LANGE, ANDREA, *Allmacht denken. Studien zur widerspruchsfreien Konzipierbarkeit eines fundamentalen Gottesprädikats*, Sankt Ottilien 2012.
- LANGENOHL, ANDREAS, *Dynamics of Power in Securitization: Towards a Relational Understanding*, in: REGINA KREIDE/DERS. (Hg.), *Conceptualizing Power in Dynamics of Securitization. Beyond State and International System*, Baden-Baden 2019, 25–66.
- LAUBACH, THOMAS, *Aus Solidarität arm – oder reich? Papst Franziskus über Solidarität, Armut und die Kirche*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 22 (2014), 315–328.
- LEHMANN, KARL, *Zur Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche*, in: *Concilium* 7 (1971), 171–181.
- LEMKE, THOMAS, *Gouvernementalität*, in: MARCUS S. KLEINER (Hg.), *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Frankfurt a. M. 2001, 108–122.
- LERCH, MAGNUS, *All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet*, Würzburg 2009.
- , *Monismus als Denkform christlicher Theologie? Analyse und Diskussion des Konzeptes von Klaus Müller*, in: BERNHARD NITSCHKE ET AL. (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus*, Paderborn 2017, 153–167.
- LESCH, WALTER, *Von Nutzen und Nachteil des Gemeinwohls als Leitbegriff. Semantische und pragmatische Differenzierungsversuche*, in: MARIANNE HEIMBACH-STEINS ET AL. (Hg.), *Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozioethische Analysen*, Paderborn 2020, 25–41.
- LEUTZSCH, MARTIN, *Mirjams Lied am Schilfmeer. Zum Verhältnis von Gewaltverarbeitung und Freude im Kontext der Schilfmeererzählung*, in: MICHAELA GEIGER (Hg.), *Musik, Tanz und Gott. Tonsuren durch das Alte Testament*, Stuttgart 2007, 41–54.
- LEVIN, IRWIN P. ET AL., *All Frames Are Not Created Equal: A Typology and Critical Analysis of Framing Effects*, in: *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 76/2 (1998), 149–188.

- LITZ, RAIMUND, *Monismus – Zugänge zu einem Gedanken vom Ganzen*, in: KLAUS MÜLLER/MAGNUS STRIET (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005, 131–139.
- LUBAN, DAVID, *On Habermas on Arendt on Power*, in: *Philosophy & Social Criticism* 6/1 (1979), 80–95.
- LUDWIG, JOHANNES, *Das Schweigen der Lämmer (II)*, 26. März 2021, online unter: <https://www.feinschwarz.net/das-schweigen-der-laemmer/>. Abgerufen am 10.10.2021.
- , *Ist der Papst ein Populist?*, *Herder Korrespondenz* 75/2 (2021), 41–42.
- , *Macht (in) der Kirche. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel*, 08. März 2021, online unter: <https://www.feinschwarz.net/macht-in-der-kirche-plaedoyer-fuer-einen-paradigmenwechsel/>. Abgerufen am 10.10.2021.
- LUHMANN, NIKLAS, *Macht im System*, Frankfurt a. M. 2013.
- LUKES, STEVEN, *Power. A Radical View*, Basingstoke 2005.
- MAR CASTRO VARELA, MARÍA DO/DHAWAN, NIKITA, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2020.
- MARTES, EKKEHARD, «Das Reich der Notwendigkeit» und das «Reich der Freiheit». Ein aristotelisches Lehrstück bei Marx, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28/1 (1974), 114–119.
- MARX, KARL, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Dritter Band, Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, Marx/Engels Werke Bd. 25, Berlin 1984.
- MASSMANN, ALEXANDER, *Macht und Ohnmacht in John Caputos Gottesbild. Anarchie oder Pluralismus des Geistes?*, in: REBECCA KLEIN/FRIEDERIKE RASS (Hg.), *Gottes schwache Macht. Alternativen zur Rede von Gottes Allmacht und Ohnmacht*, Leipzig 2017, 73–81.
- MBEMBE, ACHILLE, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Frankfurt a. M. 2021.
- MEISSNER, HANNA, *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*, Bielefeld 2010.
- MENKE, CHRISTOPH, *Zweierteil Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz*, in: AXEL HONNETH/MARTIN SAAR (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a. M. 2003, 283–299.
- MERKS, KARL-WILHELM, *Von der Sexual- zur Beziehungsethik*, in: KONRAD HILPERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i. Br. 2011, 14–35.
- MESLE, ROBERT, *Process Theology. A Basic Introduction*, Saint Louis 1993.
- MEYER, INSA, *Monotheismus, Christentum und Gewalt. Das Christentum als Paradigma für die Überwindung der Gewalt in der Religion*, in: *Evangelische Theologie* 67/4 (2007), 263–275.
- MEYER, THOMAS, *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*, Frankfurt a. M. 2002.
- MIETH, DIETMAR, *Vom Ethos des Scheiterns und des Wiederbeginns. Eine vergessene theologisch-ethische Perspektive*, in: *Concilium* 26/5 (1990), 385–393.
- MILAZZO, SÉBASTIEN, *La théorie du fluxus chez Albert le Grand. Principes philosophiques et applications théologiques*, Dissertation Universität Paul Verlaine, Metz 2007.
- MOLTMANN, JÜRGEN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh 2002.
- , *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 2016.
- MORRIS, THOMAS V., *Perfect Being Theology*, in: *Noûs* 21/1 (1987), 19–30.
- MORRIS, PETER, *Power. A Philosophical Analysis*, Manchester 1987.
- MÖRSDORF, KLAUS, *Art. Heilige Gewalt*, in: KARL RAHNER (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1972, 217–226.
- , *Art. Hierarchie*, in: KARL RAHNER (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1972, 287–290.

- MÜHLING, MARKUS, *Gott ist Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott*, Marburg 2000.
- MÜLLER, KLAUS, *Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monismuskritik*, in: PETER WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 74–82.
- , *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede*, in: DERS./MAGNUS STRIET (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005, 47–84.
- , *Angesicht oder Alleinheit? Politik, Poesie und Philosophie im Streit um das wahre Bild von Gott*, Regensburg 2006.
- , *Autonome Subjektivität und der Pantheistic Turn der Theologie. Über die Logik eines vermeintlichen Antagonismus*, in: KLAUS VIERTBAUER/REINHART KÖGERLER (Hg.), *Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis*, Regensburg 2014, 43–65.
- MÜNK, HANS J., *Umweltkrise – Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 28 (1987), 133–206.
- NASSEHI, ARMIN, *Einheit in Vielfalt? Zum Miteinander in unserer Gesellschaft*, Vortrag anlässlich der Jahrestagung der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk, 28.05.2021, online unter: <https://www.cusanuswerk.de/startseite/aktuelles/einheit-in-vielfalt-zum-miteinander-in-unserer-gesellschaft>. Abgerufen am 10.10.2021.
- NEGEL, JOACHIM, *Feuerbach weiterdenken: Studien zum religionskritischen Projektionsargument*, Münster 2014.
- NELLES, MARCUS, *Die geistliche Vollmacht*, in: STEPHAN HAERING ET AL. (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 2015, 199–206.
- NEUMANN-GORSOLKE, UTE, *Gottebenbildlichkeit* (AT), in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, Deutsche Bibelgesellschaft 2017.
- NEUNER, PETER, *Was ist ein Laie?*, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992), 507–518.
- NIEMANN, ERNST, Art. *Priester, Priestertum*, in: KARL RAHNER (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 6, Freiburg i. Br. 1973, 75–80.
- NYE, JOSEPH, *Soft Power. The Means to Success in World Politics*, Cambridge (MA) 2004.
- , *Public Diplomacy and Soft Power*, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 616 (2008), 94–109.
- ORD, THOMAS J., *Gott kann das nicht! Wie man trotz Tragödien, Missbrauch oder anderem Unheil den Glauben an Gott und seine Liebe bewahrt*, Grasmere 2020.
- , *Gottes Liebe zwingt nicht. Ein offener und relationaler Zugang zum Wirken Gottes in der Welt*, Grasmere 2020.
- , *Open and Relational Theology. An Introduction to Life-Changing Ideas*, Grasmere 2021.
- OSTER, STEFAN, *Ist Katholizismus «rassistisch» – Und wer ist eigentlich katholisch?*, 19.04.2021, online unter: <https://stefan-oster.de/ist-katholizismus-rassistisch-oder-wer-ist-eigentlich-katholisch/>. Abgerufen am 10.10.2021.
- / RAHNER, JOHANNA, *Den Streit beilegen – Unsere Gemeinsame Erklärung*, 2021, online unter: <https://stefan-oster.de/den-streit-beilegen-unsere-gemeinsame-erklarung/>. Abgerufen am 10.10.2021.
- OSWALD, MICHAEL, *Strategisches Framing. Eine Einführung*, Wiesbaden 2019.
- OTTO, RUDOLF, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 2014.

- PAPST (EM.) BENEDIKT XVI., *Die Kirche und der Skandal des sexuellen Missbrauchs*, zitiert in: Vatican News 2019, *Benedikt XVI.: Missbrauchskrise ist Glaubenskris*e. 11. April 2019, online unter: <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-04/papst-benedikt-xvi-wortlaut-aufsatz-missbrauch-theologie.html>. Abgerufen am 10.10.2021.
- , *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang*, 22. Dezember 2008, online unter: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html. Abgerufen am 10.10.2021.
- , *Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages «Willst Du den Frieden fördern, so bewahre die Schöpfung*», 8. Dezember 2009, online unter: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html. Abgerufen am 10.10.2021.
- , *Ansprache anlässlich des Besuchs des Deutschen Bundestages*. 22. September 2011, online unter: <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244>. Abgerufen am 10.10.2021.
- , *Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der Römischen Kurie und der Päpstlichen Familie*, 21. Dezember 2012, online unter: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html. Abgerufen am 10.10.2021.
- PAPST FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium*, 24. November 2013, online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Abgerufen am 10.10.2021.
- , *Enzyklika Laudato Si' über die Sorge für das gemeinsame Haus*, 24. Mai 2015. Online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Abgerufen am 10.10.2021.
- , *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris Laetitia*, 19. März 2016, online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html#Den_Leib_erkennen. Abgerufen am 10.10.2021.
- , *Schreiben von Papst Franziskus an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland*, 29. Juni 2019, online unter https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.pdf. Abgerufen am 10.10.2021.
- , *Enzyklika Fratelli Tutti über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft*, 3. Oktober 2020, online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Abgerufen am 10.10.2021.
- PAROLIN, PIETRO, *Predigt S. Em. Staatssekretär Pietro Kardinal Parolin*, 29. Juni 2021, online unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2021/2021-115a-Predigt-Kard.-Staatssekretär-Parolin-in-Berlin.pdf. Abgerufen am 10.10.2021.
- PASSAUER BISTUMSBLATT, *«Schwer wiegender inhaltlicher Geburtsfehler»*, 09.06.2021, online unter: <https://www.passauerbistumsblatt.de/artikel/interview-kardinal-kasper>. Abgerufen am 10.10.2021.
- PASSERIN D'ENTREVES, MAURIZIO, Art. *Hannah Arendt*, in: EDWARD N. ZALTA (Hg.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2009), online unter: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=arendt>. Abgerufen am 10.10.2021.
- PATZELT, WERNER J., *Einführung in die Politikwissenschaft. Grundriss des Faches und studiumbegleitende Orientierung*, Passau 2013.
- PENTA, LEO J., *Hannah Arendt: On Power*, in: *The Journal of Speculative Philosophy* 10/3 (1996), 210–229.

- PESCH, OTTO HERMANN, *Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven*, in: HERMANN HÄRING/KARL-JOSEF KUSCHEL (Hg.), *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens*, München 1993, 88–128.
- PESCH, OTTO HERMANN, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001.
- PHILIPPS, GÉRARD, *Die Geschichte der Dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen Gentium»*, in: HEINRICH S. BRECHTER ET AL. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2014, 139–155.
- PITKIN, HANNA F., *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley 1972.
- POPPER, KARL, *The Open Society and its Enemies*, Princeton 2013.
- POTZ, RICHARD, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts*, Wien 1978.
- PRÖPPER, THOMAS, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001.
- PRZYWARA, ERICH, Art. *Analogia entis*, in: KARL RAHNER (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Freiburg i. Br. 1972, 90–99.
- PULTE, MATTHIAS, *Entweltlichung – Papst Benedikt XVI. Vision von der Kirchenreform?*, in: MAREIKE KLEKAMP/DERS. (Hg.), *Werte entfalten – Gesellschaft gestalten*, Paderborn 2013, 179–191.
- PUTNAM, ROBERT D., *Diplomacy and Domestic Politics: The Logic of Two-Level Games*, in: *International Organization* 42/3 (1988), 427–460.
- RAHNER, JOHANNA, *Communio – Communio Ecclesiarum – Communio Hierarchica. Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung des Communio-Begriffs*, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 39/6 (2010), 665–679.
- , *Klerus und Laien. Genese und Transformation eines typisch-katholischen Paradigmas*, in: MARKUS GRAULICH/DIES. (Hg.), *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs*, Freiburg i. Br. 2020, 170–195.
- , *Wieviel Macht- und Gewaltenteilung ist in der katholischen Kirche überhaupt möglich und was hat die Frauenfrage damit zu tun? Vortrag im Rahmen des Digitalen Frauenforums der Diözese Rottenburg-Stuttgart: «Die Frage kennen wir – jetzt braucht es mutige Konsequenzen»*, 17. April 2021, online unter: https://raete.drs.de/fileadmin/user_files/144/Bilder/Aktuell/2021/Frauenforum/Vortrag_Prof._Dr._Johanna_Rahner.pdf. Abgerufen am 10.10.2021.
- RAHNER, KARL, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, in: DERS. (Hg.), *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1967, 103–133.
- , Art. *Volk Gottes*, in: DERS. (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 8, Freiburg i. Br. 1973, 65–68.
- , *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976.
- RAPPEL, SIMONE, *«Macht euch die Erde untertan»: Die ökologische Krise als Folge des Christentums*, Paderborn 1999.
- RATH, PHILIPPA (Hg.), *«...weil Gott es so will». Frauen erzählen von ihrer Berufung zur Diakonin und Priesterin*, Freiburg i. Br. 2021.
- RATZINGER, JOSEF, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, in: *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen* 1966.
- , *Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche*, in: *Catholica* 26 (1972), 108–125.
- , *Vom Ursprung und Wesen der Kirche*, in: *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Freiburg i. Br. 1985, 258–282.

- , *Communio – ein Programm*, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 21/5 (1992), 454–462.
- , *Kongregation über die Glaubenslehre. Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, 28. Mai 1992, online unter: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-natio_ge.html. Abgerufen am 10.10.2021.
- , *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002.
- , *Kommentar zu den Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat*, in: HEINRICH S. BRECHTER ET AL. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2014, 348–359.
- REDER, MICHAEL, *Postmoderne Perspektiven auf Politik und Religion. Anmerkungen zu Michel Foucault, Jacques Derrida und Gianni Vattimo*, in: OLIVER HIDALGO/CHRISTIAN POLKE (Hg.), *Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens*, Wiesbaden 2017, 415–427.
- RICHARD, JEAN, *Du pantocrator au crucifié*, in: *Théologiques* 8/2 (2000), 49–75.
- RICHTER REIMER, IVONI/REIMER, HAROLDO, *Macht als Dienst. Eine kritische Lektüre von «Macht ausgehend vom Neuen Testament»*, in: *Concilium* 56/3 (2020), 251–258.
- RICŒUR, PAUL, *Pouvoir et violence*, in: MIGUEL ABENSOUR ET AL. (Hg.), *Ontologie et Politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris 1989, 141–159.
- RIEDEL-SPANGENBERGER, ILONA, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 97/3 (1988), 217–238.
- ROGERS, KATHERIN A., *Perfect Being Theology*, Edinburgh 2000.
- ROHS, PETER, *Die Stimmigkeit des Gottesbegriffes in der Theodizeefrage. Kritische Anmerkungen zu «Angeklagt: Gott» (Tübingen 1997) von Bernward Gesang*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 18/1 (2001), 114–126.
- RORTY, RICHARD/VATTIMO, GIANNI, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt a. M. 2009.
- ROTH, PHILIPP H., *Einleitung*, in: DERS. (Hg.), *Macht. Aktuelle Perspektiven aus Philosophie und Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2016, 2–28.
- ROTHE, DELF, *Securitizing Global Warming: A Climate of Complexity*, London 2016.
- , *Versicherheitlichung*, in: TOBIAS IDE (Hg.), *Friedens- und Konfliktforschung*, Opladen 2017, 35–68.
- RÖTTGERS, KURT, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg i. Br. 1990.
- RÖTTIG, PAUL F., *Organisationskultur der katholischen Kirche. Kulturwandel als notwendiges Kriterium der Kirche in der sich verändernden Welt von heute*, Würzburg 2017.
- RUDIGER, ANDREAS, *Die Leitungs- und Machtfrage in der katholischen Kirche. Dogmatische Erwägungen zur amtlichen Gemeindeleitung (munus regendi) und zur heiligen Vollmacht (sacra potestas) im Spiegel der Gewaltenkonzeption Klaus Mörsdorfs*, Buttwieg 2002.
- RUSSELL, BERTRAND, *Power: A New Social Analysis*, London 1938.
- RUSTER, THOMAS, *Balance of Powers. Für eine neue Gestalt des kirchlichen Amtes*, Regensburg 2019.
- SAID, EDWARD W., *Orientalismus*, Frankfurt a. M. 2019.
- SAIER, OSKAR, *Die hierarchische Struktur des Presbyteriums*, in: *Archiv für kanonisches Kirchenrecht* 136 (1967), 341–390.
- , *«Communio» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973.
- SANDER, HANS-JOACHIM, *Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus. Theologie nach Foucault*, in: CHRISTIAN BAUER/MICHAEL HÖLZL (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 105–125.

- SAROT, MARCEL, *Omnipotence and self-limitation*, in: GIJSBERT VAN DEN BRINK ET AL. (Hg.), *Christian faith and philosophical theology: Essays in honour of Vincent Brümmer: Presented on the occasion of the twenty-fifth anniversary of his professorship in the philosophy of religion at the University of Utrecht*, Kampen 1992, 172–185.
- SATTLER, DOROTHEA, *Ökumenisch eine katholische Kirche werden? Das Verhältnis zwischen Vielfalt und Einheit aus (einer) römisch-katholischen Sicht*, in: DAGMAR HELLER/PÉTER SZENTPÉTERY (Hg.), *Umstrittene Katholizität: Von der zwiespältigen Beziehung zwischen Vielfalt und Einheit. Tagungsbericht der 18. Wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica*, Leipzig 2016, 67–80.
- SAUTERMEISTER, JOCHEN, *Theologie unter den Vorzeichen von Missbrauch in der Kirche. Programatische Konturen in ethischer Absicht*, in: DERS./ANDREAS ODENTHAL (Hg.), *Ohnmacht. Macht. Missbrauch. Theologische Analysen eines systemischen Problems*, Freiburg i. Br. 2021, 11–29.
- SCHALL, MARYAN S., *A communication-rules approach to organizational culture*, in: *Administrative Science Quarterly* 28/3 (1983), 557–581.
- SCHATZ, KLAUS, *Päpstlicher Primat und politische Verfassungsgeschichte – Spiegel oder Kontrast?*, in: *Stimmen der Zeit* 209 (1991), 435–451.
- SCHEELE, ALEXANDRA, *Organisation und Geschlechterkultur. Ist Diversity Management ein geeignetes Instrument zur Realisierung betrieblicher Gleichstellung?*, in: RAINER BENTHIN/ULRICH BRINKMANN (Hg.), *Unternehmenskultur und Mitbestimmung. Betriebliche Integration zwischen Konsens und Konflikt*, Frankfurt a. M. 2008.
- SCHIEIN, EDGAR E., *Organizational Culture and Leadership*, San Francisco 1997.
- SCHELLING, THOMAS, *The Strategy of Conflict*, Cambridge (MA) 1980.
- SCHIEDER, ROLF, *Sind Religionen gefährlich?*, Berlin 2008.
- SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br. 1990.
- SCHMID, KONRAD, *Ägypten als Chaosmacht. Die Vernichtung des ägyptischen Heers am Schilfmeer als Begründung der Herrlichkeit Gottes im perserzeitlichen Exodusbuch*, in: *Aegyptica* 3 (2018), 149–157.
- SCHMITT, CARL, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart 1984.
- SCHNEIDER, ULRICH JOHANNES, *Michel Foucault*, Darmstadt 2004.
- SCHREMPF, CHRISTOPH, *Monismus und Christentum*, in: ARTHUR DREWS (Hg.), *Der Monismus*, Jena 1908, 185–203.
- SCHULTE, RAPHAEL, *Art. Sakrament*, in: KARL RAHNER (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 6., Freiburg i. Br. 1973, 296–307.
- SCHWARZENTHAL, RAINER, *Konflikt und Ausgrenzung in der katholischen Kirche. Analysen zur Selektivität religiöser Institutionalisierung*, Frankfurt a. M. 1990.
- SECKLER, MAX, *Der Begriff der Offenbarung*, in: WALTER KERN ET AL. (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2, *Traktat Offenbarung*, Stuttgart 2000, 41–61.
- SEDMAK, CLEMENS, *Gottesreden und Gottesschweigen in der Philosophie*, in: *Theologisch-praktische Quartalsschrift* 148 (2000), 369–378.
- SEEWALD, MICHAEL, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. 2018.
- SHOOMAN, YASEMIN, *«...weil ihre Kultur so ist». Narrative des antimuslimischen Rassismus*, Bielefeld 2014.
- SIA, SANTIAGO, *Charles Hartshornes Panentheismus*, in: JULIA ENXING/KLAUS MÜLLER (Hg.), *Perfect Changes. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes*, Regensburg 2012, 25–52.
- SIEVERNICH, MICHAEL, *Einführung. Eine dienende Kirche im urbanen Raum*, in: PAPST FRANZISKUS, *Die wahre Macht ist der Dienst*, Freiburg i. Br. 2007, 9–32.
- SIMON, HERBERT A., *Models of Man: Social and Rational, Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*, New York 1957.

- SINGER, PETER, *Animal Liberation*, London 2015.
- SÖDER, JOACHIM R., Art. Univozität, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Freiburg i. Br. 2001.
- SÖDING, THOMAS, *Macht und Ohnmacht, Missbrauch und Dienst. Die Dialektik der Nachfolge Jesu in den synoptischen Evangelien*, in: STEFAN KOPP (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, Freiburg i. Br. 2020, 61–77.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *Can the Subaltern Speak?*, in: CARY NELSON/LAWRENCE GROSSBERG (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke 1988, 271–313.
- SREENIVASAN, GOPAL, *What is Non-Ideal Theory?*, in: *Nomos* 51 (2012), 233–256.
- STEINS, GEORG, *Den anstößigen Text vom Durchzug durchs Schilfmeer (Ex 14) neu lesen. Oder: Wie der Bibelkanon uns Gottes Rettung nahe bringt*, in: *Bibel und Kirche* 62/2 (2007), 232–237.
- STOSCH, KLAUS VON, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2014.
- STRASSER, PETER, *Gewaltentrennung in Gott? Auch ein Kapitel Politische Theologie*, in: PETER WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 84–103.
- STRIET, MAGNUS, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003.
- , *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen*, in: KLAUS MÜLLER/DERS. (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005, 111–127.
- , *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung*, in: PETER WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 132–153.
- , *Alles eine Frage der Berufung? Über Kirche und Macht*, in: STEFAN KOPP (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, Freiburg i. Br. 2020, 148–162.
- SYNODALER WEG, *Vorbereitendes Forum Macht und Gewaltenteilung in der Kirche. Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag*, 20.01.2020, 1–21, online unter: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Redun_Beitraege/SW-Vorlage-Forum-I.pdf. Abgerufen am 10.10.2021.
- SYNODALER WEG, *Synodalforum 1. «Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag*, 2021, online unter: <https://www.synodalerweg.de/struktur-und-organisation/synodalforen>. Abgerufen am 10.10.2021.
- TAYLOR, CHARLES, *A Secular Age*, Cambridge (MA) 2007.
- TESSMAN, LISA, *Moral Failure. On the Impossible Demands of Morality*, Oxford 2014.
- THIBODEAU, PAUL H. ET AL., *How Linguistic Metaphor Scaffolds Reasoning*, in: *Trends in Cognitive Science* 21/1 (2017), 852–863.
- THIELE, MARTIN H., *Gott – Allmacht – Zeit. Ein theologisches Gespräch mit Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel*, Münster 2009.
- TZSCHEETZSCH, WERNER, *Missbrauch von Menschen – Missbrauch der Rolle – Missbrauch der Institution. Fragen an die Organisationskultur der katholischen Kirche*, in: STEPHAN GOERTZ/HERBERT ULONSKA (Hg.), *Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie*, Berlin 2010, 45–52.
- VATTIMO, GIANNI, *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, in: HANS-MARTIN SCHÖNHERRMANN (Hg.), *Ethik des Denkens*, München 2000, 79–97.
- , *Ich kann nicht länger Du zu Gott sagen. Ein Interview mit dem Philosophen Gianni Vattimo*, in: *Herder Korrespondenz* 9 (2018), 23–26.
- /ROVATTI, PIER ALDO, *Il pensiero debole*, Rom 2010.
- VEYNE, PAUL, *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, Stuttgart 2009.
- VILA-CHÃ, JOÃO, *Die Inter-Aktion von Macht und Autorität. Die treibende Kraft des Symbols und die Erstarkung der Realität*, in: *Concilium* 56/3 (2020), 242–250.
- VILLEMEN, LAURENT, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris 2003.

- VOGES, STEFAN, *Konzil, Dialog und Demokratie. Der Weg zur Würzburger Synode 1965-1971*, Paderborn 2019.
- VREESE, CLAES H. DE, *Information Design Journal + Document Design* 13/1 (2005), 51–62.
- VUILLEMIN, JULES, *Le Dieu d'Anselme et les Apparences de la Raison*, Paris 1971.
- WEBER, MAX, *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1985.
- WEISS, ULRICH, Art. *Macht*, in: DIETER NOHLEN (Hg.), *Lexikon der Politik*, Bd. 1, München 1995, 305–315.
- WENDEL, SASKIA, *Theologie nach Foucault. Chancen und Grenzen einer theologischen Rezeption der Philosophie Michel Foucaults*, in: CHRISTIAN BAUER/MICHAEL HÖLZL (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 51–63.
- , *Trinitarischer Monotheismus. Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu enttrinnen vermag*, in: PETER WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 117–130.
- , *Sexualethik und Genderperspektive*, in: KONRAD HILPERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i. Br. 2011, 36–56.
- WENTINK, MARKUS (2004): Art. *Hierarchie*, in: AXEL VON CAMPENHAUSEN ET AL. (Hg.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Bd. 3, Paderborn 2004, 239–243.
- WERBICK, JÜRGEN, Art. *Demut. Praktisch-theologisch*, in: WALTER KASPER (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. III, Freiburg i. Br. 2009, 92–93.
- WERNER, GUNDA, *Machtmissbrauch durch die Beichte – eine kritische Rekonstruktion*, in: KONRAD HILPERT ET AL. (Hg.), *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2020, 209–222.
- WHITE, LYNN, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: *Science* 155/3767 (1967), 1203–1207.
- WHITEHEAD, ALFRED NORTH, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt a. M. 1984.
- WIEDENHOFER, SIEGFRIED, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz 1992.
- , Art. *Societas perfecta*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Freiburg i. Br. 2000, 681–682.
- WINKLER, KATJA, *Armut und Paternalismus*, in: JULIA BLANC ET AL. (Hg.), *armgemacht – ausgebeutet – ausgegrenzt? Die «Option für die Armen» und ihre Bedeutung für die Christliche Sozialethik*, Münster 2014, 89–106.
- , *Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik. Postkoloniale Kritik der theologisch-sozialethischen Theoriebildung*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61 (2020), 161–182;
- , *Lebenslängliche semantische Exklusion? Postkoloniale Analysen zum Problem der «wohlmeinenden Advokation» im Kontext der Migrationsgesellschaft*, in: TOBIAS KESSLER (Hg.), *Lebenslänglich! Das Ringen von Migrierten und Geflüchteten um gleichberechtigte Partizipation in Gesellschaft und Kirche*, Regensburg 2021, 52–79.
- WOBBERMIN, GEORG, *Monismus und Monotheismus. Vortrag in der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt zu Eisenach am 8. Oktober 1908 gehalten*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 19/1 (1909), 1–30.
- WOLFF, CHRISTIAN, *Psychologia rationalis*, Frankfurt a. M. 1734.
- WYK, TANYA VAN, *Protestieren gegen die Macht des Patriarchats. Zur Aufgabe der Politischen Theologie beim Aufbau von Solidarität und politischen Engagement*, in: *Concilium* 56/3 (2020), 304–311.
- ZAHLMANN, STEFAN, *Sprachspiele des Scheiterns. Eine Kultur biographischer Legitimation*, in: DERS./SYLKA SCHOLZ (Hg.), *Scheitern und Biographie. Die andere Seite moderner Lebensgeschichten*, Gießen 2005, 7–31.

- ZEIT, *Bischof Oster fordert Debatte über katholische Medien*, 20. April 2021, online unter: <https://www.zeit.de/news/2021-04/20/bischof-oster-fordert-debatte-ueber-katholische-medien>. Abgerufen am 10.10.2021.
- ZENGER, ERICH, *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann*, in: PETER WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 39–73.
- ZOLLNER, HANS, *Macht und Ohnmacht aus psychologischer und theologischer Sicht*, in: STEFAN KOPP (Hg.), *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, Freiburg i. Br. 2020, 30–42.
- ZULEHNER, PAUL M., *Die Pluralismusangst in der Kirche. Plädoyer für Unipluralität*, in: *Stimmen der Zeit* 8 (1987), 516–530.

STUDIEN ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK

Herausgegeben von Daniel Bogner und Markus Zimmermann,
Departement für Moralthologie und Ethik, Universität Freiburg i. Ue.

NEUERE TITEL

125. SCHEULE, RUPERT M., *Gut entscheiden – eine Werterwartungstheorie theologischer Ethik*, 2009, 341 S.
126. ZIMMERMANN-ACKLIN, MARKUS, *Bioethik in theologischer Perspektive. Grundlagen, Methoden, Bereiche.* 2010, 432 S.
127. DEMMER, KLAUS, *Bedrängte Freiheit. Die Lehre von der Mitwirkung – neu bedacht*, 2010, 206 S.
128. SCHUSTER, JOSEF SJ (Hg.), *Zur Bedeutung der Philosophie für die theologische Ethik*, 2010, 316 S.
129. KLOTHER, KLAUS, *Charakter – Tugend – Gemeinschaft. Grundlegung christlicher Ethik bei Stanley Hauerwas*, 2010, 312 S.
130. ZOCCHI FISCHER, ANITA, *Beteiligungsgerechtigkeit als Struktur- und Verhaltensnorm*, 2011, 280 S.
131. HACK, TOBIAS, *Der Streit um die Beseelung des Menschen*, 2011, 456 S.
132. MERKS, KARL-WILHELM, *Grundlinien einer interkulturellen Ethik*, 2012, 316 S.
133. HILPERT, KONRAD, *Theologische Ethik im Pluralismus*, 2012, 330 S.
134. BREITSAMETER, CHRISTOF, *Nur zehn Worte. Moral und Gesellschaft des Dekalogs*, 2012, 286 S.
135. HOLDEREGGER, ADRIAN/WOLBERT, WERNER (Hg.), *Deontologie – Teleologie. Normtheoretische Grundlagen in der Diskussion*, 2012, 386 S.
136. KAUFMANN, FRANZ-XAVER, *Soziologie und Sozialethik. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie*, hg. v. Stephan Goertz, 2013, 448 S.
137. BALTES, DOMINIK, *Heillos gesund? Gesundheit und Krankheit im Diskurs von Humanwissenschaften, Philosophie und Theologie*, 2013, 380 S.
138. SAUTERMEISTER, JOCHEN, *Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung*, 2013, 348 S.
139. LESCH, WALTER, *Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik*, 2013, 432 S.
140. MEISERT, STEFAN, *Ethik, die sich einmischt. Eine Untersuchung der Moralphilosophie Robert Spaemanns*, 2014, 402 S.
141. SCHERZINGER, GREGOR, *Normative Ethik aus jüdischen Ethos. David Novaks Moraltheorie*, 2014, 476 S.

142. SCHAUPP, WALTER (Hg.), *Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moralthologie und Sozialethik*, 2014, 396 S.
143. PAVELKA, JONAS, *Bürger und Christ. Politische Ethik und christliches Menschenbild bei Ernst-Wolfgang Böckenförde*, 2015, 328 S.
144. BOGNER, DANIEL/MÜGGGE, CORNELIA (Hg.), *Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild?*, 2016, 236 S.
145. HILPERT, KONRAD, *Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Diskussion der Menschenrechte*, 2016, 289 S.
146. DAUGHTON, AMY, *With and for Others. Developing Ricoeur's ethics of self using Aquina's language of analogy*, 2016, 287 S.
147. ERNST, STEPHAN (Hg.), *Alter und Altern. Herausforderungen für die theologische Ethik*, 2016, 431 S.
148. SCHMIDT, BENEDIKT, *Gottes Offenbarung und menschliches Handeln. Zur ethischen Tragweite eines theologischen Paradigmenwechsels*, 2017, 489 S.
149. FRITZ, ALEXIS, *Der Anspruch der Bedürfnisse. Gerechte Prioritätensetzung im Gesundheitswesen*, 2017, 450 S.
150. JOHN, ANSELM MARTIN, *Das Gelingen der Liebe. Jürg Willis Konzept der partnerschaftlichen Koevolution als Beitrag für die Ehetheologie*, 2017, 406 S.
151. BUCHS, STEFAN, *Ärzteethos und Suizidbeihilfe. Theologisch-ethische Untersuchung zur Praxis der ärztlichen Suizidbeihilfe in der Schweiz*, 2018, 464 S.
152. BREITSAMETER, CHRISTOF, *Das Gebot der Liebe – Kontur und Provokation*, 2019, 322 S.
153. LAUBACH, THOMAS (Hg.), *Ökumenische Ethik*, 2019, 304 S.
154. BOGNER, DANIEL/ZIMMERMANN MARKUS (Hg.), *Fundamente theologischer Ethik in postkonfessioneller Zeit. Beiträge zu einer Grundlegendiskussion*, 2019, 436 S.
155. KIESLINGER, KRISTINA, *Ethik, Kontemplation und Spiritualität. Thomas Keatings 'Centering Prayer' und dessen Bedeutung für die Theologische Ethik*, 2020, 470 S.
156. HAKER, HILLE, *Towards a Critical Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges*, 2020, 391 S.
157. GRILL, RUPERT, *Willensschwäche. Eine moralpsychologische Untersuchung*, 2021, 414 S.
158. WOLBERT, WERNER, *Schmutzige Hände und weiße Westen. Schuld und Unschuld in moralischen Extremsituationen*, 2022, 198 S.
159. MERKL, ALEXANDER, *Von Todsünden und Hauptlastern. Rekonstruktionen und Neu-reflexionen*, 2022, 441 S.
160. WILS, JEAN-PIERRE, *Weggabelungen in Sicht. Kleine Anthropologie des Lassens in erregten Zeiten (in Planung)*.
161. LESCH, WALTER, *Europa – Migration – Populismus. Aktuelle Spannungsfelder politischer Ethik*, 2022, 436 S.



Das Signet des 1488 gegründeten Druck- und Verlagshauses Schwabe reicht zurück in die Anfänge der Buchdruckerkunst und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es ist die Druckermarke der Petri; sie illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29: «Ist nicht mein Wort wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?»»

STUDIEN ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK

HERAUSGEGEBEN VON DANIEL BOGNER UND MARKUS ZIMMERMANN,
DEPARTEMENT FÜR MORALTHEOLOGIE UND ETHIK, UNIVERSITÄT FREIBURG I.UE.

Im Zentrum der Aufarbeitung des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche steht die Frage nach der Verteilung von Macht. Untersucht wird in dieser Studie nicht nur, wer Macht ausübt, sondern auch, wie Macht ausgeübt wird. Der Autor weist nach, dass das System kirchlicher Machtausübung stets Spiegel der Zirkularität von Gottes-, Menschen- und Selbstbild ist. Mittels politikwissenschaftlicher Methoden zeigt er, welche Mechanismen zu einer Immunisierung innerkirchlicher Machtstrukturen geführt haben. Nur so ist zu erklären, warum sich alternative Strukturen der Macht in der institutionellen Wirklichkeit bislang nur unzureichend niederschlagen. Abschließend wird reflektiert, wie die Kirche mit ihrem systemischen Scheitern im Umgang mit der Macht verantwortlich und sensibel umgehen kann.

Autor

Johannes Ludwig studierte Internationale Beziehungen, International Security, International Political Economy und katholische Theologie in Dresden, Boston, Paris, London und Freiburg (i. Ue.). Seit 2022 ist er als Referent für Globale Vernetzung und Solidarität im Bistum Limburg tätig.

SCHWABE VERLAG
www.schwabe.ch

ECHTER VERLAG
www.echter.de

ISBN 978-3-7965-4581-8



9 783796 545818

ISBN 978-3-429-05775-6



9 783429 057756