

II. Theologische Zugänge

Institutionelle Umkehr? Theologische Anfragen angesichts sexualisierter Gewalt in der Kirche

1. Sexuelle Gewalt in der Kirche macht diese schmerzhaft mit sich selbst vertraut

Der im christlichen Glauben begründete Auftrag von Caritas und Seelsorge besteht darin, Menschen solidarisch zu begleiten, sie in Notsituationen zum eigenen Leben zu befreien und ihnen darin die bedingungslose Zuwendung Gottes zuzusagen. Dieses positive Selbstbild nach außen – „Wir helfen anderen und bezeugen so einen befreienden Gott“ – wird durch die Wirklichkeit sexueller Gewalt im kirchlichen Binnenbereich massiv durchkreuzt. Klaus Mertes, der mit seinem offenen Brief an Schülerinnen und Schüler des Berliner Canisius-Kollegs bekanntlich den Schweigebruch in der katholischen Kirche ins Rollen gebracht hat, schreibt: „Solange die Armen, denen ich begegne, Opfer von Dritten sind, kann ich mich ihnen helfend zuwenden.“¹ Doch im Fall des Missbrauchs „begegnet die Institution nicht einfach Opfern von Taten und Verhältnissen, für die sie selbst keine Verantwortung trägt. Sie begegnet Opfern ihrer eigenen ‚Pastoral‘“², Opfern der eigenen Caritaspraxis. Das heißt, Kirche ist mit den blinden Flecken ihrer selbst konfrontiert.³ Der verschämte Teil der eigenen Kirchenrealität kommt ins Bewusstsein, ins öffentliche Bewusstsein. Alle dualistischen Konzepte kirchlicher Praxis, etwa sich selbst prinzipiell als gelungen und das Außerkirchliche als fragwürdig, relativistisch und gefährlich zu betrachten, werden dadurch unglaubwürdig. Gerade die sozialwissenschaftliche Außenperspektive bringt hoch problematische Aspekte der Kirchenwirklichkeit so auf den Punkt, dass man nur noch schwer ausweichen kann.

Aus Gesprächen mit Opfern weiß man, so Martin Wazlawik, „dass Beschuldigte im kirchlichen Raum oftmals spezifisch bezogen auf den Kontext und ihre Funktion vorgingen, indem sie z. B. ihre moralische Autorität oder die psychische Wirkung von (katholischen) Riten ausnutzten“⁴. Das führt zu berechtigten Anfragen an die soziale und religiöse Kultur in katholischen Einrichtungen, wie sie Michael Behnisch und Lotte Rose aus pädagogischer Perspektive formuliert haben. Das Ausweichen vor den Kosten kirchlicher Pastoralmacht gelingt nicht mehr. „Die bisherige Kritik (...) konnte

(...) durch ein zentrales Sinnmoment der katholischen Kirche (...) weitgehend abgewehrt werden. Dieses Sinnmoment rekurriert auf das Handeln der Geistlichen in ‚persona christi‘, das für sich beansprucht, in der Verkündigung des Wortes Gottes und im Sinne Christi zu wirken. Diese Idee versagt nun in der aktuellen Debatte (...): Das, was passiert ist, kann *nicht* Wille Gottes sein. (...) Ohne die Allmacht Gottes nun in Frage stellen zu müssen, bleibt also nur zu sagen: ‚Wir *selber* haben gegen den Willen Gottes verstoßen‘. Radikaler als durch Kindesmissbrauch kann man also das Versprechen, sein Leben Christus zu weihen, nicht verhöhnen. Das Aufdecken von Missbrauch in den eigenen Räumen desavouiert von innen her (...) und eignet sich genau deshalb für eine existenzielle Auseinandersetzung mit den kirchlichen Grundfesten.“⁵

Doch genau das passiert noch viel zu wenig, meinen Andreas Zimmer von der DBK-Hotline und Hans Zollner vom Vatikanischen Zentrum für Kinderschutz (CCP). Sie fordern eine verstärkte „Auseinandersetzung mit dem katholischen ‚Groupthink‘ (Gruppendenken), (...) der Einstellung ‚Das lösen wir am besten unter uns‘ und der tiefverwurzelten Skepsis gegen eine Kritik- und Zweifelkultur.“⁶ Ein wichtiger und längst überfälliger Schritt auf diesem Weg ist die Einrichtung von Präventions- und Schutzkonzepten gegen Übergriffe und sexualisierte Gewalt. Dass Verstöße gegen Kinder- und Frauenrechte heute tatsächlich Empörung auslösen, dass rechtsstaatliche Standards demo-

- 1 Klaus Mertes: Kirche und Trauma, in: Stimmen der Zeit 231 (2013), S. 333.
- 2 Mertes: Kirche und Trauma, S. 333.
- 3 Für Hinweise auf „blinde Flecken“ bei der Entstehung des vorliegenden Textes danke ich Gerburg Crone und Teresa Schweighofer.
- 4 Martin Wazlawik: Sexualisierte Gewalt und die katholische Kirche in Deutschland – Diskurse, Reaktionen und Perspektiven, in: Karin Böllert/ders. (Hg.): Sexualisierte Gewalt. Institutionelle und professionelle Herausforderungen, Wiesbaden 2014, S. 53.
- 5 Michael Behnisch/Lotte Rose: Der Missbrauchsskandal in Schulen und Kirchen – eine Analyse der Mediendebatte im Jahr 2010, in: Neue Praxis 2011 (Heft 4), S. 333.
- 6 Hans Zollner/Andreas Zimmer: Sichere Räume für Kinder. Suchbewegungen in der katholischen Kirche in Europa, in: Herder-Korrespondenz 70 (2016), H. 5., S. 28.

kratischer Verfahrenstransparenz eingefordert und paternalistische Machtbeziehungen nicht mehr einfach hingenommen werden, das sind Entwicklungen, die man theologisch durchaus mit dem geistlichen Wehen eines gerechten und menschenfreundlichen Gottes in Verbindung bringen darf. Und dass entsprechende Standards nun auch innerhalb der verfassten Kirche wirksam werden sollen, verwässert nicht ihr christliches Profil, sondern ist eine Voraussetzung dafür, dass sie ihrer pastoralen Aufgabe überhaupt weiter nachkommen kann.

Doch wie weit reicht die Implementierung von Kinderschutz und Gewaltprävention wirklich? Bekommen diese Konzepte keine wirklich theologische Relevanz, dann schützen sie wohl nicht nur potenzielle Opfer, sondern sichern zugleich nach innen den heiligen Kern der Kirche, der davon unberührt bleiben soll. Langfristig verheerend und gegenüber den Opfern einfach nicht ausreichend wäre eine handlungsleitende Logik nach dem Motto: Wenn wir nach außen im rechtlichen und sozialpädagogischen Bereich so viel tun, kann in den pastoralen und dogmatischen Grundlagen alles bleiben wie es war.

Insofern ist die Zwischenbilanz des Jesuiten Hans Zollner als Leiter des Vatikanischen Zentrums für Kinderschutz (CCP) alarmierend. Auf die Frage, ob ihm die Theologie bei seiner Präventionsarbeit eine Hilfe sei, antwortet er: „Leider nein. Das ist bitter. (...) das haben wir bei zwei internationalen Kongressen feststellen müssen. (...) (Die) akademische Theologie hält Abstand zu dem so schweren, abgründigen Thema. Dabei stellen sich viele dringende theologische Fragen: Was heißt es, beim Täter von Vergebung zu sprechen? Und bei einem Opfer von Erlösung und Heilung? Was bedeutet der Missbrauch (...) für das Bild der Kirche von sich selbst? Was bedeutet ein Priester, der Sakramente spendet, ein ‚Mann Gottes‘, als Täter? Bischöfe delegieren das Problem gerne an Psychologen und Kirchenrechtler. Das genügt nicht.“⁷

Die Anfragen an pastorale Normalvorstellungen sind massiv. Meist befindet sich das Kreuz ja als Heilszeichen im Rücken des Priesters, hinter dem Seelsorger oder der kirchlichen Pädagogin. Was kirchliche Mitarbeitende tun, scheint damit grundsätzlich von der Vollmacht und Herrlichkeit des Auferstandenen gesegnet. Sexueller Missbrauch macht offenbar, wie problematisch dieses Bild ist. Der Christus am Kreuz befindet sich in den Fällen von Übergriffen und sexueller Gewalt nämlich nicht als Aufgestandener im Rücken, sondern er zeigt sich als Leidender im Gegenüber, in den Opfern der eigenen Handlungen. Die Sichtbarkeit von sexuellem Missbrauch in der Kirche bringt damit die geläufige Heilsökonomie durcheinander und verschärft die Notwendigkeit zu einer pastoralen Umkehr der Kirche.

2. Heilsame Verunsicherung religiöser Vollmachten

Welche Formen von Schuld und Sünde, Reue und Sühne, Versöhnung und Verzeihung zeigen sich zwischen Täter und Opfer im Kontext sexueller Gewalt? Traditionell wird unterschieden zwischen der Schuld als Unrecht gegenüber einem anderen Menschen und der Sünde als einem Unrecht gegenüber Gott. Von Mt 25 her scheint theologisch klar, dass beide Perspektiven ihre Bedeutung haben, dass sie aber praktisch nicht zu trennen sind: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ Insofern betrifft jeder Übergriff und jede Gewalt die Beziehung zum Betroffenen ebenso sehr wie die Beziehung zu Gott.⁸

Was bedeutet dieser Zusammenhang im Kontext sexueller Gewalt? Ich folge hier einigen wichtigen theologischen Überlegungen von Klaus Mertes. Er markiert zwei entscheidende Punkte:

Zum einen „kann die Versöhnung mit Gott nicht vom Versöhnungsprozess mit den Opfern abgekoppelt werden“⁹. Mertes schreibt: „Versöhnung gibt es nicht an den Opfern vorbei.“ Das „bezieht sich vor allem auf die Erfahrung, dass manche Täter sich Opfern nachträglich zuwandten mit dem Satz, sie hätten gebeichtet, sie hätten gebüßt, und Christus habe ihnen nun vergeben“¹⁰. Dahinter steht offenbar die Vorstellung, wenn in der religiösen Tausch-Mechanik von Sündenbekenntnis und kirchlicher Lossprechung mit Gott alles bereinigt ist, dann wiegt auch der Schmerz der Opfer nicht mehr so schwer. Die religiösen Vorschriften und Bedingungen für Gottes barmherzige Vergebung seien ja erfüllt und man kann wieder zur Tagesordnung übergehen. Doch das ist nicht der Fall. Die Täter und mit ihnen die Kirche können sich bei aller Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit dem Begegnungs- und Versöhnungsgeschehen mit den Opfern

7 Thomas Seiterich: Wo bleibt die Hilfe der Theologen. Gespräch mit Hans Zollner SJ, online unter <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/wo-bleibt-die-hilfe-der-theologen> (4.2.2016). Das wird wirklich nicht ausreichen. Gegenüber der Öffentlichkeit nicht und gegenüber den Opfern auch nicht. Der Skandal liegt ja nicht nur in der großen Zahl der Fälle. Das Erschütternde liegt darin, dass Menschen, die als Kirche für die Rettung des Menschen durch Gott stehen, ihren Schutzbefohlenen nahezu unverzeihliche Verletzungen zugefügt haben. Dazu auch Zollner/Zimmer, Sichere Räume für Kinder, S. 29: „Die großen Fragen von Missbrauch und dem Verständnis von Sünde, Amt, Erlösung und Vergebung sind in der akademischen Theologie nach der großen Schockstarre von 2010 noch immer nicht wirklich angekommen.“

8 Vgl. Dirk Ansorge: Nicht ohne die Opfer! Vergebung in eschatologischer Perspektive, in: Lebendige Seelsorge 66 (2015), S. 164.

9 Mertes: Kirche und Trauma, S. 336.

10 Mertes: Kirche und Trauma, S. 335.

nicht entziehen. Problematisch bleibt die Vorstellung, die Opfer wären nur der Anlass für einen Vergebungsprozess, sie spielten aber für eine Vergebung von Gott her keine Rolle. Das ist ein theologisches Missverständnis. Tatsächlich darf jeder auf die unbedingte Versöhnungsbereitschaft Gottes bauen, aber nicht so, dass die eigenen Taten dabei keine Rolle mehr spielen, sondern als Ermöglichung einer echten Einsicht und Umkehr zu gewaltfreier Existenz.

Dann stellt sich aber zweitens die Frage, welche Rolle im Versöhnungsgeschehen die Opfer nun spielen. Entscheiden sie mit ihrer Versöhnung zugleich über die Versöhnung mit Gott? Auch hier ist offenbar eine Tausch-Beziehung im Spiel, eine Art theologischer Ursache-Wirkungs-Zusammenhang. Man geht davon aus, dass Gott nur verzeiht, wenn auch die Schuld gegenüber dem Opfer wieder bereinigt ist. Das erzeugt eine Dynamik, in der Betroffene moralisch unter Druck gesetzt werden. Und genau das ist auch teilweise von Seiten der Kirche geschehen. Die Opfer müssten verzeihen, wenn der Täter bereut und von ihnen eine Verzeihung und Entschuldigung erbittet. Man drängt Betroffene zur Vergebung, damit die Beziehung des Täters zu Gott gereinigt werden kann. Dem gegenüber schreibt Mertes: „Die Versöhnlichkeit Christi kann (...) nicht abhängig gemacht werden von der Versöhnlichkeit der Opfer. Damit würde das Gelingen des Versöhnungsprozesses wieder dem Opfer aufgebürdet.“¹¹

Von den Erzählungen Betroffener her zeigt sich auch ein ganz anderer Zusammenhang. Dass nämlich Vergebung oder Versöhnung sehr langwierige und komplizierte Prozesse sind, die sich, wenn überhaupt, nur in völliger Offenheit ereignen. Und wenn es gelingt, tut es vor allem den Opfern gut, die mit ihrer Verletzung dann manchmal besser leben können. „Versöhnung ist nicht etwas, das den Opfern aufgebürdet werden darf. Es gibt kein 11. Gebot, das sich speziell an die Opfer richtet und ihnen aufträgt: ‚Du sollst verzeihen!‘“¹², so Mertes.

Damit kommt es zu einem Dilemma. Vergebung vor Gott kann nicht an den Opfern vorbei, aber auch nicht allein durch die Opfer erwartet werden. Das heißt: Die reinigenden Mechanismen von Schuld und Vergebung, von Reue und Lossprechung scheinen nach solch gravierenden Verletzungen wie Missbrauch im eigenen Bereich nicht mehr einfach unverändert weitergehen zu können. Ein für alle Betroffenen heilsames Verzeihen kann als Ereignis nicht erzwungen oder gemacht werden. Es kann sich nur in Offenheit und Freiheit ereignen. Noch einmal Mertes: „Die Täterseite muss geduldig bleiben und sich auf das beschränken, was sie selbst beitragen kann für die Versöhnung. Auf die Vergebung durch Gott hin gedacht bedeutet

dies, dass Gott sich nicht gegen das (noch) unversöhnliche Opfer mit dem reuigen Sünder solidarisiert, indem er seine Sünden vergibt. Vielmehr ist Gott dem Sünder barmherzig, weil es seinem Wesen entspricht.“¹³

Hier kommt von Gott her offenbar eine andere Logik ins Spiel. Gott verzeiht ohne Vorbedingungen. Aber nicht, um menschliche Verletzungen zu übergehen, sondern um Spielräume der Umkehr und menschlichen Verzeihens zu eröffnen. Man könnte sagen: Die Kirche erfährt damit an sich selbst, dass es in menschlichen Beziehungen auch von Gott her keinen einfachen Tausch-Mechanismus gibt von Schuld, Reuebekenntnis und Lossprechung. Niemand kann Vergebung erzwingen; sie ereignet sich in einem Raum der Unverfügbarkeit. Und genau diese Erfahrung könnte dazu führen, den ganzen Schuld-Vergebungs-Komplex anders zu akzentuieren.

3. Verzeihen: Kirchliche Lernprozesse in Richtung Urteilsenthaltung

In diese Richtung weiterführend erscheint mir hier die Arbeit „Zeit des Verzeihens. Zur Ethik der Urteilsenthaltung“ der Philosophin Verena Rauen¹⁴. Sie beschreibt, wie der Verzicht auf ein moralisches Urteil, auf Rache, Sühne oder Wiedergutmachung selbst einen ethischen Akt darstellen kann.¹⁵ Um ein naheliegendes Missverständnis gleich auszuräumen: Das bedeutet natürlich nicht, die Täter der juristischen Verurteilung zu entziehen. Ganz im Gegenteil: Die Aufarbeitung durch staatliche Gerichte ist unbedingt notwendig und darf nicht durch rein innerkirchliche Regelungen ausgehebelt werden. Das würde nur jene Dynamik von nach außen abgeschotteten Soziotopen verlängern, in denen die Wirklichkeit von Gewalt und Missbrauch über Jahre hinweg unsichtbar bleiben konnte.

Es geht also gerade nicht um Urteilsenthaltung als juristischer Freispruch für die Täter. Es geht vielmehr um die theologischen Konsequenzen aus den Taten für das kirchliche Selbstverständnis und die eigene pastorale Praxis.

11 Mertes: Kirche und Trauma, S. 336.

12 Mertes, Kirche und Trauma, 335. Auch wenn genau dieses Gebot in den Praktiken von Katechese und religiöser Erziehung lange Zeit als ein Anspruch an christliches Leben verkündet und gefordert wurde. Auf diesen Hintergrund hat mich Teresa Schweighofer aufmerksam gemacht.

13 Mertes: Kirche und Trauma, S. 335.

14 Verena Rauen: Die Zeitlichkeit des Verzeihens. Zur Ethik der Urteilsenthaltung, Paderborn 2015.

15 Vgl. dazu vertiefend Michael Schüßler: ... zu retten, nicht zu richten (Joh 3,17/GS 3). Urteilsenthaltung als Orientierungsfigur christlicher Existenz, in: ThQ 196 (2016, Heft 3), S. 213–234.

Wenn man nämlich sieht, wie rigoros kirchlich „nach außen“ oft über das Leben von Menschen geurteilt wird – und zwar ausgerechnet bei den Themen Sexualität und Lebensführung – dann stellt sich die Frage, auf welcher Grundlage man das weiter tun will, wenn die Missbrauchsfälle deutlich gemacht haben, dass der innere Bereich der Kirche genauso dringlich auf die vergebende Barmherzigkeit Gottes angewiesen ist wie alle Menschen. Weil sich die Kirche als genauso anfällig für Unrecht und Gewalt, genauso anfällig für die Sünde herausstellt wie die anderen Bereiche der Schöpfung.

Traditionell wird die Vergebung durch Gott im kirchlichen Ritus an die vorausliegende Reue und Sühne des Täters gebunden: Erst wenn er bereut und zu einer (wiedergutmachenden) Sühne bereit ist, kann Vergebung erfolgen. Im klassischen Gerechtigkeitsdenken wäre alles andere „billige Gnade“. Nietzsche schreibt knapp und treffend: „Nur wenn du bereust, ist Gott dir gnädig.“¹⁶ Rauen meint: „So ist in der jüdischen und christlichen Tradition die Buße zu einer grundlegenden Voraussetzung der göttlichen Gnade geworden, die auch die Verzeihung der Individuen zur Voraussetzung hat.“¹⁷ Der Umgang mit Schuld ist wohl auch im pastoralen Alltagsgeschäft meist in die Tauschlogik ausgleichender Gerechtigkeit eingebaut.

Von den Folgen sexueller Gewalt her steht aber genau das in Frage. Weder darf man die Betroffenen auf Versöhnung verpflichten, noch kann man die Barmherzigkeit Gottes auf eine Tauschbeziehung reduzieren. Rauen beschreibt, wie echtes Verzeihen eigentlich die ganze Tauschlogik von Schuld und Sühne übersteigt. Die Frage ist doch, wie es überhaupt dazu kommen kann, dass Täter und Opfer durch die Tat nicht ewig aneinander gekettet bleiben. Das gelingt eigentlich nur, indem sich Verzeihung ereignet. Denn Verzeihen bedeutet Verzicht auf das, was einem oder einer Geschädigten eigentlich zusteht: Vergeltung, Sühne, Wiedergutmachung. Wer verzeiht, muss nicht mehr „zeihen“, also auf den Vorfall oder die Wunde zeigen. Verzeihen ist ein Akt der Urteilsenthaltung, der an keine Bedingungen geknüpft ist. Das ist ein Skandal für die fundamentalen Tauschgesetze des Lebens. Erwartungen von Gegenseitigkeit und von ausgleichender Gerechtigkeit sollen überhaupt nicht entwertet werden. Aber wenn sich Verzeihen ereignet, scheint sich eine andere Dimension in unsere menschlichen Beziehungen einzuschreiben, die niemand fordern kann, die aber manchmal tatsächlich passiert. „Die Möglichkeit der Gelassenheit, das heißt des Lassen-Könnens von Rache und letztlich auch des Ablassen-Könnens von eigenen Urteilsansprüchen und reaktiven Gefühlen der Macht ausübung ermöglicht ein Zusammenleben, das der zeitlichen Schuldverkettung des Lebens Rechnung trägt, ohne diese zum Hauptantriebsgrund der Ethik zu machen. Ein

Zusammenleben, das nicht durch die rechnerische Zeit der Schuld und des Urteils, sondern durch die diskontinuierliche Zeit des Verzichts auf Urteile gegenüber dem Anderen ermöglicht ist, durch die stets sich ermöglichende Öffnung der rechnerischen Zeit der Schuld für den Wiederanfang.“¹⁸

Die verheißene Treue und Barmherzigkeit Gottes ist Grund der Hoffnung auf Vergebung, aber kein Anlass zum Vergessen. Es braucht wohl beides: Eine wiedergutmachende Reue, und zwar im Risiko, dass damit noch keine Versöhnung garantiert ist. Und den Hoffnungshorizont, dass diese Reue vielleicht doch die Ermöglichung eines Verzeihens durch das Opfer gewesen sein kann. Die Verheißung, dass Gott einst alle Tränen abwischen wird, könnte die Kirche und die Caritas-Institutionen jedenfalls dazu freimachen, sich den Opfern und der eigenen Verantwortung zu stellen, anstatt sie spirituell überhöht zu übergehen. Mertes stellt klar: „Die Opferseite erwartet eine Mühe von der Täterseite. (...) Es geht nicht darum, sich selbst Schmerz zuzufügen, sondern einen Schmerz zuzulassen. (...) Die Institution kann nicht identisch aus dem Versöhnungsprozess herauskommen wollen, wenn sie sich wirklich auf ihn einlässt. Sie muss die um Identität besorgte defensive Perspektive hinter sich lassen.“¹⁹

Die Großzügigkeit mancher Opfer beschämt die Hartherzigkeit der Kirche im Umgang mit jenen, die ihren Vorstellungen nicht entsprechen. Wenn die Kirche für ihre Täter zu Recht die verzeihende Barmherzigkeit Gottes stark macht, dann kann sie sich in ihrem pastoralen Handeln nicht mehr einfach auf kirchenrechtliche Bedingungen für pastorale Ereignisse und sakramentale Riten zurückziehen. Deshalb ist es so ein Aufreger, wenn Papst Franziskus in Bezug auf homosexuell lebende Menschen die skizzierte Ethik der Urteilsenthaltung praktiziert: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“²⁰

Diese Pastoral der Urteilsenthaltung meint also alles andere als Gleichgültigkeit. Aber sie reduziert die Angst vor Entdeckung bei moralischem Fehlverhalten und ermöglicht eine für die Prävention wichtige „Kultur der Achtsamkeit“. Sie hilft dabei, auf schwache Signale zu hören und sich verfestigende Gewaltdynamiken frühzeitig zu unterbrechen. „Achtsamkeit heißt, der starken Versuchung zu widerstehen, die Schuld auf Einzelpersonen zu schieben. Wenn

16 Rauen: Die Zeitlichkeit des Verzeihens, S. 45.

17 Rauen: Die Zeitlichkeit des Verzeihens, S. 45.

18 Nietzsche in „Die fröhliche Wissenschaft“, zitiert nach Verena Rauen: Die Zeitlichkeit des Verzeihens. Zur Ethik der Urteilsenthaltung, Paderborn 2015, S. 353.

19 Mertes, Kirche und Trauma, S. 334.

20 Stephan Goertz (Hg.): „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg 2015.

Schuldzuweisungen an der Tagesordnung sind, entsteht eine Atmosphäre, in der Menschen stigmatisiert und davon abgehalten werden, sich zu äußern.“²¹

Diese Spur ist die Spur einer notwendigen Kulturveränderung in Caritas und Seelsorge überhaupt. Nämlich nicht sofort alles zu beurteilen und abzuurteilen, einzuteilen in regulär und irregulär, in kirchenrechtlich erlaubte und kriminalisierte Pastoral.

4. Ermöglichte Umkehr: Institutionelles Schuldeingeständnis und tätige Verantwortungsübernahme

Was den Umgang mit institutioneller Schuld angeht, ist die Katholische Kirche leider alles andere als arm an Erfahrungen. Papst Johannes Paul II. hat am 12. März 2000 in einer historisch einmaligen Geste um Vergebung für die Fehler von Christinnen und Christen in der 2000-jährigen Kirchengeschichte gebeten. Dabei ging es um Schuld im Verhältnis zu Israel, um Schuld gegenüber anderen Völkern und Kulturen, auch gegenüber den Grundrechten der Person. Julia Enxing hat an diesem Beispiel wichtige Aspekte im Umgang mit institutioneller Schuld herausgearbeitet:²²

1. Es ist spannend zu sehen, dass Schuld und Sünde damals nur sehr allgemein benannt wurden. Der Adressat der Vergebungsbitte wiederum ist allein Gott. Es sind gerade nicht die Opfer kirchlichen Handelns selbst. Im Mittelpunkt steht das verletzte Verhältnis zu Gott.²³ Hier stellt sich die Frage, wie die Kirche ihre eigene Theologie wirklich ernst nehmen kann, nämlich nicht an den konkreten Schuldzusammenhängen vorbei von Gott Vergebung zu erbitten. Eine Erkenntnis im Zusammenhang mit Schuld und Vergebung war ja: Es kann aus christlicher Perspektive eigentlich kein öffentliches Schuldbekenntnis gegenüber Gott an den Opfern vorbei geben.
2. Im Schuldbekenntnis von 2000 gibt es keine Aussagen zu irgendwelchen Konsequenzen. Was lernt die Kirche aus dieser ihrer Geschichte? Die Frage nach tätiger Reue und nach konkreter Umkehr im eigenen kirchlichen Handeln wird nicht wirklich thematisiert. „Perspektivisch muss die Frage gestellt werden, was die Kirche dafür tut, dass auch die Opfer den Täter(inne)n vergeben können. Zwar sind das Schuldbekenntnis und die Vergebungsbitte an Gott gerichtet, doch kann die Authentizität des Schuldbekenntnisses und der Vergebungsbitte nur an den Konsequenzen gemessen werden, die die Kirche (als Institution), aber selbstverständlich auch die sie repräsentierenden Glieder tragen.“²⁴

Damit lässt sich die wichtige Frage bearbeiten, wie sich die Schuld der Einzelnen zur Institution Kirche/Caritas verhält. Aus der systemischen Organisationstheorie weiß man, dass sich die Systemdynamik auch kirchlicher Organisationen nicht allein auf die Absichten und Handlungen der beteiligten Personen zurückführen lässt. Eine Organisation ist mehr als die Summe ihrer Mitglieder. Es handelt sich um eine eigen-dynamische Wirklichkeit „sui generis“. Dabei gibt es ein eigenständiges Wissen bzw. Nicht-Wissen in Organisationen, das die Handlungsmöglichkeiten der Einzelnen zugleich ermöglicht und beschränkt. Helmut Wilke definiert das so: „Organisationales oder institutionelles Wissen steckt in den personenunabhängigen, anonymisierten Strukturen, Prozessen und Regelsystemen, welche die Operationsweise eines Sozialsystems definieren. (...) Vor allem sind dies Standardverfahren (...), Leitlinien, Kodifizierungen, Arbeitsprozess-Beschreibungen, etabliertes Rezeptwissen für bestimmte Situationen, Routinen, Traditionen, (...) und die Merkmale der spezifischen Kultur einer Organisation wie generalisierte Werte, leitende Mythen und normativ eingeschiffene Selbstbeschreibungen.“²⁵ Mit Martin Wazlawik geht es im Fall der katholischen Kirche um „die möglichen Mechanismen, die zu den einzelnen Taten und zur Verdeckung und Vertuschung dieser geführt haben“ und darum, „welche ‚Kulturen‘, Benefits oder im- und explizite Erwartungshorizonte eine Art Klima erzeugt haben, das auch die innerkirchliche Sprachlosigkeit in den letzten Jahren und Jahrzehnten erklärt“²⁶.

Von daher wird es plausibel, wie Julia Enxing schreibt, „dass Kirche eine Kollektivverantwortung für die Schuld ihrer Glieder hat“.²⁷ Dabei macht sie einige wichtige Unterscheidungen:

Die katholische Kirche hatte im Rahmen der Millenniums-Vergebungsbitte jede Kollektivschuld von sich gewiesen. Das stimmt insoweit, als Kollektivschuld bedeuteten würde, die persönliche Schuld Einzelner einfach eins zu eins auf die

21 Karl E. Weick/Kathleen M. Sutcliffe: Das Unerwartete managen. Wie Unternehmen aus Extremsituationen lernen, Stuttgart 2010, S. 140. Den Hinweis auf das Buch verdanke ich Gerburg Crone.

22 Vgl. zum Folgenden: Julia Enxing: Schuld zur Sprache bringen. Eine Betrachtung des Schuldbekenntnisses Johannes Pauls II, in: Dies., Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens. Unter Mitarbeit von Vanessa Görtz-Meiners und Jan-Hendrik Herbst, Ostfildern 2015, S. 228.

23 Vgl. Enxing: Schuld zur Sprache bringen, S. 220.

24 Enxing: Schuld zur Sprache bringen, S. 228.

25 Helmut Wilke: Einführung in das systemische Wissensmanagement, 2007, S. 58f.

26 Wazlawik: Sexualisierte Gewalt und katholische Kirche, S. 56.

27 Enxing: Schuld zur Sprache bringen, S. 223.

Summe alle anderen Personen aufzurechnen. Was der eine getan hat, hätte dann auch der andere mitgetan. Das unterschlägt aber die Komplexität sozialer Strukturen. Wenn alle gleich schuldig sind, werden die unterschiedlichen Anteile von Täter, Mitwisser, Zuschauer, Schweigekartellen etc. einfach verwischt. Insofern stimmt die Zurückweisung von Kollektivschuld. Aber eben gerade nicht, weil das Kollektiv unschuldig wäre. Deshalb ist es problematisch, dass in den lehramtlichen Texten dazu keine Alternative geboten wird. Die strukturelle Seite bleibt weitgehend ausgeblendet.

Eine andere Spur ergibt sich aus der befreiungstheologischen Sozialethik. Dort entstand der Begriff „strukturelle Sünde“ für ökonomische Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse. Konrad Hilpert spricht dann für unseren Kontext von „sozialer Sünde“: „Soziale Sünde‘ ist (...) ein theologischer Begriff für die Beobachtung, dass Sünde auch überpersönliche Dimension und Eigendynamik annehmen kann. Sündhaftes Tun kann sich mittels Strukturen, Gewohnheiten und Regeln im Zusammenleben verfestigen und reproduzieren, so dass immer wieder und systematisch Leid zugefügt (...) und das Miteinander durch eingefleischte Vorurteile belastet wird.“²⁸ Das heißt: Es gibt eine Verantwortung für Gewalt erzeugende und Gewalt vertuschende überindividuelle Strukturen.

Julia Enxing markiert auch noch den wichtigen Unterschied zwischen persönlichem Schuldeingeständnis und stellvertretender Verantwortungsübernahme. „Aus ethischer Sicht besteht keine unmittelbare Verknüpfung zwischen Schuld und Verantwortlichkeit. Vielmehr kann man für etwas verantwortlich sein, für das einen keine Schuld trifft.“²⁹ Genau das scheint heute für viele Caritas-Einrichtungen und ihre Leitungen zuzutreffen. Man wird durch die Erzählungen der Betroffenen mit der persönlichen Schuld von Mitarbeitenden konfrontiert. Gerade in den vielen, länger zurückliegenden Fällen trifft die Leitungskräfte zwar keine persönliche Schuld, auch keine Kollektivschuld. Aber Leitung und Mitarbeitende merken: Sie stehen in einer Verantwortung für das Unrecht in der eigenen Organisation und für das, was es strukturell möglich gemacht hat. Der Kirchenrechtler Harald Maihold sprach bei der Vergebungsbitte 2000 von einer Art „Organisationsschuld“. Enxing bezeichnet das vielleicht passender, weil weniger personalistisch und begrifflich trennschärfer, als „Kollektivverantwortung“.

Was heißt das konkret?

Im Blick auf die sprachliche Gestalt von Schuldeingeständnis und Vergebungsbitte ist noch einmal an eine bereits thematisierte Unterscheidung zu erinnern. Dass nämlich das Ereignis, auf das eine Entschuldigung zielt, die verzeihende Entlastung von Schuld, gerade nicht durch die Reue des

oder der Sprechenden vollzogen wird. Der landläufige Satz „Ich entschuldige mich“ kann nicht das halten, was er beabsichtigt. Niemand kann sich selbst aus eigener Souveränität „ent-schuldigen“. Und schon gar nicht kann man sich von Taten entschuldigen, die andere in der eigenen kirchlichen Organisation verübt haben. Stellvertretende Verantwortungsübernahme durch Institutionenvertreter können entsprechende Voraussetzungen schaffen. Aber etwas entschuldigen, das können nur die Betroffenen. Und an den Grenzen dieses Geschehens bleibt die Hoffnung auf das verzeihende Geheimnis unseres Lebens, das wir Gott nennen. Eine Vergebungsbitte sollte deshalb auch genau so formuliert werden. In der heilsamen Demut, die eine solche Bitte erfordert.

Wie könnte also die Übernahme von Verantwortung für sexuelle Gewalt in Caritase-Einrichtungen gelingen? Wichtig sind zum einen das institutionelle Schuldeingeständnis³⁰ und damit verbunden zweitens eine tätige Verantwortungsübernahme. Kirche könnte ihrer institutionellen Verantwortung nicht zuletzt dadurch nachkommen, dass sie sich noch viel mehr um eine institutionelle Umkehr ihrer Organisationskultur in die hier angezeigte Richtung bemüht. Dazu müsste sie sich bis in die religiöse Symbolstruktur hinein von den Leiderfahrungen der Betroffenen her wirklich irritieren lassen.

Michael Schübler

28 Konrad Hilpert, zitiert nach Enxing: Schuld zur Sprache bringen, S. 224.

29 Enxing: Schuld zur Sprache bringen, S. 225.

30 Julia Enxing schlägt vor: „Als konstruktiv erachte ich Überlegungen eines jährlichen Gedenktags der Kirche, an dem Vergehen des vorherigen Jahres und aktuelles Unrecht benannt werden. Gerade angesichts des massiven Fehlverhaltens der letzten Jahre ist ein neues Schuldbekenntnis vonnöten.“ (Enxing, Schuld zur Sprache bringen, S. 231)