

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

56. JAHRGANG HEFT 4

OKTOBER—DEZEMBER 2015

Wort und Antwort



Ohn – Macht – Voll
*Gewaltige
Spannungsfelder*



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 56. JAHRGANG HEFT 4 OKTOBER—DEZEMBER 2015

Ohn – Macht – Voll. Gewaltige Spannungsfelder

Editorial 145

Stichwort Prisma der Macht (Heiner Katz) 146

Reinhard Feldmeier

„Aber so ist es nicht bei euch“ (Mk 10,43). Macht im Neuen Testament 151

Hans-Joachim Sander

Auslegung jenseits der *potestas indirecta* 157

Ulrich Engel

Pastoralmacht. Reflexionen mit Michel Foucault 163

Benedikt Schreiter

Und sie bewegt sich doch! Innerkirchliche Machtverschiebungen 170

Dominik Farrenberg

Macht in Erziehungsverhältnissen. Über Machtmissbrauch und -strukturen 176

Dominikanische Gestalt: Stephan H. Pfürtner (1922-2012) (Nikolaus Klein) 184

Wiedergelesen: Papst Pius IX., Enzyklika „Quanta cura“ (1846) (Richard Nennstiel) 188

Bücher (Margit Eckholt, Ulrich Engel) 191

Titelbild: Rom – Aventin, 2015 © Dennis Halft, Mainz

Vorschau: Heft 1 (Januar–März) 2016: ... aus Ruinen. Auferstehung leben

Bei einem Spaziergang auf dem Aventin in Rom begegnen dem Besucher in der Ewigen Stadt Menschen, die in einer langen Reihe stehen, eine Fotokamera in der Hand halten und auf etwas zu warten scheinen. Der Erste in der Reihe steht etwas vornübergebeugt in der Hocke und blinzelt durch ein Schlüsselloch in einem Eisenportal. Das Titelbild des vorliegenden Heftes ist aus dieser Perspektive fotografiert. Es zeigt die Kuppel des Petersdoms durch das Schlüsselloch im Generalat des Malteserordens und symbolisiert ein bestimmtes, absolutes Machtverständnis in der Auslegung von Heiligen Schriften durch Religionsgemeinschaften.

Das vorliegende Heft wendet sich – ausgehend von der Auslegungs(ohn)macht – dem vielschichtigen Thema der Macht und der Machtverhältnisse zu: ein Thema, das jeder aus der politischen Berichterstattung kennt, aber auch aus dem alltäglichen Leben, angefangen in der Kirche oder im Sportverein bis in pädagogische Beziehungen in Bildungseinrichtungen und auch die Familie hinein. Die Betrachtung des Heftes nimmt nach einer Einführung von *Heiner Katz OP* unter dem Stichwort „Prisma der Macht“ einen theologischen Schwerpunkt ein, bevor das Thema mit einem Beitrag aus erziehungswissenschaftlicher Sicht erweitert und abgerundet wird. Ein erster Artikel von *Reinhard Feldmeier* nähert sich der Spannung von Macht und Ohnmacht aus neutestamentlicher Sicht, bevor zwei systematisch-theologische Beiträge die Untersuchung von Ohnmacht und Vollmacht im Hinblick auf die *potestas indirecta* (*Benedikt Schreiter*) und die Pastoralmacht nach Foucault (*Ulrich Engel OP*) fortführen. Im Anschluss hieran unterzieht *Benedikt Schreiter* aus einem sozialwissenschaftlichen Blickwinkel die Machtverschiebungen in der Kirche einer Betrachtung. Das Heft schließt mit einem Artikel von *Dominik Farrenberg* ab, der sich mit Macht in Erziehungsverhältnissen, Machtmissbrauch und Machtüberhängen beschäftigt.

Gregor Naumann OP / Richard Nennstiel OP

Prisma der Macht

Das einschlägige Vokabular klingt in aller Ohren: „Unabhängig sein“, „auf Entscheidungsautonomie bestehen“, „Selbstverwirklichung voranbringen“, „selbstverantwortlich leben“, eben Individualisierung; – wer redet denn da noch von Macht? Und doch: In klarem Widerspruch zu allen umlaufenden Gleichheitsidealen braucht man dieses offenbar „anstößige“ Phänomen nicht erst in den Schlupfwinkeln randseitiger esoterischer Zirkel oder Schlupfwinkeln „totaler Institutionen“ aufzustöbern. Der Alltag in unserer unmittelbaren Lebenswelt steckt bei genauerem Hinsehen voller Erfahrungen von Macht: in Familie, Wohnheim und Hochschule, in Behörden und Freizeitvereinen ... Überall können wir unterschwellig spürbar, bisweilen aber auch überwältigend, ihre Manifestationen erleben. Und dabei rechnen wir diese Vorgänge in unseren unmittelbaren Beziehungsfeldern doch erst zum *vorpolitischen* Erfahrungsraum, während der eigentliche *politische* Kernbereich mit noch ganz anderen Zumutungen aufwartet: Steuererklärung, Strafzettel, Fahrverbot, Vorladung.

Unter soziologischem Blick

Mit diesen knappen Hinweisen sei bereits angedeutet, dass sich mit dem Thema „Macht“ offenkundig ein weitgespanntes Problem der menschlichen Existenz auf tut, das in seinen vielfältigen Erscheinungsformen und Verästelungen nicht gerade leicht unter *einen* Begriff zu bekommen ist. Wie in einem Prisma versuchen die folgenden Beiträge dieses Heftes das Phänomen Macht aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu beleuchten. Vermutlich ist wohl für jeden einsichtig, dass sich die Soziologie mit dem hiermit angesprochenen gesellschaftlichen Grundtatbestand von Über- und Unterordnung bereits von Anfang an eingehend beschäftigt hat. So fasst bereits Max Weber (1864–1920) diesen Phänomenbereich von vornherein als überaus vielgestaltig auf und versucht dennoch die verschiedenförmigen Äußerungen von Macht auf einen gemeinsamen Begriff zu bringen, indem er sagt: Macht bedeutet „jede Chance, (...) den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“⁴¹ Hier wird Macht nicht auf eine bestimmte Sphäre des sozialen Lebens, so etwa auf die politische,

begrenzt, sondern ein weites Spektrum unterschiedlichster Machtbeziehungen und Machtformen unter einem gemeinsamen Nenner eingefangen. Es springt bei ihm sofort ins Auge, dass es nicht darum gehen kann Machtwirkungen beispielsweise mit dem Tun und Lassen eines exklusiven Machthabers zu identifizieren, der sich über dessen eindrucksvolles oder auch einschüchterndes Geltendmachen entsprechender Gefolgschaft versichert. Machtwirkungen kommen vielmehr überall zum Zuge, wo menschliches Handeln ein Verhalten anderer bewirken, verändern oder verhindern kann. Das kann von schweren Repressalien bis zu attraktiven Belohnungen reichen. Zusammenfassend schlägt St. Hradil vor, zu sagen: „Macht soll jede wesentliche Beeinflussung heißen, die ein Bestandteil der Gesellschaft über einen anderen ausübt bzw. ausüben kann, ohne dass dieser in der Lage ist, sich diesem Einfluss zu entziehen“.²

Nun ist zu fragen, warum soziale Beziehungen immer auch Machtverhältnisse implizieren. Sie tauchen entweder als interpersonelles Phänomen in Zweierbeziehungen oder Gruppenbeziehungen auf, oder aber im Rahmen bestimmter Organisationen bzw. Institutionen bis hin zu gesamtgesellschaftlichen Beziehungsformen. Selbst in Zweierbeziehungen und kleinen, emotional eng verbundenen Gruppen, die sich ihres gemeinsamen Gleichheitsethos fortlaufend versichern, kommt es immer wieder zu allmählich sich ausdifferenzierenden Prozessen von Machtbildung, wo sich aufmerksamer Beobachtung enthüllt, dass da jemand – oft optisch weichgespült – „das Sagen“ hat. Spätestens hier wird klar, dass Macht offenbar grundlegend ein Phänomen *wechselseitiger* Beziehungen ist, ein Verhältnis, zu dem eben zwei Seiten gehören: diejenige, die einen Machtanspruch verfolgt und geltend macht, und die andere, welche ihn einräumt, hinnimmt und in darauf folgenden Wiederholungsfällen bestätigt und damit stabilisiert. Ist ein solcher Zustand wechselseitiger Beziehungsverflechtung situationsüberdauernd erreicht, lässt sich von *Machtverhältnissen* sprechen, rudimentär bereits in Kleingruppen, mit größerer Durchschlagskraft aber dann in öffentlich weiträumig agierenden sozialen Bewegungen, formalen Organisationen oder Institutionen und schließlich in gegliederten Großgebilden staatlicher bzw. behördlicher Machtzentren bis hin zu anonymisierten staatlichen Herrschaftsapparaten, doch jeweils mit anderem Gesicht. Bei den letzten Beispielen zeigt sich Macht mit aller Deutlichkeit als Ergebnis einer sozialen Konstellation. Um in ihr die Bündelung und Verteilung von Macht zu beschreiben, kann auf ein theoretisches Konzept von N. Elias zurückgegriffen werden, das unter dem Stichwort *soziale Figuration* bekannt geworden ist. Mit ihm kann aufgezeigt werden – wie hier im Fall von Machtverhältnissen –, dass aus dem dynamischen Zusammenspiel mehrerer Akteure, Gruppen oder Parteien ein komplexes Geflecht asymmetrischer und wechselseitiger Beziehungen entsteht, und dass sich in enger Verknüpfung miteinander am Ende etwas ergibt, das keiner der beteiligten Akteure je für sich allein besitzt oder erreichen könnte.³ Wenn ein solches Handlungsgefüge nunmehr – quasi mit hoher Objektivität ausgestattet – Menschen und Gruppen durch normative Anforderungen zustimmend und folgsam einzugliedern vermag, haben wir es mit *Herrschaftsmacht* zu tun.

Herrschaftsmacht

Auch hier kann uns M. Weber unserer Suche nach einem Verständnis der Zusammenhänge weiterhelfen. Nach ihm soll Herrschaft heißen: die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden, – z. B. gegründet auf geheiligte Traditionen, die Geltung des immer Gewesenen verbunden mit affektuellem Glauben, d. h. der Geltung des neu Offenbaren oder Vorbildlichen, Gehorsam zu finden. Herrschaft erscheint hier als institutionalisierte Macht, allerdings unter der Voraussetzung, in bestimmtem Ausmaß die Anerkennung der bestehenden Machtverhältnisse durch die ihnen Unterworfenen zu finden. Zu deren Kriterien rechnet Weber Gehorsam, Zustimmung, Duldung und ein Minimum an freiwillig motiviertem Gehorchen-wollen.⁴ Hier sind allerdings Positionsmacht und persönliche Macht zu unterscheiden. Schließlich wirken viele verdeckte und manifeste Zwänge auf ein Individuum ein, um ein gewünschtes Verhalten zu erzielen.

Kennzeichnend für Herrschaftsmacht über andere und ihre Beziehungsform ist allerdings, dass sie sich zunehmend von persönlicher Willkür löst und sich stattdessen an feststehenden Regeln und Verfahrensweisen orientiert, was bedeutet, dass zugleich auch eine Formalisierung der Machtausübung eintritt. Macht wird nun zunehmend in übergreifende Sinn- und Ordnungsgefüge integriert und verschmilzt geradezu mit den „bestehenden Verhältnissen“. Über die Schritte der Entpersonalisierung, Formalisierung und Integrierung wird schließlich ein Grad der Stabilität und Absicherung des Herrschaftssystems erreicht, der nur schwer veränderbar ist. Schließlich genügt gegenüber Abweichlern die sichtbare Manifestation von Macht, in der Regel aber deren mentales Vergegenwärtigen. Machtapparate von modernen Diktaturen in Ost wie West lösten das Problem von Widerspruch und Widerstand durchweg durch Zwangseinweisung in eine Haftanstalt oder doch besser in eine psychiatrische Einrichtung. Hebel dafür ist die konstitutionelle Verletzungsoffenheit des machtunterworfenen Menschen.

Zumeist aber eignet Macht nach D. Claessens die Tendenz, unerkannt zu bleiben und gerade deshalb umso sicherer zum Ziel zu gelangen.⁵ Dies geschieht auch in ihren deutlichsten Äußerungen, insbesondere in den Mechanismen, durch die jemand in eine Rollenübernahme hineinmanövriert wird, wofür es in zahlreichen gesellschaftlichen, aber auch kirchlichen Handlungsbereichen sprechende Beispiele gibt.

Es verwundert nicht, dass vor allem im Bezugsfeld von Herrschaftsmacht sehr unterschiedliche Deutungen und Bewertungen im Umlauf sind. Da verweisen die einen auf die sozial-konstruktiven Anteile von Macht und halten sie für die Verständigung und ein gemeinsames, am Erfolg orientiertes Handeln für unverzichtbar; andere erblicken in ihr geradezu etwas Dämonisches. Nicht anders wird Herrschaft für die einen als wichtige Ordnungsfunktion und als grundlegende Form menschlicher Vergesellschaftung angesehen, die von daher eine besondere Legitimität besitzt; andere sehen in ihr einzig ein Instrument umfassender Unterdrückung und kämpfen für eine „herrschaftsfreie Gesellschaft“.

Kirchliche Parallelwelt?

Haben unsere Ermittlungen zu Machtverhältnissen und Machtkonzepten eine mögliche Relevanz für die gegenwärtig im Reformstau stagnierende katholische Kirche? Was ergibt sich aus den bisher aufgedeckten Sachverhalten und Aspekten für die Erfahrung von Macht für die Menschen, die sich als ihr zugehörig begreifen?

Vermutlich haben wir es hier in der Tat eher mit einem sehr speziellen und sogar verschärften Fall von Machtausübung zu tun, insofern bisher – in deutlichem Unterschied zu demokratischen Herrschaftsverhältnissen – Transparenz, öffentlicher Diskurs, Mitbestimmung und wirksame Gegenkontrollen kaum zu Gebote stehen. Gewiss sieht man es auch hier nicht gern, wenn man sich angelegentlich mit den Fragen der Macht in analytischer Absicht beschäftigt. Theologisch, vor allem aber amtskirchlich, wird häufig argumentiert, das alles gehe am eigentlichen Wesen der Kirche vorbei. In den soziologisch möglicherweise relevanten Fakten stecke zu wenig „Geheimnis“, als dass sie theologisch von Bedeutung wären. Geht es wirklich nur um zeitgeschichtliche Nebensächlichkeiten? Doch mit dem Blick auf die „neue Gemeinde“ der Evangelien ist ja immerhin bedenkenswert, dass Jesus sich über das konkrete Machtgebaren der damals Herrschenden keinerlei Illusionen macht, sondern es sehr realistisch zu Sprache bringt: „doch bei Euch soll das nicht so sein ...“⁶! Tatsächlich haben sich in ihren Anfängen die sich allmählich bildenden Gemeinden wohl zunächst an diesem neuen Ethos des geschwisterlichen Miteinanders und des Herrschaftsverzichts konsequent ausgerichtet. Doch das alsbald einsetzende starke Anwachsen der Ortsgemeinden und insbesondere durch die Erfahrungen der hereinbrechenden Verfolgungen durch das römische Kaiserreich und den damit auftretenden inneren und äußeren Schwierigkeiten wurde eine straffere Leitungsstruktur notwendig. Außerdem verlangten die politischen Verhältnisse eine einheitliche Reaktion nach außen. Die nun rasch einsetzende weitere Entfaltung der kirchlichen Ämterstruktur ist bekannt.⁷ Das kontinuierlich verfolgte Machtstreben und die recht weitgehende Übernahme der römischen Rechtsauffassungen und Leitungspraxen seit der konstantinischen Wende, in deren Verlauf die Amtsträger fortschreitend einen sowohl religiösen wie politischen Führungsanspruch durchzusetzen verstanden, können hier nicht im einzelnen dargelegt und die Machtentfaltung bis zu ihrem Höhepunkt während der Reform Gregors VII. bis zur völligen Überdehnung des päpstlichen Machtanspruchs durch Bonifaz VIII. zur Sprache gebracht werden. In den vermehrt einsetzenden Ketzerverfolgungen des beginnenden 13. Jahrhunderts, dem Umgang mit abweichenden Theologen oder in den späteren Hexenprozessen enttarnt sich eine Machtpraxis, die im Äußersten auf Vernichtung gerichtet war und die im Übrigen ausreichend kirchliches Personal rekrutieren konnte, das sich bereitwillig für diese Aktionen zur Verfügung stellte. Ungeachtet der Tatsache, dass die genannten Auswüchse von Machtausübung nicht zuletzt unter dem Druck der europäischen Aufklärung überwunden wurden, muss doch festgestellt werden, dass zwar in abgemilderter Form, aber doch der Grundbestand ihrer einmal erreichten sozialen Figuration, von der oben die Rede war, im Wesentli-

chen erhalten blieb und heute gravierende Probleme bereitet. Diese wirkt sich vor allem in der umfassenden Zentralisation aller inhaltlichen wie personellen Entscheidungen im Machtkern des römischen Zentrums aus, und sie weiß zu ihrer Aufrechterhaltung durchaus auf einschneidende Machtmittel zurückzugreifen, wie die Repressalien in der jüngeren Vergangenheit z. B. gegen Theologen wie G. Girardi, H. Küng, J. Pohier OP, St. Pfürtner OP, L. Boff OFM und zahlreiche andere belegen. Sie sind noch ebenso lebhaft in Erinnerung wie auch das tragische Schicksal des engagierten französischen Bischofs J. Gaillot, der von einem „Keulenschlag aus Rom“ spricht, von dem er inmitten seines Engagements für gesellschaftliche Randgruppen getroffen wurde.

Hier konnten nur die Makrostrukturen kurz skizziert werden. Die unterhalb dieser Ebene verteilten, feinkörnigen Elemente von „Pastoralmacht“ im Sinne H. Steinkamps sind in ihren Wirkungen nicht weniger folgenreich und bedürften einer gesonderten Betrachtung.⁸

Möglicherweise erleben wir in der unmittelbaren Gegenwart nun doch das Ende jener konstantinischen Ära und ihrer Implikate, die das Herrschaftsmodell der katholischen Kirche bei allem Reden über seinen „Dienstcharakter“ in Frage stellen. Inzwischen jedenfalls ist das Problem allzu offensichtlich, dass sich in Gesellschaften, die auf persönlicher Freiheit, demokratischen Strukturen, öffentlicher Transparenz und Kontrolle bestehen, die Diskrepanzen zwischen den kirchlich institutionalisierten Herrschafts- und Machtverhältnissen einerseits und dem faktischen Einfluss der Kirchenmitglieder auf die Gestaltung des kirchlichen Zusammenlebens andererseits dramatisch verschärft haben und inzwischen die heute knapp gewordene Ressource „Zustimmung“ auf das Nachteiligste tangieren.⁹

Dr. phil. Heiner Katz OP (heiner.katz@freenet.de), geb. 1935 in Kessel (Niederlande), Prof. und Seelsorger. Anschrift: Am Krug 16, D-48151 Münster. Veröffentlichungen u. a.: *Kirchliche Autorität im Strukturwandel der Gesellschaft. Eine religiös- und soziozoologische Untersuchung zum nachkonziliaren Autoritätsproblem der katholischen Kirche*, Berlin – Münster 2012.

01 M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen 1984, 89f.

02 St. Hradil, *Die Erforschung der Macht*, Stuttgart – Berlin 1980, 22.

03 Vgl. P. Imbusch (Hrsg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien*, Opladen 1998; ders., *Macht und Herrschaft*, in: H. Korte/B. Schäfers, *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*, Wiesbaden 2006, 166–181; W. Sofsky/

R. Paris, *Figurationen Sozialer Macht*, Frankfurt/M. 1994, 14–20.

04 Vgl. M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, a. a. O., 89.

05 Vgl. D. Claessens, *Rolle und Macht*, *Grundfragen der Soziologie* Bd. 6, München 1968, 36.

06 Vgl. Mt 25–28.

07 Hierzu ausführlich: R. Hernegger, *Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*, Olten – Freiburg/Br. 1963.

08 Vgl. H. Steinkamp, *Die sanfte Macht der Hirten*, Mainz 1999.

09 Hierzu vgl. F. X. Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg/Br. 2011; H. Katz, *Kirchliche Autorität im Strukturwandel der Gesellschaft*, Berlin – Münster 2012.

Reinhard Feldmeier

„Aber so ist es nicht bei euch“ (Mk 10,43)

Macht im Neuen Testament

In unseren Breiten ist es in Theologie und Kirche in Mode gekommen, das Thema der Macht in erster Linie kritisch zu betrachten. Vom biblischen Befund her ist das jedoch zu eindimensional. Der „Herr der Heerscharen“ und seine Macht spielt schon im Alten Testament als Grundlage des Gottvertrauens eine herausragende Rolle, und das bleibt auch im Neuen Testament so: Im Zentrum der Botschaft Jesu steht der Anbruch der Herrschaft Gottes, und diese Ankündigung bekräftigt er durch seine Wunder, die er in der „Vollmacht“ seines Vaters tut und die als „Macht-taten“ bezeichnet werden. Seine Überzeugung, dass die Toten auferstehen, begründet er mit der „Macht Gottes“ (Mk 12,24 par.), und in seiner Anfechtung in Gethsemani ruft er Gott als den an, dem „alles möglich ist“ (Mk 14,36). Selbst noch beim Verhör vor dem Hohen Rat kündigt der Angeklagte an, dass seine Richter den Menschensohn sehen werden, wenn er „zur Rechten der Macht (= Gott)“ sitzt und von dort kommt (Mk 14,62). Die Auferstehung bestätigt dann, dass die Macht, die Gott in seinem Handeln durch Jesus gezeigt hat, sich vollendet in seinem Handeln an Jesus.

Macht als zentrale neutestamentliche Kategorie

Für Paulus ist deshalb das Wort vom Kreuz „Macht Gottes für die Glaubenden“ (1 Kor 1,18), und wenn der Apostel im Rahmen seiner Kreuzestheologie – übrigens das einzige Mal im Neuen Testament – im Zusammenhang mit Gott von Schwäche spricht, da tut er das nur, um das Paradox zu formulieren, dass „das Schwache Gottes stärker ist als [alle Stärke] der Menschen“ (1 Kor 1,25). Eben diese Macht Gottes zeigt sich in seinem Evangelium (Röm 1,16 o. ä.), durch sie besiegt der ‚Kyrios‘, d. h. Christus als der Herr zuletzt den Tod als den „letzten Feind“ (1 Kor 15,26). Und die Offenbarung des Johannes kann sich das Abwischen aller Tränen nur vom „Allmächtigen“ erhoffen, der „die kaputt macht, die die Erde kaputt

Reinhard Feldmeier

Dr. theol. habil. Reinhard Feldmeier (reinhard.feldmeier@theologie.uni-goettingen.de), geb. 1952 in Bayreuth, Prof. für Neues Testament an der Universität Göttingen, Anschrift: Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen. Veröffentlichung u.a.: Der Höchste. Studien zur hellenistischen Religionsgeschichte und zum biblischen Gottesglauben (WUNT Bd. 1/330), Tübingen 2014.

machen“ (Offb 11,18), um dann den neuen Himmel und die neue Erde heraufzuführen.

Das Vertrauen in die Macht Gottes ist also unverzichtbarer Bestandteil der neutestamentlichen Frohbotschaft. Die Einbindung in das im Kreuz mündende Evangelium wie die paulinische Rede vom „schwachen Gott“ enthält nun allerdings schon einen Hinweis auf das, was ich im Folgenden entfalten möchte: Wenn für die Rede von der Macht Gottes bei aller Überlegenheit doch auch ein Moment des Leidens, also der „Schwäche“ konstitutiv ist, dann muss sie etwas anderes sein als die als *via eminentiae* verabsolutierte Macht der Gewalt, etwas anderes als totalitäre Dominanz. Pointiert gesagt: Der „Allmächtige“, den das Credo bekennt, muss ein ganz anderer sein als ein Herodes oder Nero im Quadrat.

Differenzierungen im Machtbegriff

Das älteste Evangelium zeigt gerade im Blick auf unsere Fragestellung eine dramatische Entwicklung: Während die Jünger in der ersten Hälfte Jesu Macht nicht verstehen, ändert sich das ab dem Messiasbekenntnis des Petrus in Mk 8,27ff. Doch nun widersetzen sie sich dem Weg ins Leiden. Bei der ersten Leidensweissagung ist es Petrus allein, der deshalb von Jesus als Satan tituiert wird (Mk 8,31–33). Doch schon auf die nächste Leidensweissagung reagieren die Jünger mit dem Streit, wer unter ihnen der größte ist (Mk 9,31–37), und nach der dritten kommen die Zebedäussöhne zu Jesus, um ihn zu bitten, in seiner Herrlichkeit zu seiner Rechten und zu seiner Linken zu sitzen. Das ist nicht ein anrührender Wunsch nach Nähe – dann hätten sie gebeten, zu seiner Rechten und zur Linken zu liegen. Das ‚Sitzen‘ zielt auf die Macht des Herrschers und Richters. Jesus nimmt das zum Anlass, zu dem hinter dieser Bitte stehenden Anliegen Stellung zu beziehen. Im Evangelium sind diese Ausführungen Jesu die ausführlichste und umfassendste Stellungnahme zur Machtfrage:

42 Ihr wisst, dass diejenigen, die zu herrschen scheinen,
ihre Völker unterjochen

und ihre Großen ihre Amtsgewalt über sie missbrauchen.

43 So aber ist es nicht bei euch!

Sondern: Wer unter euch ein Großer werden will, sei euer Diener,

44 und wer unter euch der Erste sein will, sei aller Sklave.

45 Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um bedient zu werden,
sondern um zu dienen

und sein Leben als Lösegeld zugunsten vieler zu geben.

(Mk 10,42–45)

Zunächst grenzt er sich in V. 42 in aller Schärfe von jeder Form der Unterdrückung ab. Im Kontext dieses Wortes geht es nicht um eine Stellungnahme zur staatlichen Macht, sondern um das in den politischen Machtstrukturen besonders deutlich zum Ausdruck kommende Streben nach Überlegenheit, das von Jesus hier durch zwei Partizipien beschrieben wird, die jeweils durch die Präposition *κατά* („gegen/wider“) negativ verstärkt werden. Durch sie wird aufgedeckt, was hinter dem An-

sinnen der Jünger steckt: der Wille zur Macht, um die eigenen Interessen auf Kosten der anderen durchzusetzen. „Nicht so aber ist es bei euch!“ (V. 43a) – mit diesem Einspruch stellt Jesus die Andersartigkeit derer, die zu ihm gehören, als Tatsache hin. Es handelt sich also nicht um eine Aufforderung, sondern um eine Feststellung: „Aber so ist es unter euch nicht“. Jesus stellt er fest: Wer zu mir gehört, der ist anders.

Die Verse 43b.44 führen dann aus, worin diese Andersartigkeit besteht: im Dienst. Dabei bleibt festzuhalten: Auch im Blick auf die am Dienst orientierte „Kontrastgesellschaft des Heils“¹ spricht Jesus vom Großen und vom Ersten. Jesus predigt nicht das Ideal einer herrschaftsfreien Gemeinschaft, sondern er erkennt die Notwendigkeit von Über- und Unterordnung, von Befehl und Gehorsam an. Nur ist bei ihm die Hierarchie entgegengesetzt begründet: Nicht der- oder diejenige stehen bei seinen Nachfolgern oben, die die anderen sich durch Zwang gefügig machen, sondern diejenigen, deren Herrschaft Dienst ist.²

Hingabe und Herrschaft

Nun ist auch das Ideal des Dienens auf abgründige Weise missbrauchbar. Nicht von ungefähr sind die schlimmsten Verbrechen der Geschichte von Menschen vollbracht worden, die vorgaben oder auch überzeugt waren, als Diener eines höheren Zweckes zugunsten anderer zu handeln. Auch die christlichen Kirchen waren und sind nicht vor der Versuchung gefeit, in der Maske des Dienens (nur umso unangreifbarer) Macht zu missbrauchen. Insofern ist entscheidend, dass Jesus sich selbst zum Maßstab rechten Dienens macht, und zwar gerade als der, der sein Leben für andere hingibt. Mit diesem Verhalten macht er deutlich, dass er nicht von anderen Opfer verlangt oder gar erzwingt, sondern sich selbst für andere aufopfert. Seine Autorität besteht gerade darin, dass er ganz der „Mensch für andere“³ ist, der durch den ultimativen Dienst seiner Selbsthingabe die „Vielen“ losgekauft, ihnen also Freiheit eröffnet hat.⁴ Das bleibt im ganzen Neuen Testament bestimmend: Noch im letzten Buch der Bibel wird derjenige, der allein das Buch mit den sieben Siegeln öffnen und damit die Erlösung der Welt in Gang setzen kann, als der Löwe von Juda angekündigt – aber als der Seher nach ihm Ausschau hält, sieht er ein geschlachtetes Lamm (Offb 5,5f.). Bei aller situationsbedingten Gewaltsamkeit bezeugt auch diese Schrift eines urchristlichen Propheten, dass das Heil der Welt nicht vom Raubtier kommt, das vom Tod anderer lebt, sondern vom Opfertier, das für andere stirbt.

Wenn es dabei in Mk 10,45 heißt, dass der Menschensohn „gekommen ist“, so verweist diese Sendungsaussage auf Gottes Beauftragung als den letzten Grund von Jesu Dienst und damit auch für den in Gottes Willen und Wesen selbst begründeten alternativen Umgang mit Macht.⁵ Deshalb kann Jesus im Abendmahl seine Selbsthingabe als die Stiftung des Bundes mit Gott deuten (Mk 14,22–24 parr.), durch den eine neue Gemeinschaft begründet wird, die auf das Reich Gottes ausgerichtet ist und in diesem ihre Vollendung findet (Mk 14,25 parr.).

Deshalb fordert Jesus solchen Dienst dann auch als die Lebensform derer ein, die zu dieser neuen Gemeinschaft gehören. Ein Großer und Erster ist für Jesus nur, wer sich ganz unter das Du des anderen gestellt weiß. Man wird wohl sogar noch weitergehen können: So wie die auf Gewalt basierende Macht ihre Inhaber auf Dauer korrumpiert, so qualifiziert die Bereitschaft zum Dienst zur Führung. Deshalb wird der Dienst „als Führungsverhalten aufgetragen“⁶.

Die Kraft in der Schwachheit

Mk 10,45 deutet mit der Kategorie des Dienstes Jesu Leben und sein Sterben: Gerade als der, der auf Eigenmächtigkeit verzichtet, erweist sich Gottes Macht an ihm, wird er zum Herrn. Die synoptischen Seitenreferenten betonen das noch, wenn dort Jesus das Angebot des Teufels zur Weltherrschaft am Anfang seines Weges ablehnt (Mt 4,1f. par. Lk 4,1f.), um als der, der den Weg des Gehorsams geht, am Ende wieder auf dem Berg zu stehen als der, dem nun von Gott alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist (Mt 28,18) bzw. der dann in der Himmelfahrt erhöht wird (Lk 24,50f.), nicht ohne zuvor seinen Jünger zu verheißen, dass er gerade so ihren Weg mit „Kraft aus der Höhe“ begleiten (Lk 24,49) und bis ans Ende der Welt bei ihnen sein wird (Mt 28,20).

Es ist Paulus, der am konsequentesten die theologische Folge von Kreuz und Auferstehung im Blick auf die Machtfrage durchdenkt. Die Aussage von 1 Kor 1,25, dass das Wort vom Kreuz stärker ist als alle Stärke der Menschen, ist die Quintessenz seiner durch das Kreuz bestimmten Gotteserfahrung. Im Besonderen wird das in der sogenannten „Narrenrede“ in 2 Kor 11f. ausgeführt, wo Paulus aus der Perspektive der sich am Kreuz offenbarenden Macht Gottes eine Art Resümee seines eigenen Lebens zieht. Anlass ist der Vorwurf von anderen in die Gemeinde eingedrungenen Aposteln, dass sich Paulus angebliche Autorisierung als Apostel Christi nicht durch beeindruckendes Auftreten und außerordentliche Erfahrungen verifizieren lassen.⁷ Wer Gott hinter sich hat, so die an den Versucher in der Jesusgeschichte (Mt 4,1-11 par. Lk 4,1-13) erinnernde Argumentation der Gegner, mit der sie offenbar viele der Gemeindeglieder überzeugt haben, in dessen Auftreten sollte auch Außerordentliches wahrnehmbar sein.⁸ Der Apostel steckt in einer Zwickmühle: Einerseits will er seine Gemeinde wieder für sich und seine Botschaft gewinnen. Andererseits will er sich nicht mit seinen Gegnern einen Wettkampf im Selbstruhm liefern, durch den er diesen in der Sache recht geben und damit seine Kreuzestheologie Lüge strafen würde. Er löst das Dilemma mit einem rhetorischen Meisterstück, eben jener „Narrenrede“⁹, in der er zwar immer wieder andeutet, dass er durchaus auch eindrucksvolle Machttaten und Erlebnisse aufzuweisen hätte, aber zugleich betont, dass jede derartige Form der Selbstdarstellung der Gemeinde nicht nur nichts nützen würde, sondern für deren Auf-
bauung letztlich kontraproduktiv wäre. Denn solches „Sich-Aufblasen“, wie Paulus das gerne nennt, würde den anderen nur ihre Unterlegenheit demonstrieren und so die Gemeinschaft zerstören. Dagegen ist es gerade die Schwäche, welche den Apostel sensibel macht für die Schwächen der anderen (2 Kor 11,29). Diese Sen-

sibilität, die notwendigerweise mit Verletzlichkeit einhergehende Bereitschaft zum Mitleiden hat den Apostel befähigt, eine erstaunlich große Anzahl von Frauen und Männern mit seiner Botschaft so anzusprechen und in die Gemeinden einzubinden, dass sie ihn als Mitarbeiter bei seiner weltumspannenden Mission aktiv unterstützten.¹⁰ Doch die Frage der Schwäche und Stärke berührt nicht nur das „horizontale“ Verhältnis zum Nächsten, sondern auch das „vertikale“ zu Gott. Denn die „Selbstaufblähung“ drängt nicht nur die Mitmenschen an den Rand, sondern lässt auch Gott keinen Raum und damit auch keine Möglichkeit, den Menschen mit seiner Kraft zu erfüllen. Dagegen ist es das Geheimnis des Kreuzes, dass sich in ihm, wie Paulus in 1 Kor 1,25 sagt, die Schwäche Gottes als stärker erweist als die Stärke der Menschen. So schließt der Apostel seine Narrenrede gerade nicht mit den Dingen, deren er sich in den Augen der Korinther rühmen könnte – selbst von seiner Himmelsreise, die ihn immerhin bis ins dritte Paradies geführt hat (2 Kor 12,3f.), spricht er nur distanzierend in der dritten Person. Stattdessen schließt er seine Rede provokativ mit der Antigeschichte¹¹ des scheinbaren Scheiterns seines Gebetes um Heilung, weil gerade dort ihm Christus seine machtvolle Nähe zugesagt hat:

Dir genügt meine Gnade,
denn die Macht vollendet sich in Schwachheit.

(2 Kor 12,9a)

Schwäche steht also nicht im Widerspruch zu Gottes Gegenwart, sondern ist der Ort, an dem die göttliche Kraft zeigt, die aus der Verbindung mit seinem erhöhten Herrn kommt:¹²

Deshalb will ich mich lieber meiner Schwachheiten rühmen,
damit bei mir die Macht (δύναμις) Christi einwohnt.

So oft ich schwach bin, bin ich mächtig.

(2 Kor 12,9b.10)

Paulus macht hier nicht aus der Not eine Tugend, denn er kann gerade in seiner körperlichen Hinfälligkeit und äußeren Machtlosigkeit auf einen ungeheuren Missionserfolg hinweisen, durch den er das römische Reich von Ost nach West, gleichsam in der umgekehrten Reihenfolge seiner Ausdehnung, seinem gekreuzigten Herrn unterwirft

in der Macht (ἐν δυνάμει) von Zeichen und Wundern,

in der Macht (ἐν δυνάμει) des Geistes Gottes,

wie er in Röm 15,19 sagt. Das ist die Macht des Evangeliums, die ihn auch mitten im äußerlichen Zerfall immer wieder neu werden lässt (2 Kor 4,7–18). Sie ist keine „fleischliche“ Macht (2 Kor 10,3), über die er eigenmächtig verfügen könnte, sondern eine, die als geistliche Macht von Gott verliehen wird. Damit sagt er Entscheidendes über den Charakter dieser Macht.

Macht als Ermächtigung

Bereits Jesus hatte seine „Vollmacht“ und die ihr entspringenden „Machtthaten“ immer nur als Hilfe für die Bedürftigen eingesetzt. Jede Zeichenforderung lehnt er

kategorisch ab, denn Gottes Macht dient nicht der Selbstdarstellung, sondern ist für andere da. In diesem Sinne besteht auch für Paulus die Pointe der sich im Kreuz offenbarenden Macht Gottes darin, dass sie teilgebende Macht ist. Der Apostel prägt dafür sogar ein eigenes Wort, das im Griechischen bis dahin kaum vorkommt¹³: ἐνδυναμοῦν – das „Zueignen, Einflößen von Macht“¹⁴. Das ist die Macht, die sich in der Schwachheit zeigt, und selbst der des Kämpfens müde (Phil 1, 23) und im Gefängnis äußerlich machtlose Apostel (Phil 1, 13f.) kann in diesem Sinne geradezu provokativ seine Teilhabe an Gottes Allmacht formulieren:

Ich bin zu allem fähig durch den, der sich in mir als Macht erweist. (Phil 4, 13 vgl. Mk 9, 23 par)

Auf dem Umweg über die amerikanische Gemeindepsychologie hat dieses Wort unter dem Schlagwort *empowerment* („Ermächtigung“) Eingang in moderne Management- und Sozialhilfekonzepte gefunden. Für den Apostel ist das freilich mehr als nur „soft-skill“ zur erfolgreichen Mitarbeiterführung (obgleich es das auch ist!). Diese Macht bleibt für ihn immer die Macht des Kreuzes, d. h. sie ist kein Zauberspruch, der den Glaubenden zum Übermenschen macht, sondern sie ist eine Macht, die aus der Teilhabe an Christi Niedrigkeit und Leiden resultiert. Dort wächst dem Apostel eine spirituelle Kraft zu, die ihn in seiner Schwäche stark macht – zum Nutzen der anderen. Deren Erfahrung bestätigt dann auch die christliche Hoffnung – aber das ist ein anderes Thema.

01 R. Pesch, Das Markusevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1, 1–8, 26 (HThK Bd. 2/1), Freiburg/Br. 1976, 164.

02 Vgl. J.D.G. Dunn, Jesus Remembered. Christianity in the Making, Cambridge 2003, 560: „It should be noted that Jesus apparently did not discourage ambition (to be 'great'); but the greatness he commanded was that of the *servant*.“

03 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Zeichnungen aus der Haft, München 1998, 559.

04 Auch wenn bei diesem Logion Jes 53 im Hintergrund stehen dürfte, so ist dieser Gedanke der Lebenshingabe doch hier auf den dadurch wirkten Loskauf zugespielt. „λύτρον bedeutet in der Gräzität und LXX den Lösepreis für schuldverwirktes Leben, der für einen Sklaven, einen Kriegsgefangenen, zur Lösung einer Bürgschaft gezahlt wird“ (J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Teilband 2. Mk 8, 27–16, 20 [EKK Bd. 2/2], Neukirchen-Vluyn 1979, 104).

05 Dazu passt auch die Rede vom ‚Menschensohn‘, der bereits im Danielbuch im Gegenüber zu den in

den Bestien verkörperten Weltreichen Repräsentant der humanen, menschlichen Herrschaft Gottes ist (Dan 7, 13f.).

06 O. Wischmeyer, Herrschen als Dienen – Mk 10, 41–45, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 90 (1999), 28–44, hier 44.

07 Zur Herrlichkeitstheologie dieser Gegner vgl. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2005, 107f.

08 Vgl. 2 Kor 10, 10; 11, 5f. 16–21.

09 Zu der ganzen Narrenrede vgl. die erhellende Studie von U. Heckel, Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2 Kor 10–13 (WUNT Bd. II/56), Tübingen 1995.

10 Paulus, der Theologe des Kreuzes, war in der Mitarbeitergewinnung und -führung ausgesprochen erfolgreich; vgl. dazu E. Ebel, Die Reisebegleiter und Mitarbeiter des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hrsg.), Paulus: Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen 2012, 125: „Etwa 50 Personen, die namentlich in den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte genannt werden, werden

direkt als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter (συνεργοί) des Paulus bezeichnet oder können als solche eingestuft werden“.

11 Paulus führt die Antigeschichte entsprechend ein, wenn er seine Krankheit als eine letztlich göttliche Maßnahme beschreibt, damit er sich nicht wegen seiner Offenbarungen überhebt (2 Kor 12, 6f.).

12 Vgl. die schönen Zeilen von P. Gerhard, die diese Erfahrung zum Ausdruck bringen: „Wenn mein Können, mein Vermögen, / nichts vermag noch helfen kann, / kommt mein Gott und hebt mir an, / sein Vermögen beizulegen“ (EG 325, 5).

13 Das Wort ist bis dahin nur dreimal in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments bezeugt; vgl. H.G. Liddell/R. Scott, A Greek-English Lexikon, ed. by H.S. Jones, Oxford 1983, 561f.

14 Röm 4, 20; Phil 4, 13; das Wort wird dann im NT von der Paulusschule weiter verwendet (Eph 6, 10; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 2, 1; 4, 17 vgl. Apg 9, 22).

Hans-Joachim Sander

Auslegung jenseits der *potestas indirecta*

Heilige Schriften gibt es nicht umsonst. Man muss sich ihnen schon unterwerfen, um sie nutzen zu können. Mit lesen, verstehen, kontextualisieren bekommt man die Heiligkeit – im doppelten Sinn des Wortes – nicht heraus. Das Unterwerfen geschieht auf der Ebene der Religionsgemeinschaft nicht in einem einzelnen Akt, sondern in verwickelten Prozessen von Kanonisierung; diesen Vorgang durchlaufen viele Literaturkomplexe mit kulturellem Identifizierungspotential.¹ Bei Heiligen Schriften spielt dabei die Auslegung eine wichtige Rolle. Sie wird nicht logisch gebildet, sondern topologisch indiziert. Durch Wahrheitsbeanspruchungen wird eine Fundstelle jener Argumente kreiert, die die Beanspruchungen wiederum bestätigen, wodurch der Prozess aber zugleich selbst von den Veridktionen normiert wird. Machtaufladungen treten auf, weshalb sich die Topologie immer mit Spannungen über die bevorzugten Fundstellen entlädt. In der katholischen Theologie zeigen das die notorischen Kämpfe zwischen Exegese und Dogmatik.²

Eine Heilige Schrift erzeugt im Inneren einer Religionsgemeinschaft also unweigerlich Druck, Distinktionen zu treffen. Diese setzen zugleich in den Stand, nach außen hin mit Forderungen aufzutreten. Man gewinnt nach innen, was man nach außen erreicht. Das kann sich auf ganze Gesellschaften beziehen und verdichtet sich in Ämter der Auslegung.

In der katholischen Kirche ist diese Innen-Außen-Grammatik zu einer Bedingung der Möglichkeit des Papsttums geworden. Es beansprucht Auslegungsvorrechte nach innen, die aber zugleich nach außen hin allen zum Vorteil dienen sollen. Das macht die Innen-Außen-Grammatik zu einer prekären Relativität. Wenn das Papsttum Auslegungsvorrechte in Anspruch nimmt – etwa mit infalliblen Erklärungen –, und gläubige Unterwerfung verlangt, dann darf sich nach außen hin das Durchsetzungsproblem nicht verschärfen, sonst erleidet es Distinktionsverluste nach innen. Man denke etwa an den Ablassstreit während der Reformation oder neuerdings den vornehmlich göttlich begründete Ausschluss von Frauen vom priesterlichen Amt; beides war bzw. ist nach innen hin wegen fehlender Anerkennungsfähigkeit nach außen nicht zu erledigen. Dann muss eine Auslegung nach außen hin differenzierter auftreten,

Dr. theol. Dr. theol. habil. Hans-Joachim Sander (Hans_Joachim.Sander@sbg.ac.at), geb. 1959 in Wadgassen, Univ.-Prof. für Dogmatik an der Theol. Fakultät Salzburg. Anschrift: Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg. Veröffentlichung u. a.: Beziehungen enden. Was Gott getrennt hat, daran muss sich der Mensch nicht ketten, in: K. Hilpert/B. Laux (Hrsg.), Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg/Br. 2014, 183–207.

um den Relativierungsschub abzufedern; einen anderen Weg gibt es auf Dauer nicht.

Die meisten Versuche dieser Ausdifferenzierung bewegen sich im Zusammenhang von Politik und Glauben. Eine lange geübte Strategie, die nach der Reformation einsetzt, war die *potestas indirecta*. Sie entstammt dem politisch-theologischen Denken der Jesuiten und wurde vom Papsttum bis in die Gegenwart hinein benutzt. Das Theorem ist in jüngerer Zeit wieder stark in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt, denn das Zweite Vatikanische Konzil ist von jedem Machtanspruch in der Auslegung des Heiligen³ abgerückt.⁴ Man muss sich daher fragen, ob der traditionelle Anspruch nur mehr Fassade ist.

Bei der mit *potestas indirecta* beanspruchten Auslegung treten Innen und Außen als deutlich verschieden hervor; sie können sich verstärken oder brechen. Das entscheidet sich an einem merkwürdigen Dreischritt aus Zumutung, Demut und Ermutigung. Hier werden drei unterschiedliche Zugriffsweisen verwoben – Macht, Ohnmacht und Autorität. Nur diesem Teil des Auslegungsprozesses möchte ich hier nachgehen.

Von der Zumutung über die Demut zur Ermutigung

Der Bezug auf die Heilige Schrift vollzieht sich in Praktiken der Zumutung, die eine Wechselseitigkeit erzeugen, bei denen die Seite, die über die Schrift verfügt, eine Machtposition erlangt, während die andere in eine Ohnmachtshaltung gestellt wird. Das kann ganz schlicht sein: etwa den Text vorzulesen und hinhören zu müssen. Aber es können auch komplexe Vorgänge sein wie Texte kanonisieren und deshalb andere ausschließen, wie zu Doktrinen normierte Kommentierungen, deren Authentizität andere akzeptieren müssen.

Die Rollen können wechseln; wer kommentiert, sollte irgendwann einmal hingehört haben. Niemandem ist es auf Dauer möglich, sich der Zumutung zu entziehen, die als heilig in einer Gemeinschaft veridiziert wird. Ihr folgt die Demut auf den Fuß, sich von den selbst beanspruchten Vorgaben betreffen zu lassen. Diese Demut betrifft alle. Sie kann sich bis zur Demütigung derer in der Machtposition auswachsen, wenn ihr Bezug auf die Schrift für zu leicht befunden wird. Die Zumutung einer Heiligen Schrift kann also gerade durch die demütige Unterwerfung dazu ermutigen, ein Gegenverhalten zu Macht generierenden Praktiken aufzubauen. Dieses Gegenverhalten darf man nicht vorschnell mit Revolte identifizieren. Es beansprucht vielmehr positiv, was eine Heilige Schrift auferlegt; Gegenverhalten erhöht den Respekt. Vor allem die enge Verbindung der Reformation mit der Bibel bietet dafür reichhaltiges Material.⁵ Im Fall der Frauenordination beginnt es sich anzudeuten.

Je mehr Heilige Schriften Unterwerfung mit sich bringen, desto mehr sind sie Ressourcen des Widerstands gegen ihren Machtgebrauch. Die Zumutung wird über das Bindeglied der Demut, sich ihnen zu unterwerfen, zu einer widerständigen Ermutigung gegenüber machtvoller Auslegung. Der Machtgebrauch Heiliger Schriften unterminiert sich regelrecht selbst durch eine unvermeidliche Autori-

sierung der Unterworfenen zum Widerstand. Wo ist Auslegung dabei platziert? Wie löst sie Gegenverhalten aus? Die Auslegung ist kein Angebot, das man annehmen oder bleiben lassen kann. Ihre Textgrundlage liegt nicht einfach vor, sie tritt vielmehr selbst dabei auf. Deshalb ist eine Schrift, sofern heilig, eine Zumutung für die, die sie auslegen. Sie werden gedemütigt, über ihren eigenen Reim hinausgehen zu müssen, den sie sich gemacht haben. Das ist aber für die berufenen Amtsträger autoritativer Auslegung schwer, weil das ja einer Relativierung ihrer ermächtigten Position gleich kommt. Es bietet sich die *potestas indirecta* an. Ihre Strategie entweltlicht Auslegung äußerlich, um sich umso machtvoller innerlich durchsetzen zu können.

Entweltlicht auslegen – die „*potestas indirecta*“

Die barocke politisch-theologische Alternative zur macchiavellistischen Selbstüberschätzung des Papstes war an die Identifizierung als *societas perfecta* gekoppelt. Die Kirche begriff sich als Staat, der wie alle anderen Staaten unabhängig ist – das aber mit der eigenen Übernatürlichkeit sichert. Sie kann aufgrund ihres päpstlich vermittelten Vikariats stellvertretend für Gott handeln. Aber sie war, so die nüchterne, jesuitische Überlegung, nicht länger in der Lage, die anderen Staaten zu dem katholisch Notwendigen zwingen zu können. Damit wird die Differenz zwischen Auslegung der Wahrheit und ihrem Auferlegen als unvermeidbar respektiert. Nur mehr im eigenen Bereich kann die Kirche Verdiktionen des Heils auferlegen. Wenn sie darüber hinaus ausschließt – Türken, weil sie Falsches glauben, Exkommunizierte, weil ihnen Sakramente fehlen, und Protestanten, weil sie die katholische Hierarchie leugnen, so die barocken Standardbeispiele –, dann dient das lediglich der Bestätigung nach innen. Allerdings muss sich das wiederum als Vorteil nach außen hin demonstrieren lassen.

Dafür wird eine Auslegungsstrategie erfunden, an deren Anfang Jesuiten stehen: Es ist die Kontroverse. Mit ihr lassen sich alle Gegner genau erforschen, man muss sie also genau kennen. Andererseits aber kann man sich allein auf deren Schwächen und Fehlern ausrichten, um die eigenen Stärken umso klarer herauszustellen. Jeder Gebrauch von Pastoralmacht, der dagegen nur die eigenen Ziele im Auge hat und nicht die Absichten der anderen gut kennt, zerstört die überlegene Position. Der Erfinder der Kontroverse war Robert Bellarmin SJ (1542–1621). Er reduzierte die plurale Topologie der Renaissance-Theologie, die mehr als ein Dutzend *loci theologici* kannte und obendrein auch noch befremdlichen Fundstellen wie der Geschichte Autorität zuerkannte, auf einen einzigen: den Papst. Dessen Auslegungskompetenz des Übernatürlichen steht im Zentrum jeder kirchlichen Auslegungsfähigkeit. Aber Bellarmin empfahl den Päpsten zugleich nach außen *potestas indirecta*. Das bedeutet den Verzicht auf den Kirchenstaat, weil der im weltlich-säkularen Machtkampf immer den Kürzeren zieht. Stattdessen solle sich der Papst zum alleinigen Richter und Beherrscher der Gewissen machen. Während der Körper eines Menschen der weltlichen Herrschaft zu- und damit unterzuordnen ist, also vom Staat zu beherrschen ist, kann für die Seele und alles, was das

Heil angeht, nur der Papst und also die Kirche zuständig sein. Dafür kann er in diesen Fragen – und nur in diesen – den Vorrang gegenüber dem Staat beanspruchen.

Für Bellarmin sind die Päpste nicht für das Innere des Gewissens zuständig; das wäre für ihn Protestantismus. Dafür bleibt Gott zuständig. Aber für den äußeren Aspekt der Gewissensentscheidungen haben die Päpste die Zuständigkeit. Hier greift ihre singuläre Position von Pastoralmacht. Das bezieht sich auf alle moralischen Fragen, also Ehe und Scheidung, Sexualität und Verhütung, überhaupt alle inneren existentiell validierten menschlichen Angelegenheiten. Hier, und nur hier, kann die Papstkirche Disziplinierungen auferlegen. Mit dieser *potestas indirecta* entstünde, so eine zeitgenössische Bellarminforscherin, ein päpstliches „empire of souls“.⁶ In Gewissensfragen und Heilsnöten hat der Papst einen viel intensiveren Zugriff auf Menschen als jeder noch so absolute Fürst. Seine Pastoralmacht schlägt jede Königsmacht. Hier hat man das *role-model* für die katholische Strategie der Entweltlichung. Kirche beschränkt sich auf geistliche Macht und selbst die wird nur indirekt beansprucht.

Der Jesuit Bellarmin selbst geriet deswegen ins Visier der Inquisition des macchiavellistischen Franziskanerkonventualen Papst Sixtus V. Der versuchte in Rom u. a. für Ehebruch die Todesstrafe durchzusetzen und starb 1590 rechtzeitig, bevor Bellarmins Kontroverse über den Papst auf den Index gesetzt werden konnte. Die nächsten Päpste, Clemens VIII. und Paul V., setzten auf Bellarmin; er wird 1592 Kardinal. Aber auch sie wollten sich nicht auf die Strategie der indirekten Macht einlassen. Sie trauten einer imperialen Pastoralmacht nicht und standen stattdessen ständig im Kampf gegen den Gallikanismus, der ihre universale Auslegungskompetenz für Frankreich bestritt.⁷ Das wird zu den beiden päpstlichen Primaten des Ersten Vatikanischen Konzils führen.

In der ersten Hälfte des 20. Jhs. dagegen wird Bellarmin zum Leitstern von Piuspäpsten. 1923 wird er selig, 1930 heilig und 1931 Kirchenlehrer. Nun, nach dem weitgehenden Verlust des Kirchenstaates und immer mehr Konkordatsverträgen, war die *potestas indirecta* höchst attraktiv. Sie verhieß weltweit ein inneres, entweltlichtes Regime, erhaben über jede Verstrickung in weltliche Abgründe und doch feingliedrig hantierend mit der Verbindung von Weltlichem und Geistlichem. Sie galt als großer Vorteil für die Kirche.

Aber diese Auslegungsvariante des Heiligen scheitert an ihrer Suggestion, Heiliges durchzusetzen. Sie baute ihre religiöse Utopie ganz speziell auf den Klerus. Dessen von der Weltlichkeit reine Macht schien die Sonderstellung der *societas perfecta* zu garantieren, weil er das Volk umfassend leitet und Kirche so in jede Lebenslage einbringt. Dieser entweltlichte Klerus darf mit reinem indirekten Auslegungsregime das innere Leben disziplinieren. Das war allerdings ebenso die geradezu perfekte Voraussetzung für jene, die diese Macht für sexuellen Missbrauch nutzten. Daran scheitert die *potestas indirecta* flächendeckend. Die Täter aus dem Klerus beanspruchten zu wissen, was ihren Opfern gut täte, und setzten sie unter enormen Gewissensdruck; für sie selbst beanspruchten sie übernatürlich begründete Privilegien. Das ist der Wolf der nackten Gewalt im Schafspelz der pastoralen Fürsorge.

Eine entweltlichte Auslegung erstickt an ihrer indirekten Macht. Wo liegt die Alternative? Sie liegt in einer Phasenverschiebung mit doppelter Zumutung.

Indirekte Autorität – eine sich selbst relativierende Auslegung

Ein Veridiktionsmechanismus nötigt zum ständigen Bekennen des ausgelegten Objektes. Eine Schrift ist nur dann heilig, wenn sie ständig als solche bekannt gemacht wird. Sie ist weder als Publikation noch im Regal stehend heilig. Sie benötigt öffentliche Veridiktionspraktiken ihrer Heiligkeit – Liturgie, Zitate in Glaubensschreiben, Empörung über karikierenden Gebrauch etc. Die primäre Bekenntnispraktik bringt die Auslegung auf, weil sie ihre Wahrheit ständig gesteht.⁸ Das jedoch bringt zugleich das, was auferlegt wird, in die öffentliche Verfügung derer zurück, an die sie sich richtet. Die Verfügbarkeit der Heiligen Schrift aufgrund des Bekenntniszwangs stellt Kristallisationskerne für Gegenverhalten bereit. Das muss gar nicht ausdrücklicher Widerspruch sein oder Revolte. Eine Verschiebung der beanspruchten Wahrheit auf eine selbst gewählte Disziplinierung genügt. Die Zumutung formt eine Demut aus, die jedoch ebenfalls ein Mut ist. Das Resultat kann eine ganz andere Ermutigung sein als jene, die auferlegt werden sollte. Im Umgang der Reformatoren mit der Heiligen Schrift und in den nachfolgenden massiven gesellschaftlichen Umwälzungen lässt sich die Kraft in dieser Demut erkennen.

Die *potestas indirecta* kann, ja darf das Gegenverhalten nicht einräumen, weil es sie gleichsam falsidiziert. Aber Gegenverhalten hängt nicht davon ab, ob es eingeräumt wird. Es gibt keine Pastoralmacht der Heiligen Schrift, ohne dass sich Gegenverhalten herauskristallisiert. Darum führen Normierungen von Schriftauslegung immer auch zu ihrem Gegenteil. Sie erzeugen Pluralisierungen, wo sie Vereinheitlichungen durchsetzen wollen, Befreiungen, wo sie Unterwerfung verfügen, Selbstermächtigung, wo sie Fremdrespekt befehlen. Keine indirekte Macht kann das verhindern. Aber es lässt sich durch Autorität gestalten. Die Differenz zwischen Macht und Autorität ist sehr wichtig. Macht muss sich in Praktiken vor Ort durchsetzen; sie benötigt Ohnmacht auf Seiten derer, denen sie sich zumutet. Autorität dagegen kommt überhaupt nur dadurch zustande, dass andere darum anfragen, was in der Regel eine Bitte um Rat ist. Wer Rat gibt, muss sich ins Verhältnis zu dem setzen, was die Fragenden ratlos gemacht hat; das sind Machtverhältnisse. Autorität wird daher gegenüber Macht gewonnen, die anderen zugemutet ist, von der sie aber abweichen müssen. Sie wird dabei denjenigen zugemutet, die diesen Rat geben, allerdings im Modus des Gegenverhaltens. Daher kann man nur einen guten Rat geben, der andere überzeugt, wenn er überzeugend ist. Autorität autorisiert andere zu einer eigenen Autorität, während Macht andere ermächtigen muss. Eine Auslegung, die andere ermächtigt, ermöglicht Gegenverhalten. Das ist der lange Atem der indirekten Autorität einer Schrift, die heilig ist. Sie schlägt auf Dauer jede Machtbesetzung dieser Heiligkeit.

01 Vgl. nur für den sich ständig ausweitenden Diskurs: E.-M. Becker (Hrsg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Ein Handbuch, Berlin 2012.

02 Vgl. B. Körner, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik*, Würzburg 2011.

03 Vgl. *Gaudium et spes* 3.

04 N. Brieskorn/M. Riedenauer, *Suche nach Frieden. Politische Ethik in der frühen Neuzeit I*, Stuttgart 2000, 245–257; H. Höpfl, *Jesuit political thought. The Society of Jesus and the state. c. 1540–1630*, Cambridge – New York 2004; R. Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)*, Paderborn 2005; E. Fabbri, Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes: teologie politiche a confronto, Rom 2009; S. Tutino, *Empire of souls. Robert Bellarmine and the Christian commonwealth*, New York 2010; W. Spindler, „Humanistisches Appeasement“? Hans Barions Kritik an der Staats- und Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, Berlin 2011.

05 *Gegenverhalten (contre-conduite)* tritt dann auf, wenn ein Pastorat, wie etwa die kirchliche Pastoralmacht, in eine Krise gerät, so die Analyse von Michel Foucault, der aus diesem Wechselspiel von Pastorat und Gegenverhalten die moderne Gouvernamentalität entstehen sieht. Nicht zuletzt die Aufteilung einer Gesellschaft etwa in Kleriker, die näher am Heil sind, und Laien, die sich allein der Pastoralmacht zu unterwerfen haben, löst Gegenverhalten auf: „die durch die Existenz von Klerikern in die christliche Gemeinschaft eingeführte Malaise, die nicht nur ökonomische und bürgerliche Privilegien haben, sondern auch geistliche Privilegien, die im wesentlichen näher am Paradies, am Himmel und am Heil sind als die anderen, all dies ist eines der großen Probleme, eine der Ansatzstellen des pastoralen Gegen-Verhaltens.“ (M. Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität I*, Frankfurt/M. 2006, 294) Für Gegenverhalten ist der spirituelle Bezug auf die Heilige Schrift eine politische Glut: „Die Spiritualität, die intensiven Formen der Frömmigkeit, die Zuflucht zur Heiligen Schrift, die zumindest partielle Neubewertung der Askese und der Mystik: All dies war Bestandteil jener Art von

Reintegration des Gegen-Verhaltens ins Innere eines religiösen Pastorats, das entweder durch die protestantischen Kirchen oder durch die Gegen-Reformation bewerkstelligt wurde.“ (Ebd., 333) Foucault zieht diese Analyse weiter, lediglich die Akteure wechseln: Die kirchliche Pastoralmacht wechselt in jene der absoluten merkantilistischen Herrschaft, welche Staatsraison und damit Bevölkerungspolitik erzeugt, und sie findet in einem komplexen Prozess schließlich in der Marktökonomie des Ordo-Liberalismus das entsprechende Gegenverhalten. – Die These vom Gegen-Verhalten, das weder Revolte noch revolutionäres Dissidententum ist, wird vor allem in anglo-amerikanischen Bereich besonders beachtet, vgl. A. I. Davidson, *In praise of counter-conduct*, in: *History of Human Sciences* 24/4 2011, 25–41.

06 S. Tutino, *Empire of Souls*, a. a. O.

07 Ph. Denis, *Edmond Richer et le Renouveau du Conciliarisme ou XVIIe Siècle*, Paris 2014.

08 Für den Geständniszwang, der an Sexualität als moderne Veridiktionspraktik haftet, und die Askese als Sorge um sich, woran sich Biopolitik anlegt, vgl. die verwickelte und gebrochene Untersuchung von M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1–3, Frankfurt/M. 2012.

Ulrich Engel

Pastoralmacht

Reflexionen mit Michel Foucault

Wer die Sicherheitsschleusen der Mailänder Weltausstellung 2015 hinter sich gelassen hatte, wurde als erstes in den riesigen Pavillon „Zero“ geführt.¹ In dem imposanten, von dem italienischen Architekten Michele De Lucchi (* 1951) entworfenen Gebäude präsentierten die Vereinten Nationen ihren EXPO-Beitrag. Das (entwicklungs-)politisch ambitionierte Thema der UN lautete in diesem Jahr: „The Zero Hunger Challenge. United for a sustainable world“.

Direkt im ersten Raum der von dem gebürtigen Sizilianer Davide Rampello (* 1947) für die UN kuratierten Multimedia-Ausstellung, die den lateinischen Namen „Divinus halitus terrae“ (Der göttliche Atem der Erde) trug, stießen die Besucher/-innen – völlig überraschend – auf ein haushohes, die gesamte Hallenbreite und -höhe einnehmendes hölzernes Archiv (50 x 24 Meter). Mit ihren hunderten oder gar tausenden von Schubladen erinnerte die aus Kastanien- und Eichenholz gefertigte Installation an eine alte Bibliothek, die aus längst vergangenen Klosterzeiten oder gar aus dem Schloss Hogwarts der Harry Potter-Romane hätte stammen können. Das Archiv bewahre, so die Pavillon-Macher, das Gedächtnis der Ernährungspraktiken, welche die Menschheit durch die Jahrhunderte ihrer Geschichte entwickelt hat.

Der „Pastor“ als hermeneutischer Schlüssel zum 21. Jahrhundert

Mitten in der hölzernen Installation, links eines Torbogens, durch den alle Besucher/-innen hindurch mussten, stand das überlebensgroße Bildnis eines antiken Schafträgers (vgl. Abb.²). Es zeigte einen jugendlichen Hirten, der sein Tier auf den Schultern transportiert.

Den Römern galt der Schafträger als „Personifikation der Philanthropia (humanitas)“³, kurz: der Menschlichkeit. In der alten Kirche entwickelte sich dann – vor allem im Anschluss an Lk 15,3–7 – aus dem antiken Schafträger die Christus repräsentierende Figur des Guten Hirten (lat.: *pastor*

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Prof. für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der PTH Münster, Direktor des Instituts M.-Dominique Chenu, Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: [zus. mit J.B. Brantschen/J.B. Mičkovic] Arbeit an den Grundlagen der neuen Politischen Theologie. Tiemo Rainer Peters, in: T.R. Peters/W. Senner, *Bewahren und Bewähren. Historische und politische Theologie nach Thomas von Aquin*, hrsg. von Th. Eggensperger, Ostfildern 2015, 129–143.



bonus). Eine frühe Darstellung des *pastor bonus* findet sich beispielsweise in der Priscilla-Katakombe in Rom (3. Jh.).

Empfangen und begrüßt wurden die Besucher/-innen der EXPO 2015 also von der Gestalt des antiken Schafträgers resp. des Guten Hirten. In dieser konzeptionellen Anordnung kam der personifizierte *humanitas* bzw. dem *pastor bonus* auf der dritten Weltausstellung des 21. Jahrhunderts so etwas wie eine hermeneutische Schlüsselfunktion zu. Wenn ich im Folgenden versuchen werde, den Foucaultschen Gedanken der Pastoralmacht zu rekonstruieren, dann zeigt die Mailänder Szenerie im UN-Pavillon schon überdeutlich, wie (politisch) aktuell – auch im außerkirchlichen und außertheologischen Feld – die Figuration des Pastors für unsere Gegenwart ist.

Michel Foucault – ein spezifischer Intellektueller

Die philosophische, kulturwissenschaftliche, politische wie auch die theologische Auseinandersetzung mit der Machtfrage führt unweigerlich zu Michel Foucault (1926–1984).⁴ Unzweifelhaft zählt er zu den inspirierendsten Intellektuellen des 20. Jahrhunderts.⁵

Mit seinen theoretischen Hauptwerken „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1961), „Die Geburt der Klinik“ (1963) sowie „Sexualität und Wahrheit I-III“ (1977–1984) hat sich der im französischen Poitiers geborene Philosoph, Psychologe, Soziologe und Historiker Foucault nachhaltig in die politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit eingemischt. Er verstand sich als ein „spezifischer Intellektueller“⁶. Als solchem ging es ihm darum, die eigene „Arbeit nicht mehr im ‚Allgemeinen‘ und ‚Exemplarischen‘, in dem, was ‚für alle wahr und gerecht‘ ist, anzusiedeln, sondern in bestimmten Bereichen und an spezifischen Punkten“⁷.

Der Theoretiker Foucault ließ sich von den konkreten Lebens- und Arbeitsbedingungen der Menschen (Wohnort, Krankenhaus, Psychiatrie, Universität, Familienverhältnisse, Sexualität u. a. m.) betreffen. Als „Analytiker der Macht“⁸ richtete er seinen Blick vor allem auf die (Geschichte der) Herrschaftsverhältnisse und -diskurse des sog. Abendlandes. Dabei analysierte er die gesellschaftlichen Machtkonstellationen als pluriforme, polyzentrische und netzwerkartig-relationale Gebilde. „Macht ist [...] ein bestimmter Typ von Beziehungen zwischen Individuen.“⁹ Dementsprechend interessierte sich Foucault vor allem für das technische Funktionieren der Machtverhältnisse.

Die Relationalität der Macht und ihre leere Mitte

Seinen Zeitgenossen im Feld der Politischen Theorie warf Foucault vor, Macht wie ehemals weiter in Gestalt einer einzelnen Figur, etwa einer herrschenden Klasse, zu verstehen: „Macht ist keine Substanz.“ (OS, 91) Anders dagegen funktioniert Foucaults „Mikrophysik der Macht“¹⁰, welche die Wirkungen von Macht nicht „vektoral“¹¹ vom Zentrum zur Peripherie bestimmt, sondern sie „in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt“¹² am Werk sieht. In der Konsequenz davon bleibt die Mitte der Macht in spätmodernen Gesellschaften unbesetzt. Sie ist offen, weil ihr jedweder legitimierende Grund – Vernunft, Natur oder Gott – abhandengekommen ist.

Theologisch anschlussfähig ist dieser Gedanke, insofern einer negativen Politischen Theologie die Aufgabe zufällt, die angezeigte Leerstelle inmitten der Gesellschaft offen zu halten. Die US-amerikanische Politologin Agnes Heller hat diesen genuin theologischen Auftrag der Stellvertretung und Anwaltschaft im Bild des leeren messianischen Stuhls gefasst: „Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen, aber solange man den Stuhl belässt, wo er ist, genau dort im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen. Zumindes steht es ihnen frei, sein Dasein in Rechnung zu stellen. Alles Übrige ist Pragmatismus.“¹³

Trotz der bei Foucault und Heller markierten leeren Mitte bleibt die Macht wirkmächtig, insofern sie Wirklichkeit produziert und auf diese Weise Subjekte hinsichtlich ihrer Identität und ihres Selbstverhältnisses konstituiert: „Das Individuum ist also nicht das Gegenüber der Macht; es ist, wie ich glaube, eine seiner engsten Wirkungen. Das Individuum ist eine Wirkung der Macht und gleichzeitig – oder genau insofern es eine ihrer Wirkungen ist – ihr verbindendes Element.“¹⁴ Damit ist impliziert, dass ein Widerstand gegen Machtkonstellationen niemals außerhalb des Feldes der Macht gedacht und praktiziert werden kann.

Kreative Selbstverhältnisse im Spiel der Macht

M.E. liegt das Verdienst der Analysen Foucaults in der Erkenntnis, dass wir uns dem „Spiel der Macht“¹⁵ nicht entziehen können. Das ist bei Foucault allerdings keinesfalls deterministisch gemeint. Seine Machttheorie impliziert – so Andreas Hetzels Interpretation, der ich mich hier anschließe – gerade nicht zuerst die Forderung, den Menschen vor äußeren Machteinflüssen zu schützen oder von diesen zu befreien. Vielmehr kommt es darauf an, „das Selbstverhältnis aufzubrechen, in dem der Mensch immer schon als Unterworfener konstituiert wird und sich selbst konstituiert.“¹⁶

Im Zuge seiner Reflexionen zur Freundschaft redet Foucault einer Kultur der Macht das Wort, die Freiräume für verantwortungsvolles Handeln zu schaffen vermag. Im Sinne eines ästhetischen Selbstverhältnisses kann das Individuum sich *in* den Konstellationen der Macht kreativ verhalten und ist somit den disziplinartechni-

schen Selbst- und Gesellschaftsverhältnissen nicht zwangsläufig ausgeliefert: „Wir müssen uns wie ein Kunstwerk begründen, herstellen und anordnen.“¹⁷ Gemäß dieser Perspektive eröffnen sich dem Menschen inmitten der normierenden Überwachungskonstellationen der Post/Moderne Möglichkeiten einer kreativen Praxis, „die den Kern seiner ethischen Aktivität ausmacht“¹⁸.

Pastoralmacht als Erbe des kirchlich-institutionellen Christentums

Von zentraler Bedeutung ist bei Foucault der Begriff der Pastoralmacht. Im Folgenden lese ich zwei einschlägige Texte. Der eine stellt das Nachwort zum 1982 erstveröffentlichten Diskussionsband *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* dar¹⁹, der andere geht auf seine 1979 an der Stanford University gehaltene *Tanner Lecture on Human Values* zurück.²⁰

Oben wurde gezeigt, dass der Foucaultsche Machtbegriff in sich ambivalent ist. Gleiches gilt für sein Theorem von der Pastoralmacht. Foucault definiert die Technik der Pastoralmacht als ein spezifisches Erbe des kirchlich institutionalisierten Christentums, dem der moderne Staat eine neue politische Gestalt gegeben hat. Als ἐκκλησία „vertritt das Christentum prinzipiell, daß einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt seien, anderen zu dienen, und zwar nicht als Prinzen, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher usw., sondern als Pastoren.“ (SM, 248) Ziel des Pastors ist, das individuelle Heil anderer über Zeit und Raum hinweg zu sichern. Dazu setzt er seine spezifische Macht vierfach ein:

1. Der Pastor befiehlt und muss zugleich in selbstloser Weise „bereit sein, sich für das Leben und Heil der Herde zu opfern“ (SM, 248);
2. er ist zwar für die Gemeinde als Ganze da, sorgt sich aber vor allem um jedes einzelne Individuum;
3. ... und das lebenslang;
4. er muss zum Zwecke seiner spezifischen Machtausübung wissen, was die Menschen bewegt und sucht deshalb ihre Seelen zu erforschen und ihr Gewissen zu steuern.

Ich fasse die Analyse Foucaults zusammen und identifiziere vier Kennzeichen der Pastoralmacht. Zudem markiere ich vier biblisch- bzw. systematisch-theologische Verknüpfungen. Die Gestalt der christlich-ekklesialen Pastoralmacht ist

1. *uneigennützig* (vgl. Joh 10,11b: „Der gute Hirt gibt sein Leben hin für die Schafe.“),
2. *personzentriert* (vgl. Mt 18,12f.: „Wenn jemand hundert Schafe hat und eines von ihnen sich verirrt, lässt er dann nicht die neunundneunzig auf den Bergen zurück und sucht das verirrte?“),
3. *treu* (vgl. im Lied vom Guten Hirten Ps 23,6a: „Lauter Güte und Huld werden mir folgen mein Leben lang“),
4. und mit einer *kontrollierten Produktion von Wahrheit* verbunden (vgl. das Sakrament der Beichte mit Gewissenserforschung und Bekenntnis²¹).

Nur am Rande sei vermerkt, dass Foucault die hochmittelalterliche Fortschreibung der ursprünglich frühchristlichen Idee der Pastoralmacht vor allem in den „neu entstehenden Orden – Dominikaner und Franziskaner“ (OS, 80) – in der zu

jener Zeit erblühenden Stadtkultur lokalisiert. Denn diese „gingen im wesentlichen auf pastorale Arbeit unter den Gläubigen aus.“ (OS, 80)

Staat und Polizei als neuzeitliche Institutionen der Pastoralmacht

Inzwischen hat die kirchlich institutionalisierte Pastoralmacht viel von ihrer Vitalität eingebüßt oder ist gar zur Gänze blamiert und erledigt. Entscheidend für Foucault ist aber, dass sich die Pastoralmacht neuzeitlich – parallel zu ihrem Verschwinden im ekklesialen Feld – im Feld des Politischen fortschreitend reetabliert. „In gewisser Hinsicht kann man den modernen Staat als [...] eine neue Form der Pastoralmacht ansehen.“ (SM, 249) Denn es geht hinsichtlich des anvisierten Ziels – so Foucaults Analyse – „nicht mehr darum, die Leute zur Erlösung in der anderen Welt zu führen, sondern ihnen das Heil in dieser Welt zu sichern. Und in diesem Kontext nimmt das Wort Heil mehrere Bedeutungen an: es meint Gesundheit, Wohlergehen (das heißt: ausreichende Mittel, Lebensstandard), Sicherheit, Schutz gegen Unfälle.“ (SM, 249)

An die Stelle der Kirche sind neue Institutionen getreten: der Staat und die Polizei (wobei Foucault letztere als eine „Regierungstechnologie“ [OS, 85] des ersteren begreift). Beide Akteure der modernen Pastoralmacht resp. die in ihnen repräsentierten Machtrelationen verbinden sich mit je spezifischen Rationalitätstypen: der „Staatsräson“ (OS, 81) und der „Polizeitheorie“ (OS, 81). Beide zielen im Sinne eines biopolitischen Zugriffs auf das *Leben* der Menschen – und zwar in quantitativer Gestalt auf die *Bevölkerung in toto* wie auch in qualitativer Hinsicht auf das *einzelne Individuum*. „Individualisierung wie Totalisierung sind ihre unvermeidlichen Wirkungen“ (OS, 93), insofern es der modernen Regierungskunst und mit ihr der sie verwaltungstechnisch unterstützenden „Policywissenschaft“ (OS, 89) (so die in Deutschland ursprüngliche offizielle Bezeichnung für das, was wir heute Verwaltungswissenschaft nennen [vgl. OS, 87]) darum geht, „die konstitutiven Elemente des Lebens der Individuen dergestalt zu entwickeln, daß deren Entwicklung auch die der staatlichem Stärke fördert.“ (OS, 90)

Neue Subjektivitäten – jenseits von Individualisierung und Totalisierung

Moderne Pastoralmacht, verstanden als „Lenkung von Menschen durch Menschen“ (OS, 92), repräsentiert spezifische Machtbeziehungen. Die 1784 von Kant aufgeworfene Frage „Was ist Aufklärung?“²² begreift Foucault als analytische Frage nach der (Kantischen, Foucaultschen, unserer) Gegenwart und ihren je spezifischen Machtkonstellationen. Statt der Suche nach dem „Ich“²³, wie sie Descartes in seinen „Meditationes de prima philosophia“ (1641) betrieb, interessiert Foucault vor allem die Kritik der Welt, wie er sie bei Nietzsche durchgeführt sah. „Das zentrale philosophische Problem ist wohl das der Gegenwart und dessen, was wir in eben diesem Moment sind. Wobei das Ziel heute weniger darin besteht, zu ent-

decken, als vielmehr abzuweisen, was wir sind.“ (SM, 250) Wenn, wie oben ausgeführt, Individualisierung und Totalisierung die unumgänglichen Konsequenzen der neuzeitlichen (Pastoral-)Machtbeziehungen sind, dann besteht unsere Aufgabe darin, neue Weisen und Gestalten von Subjektivität hervorzubringen. Diese Arbeit begreift Foucault als eine kritisch-überschreitende Praxis der „Erzeugung des Menschen durch den Menschen“²⁴, die darin besteht, „daß die Menschen im Laufe ihrer Geschichte niemals aufgehört haben, sich selbst zu konstruieren, das heißt ihre Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstituieren. Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen“²⁵. Hier wird im Sinne des o. g. vierten Kennzeichens der Pastoralmacht Wahrheit produziert – so vorläufig und prekär sie immer auch sein mag – und durch diese ein „Raum von Möglichkeiten“²⁶ eröffnet.

Vom pastoralen Modus der Disziplinierung zum theologischen Modus der Ohnmacht

Theologisch anschlussfähig ist dieser Gedanke insofern, als dass die einst von den Kirchen zur Anwendung gebrachte „Disziplinierungskategorie“²⁷ der religiösen Biographiemacht, die das kirchlich-pastorale Leben in Gänze strukturierte, durch das Erzeugen immer neuer, nie definitiver Subjektivitäten fortgesetzt unterlaufen wird. Der Gute Hirte mag immer noch oder gar neuerlich als hermeneutischer Schlüssel zu unserer Gegenwart dienen, jedoch nicht mehr in einer Gestalt, die die Herde autoritär einfriedet.²⁸ Wenn Pastoralmacht anderes hervorbringt als paternalistische Unterwerfung, wenn sie bereit ist, sich im Sinne des o. g. zweiten Kriteriums für das Leben anderer zu opfern, dann kommt sie um das Risiko des Scheiterns nicht herum. In der christlichen Tradition steht für diese sich selbstlos dezentrierende Technologie der (Pastoral-)Macht das Zeichen des Kreuzes.²⁹ Hier „wird Gott allein im Modus einer Ohnmacht benannt, die sich der Rache an den Tätern verweigert, die Aufmerksamkeit auf die Opfer lenkt und dem Tod nicht das letzte Wort belässt.“³⁰

Im Sinne der ohnmächtigen Macht, die sich im Zeichen des Kreuzes realisiert, und angesichts der immer noch nicht gelösten globalen „Zero Hunger Challenge“, vor der wir stehen, ist die personifizierte *humanitas* bzw. der *pastor bonus* eingangs der EXPO 2015 als Mahnung an die Toten, als Aufforderung zum Tun des Gerechten wie auch als (über den Tag hinausgreifendes) Zeichen der Überschreitung und Hoffnung zu lesen.

01 Vgl. <http://www.expo2015.org/en/pavillon-zero> [Aufruf: 8.8.2015].

02 Abb.: Schafräger (Nachbildung), EXPO Milano 2015, UN-Pavillon Zero. Foto: © M.I. Cappabianca OP (Roma), 29.7.2015.

03 A. Legner, Art. „Hirt, Guter Hirt“, in: LCI (1970, Sonderausgabe 1994), Bd. 2, Sp. 289–299, hier 290.

04 Zu Person und Werk im Überblick vgl. D. Eribon, Michel Foucault. Eine Biographie. Aus dem Französischen von H.-H. Henschen, Frankfurt/M. 2008; C. Kammler (Hrsg.), Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2008.

05 Zu den zwei folgenden Abschnitten vgl. auch U. Engel, Michel Foucault. „Überwachen und Strafen“, in: Wort und Antwort 54 (2013), 136–138.

06 M. Foucault, Wahrheit und Macht. Interview mit A. Fontana und P. Pasquino. Aus dem Italienischen von E. Wehr; in: ders., Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit (Internationaler Merve Diskurs Bd. 77), Berlin 1978, 21–54, hier 44.

07 Ebd., 45.

08 A. Hetzel, Michel Foucault: Überwachen und Strafen (1975), Der Wille zum Wissen (1976), in: G. Gramm/A. Hetzel/M. Lilienthal, Interpretationen. Hauptwerke der Sozialphilosophie, Stuttgart 2001, 195–224, hier 197.

09 M. Foucault, *Omnes et singulatium*. Zu einer Kritik der politischen Vernunft. Aus dem Englischen von C.-D. Rath, in: J. Vogl (Hrsg.), Gemeinschaften. Positionen einer Philosophie des Politischen, Frankfurt/M. 1994, 65–93, hier 91 [im Folgenden im laufenden Text zit. mit dem Kürzel „OS“].

10 Ders., Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Aus dem Französischen von W. Seitter, Frankfurt/M. 2012, 38.

11 A. Hetzel, Michel Foucault, a. a. O., 199.

12 Ebd.

13 A. Heller, Politik nach dem Tod Gottes, in: M.J. Rainer/H.-G. Janßen (Hrsg.), Bilderverbot (Jahrbuch

Politische Theologie Bd. 2), Münster 1997, 67–87, hier 87.

14 M. Foucault, Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin. Aus dem Italienischen von E. Wehr, in: ders., Dispositive der Macht, a. a. O., a. a. O., 75–95, hier 83.

15 A. Hetzel, Michel Foucault, a. a. O., 222.

16 Ebd., 207.

17 M. Foucault, Sex als Moral. Gespräch mit H. Dreyfus und P. Rabinow. Aus dem Französischen von M. Karbe, in: ders., Von der Freundschaft als Lebensweise. Im Gespräch (Internationaler Merve Diskurs Bd. 121), Berlin 1984, 69–83, hier 81.

18 Ebd.

19 Vgl. ders., Das Subjekt und die Macht, in: H.L. Dreyfus/P. Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit M. Foucault. Aus dem Amerikanischen von C. Rath und U. Raulff, Frankfurt/M. 1987, 241–261 [im Folgenden im laufenden Text zit. mit dem Kürzel „SM“].

20 Vgl. OS.

21 Vgl. dazu J.F. Jungclaussen, Im Beichstuhl, in: Die Zeit v. 9.4.2015 (Nr. 15), 35; U. Engel, „Du aber, geh in deine Kammer, wenn du be-test ...“ (Mt 6,6). Gebet und Bußbekenntnis im Zwielflicht zwischen Öffentlichem und Privatem, in: Wort und Antwort 43 (2002), 41–43.

22 I. Kant, Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleiner Schriften, hrsg. von H.D. Brandt. Mit einer Einführung von E. Cassirer (Philosophische Bibliothek Bd. 512), Hamburg 1999, 20–22.

23 Vgl. R. Descartes, Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Lateinisch – deutsch. Auf Grund der Ausg. von A. Buchenau neu hrsg. von L. Gäbe, durchges. von H.G. Zekl (Philosophische Bibliothek Bd. 250a), Hamburg 1992, 45 (II, 3): „Und so komme ich [...] schließlich zu der Feststellung, daß dieser Satz: ‚Ich bin, ich existiere‘, sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist.“

24 M. Foucault, Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit D. Trombadori. Aus dem Französischen von H. Brühmann. Mit einem Vorwort von W. Schmid und einer Bibliographie von A. Hemminger, Frankfurt/M. 1976, 84. – Der hier von mir mitgedachte Übergang von einer Partikularität zu ihrer Überschreitung rekurriert auf M. de Certeau, Der gründende Bruch, in: ders., GlaubensSchwachheit, hrsg. von L. Giard. Aus dem Französischen von M. Lauble (Religionskulturen Bd. 2), Stuttgart 2009, 155–187, bes. 181ff.

25 M. Foucault, Der Mensch ist ein Erfahrungstier, a. a. O., 85.

26 M. de Certeau, Der gründende Bruch, a. a. O., 176.

27 R. Bucher, Das Ende der Über-schaubarkeit. Perspektiven einer zukünftigen Sozialgestalt von Kirche, in: Herder Korrespondenz. Spezial 1/2011, 6–10, hier 6.

28 Vgl. dazu H. Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz 1999.

29 Vgl. dazu Ch. Bauer, Versuch einer Klärung der Begriffe angesichts von Ohnmacht und Gnadenlosigkeit heute, in: R. Bucher/R. Krockauer (Hrsg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse Bd. 4), Münster 2005, 45–60.

30 H.-J. Sander, Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus. Theologie nach Foucault, in: Ch. Bauer/M. Hölzl (Hrsg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 105–125, hier 117.

Benedikt Schreiter

Und sie bewegt sich doch!

Innerkirchliche Machtverschiebungen

Seit der Wahl von Papst Franziskus im Jahr 2013 scheint sich in der katholischen Kirche ein Dynamisierungsprozess zu vollziehen, der zur Zeit des Pontifikates von Benedikt XVI. nicht für möglich gehalten wurde. Dieser Sachverhalt verdeutlicht einen zentralen Vorwurf, der oft im Zentrum steht, wenn es darum geht, eine Beurteilung der katholischen Kirche vorzunehmen, nämlich: Kontinuität ohne Wandel und die damit einhergehende Entfernung zur Glaubensbasis. Bemühungen, diesen Prozess zu durchbrechen, war Anliegen der Familiensynode 2014/15 in Rom. Mit der Etablierung partizipatorischer Verfahren in Vorbereitung auf die Synode, die sich in Befragungen der Gläubigen ausdrückten, vollzieht sich eine Annäherung an die lebensweltlichen Vollzüge der Gläubigen. Ein weiteres Beispiel bildet der „Fall Tebartz-van Elst“¹. Die Paradoxie, die diesem Fall innewohnt, stellt sich als Diametralität einer „Armen Kirche“, die Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium*² fordert, und einem sich monarchistisch initiiierenden ehemaligen „Prunk-Bischof“ aus Limburg dar. Gleichzeitig bilden die Beispiele Formen von Wandel ab, der einerseits *top-down* durch die qua Amt und Weihe verliehene Macht vollzogen wird, andererseits sich *bottom-up* in einem Zuwachs an (Handlungs)Macht seitens der Gläubigen ausdrückt.

Der Beitrag nimmt aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive eine Reflexion des Zusammenwirkens von Mikro- und Mesoebene vor. Dabei wird einerseits aufgezeigt, wie eine Anreicherung von (Handlungs)Macht der Gläubigen erklärt werden kann. Andererseits wird Kirche – begriffen als (intermediäre) Organisation – und deren Wandlungsfähigkeit betrachtet. In letzterem Fall wird eine verhaltene Position eingenommen, entgegen einer in einigen Fällen überschwänglichen Euphorie, da davon ausgegangen wird, dass sich Wandel inkrementell vollzieht.

Kirche als intermediäre Organisation

Der Grundgedanke, an den die weiteren Ausführungen anknüpfen, versteht Kirche als (intermediäre) Organisation. Diese Betrachtungsweise ermöglicht und begründet zugleich die nachfolgende Berücksichtigung der zur Anwendung kommenden Theorien und Argumentationsmuster. Diese Übertragung, Kirche als Organisation zu betrachten, knüpft an klassische Systematisierungen³ an, die nicht, wie oft kritisiert wird, auf die Sonderstellung der Kirche (im politischen System) rekurren oder als zentrale Zieldimension auf das „immaterielle Heilsinteresse“ abheben. Mag die Zieldimension einen zentralen Anteil an der Ausrichtung der Organisation haben, so erscheint dies zu kurz gegriffen. Kirche agiert zugleich im Hier und Jetzt, in der Verwirklichung politischer oder gesellschaftlicher Aufgaben sowie sozialetischer Prinzipien. Dabei werden gleichzeitig Sozial- und Wertestrukturen vermittelt, die das Handeln der Mitglieder bzw. das der Organisation determinieren.⁴ Diese bestimmen nicht nur das Handeln auf der Ebene Mitglied – Organisation, sondern auch zwischen Organisation und Umwelt. Kirche als intermediäre Organisation steht damit – im Sinne von Luhmanns Systemtheorie also ausgehend vom eigenen Teilsystem in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft – in Kontakt und Austausch zu unterschiedlichen Teilsystemen. Ausdruck gewinnt dieses Handeln durch eine advokatorische Interessenvertretung – bspw. für die an der gesellschaftlichen Peripherie stehenden Gruppen, zur Verbesserung der Lebenschancen – gegenüber gesellschaftlich relevanten Interessenvertretern. Auf der Mitgliederebene sieht sich Kirche, ähnlich wie auf anderen Gebieten etablierten Organisationen, mit zunehmend rational handelnden Mitgliedern konfrontiert, die einerseits, wie bereits zuvor beschrieben, ihre Mitgliedschaft an rationalen Beweggründen ausrichten, andererseits aber bei einem Nichteinhalten der unterstellten Moral- und Wertevorstellungen bereit sind, dieses durch einen Kirchenaustritt zu sanktionieren. Durch diesen Aspekt erwächst eine zunehmend auf die Mitglieder gerichtete Perspektive, die in den folgenden Betrachtungen aufgegriffen werden soll.

(Handlungs)Macht der Gläubigen

Mit der Erweiterung der Betrachtung, in der Kirche als intermediäre Organisation gefasst wird, erfährt die Dimension der Mitglieder einen besonderen Stellenwert. Gleichwohl relativiert diese Perspektive die oft thematisierte „Wandlungs-Unfähigkeit“ von Kirche, da Organisationen auf Dauer angelegt sind und sich durch einen hierarchisch organisierten Verwaltungsapparat auszeichnen, der eine gewisses Maß an innerorganisatorischer Kontinuität erzeugt. Ausgehend von der daraus resultierenden Hierarchie sind allen Organisationen Macht- und Herrschaftsstrukturen immanent. Dabei sei Macht im Sinne Max Webers definiert als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung [...] den eigenen Willen auch

Benedikt Schreiter (benedikt.schreiter@uni-kassel.de), geb. 1989 in Leinefelde, Stipendiat der Hans-Böckler-Stiftung (Universität Kassel – Politisches System der BRD – Staatlichkeit im Wandel). Anschrift: Nora-Platiel-Straße 1, D-34127 Kassel. Veröffentlichung u. a.: [zus. mit S. Geiger] Daten und Fakten zum politischen System Hessens, in: W. Schroeder/A. Neumann (Hrsg.), Politik und Regieren in Hessen, Wiesbaden 2016, 339–384.

gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“⁵ Dem gegenüber bildet Herrschaft „die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.“⁶ Dass Macht innerhalb der kirchlichen Hierarchien ein genuiner Bestandteil ist, stellt dabei keine Überraschung dar, genauso wenig wie das Ausüben von Herrschaft im Sinne der vorgelagerten Definitionen – dies wurde in unterschiedlicher Weise bereits reflektiert. Die wesentlich interessantere Betrachtungsweise ist in diesem Zusammenhang das Handeln der Gläubigen, welches sich nach Albert O. Hirschman⁷ in drei Dimensionen ausdrücken kann:

1. *Exit*: durch Austritt verlässt das Mitglied die Organisation;
2. *Voice*: durch Widerspruch, Beschwerde etc. wird durch das Mitglied/die Mitglieder versucht, der Forderung Gehör zu verleihen;
3. *Loyalty*: die Organisation wird weiterhin unterstützt, ohne dass weitere Konsequenzen eintreten.

Dabei stellt die benannte Untergliederung Idealtypen dar, die sich wechselseitig überlagern können. Insbesondere der Modus der Loyalität dürfte im Kontext kirchlicher Glaubenspraxis über weite Episoden die dominierende Größe gewesen sein. Erfuhr die konfessionelle Bindung in der „Adenauer-Republik“ nach dem Zweiten Weltkrieg Aufwind und trug zu einem Erstarken des Katholizismus bei, so hat sich dies ab den 1960er Jahren gewandelt.⁸ Entwicklungen, die unter Säkularisierung, Pluralisierung sowie einer zunehmenden Individualisierung firmieren, haben dazu geführt, was Karl Gabriel pointiert als „Katholizismus ohne Milieu“⁹ bezeichnet. Dies begründet zugleich, dass mit einer zunehmenden Diversifizierung der Lebensstile und ihrer gesellschaftlichen Tolerierung vorhandenes Sanktionspotential gegenüber als deviant geltendem Verhalten – wie es bspw. in Form von Kirchenaustritten zum Tragen kommen kann – abgebaut wird. *Exit*, als *ultimo ratio* der zur Verfügung stehenden Sanktionen gegenüber der Organisation, wird so nicht mehr gesellschaftlich geächtet, sondern in Abhängigkeit zu den Beweggründen toleriert bzw. akzeptiert. Ähnlich gestaltet es sich mit der Option *Voice*. Mit einer Aufwertung der *Exit*-Option geht eine Stärkung der *Voice*-Option einher. Werden Gläubige in ihren Belangen und der damit einhergehenden Artikulation von Anliegen nicht ernst genommen, findet entweder eine Rückbindung an die Handlungsmuster *Exit* oder *Loyalty* statt oder *Voice* wird verstärkt. Für letzteren Fall kann die weitreichende – über ein mögliches Lagerdenken hinausreichende – mediale Berichterstattung im „Fall Tebartz-van Elst“ als Beispiel dienen. Deutlich wird in den vorgelagerten Ausführungen, dass sich auf der Seite der Gläubigen das Handlungspotential gewandelt hat, was mit einer Stärkung der Handlungs- und Sanktionsmacht einhergeht. In einer sich verändernden Umwelt muss sich die Kirche in ihrem Handeln stärker auf den Gläubigen und seine Lebenswelt beziehen.

Handlungslogiken der Kirche

Bezieht sich die vorgelagerte Perspektive auf die Handlungsmöglichkeiten der Gläubigen und das Zusammenwirken von der Mikro- auf die Mesoebene, so soll nun die Perspektive auf die Mesoebene gerichtet werden. Der vorgelagerte Prozess wurde dabei auf die Kirche im Besonderen gerichtet. Nun wird die Kirche, verstanden als Organisation, unter dem durch Wolfgang Streeck¹⁰ in die Sozialwissenschaft eingebrachten Modell der *Mitglieder-* und *Einflusslogik* betrachtet, das durch die Überlegungen von Karl Gabriel¹¹ um den Aspekt der *Ursprungs- und Traditionslogik* erweitert wird. Verbände sehen sich im Sinne von Streeck mit einem „Aussterben der Stammkunden“ konfrontiert. Dieser Befund und die damit einhergehenden Probleme sind übertragbar auf strukturelle Entwicklungen innerhalb der Kirche. Zugleich sieht man sich – will man als Organisation agieren – mit einem Ausgleich im Verhältnis von Mitgliedschafts- und Einflusslogik konfrontiert. Zielt erstere auf die Sozialintegration ab, so bedient die zweite die Systemintegration. Neben der Einbettung in angrenzende gesellschaftliche Teilsysteme und Organisationen, gilt es vor allem, die Mitgliedschaftslogik in einer sich verändernden Umwelt ins Auge zu fassen. Insbesondere unter einem zunehmend rationaleren Handeln der Gläubigen und einer kritischen Umwelt werden die Ansprüche an durch die Kirche vertretene Werte und Moralvorstellungen handlungsleitende Größe der Gläubigen. Unter einem Zustand multipler Krisen, die sich in den letzten Dekaden ausmachen lassen und sich nach Franz-Xaver Kaufmann¹² in der (1) Missbrauchskrise, (2) Pastoral-Krise, (3) Strukturkrisen und (4) Glaubenskrise ausdrücken, hat insbesondere die *Exit-Option* einen Aufschwung von rund 100.000 Personen in den 1990ern auf rund 210.000 in 2014 erreicht.¹³ Gleichwohl lässt sich zweierlei konstatieren: Einerseits verdeutlichen diese Entwicklung die zuvor geschilderten Handlungsmöglichkeiten der Gläubigen und deren Bereitschaft, auf diese zurückzugreifen. Zwar lassen sich einzelne Krisenherde nur durch ein konsequentes Handeln relevanter Vertreter adäquat klären (bspw. die Missbrauchskrise), andererseits bieten die unter (2) bis (4) aufgeführten Krisenphänomene Anknüpfungspunkte, die unter der Berücksichtigung der Mitglieder – in diesem Fall der Gläubigen – vollzogen werden können, wodurch eine stärkere Ausrichtung an der Mitgliederlogik nötig wird. Beispiele, in denen sich dieser Prozess wiederfindet, stellen die eingangs beschriebene Vorbereitung auf die Familiensynode in Rom dar, der Gesprächsprozess der Deutschen Bischofskonferenz (2011 bis 2015) bzw. die Synode im Bistum Trier (2013 bis 2016). Andererseits muss ein Handeln nicht nur den (organisations)internen Erwartungen entsprechend gerecht werden, sondern auch den durch die Umwelt gestellten Erwartungen, im Kontext der Einflusslogik. Dabei unterliegen die Modi des Handelns einer dritten Logik, nämlich der sich an der Tradition und Dogmatik orientierenden Ursprungs- und Traditionslogik. Diese durchdringt die beiden ursprünglichen Handlungsbereiche und gibt ihnen einen Handlungsrahmen vor. Aus einem historisch gewachsenen Rahmen, der sich in unterschiedlichen Kontexten, bspw. universitär, synodal, konziliar etc. entwickelt, erweitert und gefestigt hat, werden Handlungsweisen bestimmt. Es gilt dabei, die Möglichkeiten zur Anpassung neu auszuloten und sich der verändernden

Umwelt anzupassen. Dass dieser Prozess nicht mit überzogenen Erwartungen einhergehen sollte, ist dabei aus der Logik und der Geschichte der Organisation heraus nachvollziehbar. Gleichzeitig erscheint ein Stillstand unter den zuvor geschilderten Sachverhalten nur wenig akzeptabel. Wenn sich Kirche ausgehend vom Menschen begründet, dann darf sie sich nicht wie zur Amtszeit von Benedikt XVI. in einem Prozess der „Entweltlichung“ befinden, sondern muss sich stärker am Menschen und seiner Lebenswelt orientieren. Dass von Papst Franziskus Reformprozesse initiiert wurden, steht außer Frage, jedoch gilt es mit dem folgenden Abschnitt abschließend nach den Optionen des Wandels zu fragen.

Anstelle eines Fazits: Gegenwärtige Wandlungspotentiale der katholischen Kirche

Gegenwärtig scheint sich Kirche auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichen Kontexten im Wandel zu befinden; damit einher gehen zugleich Hoffnungen der Anpassung an die Lebenswirklichkeit der Menschen. Als Initialzündung des kirchlichen Wandels kann dabei in der Moderne das zwischen 1962 bis 1965 vollzogene Vaticanum II angesehen werden. Die kirchliche Aufbruchsstimmung, die unter dem Schlagwort *aggiornamento* (Verheutigung) subsumiert werden kann, stand in vielen Bereichen des kirchlichen Lebens diametral zu den im Vaticanum I gefassten Entschlüssen. Jedoch lässt sich zurückblickend konstatieren, dass sich die Hoffnungen an das Konzil in unterschiedliche Phasen einteilen lassen, die sich (1) im überschwänglichen Aufbruch ausdrücken, der (2) einer Phase der Enttäuschung und Ernüchterung wich und (3) in einer Unfruchtbarkeit der bisherigen Auseinandersetzung zum Ausdruck kommt.¹⁴ Euphorie wich in diesem Prozess einer zunehmenden Resignation, die flankiert wurde von einem rasanten gesellschaftlichen Wandel, der sich in einer zunehmenden Entfernung zwischen Kirche und Gläubigen in einer sich verändernden Umwelt manifestiert. In diesem Sachverhalt wird zugleich das Problem – welches in den Sozialwissenschaften (ursprünglich in der Ökonomie) – unter dem Aspekt der Pfadabhängigkeit bearbeitet wird, deutlich.

Dabei stehen bestimmte Optionen, die in der Vergangenheit gegeben waren, durch getroffene Entscheidungen für die Gegenwart bzw. Zukunft nicht mehr zur Verfügung. Zudem verstärkt die Marktlogik das Handeln des Akteurs; sind diese nicht als entscheidende Größe von Bedeutung, so werden Pfadabhängigkeiten verstärkt. Weitere Faktoren, die am Beispiel politischen Handelns untersucht werden, sich zugleich aber auch von ihrer Logik her auf den kirchlichen Kontext übertragen lassen, stellen (1) das kollektive Handeln, (2) die Dichte an Institutionen, (3) Machtasymmetrien sowie (4) die Komplexität, die zu einer Verstärkung der eingeschlagenen Pfade führen¹⁵, dar. Dabei erscheint insbesondere die im letzten Kapitel eingeführte Ursprungs- und Traditionslogik als entscheidendes Bindeglied, wenn es um die Kontinuität der eingeschlagenen Pfade geht. Als historisch gewachsene Organisation mit einem ausdifferenzierten Rahmen an Glaubenssätzen, die die Verfasstheit der Kirche bilden, gestaltet sich der Handlungsrahmen

aus, in dem Entscheidungen getroffen werden und sich Wandel *vollziehen* kann. Zudem begünstigt bzw. schränkt die hierarchische Verfasstheit der Kirche Wandel, und zwar insbesondere durch den Papst, ein. Gleichwohl zeigt sich am gegenwärtigen Papst Franziskus, dass sich Wandel voraussichtlich in einer eher inkrementellen Form vollziehen wird. Dieser erstreckt sich einerseits auf innerkirchliche Reformpotentiale, die angegangen wurden (Kurienreform, Vatikan-Bank), stellt aber andererseits einen stärkeren Bezug zu den Gläubigen (bspw. Familiensynode) bzw. eine stärkere Hinwendung zu den Menschen an der gesellschaftlichen Peripherie dar. Im Rückblick auf das Vaticanum II erscheinen diese Prozesse als eher kleine Schritte, die jedoch dazu beitragen, dass ein Ausgleich zwischen Mitglieder- und Einflusslogik hergestellt wird, indem eine Rückgewinnung an Autorität – auch durch die Person, die das Amt des Papstes begleitet – eingeleitet wird. Gleichwohl wird sich zeigen, inwieweit die *Ursprungs- und Traditionslogik* einem Wandel unterliegen wird. Im Verweis auf Karl Rahner gilt dabei immer zu bedenken, dass es sich bei den eingeschlagenen Pfaden um getroffene Entscheidungen von konkreten Menschen in bestimmten Zeit handelt, die es gilt auf die vorherrschende Lebenswelt der Gläubigen anzupassen, ohne dabei das Vergangene – im Sinn der Tradition – aus dem Auge zu verlieren.¹⁶

01 Th. Wagner, Der Fall Tebartz-van Elst. Die monarchische Kirche in der demokratischen Herausforderung, in: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 28 (2015), 71–83.

02 Vgl. Papst Franziskus, *Evangelii Gaudium*. http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_ge.pdf.

03 Bspw. bei U. v. Alemann, *Organisierte Interessen in der Bundesrepublik*, Opladen 1987.

04 Vgl. U. Willems, *Kirchen*, in: Th. v. Winter/U. Willems (Hrsg.), *Interessenverbände in Deutschland*, Wiesbaden 2007, 316–340.

05 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen 2002, 28.

06 Ebd.

07 Vgl. A. O. Hirschman, *Exit, voice, and loyalty*. Responses to decline in

firms, organizations, and states, Cambridge, Massachusetts 1970.

08 Vgl. F.-X. Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg 2012. Es sei an dieser Stelle darauf hinweist, dass Karl Gabriel, *Kirchen zwischen Institution und Bewegung*, in: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 28 (2015), 18–28, darauf verweist, dass bereits ab Mitte der 1930er Jahren ein Prozess der „Entkirchlichung“ zu konstatieren ist.

09 K. Gabriel, *Katholizismus ohne Milieu*, in: *Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 44 (1997), 218–222.

10 Vgl. W. Streeck, *Vielfalt und Interdependenz*. Überlegungen zur Rolle von intermediären Organisationen in sich ändernden Umwelten, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 39 (1987), 471–495.

11 Vgl. K. Gabriel, *Modernisierung als Organisation von Religion*, in:

K. Gabriel/W. Gebhardt/M. Krüggele (Hrsg.), *Institution, Organisation, Bewegung*. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999, 19–37.

12 Vgl. F.-X. Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, a. a. O.

13 Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, *Katholische Kirche in Deutschland*. Zahlen und Fakten 2014/2015, Neunkirchen 2015, 38.

14 Vgl. K. Lehmann, *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil*, in: A. E. Hierold (Hrsg.), *Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang?*, Münster 2004, 57–74.

15 Vgl. P. Pierson, *Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics*, in: *The American Political Science Review* 94 (2000), 251–267, hier 257.

16 Vgl. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Zürich – Köln 1972, 241–261.

Dominik Farrenberg

Macht in Erziehungsverhältnissen

Über Machtmissbrauch und -strukturen

Macht wird in Erziehungsverhältnissen aktuell – zumindest öffentlich-medial – vorwiegend unter dem Aspekt des Machtmissbrauchs thematisiert und diskutiert. Meldungen von repressiven Sanktionen, einschüchternden, verletzenden und demütigenden Erziehungspraxen, der Missachtung grundlegender Rechte und Bedürfnisse, bis hin zu Übergriffen mit körperlicher oder sexualisierter Gewalt¹ in Internatsschulen sowie in der Heimerziehung, werfen die Frage auf, inwiefern diese mit Erziehung beauftragten Institutionen ihrem Erziehungsauftrag umfänglich und in angemessener Weise gerecht werden (können). Einmal mehr wird das gesellschaftliche Vertrauen dadurch erschüttert, dass sich diese Meldungen von Missbrauchsfällen auch auf Erziehungsinstitutionen der christlichen Kirchen erstrecken; Schutzbefohlene also gegenläufig zur erwarteten Praxis christlicher Nächstenliebe „im Namen des Herrn“² geschlagen, verletzt und gedemütigt werden. Besonders innerhalb fachinterner Diskussionen werden die angesprochenen Formen von Machtmissbrauch nicht allein als singuläre Phänomene wahrgenommen, die sich auf Verfehlungen und Straftaten einzelner Pädagog/-innen und Ordensleute zurückführen lassen. Vielmehr werden, über diese (Macht-)Beziehungen zwischen Erziehenden und zu Erziehenden hinausgehend, das Erziehungssystem mit seinen Erziehungszielen und -mitteln, sowie die institutionellen und gesellschaftlichen Rahmungen von Erziehungsverhältnissen mit den Missbrauchsfällen in Zusammenhang gebracht und damit in durchaus (selbst-)kritischer Absicht in Frage gestellt, sowie einer Reflexion zugänglich gemacht.³

Diese Fährte aufnehmend, geht der vorliegende Beitrag zunächst von der These Klaus Wolfs⁴ aus, dass nicht nur Macht, sondern auch ein Machtüberhang auf Seiten der Erziehenden gegenüber den zu Erziehenden ein konstitutives Moment von Erziehungsverhältnissen darstellt. Von diesem Verständnis ausgehend werden in der Folge *Machtstrukturen* problematisiert, die besonders für eher geschlossene Erziehungsverhältnisse⁵ wie beispielsweise Internatsschulen und Heimerziehung

kennzeichnend sind, um hierüber schließlich den Machtmissbrauch selbst in Augenschein nehmen zu können.

Machtüberhang als konstitutives Moment von Erziehung

Pädagogische Beziehungen sind unweigerlich immer schon verwoben mit Fragen der Macht. Anders formuliert: Erziehung vollzieht sich in Machtbeziehungen. Als Beziehungen zwischen Erziehenden und zu Erziehenden bzw. zwischen Lehrenden und Lernenden sind pädagogische Beziehungen in eine Hierarchie eingebunden, die sich in diesem Sinne als „Ungleichverteilung von Macht“ bzw. als ein „Gefälle von Kompetenz und Nicht-Kompetenz“⁶ begreifen lässt. Auch wenn partnerschaftliche, also partizipativ-autoritative⁷ Erziehungsbeziehungen angestrebt werden, wie es derzeit üblicherweise der Fall ist, kann bestenfalls eine Gleichwertigkeit von Erziehenden und zu Erziehenden, keinesfalls aber eine Gleichartigkeit dieser beiden Positionen erreicht werden. Ohne Wissens-, Kenntnis- oder Entscheidungsvorteile sind Erziehungs- (und ebenso auch Betreuungs-) Verhältnisse nicht realisierbar.⁸ Allerdings reicht es nicht aus, die Gegebenheit des Machtüberhangs in pädagogischen Beziehungen einfach als existent hinzunehmen, vielmehr ist eine ethische Legitimation dafür erforderlich, warum jemand aus einer machtvolleren Position heraus jemanden in einer weniger machtvollen Position erzieht.⁹ So lässt sich Erziehung im Sinne Friedrich Schleiermachers als Zumutung lesen, deren Legitimation fortlaufend zu überprüfen ist, dadurch dass sie nicht nur auf die Zukunft der zu Erziehenden auszurichten ist, sondern darüber hinaus auch *für* ihre und *in* ihrer Gegenwart intelligibel sein muss.¹⁰ Darauf aufbauend wiegt auch in Micha Brumliks ausbuchstabilten, advokatorischen Ethik die Integrität des zu Erziehenden mehr, als das Erziehungsziel¹¹, so wie sich erzieherisches Handeln daran messen lassen muss, dass die zu Erziehenden diesem Erziehungshandeln wohl rückblickend zustimmen können und die Erziehenden sich selbst gerne derart erzogen sehen möchten.¹² Erziehungsbeziehungen sind demnach nicht nur von einer Macht-, sondern gleichzeitig auch von einer Verantwortungsasymmetrie gekennzeichnet, die zwei weitere Strukturmerkmale aufweist. Erstens besteht, anders als in Herrschaftsbeziehungen, in pädagogischen Beziehungen das Ziel nicht darin, den Machtüberhang auf Seiten der Erziehenden gegenüber den zu Erziehenden zu erhalten oder gar auszubauen, sondern gerade darin, ihn abzubauen und auf lange Sicht aufzulösen:¹³ Pädagogische Beziehungen sind dementsprechend Beziehungen auf Zeit, deren Ziel in ihrer Auflösung liegt. Zweitens tragen die zu Erziehenden gerade keine Verantwortung für die Bedürfnisse oder Probleme der Erziehenden: „Wo das nicht gilt, hat die sozialpädagogische Beziehung ihre Form verloren“¹⁴.

Grundlegender ist jenseits dieses für Erziehungsverhältnisse konstitutiven Machtüberhangs zu konstatieren, dass sich Macht generell dort einstellt, „wo Menschen ihr Verhalten aufeinander abstimmen und soziale

Dominik Farrenberg

(dominik.farrenberg@uni-vechta.de), geb. 1978 in Wuppertal, Wiss. Mitarbeiter im Arbeitsbereich Soziale Arbeit und Ethik an der Universität Vechta. Anschrift: Driverstraße 22, D-49377 Vechta. Veröffentlichung u. a.: N. Kutscher [zus. mit D. Farrenberg]: Kompetenzorientierung in der aktuellen Bildungsdebatte. Eine kritische Auseinandersetzung, in: Standpunkt: Sozial 3/2014 der HAW Hamburg, Fakultät für Wirtschaft und Soziales, 17–29.

Ordnungen hervorbringen“¹⁵. Macht ist demnach als soziale Tatsache zu begreifen, die konstitutiv für „das Sein in Gesellschaft“ ist und überdies auch nicht vor-schnell als negativ bewerten werden soll. So wird sie bei Michel Foucault als die produktive Kraft verstanden, die die Gesellschaft durchzieht und zusammenhält, indem sie bestimmte Handlungsvollzüge in bestimmten Kontexten wahrscheinlicher werden lässt. Dabei ist sie im Gegensatz zu Zwang oder Gewalt auf die Vorbedingung der Freiheit angewiesen.¹⁶ Auch Niklas Luhmann unterscheidet Macht von Zwang, indem Macht für ihn mit Entscheidungsoptionen und Selektionsmöglichkeiten einhergeht, während Zwang Handlungen hingegen auf eine Option reduziert.¹⁷ Ein Stück weit anders gelagert stellt Norbert Elias nicht Freiheit, sondern Gleichgültigkeit der Macht gegenüber¹⁸, dadurch dass sie sich aus machtdifferentiellen Abhängigkeiten ergibt.

„Insofern als wir mehr von anderen abhängen als sie von uns, mehr auf andere angewiesen sind als sie auf uns, haben sie Macht über uns, ob wir nun durch nackte Gewalt von ihnen abhängig geworden sind oder durch unsere Liebe oder durch unser Bedürfnis, geliebt zu werden, durch unser Bedürfnis nach Geld, Gesundheit, Status, Karriere und Abwechslung“¹⁹.

Der Machtüberhang, der für Erziehungsverhältnisse konstitutiv ist, lässt sich mit Norbert Elias dementsprechend als Asymmetrie von Abhängigkeiten analysieren, welche die Beziehung zwischen Erziehenden und zu Erziehenden strukturiert, wobei beidseitig wiederum weitere Abhängigkeitsbeziehungen, wie beispielsweise zu den Eltern der zu Erziehenden, zur Leitung der Erziehungsinstitution, zu Vertreter/-innen des Trägers der Institution usw., auf die pädagogische Beziehung einwirken.

Klaus Wolf²⁰ hat dieses „Abhängigkeitsgeflecht“ für den Bereich der Heimerziehung in einer empirischen Studie untersucht und herausgearbeitet, dass der Überhang an Macht auf Seiten der Erziehenden aus vielen unterschiedlichen Quellen herrührt. Zentral und querliegend zu den einzelnen Quellen ist die strukturelle Differenz von Belang, dass die Erziehungsinstitution für die allermeisten zu Erziehenden den Wohnort und Lebensmittelpunkt darstellt, während die Erziehenden in der Einrichtung ihren Arbeitsplatz sehen, sie also anders als die zu Erziehenden darüber hinaus noch ein Privatleben außerhalb der Institution und außerhalb des Erziehungsverhältnisses besitzen.²¹ Eine wesentliche Quelle für den Machtüberhang seitens der Erziehenden liegt schlichtweg darin begründet, dass diese den zu Erziehenden als Repräsentant/-innen des „staatlichen Erziehungs- und Sanktionssystems“ gegenüberreten; sie also qua Status legitimiert sind, zu erziehen, was ggf. auch Strafmaßnahmen²² mit beinhaltet.²³ Zudem sind die Erziehenden – und dies bildet eine ganz basale Machtquelle – den zu Erziehenden größtenteils auch körperlich überlegen. Dabei geht es nicht nur darum, dass diese körperliche Überlegenheit tatsächlich zum Einsatz gebracht wird, um Erziehung oder auch Strafen durchzusetzen. Vielmehr scheint hier von Bedeutung zu sein, dass die zu Erziehenden abhängig davon sind, dass die Erziehenden selbstbeherrscht und zurückhaltend mit dieser Überlegenheit umgehen. Erneut zeigt Macht sich hier also in der Optionsvielfalt im Sinne dessen, dass die zu Erziehenden nach Möglichkeit versucht sind, sich so zu geben, dass seitens der Erziehenden nicht von der Option

Gebrauch gemacht wird, Erziehung mittels körperlichem Einsatz zu vermitteln.²⁴ Weiterhin sind es die Erziehenden, die über mehr oder adäquatere „Orientierungsmittel“ wie Informationen, Wissensbestände und Möglichkeiten der Selbstregulation verfügen²⁵, was wiederum Abhängigkeiten mit sich bringt, beispielsweise wenn es um die Beurteilung von oder die Orientierung in komplexen bzw. konfliktträchtigen Situationen geht. Auch sind zu Erziehende gegenüber den Erziehenden in der Regel von höheren Abhängigkeiten materieller und emotionaler Natur betroffen. Dies bezieht sich sowohl auf den Zugang zu „Taschengeld“ und anderen materiellen Ressourcen, die über die Institution zur Verfügung gestellt werden und über die die zu Erziehenden gesteuert werden, als auch darauf, dass die zu Erziehenden in der Regel in einem höherem Maße auf Zuwendung seitens der Erziehenden angewiesen sind.²⁶ Hierauf Bezug nehmend ließe sich argumentieren, dass (Macht-)Missbrauch möglicherweise gerade dort erst wahrscheinlich werden wird, wo sich diese Abhängigkeiten umkehren und (emotionale) Abhängigkeiten und das Bedürfnis nach Zuwendung auf Seiten der Erziehenden höher sind als andersherum. Eine solche Argumentation ließe dann die paradoxe Schlussfolgerung zu, dass der Machtüberhang auf Seiten der Erziehenden, sofern er als Ausdruck geringerer Abhängigkeiten im Elias'schen Sinne gedacht wird, so gesehen letztendlich eher vor Missbrauch schützen könnte.²⁷

Allerdings ist generell davor zu warnen, Missbrauch auf diese Weise individualisierend ausschließlich als ein Phänomen einiger weniger Fehlgeleiteter zu interpretieren und die Kontexte und Strukturen um die Erziehungsbeziehung herum nicht mitzureflektieren. So macht Klaus Wolf im Anschluss an Norbert Elias auf die Gefahr aufmerksam, einzelne Machtquellen und Abhängigkeiten aus dem komplexen Geflecht wechselseitiger Abhängigkeiten herauszulösen und hiernach Wirkungszusammenhänge zu unterstellen, ohne das Eingebundensein der beteiligten Akteure in weitere Abhängigkeitsverhältnisse und wirkmächtige Verflechtungen mitzuanalysieren.²⁸ Dementsprechend sollen nun folgend einige der Strukturen und Kontexte beleuchtet werden, in die Erziehungsbeziehungen eingebettet sind.

Machtstrukturen und Machtmissbrauch

Dass sowohl die Erziehungsinstitutionen als auch das Erziehungssystem Erziehungsbeziehungen machtvoll strukturieren, lässt sich bereits zwischen den Zeilen der vorangegangenen Beschreibung der Machtquellen erkennen, die – in Form von Abhängigkeiten – den Machtüberhang der Erziehenden gegenüber den zu Erziehenden konfigurieren. Auf der Grundlage seiner Studienergebnisse problematisiert Klaus Wolf, dass der Machtüberhang in geschlossenen Heimgruppen gegenüber dem in offeneren Wohngruppen und Betreuungsformen, stärker von der körperlichen Überlegenheit der Erziehenden und ihrem Status „als Funktionäre einer Sanktionsinstitution“²⁹ geprägt ist. Demnach kann gerade in eher geschlossenen Erziehungsverhältnissen davon ausgegangen werden, dass diese vermehrt durch das Androhen bzw. Aussprechen von Sanktionen – wohlmöglich zuweilen

unter körperlichen Einsatz (bspw. im Sinne eines Festhaltens oder Abführens) – strukturiert werden. Mit Rekurs auf weitere Studien, die den Einsatz von Strafen in der Heimerziehung untersuchen, lässt sich sagen, dass mitunter „Gewalt noch immer Mittel der Erziehung ist“³⁰ sowie Sanktionen „oft nicht oder zu selten auf ihre Wirkung und Zulässigkeit hin reflektiert“³¹ werden. So zeigt sich, dass Sanktionen wie Zimmerarrest, Ausschluss von Aktivitäten, Taschengeldentzug oder Ausgehverbote vielfach aufgrund von „Vergehen“ wie verbale Aggression oder Verstöße gegen die Gruppenregeln verhängt werden, welche abseits der Jugendhilfeeinrichtung kaum für strafwürdig erachtet werden würden. Das jedoch lässt die Vermutung zu, dass Strafen in der Heimerziehung oftmals eher dem Erhalt der Institution und ihrer Autorität und weniger der Erziehung dienen.³² Diese Studienergebnisse stimmen insgesamt eher bedenklich und werfen die Frage auf, inwieweit die Strukturen in eher geschlossenen Erziehungsverhältnissen begünstigen, dass sich der Machtüberhang von Erziehenden vielfach in den hier skizzierten Sanktionspraktiken zeigt.

Geschlossene Erziehungsverhältnisse bedeuten eine Struktur, in der Institution und Lebenswelt der zu Erziehenden in großen Teilen in eins fallen; eine Struktur, die nahezu total ist. Angefangen von Einweisungsritualen, über Gruppenregeln, Hausordnungen und Straf- und Belohnungssystemen bis hin zu stark reglementierten und uniformierten Tagesabläufen³³ regiert die Erziehungsinstitution nahezu allgegenwärtig in die Lebenswelt der zu Erziehenden hinein. Neben der Begrenzung von Freiheit, die darin besteht, dass die zu Erziehenden in eher geschlossenen Erziehungsverhältnissen die Einrichtung nicht oder nur unter bestimmten Auflagen (wie z. B. zu bestimmten Zeiten) verlassen dürfen, wodurch eine deutliche Grenze zwischen dem Inneren der Institution und der Welt bzw. der Gesellschaft „da draußen“ gezogen wird³⁴, sind es vorrangig wohl die angeführten Merkmale, welche die Lebensbedingungen intern strukturieren und Erziehungsinstitutionen in dergestalt als total erscheinen lassen.³⁵

„Eine totale Institution lässt sich als Wohn- und Arbeitsstätte einer Vielzahl ähnlich gestellter Individuen definieren, die für längere Zeit von der übrigen Gesellschaft abgeschnitten sind und miteinander ein abgeschlossenes, formal reglementiertes Leben führen“³⁶.

Eine Studie von Carola Kuhlmann³⁷ in der sowohl ehemalige „Heimkinder“ als auch ehemalige „Heimmitarbeiter/-innen“ zu ihren Erinnerungen befragt wurden, kommt zu dem Ergebnis, dass beide Statusgruppen davon geprägt wurden, „im Heim in einer eigenen Welt zu leben. Diese Welt hatte nach außen hin ihre festen Grenzen und folgte nach innen hin ihren eigenen Regeln, welche von außerhalb nicht beeinflusst wurden“³⁸. Die Totalität der Institution erstreckte sich demnach also nicht nur auf die zu Erziehenden, sondern auch auf die Erziehenden selbst. Auch wenn sich die Heimerziehung und auch das gesellschaftliche Bild hiervon seit der Erlebenszeit der beiden befragten Statusgruppen in vielerlei Hinsicht verändert haben – beispielsweise liegen Arbeits- und Wohnorte von Mitarbeiter/-innen heutzutage mehrheitlich voneinander getrennt, so dass diese also über eine umfängliche Lebenswelt außerhalb der Institution verfügen; und körperliche Züchtigungen sind als Erziehungsmittel inzwischen nicht nur

nicht mehr gesellschaftlich akzeptiert, sondern auch gesetzlich verboten – sensibilisiert das Zitat dennoch dafür, dass die Strukturen, die mit eher geschlossenen Erziehungsverhältnissen einhergehen, auch die dort tätigen Mitarbeiter/-innen mitformen. Der Statusunterschied zwischen zu Erziehenden und Erziehenden schützt Letztere nicht davor, zumindest partiell, ebenfalls von den Strukturen der Institution eingenommen bzw. vereinnahmt zu werden. Die Geschlossenheit der Institution erfordert nicht nur von den „Insassen“, sondern auch von den Mitarbeiter/-innen, dass Regeln eingehalten werden – wozu auch im Interesse der Mitarbeiter/-innen zählen muss, dass die Institution sich und ihre Autorität erhält.

Institutionstheoretisch gesprochen stiftet die Institution Orientierung und Sinn, indem sie die erziehenden Mitarbeiter/-innen durch klare Zuständigkeiten, Verfahren, Abläufe und Vereinbarungen stützt und diese sowohl auf Normen und Vorgaben als auch auf informelle Regeln hin verpflichtet und somit deren Handeln überwiegend unbewusst und selbstverständlich vereinheitlicht.³⁹ Mitglied einer Institution zu sein birgt hiernach vielfältige Abhängigkeiten, die zwar auch, aber eben nicht nur damit zusammenhängen, dass die Institutionsmitglieder über ihre Lohnerwerbsarbeit mit der Institution verknüpft sind und möglicherweise Anerkennung für diese institutionalisierte Form der Arbeit beziehen. Die Sinnhaftigkeit und Selbstverständlichkeit mit der sich Regeln, Abläufe und eben auch Erziehungs- und Sanktionierungspraktiken besonders auch in eher geschlossenen Erziehungsverhältnissen vollziehen, erschweren jedoch kritische Betrachtungsweisen und reflexive Auseinandersetzungen seitens der pädagogischen Fachkräfte. Je geschlossener und totaler Erziehungsverhältnisse strukturiert sind, desto schwieriger ist es, sie zu irritieren und ihre scheinbare Selbstverständlichkeit hinterfragbar werden zu lassen.

Vieles deutet demnach daraufhin, dass institutionelle Machtstrukturen Fälle von Machtmissbrauch in Erziehungsverhältnissen wahrscheinlicher werden lassen.⁴⁰ Ihre Macht erhalten diese Strukturen jedoch nicht nur über die Loyalität der Institutionsmitglieder (siehe oben), sondern auch über einen gesellschaftlich-öffentlichen, wie auch in Teilen fachöffentlichen Diskurs, welcher repressive Erziehungs- und Sanktionsmaßnahmen in Verbindung mit geschlossenen Strukturen von Erziehungseinrichtungen als legitime und akzeptierbare Erziehungsmittel ausweist. So ist die Heimerziehung Christian Schrappers zufolge bis heute mit dem Nimbus einer Drohkulisse verbunden. Dieser Nimbus wird zum einen durch das Postulat aufgerufen, dass Heimerziehung nur als Ausnahmefall akzeptiert werden kann und sie das Wohlergehen der zu Erziehenden nicht in der Art und Weise gewährleisten kann, wie familiäre Kontexte mehrheitlich dazu imstande seien. Zum anderen wurden zumindest in der Vergangenheit geschlossene Formen der Heimerziehung auch vom Erziehungssystem selbst als „Endstationen“ adressiert und im Sinne einer Praxis der „Abschreckung durch Abschiebung“ als Maßnahme für die „schwierigen bis unerziehbaren Fälle“ in Stellung gebracht.⁴¹ Der Verkaufserfolg von Bernhard Buebs pädagogischer Streitschrift „Lob der Disziplin“⁴² und die gesellschaftliche Zustimmung zu hochstrukturierenden und sanktionierenden Erziehungseinheiten wie Boot-Camps und der geschlossenen Unterbringung las-

sen sich in diesem Zusammenhang als weitere Elemente eines gesellschaftlichen Diskurses begreifen, der scheinbar einfache, repressive Sanktionierungsmechanismen und hochstrukturierte Erziehungsverhältnisse als unkritisch und vertretbar erklärt.⁴³

„Wenn wir Erziehung als ein Machtverhältnis sehen, das latent auch in ein Gewaltverhältnis umschlagen kann“⁴⁴, ist zu vermuten, dass die derzeit beobachtbare gesellschaftliche Akzeptanz von repressiven Sanktionierungsmechanismen und hochstrukturierten Erziehungsverhältnissen zurück auf diese und die damit verbundenen institutionellen Machtstrukturen und Machtüberhänge auf Seiten der Erziehenden wirkt und in dieser Hinsicht keine förderlichen Perspektiven zur Verhinderung missbräuchlicher und gewaltförmiger Praktiken bereitstellt. Siegfried Bernfeld hat eindrücklich darauf hingewiesen, dass Erziehung nicht voraussetzbar ist, bezogen auf die jeweiligen individuellen Beziehungen zwischen Erziehenden und zu Erziehenden, sondern jene als Reaktionen darauf zu verstehen sind, wie eine Gesellschaft ihren Erziehungsauftrag formuliert.⁴⁵ Die Macht, die dem Erziehungsverhältnissen inhärent ist, liegt nicht allein im Machtübergang der Erziehenden begründet und erschöpft sich auch nicht in den machtvollen Strukturen der Erziehungsinstitution, vielmehr wird sie nicht zuletzt auch aus dem öffentlich-gesellschaftlichen Diskurs gespeist, in dem dieser regelt, welche Formen von Erziehung legitim und akzeptierbar und welche abzulehnen und zu verurteilen sind.

01 Mit dem Begriff der sexualisierten Gewalt wird dem Umstand Rechnung getragen, „dass es sich hier nicht um die Praktizierung von Sexualität in einer spezifischen Variante (nämlich gewaltförmig) handelt, sondern um die Ausübung von Gewalt unter Nutzung der Sexualität, dass also seitens der Täter/-innen auch nicht sexuelle Bedürfnisse handlungsleitend sind“ (C. Bundschuh/M. Huxoll, Machtmissbrauch. Sexualisierte Gewalt durch Mitarbeiter/-innen in Einrichtungen der Kinder- und Jugendhilfe, in: M. Huxoll/J. Kotthaus (Hrsg.), *Macht und Zwang in der Kinder- und Jugendhilfe*, Basel 2012, 180–199, hier 180).

02 P. Wensierski, *Schläge im Namen des Herrn. Die verdrängte Geschichte der Heimkinder in der Bundesrepublik*, München 2007.

03 Vgl. K. Wolf, *Zur Notwendigkeit des Machtüberhangs in der Erziehung*, in: B. Kraus/W. Krieger (Hrsg.), *Macht in der sozialen Arbeit. Interaktionsverhältnisse zwischen Kontrolle, Partizipation und*

Freisetzung, 2014, 121–159, hier 152; S. Steinacker, *Anmerkungen zu Macht und Zwang in der Geschichte der Jugendhilfe*, in: M. Huxoll/J. Kotthaus (Hrsg.), *Macht und Zwang in der Kinder- und Jugendhilfe*, a. a. O., 20; M. Kappeler, *Gewalt und Fremdbestimmung in der Sozialen Arbeit in Deutschland im 20. Jahrhundert*, in: *Widersprüche* 33 (2010), Heft 118, 21–38; C. Kuhlmann, *So erzieht man keinen Menschen!*, Wiesbaden 2008.

04 Vgl. K. Wolf, *Zur Notwendigkeit des Machtüberhangs in der Erziehung*, a. a. O.

05 Mit eher geschlossenen Erziehungsverhältnissen beschreibt der Beitrag stark strukturierte Erziehungsverhältnisse, wie Internatschulen sowie Angebote der stationären Kinder- und Jugendhilfe, in denen die zu Erziehenden über lange Zeiträume hinweg und mit nur geringen Freiheiten institutionell betreut bzw. beaufsichtigt werden. Diese geschlossenen Strukturen werden im zweiten Teil des Beitrags

eingehender in den Blick genommen.

06 Herriger, zit. nach: B. Kraus/W. Krieger, *Zur Einführung – Die Reflexion Sozialer Arbeit im Lichte von Theorien zur Macht*, in: dies. (Hrsg.), *Macht in der sozialen Arbeit. Interaktionsverhältnisse zwischen Kontrolle, Partizipation und Freisetzung*, Lage 2014, 9–27.

07 Als ‚partizipativ-autoritativ‘ kann ein Erziehungsstil bezeichnet werden, wenn er gleichermaßen von hoher Wertschätzung als auch von hoher Kontrolle gekennzeichnet ist.

08 Vgl. M. Huxoll/J. Kotthaus, *Der Blick in den Spiegel. Eine einführende Reflexion des sozialarbeiterischen Umgangs mit Macht und Zwang*, in: dies. (Hrsg.), *Macht und Zwang in der Kinder- und Jugendhilfe*, a. a. O., 10.

09 Vgl. K. Wolf, *Zur Notwendigkeit des Machtüberhangs in der Erziehung*, a. a. O., 154 ff.

10 Vgl. Schleiermacher zit. nach: M. Brumlik, *Advokatorische*

- Ethik. Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe, Berlin 2004, 168.
- 11** Vgl. ebd., 168f.
- 12** Vgl. ebd., 191ff.
- 13** Vgl. K. Wolf, Zur Notwendigkeit des Machtüberhangs in der Erziehung, a. a. O., 155f.
- 14** Ebd., 156.
- 15** B. Kraus/W. Krieger, Zur Einführung, a. a. O., 9.
- 16** Vgl. M. Foucault, Analytik der Macht, Frankfurt/M. 2005, 255.
- 17** Vgl. N. Luhmann, Macht, Stuttgart 2003, 9.
- 18** Vgl. K. Wolf, Zur Notwendigkeit des Machtüberhangs in der Erziehung, a. a. O., 123.
- 19** N. Elias, Was ist Soziologie? Grundfragen der Soziologie, Weinheim 2014, 107.
- 20** Vgl. K. Wolf, Machtprozesse in der Heimerziehung. Eine qualitative Studie über ein Setting klassischer Heimerziehung, Münster 1999.
- 21** Vgl. ebd., 191; K. Wolf, Zur Notwendigkeit des Machtüberhangs in der Erziehung, a. a. O., 135.
- 22** Hierzu merkt Jochem Kotthaus kritisch an, dass pädagogisches Strafen, anders als das Strafen im Strafrecht, zumeist intransparent bleibt, zumal keine Gewaltentrennung vorherrscht und keine Anrechte oder auch Möglichkeiten auf ein rechtliche Vertretung bestehen; vgl. M. Huxoll/J. Kotthaus (Hrsg.), Macht und Zwang in der Kinder- und Jugendhilfe, a. a. O., 128).
- 23** Vgl. K. Wolf, Machtprozesse in der Heimerziehung, a. a. O., 249ff.
- 24** Vgl. ebd., 234ff.
- 25** Vgl. ebd., 215ff.
- 26** Vgl. ebd., 142; ders., Zur Notwendigkeit des Machtüberhangs in der Erziehung, a. a. O., 134f.
- 27** Vgl. ders., Zur Notwendigkeit des Machtüberhangs in der Erziehung, a. a. O., 156.
- 28** Vgl. ders., Machtprozesse in der Heimerziehung, a. a. O., 300.
- 29** Ders., Zur Notwendigkeit des Machtüberhangs in der Erziehung, a. a. O., 141.
- 30** Th. Swiderek, Macht und Ohnmacht aus Sicht der Klient/innen, in: M. Huxoll/J. Kotthaus (Hrsg.); Macht und Zwang in der Kinder- und Jugendhilfe, a. a. O., 48–62, hier 51.
- 31** Ebd.
- 32** Vgl. M. Huxoll/J. Kotthaus, Macht und Zwang in der Kinder- und Jugendhilfe, a. a. O., 134f.
- 33** Vgl. H.E. Colla, Heimerziehung. Stationäre Modelle und Alternativen. München 1981, 63ff.
- 34** Vgl. C. Kuhlmann, So erzieht man keine Menschen!, a. a. O., 123.
- 35** Vgl. H.E. Colla, Heimerziehung, a. a. O., 63ff.
- 36** E. Goffman, Asyl. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen, Frankfurt/M. 1972, 11.
- 37** Vgl. C. Kuhlmann, So erzieht man keine Menschen!, a. a. O.
- 38** Ebd., 123.
- 39** Vgl. K. Grunwald, Organisation und Organisationsgestaltung, in: H-U. Otto/H. Thiersch (Hrsg.), Handbuch Soziale Arbeit, München 2011, 1037–1048, hier 1040ff.
- 40** Vgl. C. Bundschuh/M. Huxoll, Machtmissbrauch, a. a. O.; M. Wolff, Missbrauch von Kindern und Jugendlichen in Institutionen, a. a. O.
- 41** Vgl. Ch. Schrapper, Heimerziehung als Exempel für Macht und Missbrauch in Institutionen. Die Auseinandersetzung mit der Heimerziehung in den 1950/60er Jahren in Westdeutschland, in: H. Willems/D. Ferring (Hrsg.), Macht und Missbrauch in Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven auf institutionelle Kontexte und Strategien der Prävention, Wiesbaden 2014, 43–70, hier 51ff.
- 42** Vgl. B. Bueb, Lob der Disziplin, Berlin 2008; kritisch hierzu H. Thiersch, Die Verführung rigider Verkürzungen. Zur Attraktivität von Bernhard Bueb: Lob der Disziplin, in: H.-U. Otto (Hrsg.), Demokratische Bildung oder Erziehung zur Unmündigkeit. Pädagogisch-politische Alternativen heute, Lahnstein 2009, 15–35; B. Claussen, Erziehung und Disziplin als Politikum. Anmerkungen zu Regressionstendenzen im aktuellen pädagogischen Diskurs, in: H-U. Otto (Hrsg.), Demokratische Bildung oder Erziehung zur Unmündigkeit, a. a. O., 148–224.
- 43** Vgl. Th. Swiderek, Macht und Ohnmacht aus Sicht der Klient/innen, a. a. O., 48f.; M. Kappeler, Gewalt und Fremdbestimmung in der Sozialen Arbeit in Deutschland im 20. Jahrhundert, a. a. O.
- 44** C. Kuhlmann, So erzieht man keine Menschen!, a. a. O., 181.
- 45** Vgl. S. Bernfeld, Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung, 10.–13. Tsd. Frankfurt/M. 1973, 145ff.

Stephan H. Pfürtner (1922–2012)

Hinter der Kurzformel „Der Fall Pfürtner“, mit der in der schweizerischen Öffentlichkeit der von 1971 bis 1974 dauernde kirchenamtliche Lehrkonflikt um den an der theologischen Fakultät der Universität Fribourg lehrenden Moraltheologen Stephan H. Pfürtner (1922–2012) bezeichnet wurde, verbarg sich schon für die damaligen Akteure und Beobachter eine komplexe Problemlage.¹ Dies gilt erst recht für die nachgeborenen Historiker. Zwar stand der Konflikt um Pfürtners Positionen in der Sexualmoral im Zentrum der Auseinandersetzungen. Gleichzeitig ging es aber um eine Reihe anderer Themen: um das Verhältnis zwischen der schweizerischen Ortskirche und der römischen Kurie, um die Lehrfreiheit der Theologie und die Bedeutung des kirchlichen Lehramtes, um die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der Schweiz, um die durch die Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae Vitae* ausgelöste globale Krise in der katholischen Kirche und um die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Alle diese Elemente bestimmten in unterschiedlicher Weise das Verhalten der beteiligten Akteure und waren für einen Prozess ausschlaggebend, der mit Pfürtners Rücktritt von seiner Lehrtätigkeit in Fribourg am 3. November 1973 und kurz danach mit seinem Austritt aus dem Dominikanerorden endete.

Als Stephan Pfürtner 1966 an die theologische Fakultät der Universität Fribourg berufen wurde, hatte er schon ein Jahrzehnt an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Dominikaner, dem sogenannten „Studium“ in Walberberg bei Bonn, unterrichtet. Neben seinen Studien und Vorlesungen über ethische

Grundlagenprobleme beschäftigte er sich intensiv mit der innerhalb des Dominikanerordens in den 1960er Jahren begonnenen Studienreform. Dazu kamen regelmäßige Arbeitstreffen und Seminare mit Professor Gerhard Gloege von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Bonner Universität. Im Rahmen dieser Kontakte verfasste Pfürtner eine Studie über die „Hoffnungsgewissheit“ bei Thomas von Aquin und verglich sie mit Luthers Lehre von der Heilsgewissheit des gerechtfertigten Sünders.² Gleichzeitig war er jahrelang als Herausgeber der „Internationalen ökumenischen Bibliographie“ tätig.³ Seine Beschäftigung mit Luthers Biographie und Theologie sowie die Zusammenarbeit mit nicht-katholischen Theologen in der internationalen Lutherforschung vermittelte ihm nicht nur die Einsicht, dass katholische Theologie nur noch in einer ökumenischen Perspektive betrieben werden könne. Darüber hinaus gewann er auch die Überzeugung, dass die Reformation und ihre Folgen für das kirchliche Lehramt und die Theologie einen Paradigmenwechsel einschließen: „Das Individuum tritt in der kirchlichen Sprachgemeinschaft als Person in eine neue Bewusstseinsphase.“⁴ Auf der Grundlage dieser frühen ökumenischen Erfahrungen lehrte Pfürtner – nach seinem Rücktritt in Fribourg, seinem Austritt aus dem Dominikanerorden und nach einem kurzen Forschungsjahr am Bielefelder „Zentrum für interdisziplinäre Forschung“⁵ – bis zu seiner Emeritierung 1988 katholische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Marburg.⁶

Begegnung und Versöhnung

Stephan Pfürtner konzentrierte sich in Walberberg nicht nur auf seine akademische Lehrtätigkeit. Im Sinne einer Öffnung von Kloster und Studienhaus, wie sie in den 1950er Jahren von P. Eberhard Welty OP begonnen wurde, plante er zusammen mit seinen Mitbrüdern die Gründung einer Akademie für das ganze Rheinland.

Dieses Projekt kam zwar nicht zustande, aber anstelle dessen setzte er sich mit voller Kraft für die Errichtung einer vom Kloster unabhängigen Jugendakademie ein, zu deren erstem Leiter er von seinen Ordensobern bestimmt wurde. Dabei konnte er auf sehr frühe seelsorgliche und pädagogische Erfahrungen zurückgreifen, die er vor allem als geistlicher Leiter der „Danziger Jugend“ in den 1950er und 60er Jahren und im Besonderen bei deren Jahrestreffen auf der Burg Gemen bei Münster/Westf. machen konnte. Von Teilnehmern dieser Kurse wird noch heute berichtet, dass sich Stephan Pfürtner bei dieser Begegnung mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die von aus Danzig und Ostpreussen vertriebenen Familien stammten, für eine kritische Aufarbeitung des Nationalsozialismus und für eine Versöhnung mit Polen engagierte.

Denken mit Thomas von Aquin

Die „Walberberger Jahre“ bildeten jene Periode in Stephan Pfürtners Leben, in denen sich sein Profil als Ordensmann, Intellektueller und Theologe festigte. In einem intensiven Studium der Schriften des Thomas von Aquin erarbeitete er sich in diesen Jahren die Einsicht, dass eine zeitgemäße Verkündigung nur auf der Basis einer Theologie möglich ist, welche die Lebenswelt der Menschen kritisch verarbeitet und gleichzeitig die wissenschaftliche Rationalität sowie die Ergebnisse historisch-kritischer Bibelforschung ernst nimmt. Ansätze für diese Position finden sich bereits in seiner 1954 abgeschlossenen und in Rom eingereichten Dissertation über Thomas von Aquins Deutung des menschlichen „Trieblebens und seiner sittlichen Vollendung“⁷. Die dabei gewonnenen Ergebnisse fasste er 1955 mit folgenden Worten zusammen: „Jedenfalls aber steht außer Frage, dass die thomasische Konzeption über die Bedeutung des sinnlichen Triebbereiches für das Tugendleben jenen wichtigen Erkenntnissen moderner Forschung Rechnung zu tragen ver-

mag, ja mit ihnen konform geht, wonach die sinnlichen Emotionskräfte ihrer Natur nach zunächst konstruktiven Charakter für die Gesamtpersönlichkeit haben. Sie fordert dementsprechend, dass eine Morallehre der Triebwelt gegenüber zu allererst aufbauend und nicht interdiktiv sein müsse, um ein Menschenbild zu entfalten, das den vom Schöpfer als kostbare Gabe mitgegebenen somatischen Lebensbereich auswertet, um den ganzen Menschen zu ausgewogener Reife zu führen und damit die Voraussetzung für seine höchste Vollendung in der Gottesliebe zu schaffen.“⁸ Auf diese Weise setzte sich Pfürtner von einer asketisch dominierten, in der augustinischen Denkform stehenden Tradition innerhalb der katholischen Moralthologie ab. Gleichzeitig kündigte sich damit schon – zumindest indirekt – ein Schwerpunkt seiner künftigen Arbeit als Moralthologe an, wenn er gegenüber der dominierenden Moralthologie den Vorwurf vorbrachte, sie sei oft gekennzeichnet „durch eine geradezu erstaunliche Kälte für die menschlichen Belange der notleidenden Umwelt“⁹. Auch wenn Pfürtner in diesen frühen Texten seine Schlussfolgerungen in einer vorwiegend anthropologisch geprägten Terminologie formulierte, so deuteten sich bereits jene methodologischen und wissenschaftstheoretischen Konsequenzen einer auf der Autonomie des Subjekts und seiner Verantwortung begründeten Moralthologie an, die er in seinen späteren Publikationen während der 1970er Jahren entfaltet hat und die zum Hauptgegenstand des Konflikts zwischen ihm und dem kirchlichen Lehramt werden sollten.¹⁰

In Pfürtners Walberger Zeit fielen die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Johannes XXIII. (1959), die Vorbereitungsphase (1959–1962) und die Durchführung des Konzils (1962–1965) sowie die erste Phase seiner Rezeption. Stephan Pfürtner beteiligte sich an mehreren Reformprojekten¹¹, machte darüber hinaus persönlich den Vorschlag, die katholische Kirche möge das gemeinsame Zeugnis von katholischen und nichtkatholischen Christen ehren,

indem sie diese als Märtyrer „für Christus und die in seiner Kirche verkündete Botschaft des Heils“ erkläre.¹² Pfürtners Initiative fand damals wenig Beachtung. Erst mit der Enzyklika „Ut unum sint“ (1995) von Papst Johannes Paul II. wurde die ökumenische Dimension des Martyriums in das Blickfeld der Gesamtkirche gestellt.

Für Stephan Pfürtner war aber die ökumenische Dimension des Martyriums eine prägende Erfahrung seiner Jugendzeit. Am 23. November 1922 als Hubertus Potschinski in Danzig geboren, erfuhr er als knapp zwölfjähriger die Folgen der nationalsozialistischen Diktatur¹³: sein Vater wurde 1934 arbeitslos, als die „Danziger Landeszeitung“, bei der er angestellt war, vom Regime verboten wurde. Die Familie (in dieser Zeit wurde der Familienname Potschinski durch den deutsch klingenden Pfürtner ersetzt), ihr Umfeld, Jugendfreunde und katholische Seelsorger wurden für Pfürtner Bezugspunkte für seine Distanznahme gegenüber dem Nationalsozialismus. Im Wechsel zwischen dem Medizinstudium und den Einsätzen als Sanitätssoldat war er während eines Praktikums in Lübeck Mitglied eines kleinen regimiekritischen Kreises um die katholischen Kapläne Johannes Prassek, Hermann Lange und Eduard Müller sowie den evangelischen Pfarrer Karl Friedrich Stellbrink. An die Gestapo verraten, wurde der ganzen Gruppe – neben den vier Geistlichen waren es 18 Laien – der Prozess gemacht. Während die vier Geistlichen zum Tode verurteilt und am 10. November 1943 enthauptet wurden, erhielten die übrigen Mitglieder, darunter auch Pfürtner (mit dem Urteil, gegen das Heimtückegebot verstößen zu haben) Gefängnisstrafen, die in fast allen Fällen bereits durch die Untersuchungshaft abgebußt waren.

Theologie und Lebenswelt

Im Rückblick hat Stephan Pfürtner mehrfach berichtet, dass er die ein halbes Jahr dauernde,

strenge Einzelhaft zur Lektüre von Platons „Staat“, der Erzählungen von Adalbert Stifter und des Neuen Testaments benutzt habe. Auch sei in dieser Zeit seine Entschluss gereift, als Priester und gleichzeitig im Bereich der Medizin oder Psychologie zu arbeiten. In dieser Option zeichnete sich bereits während des Krieges sein späteres Interesse für ein interdisziplinäres Forschungsprogramm ab. Gleichzeitig gestand er aber auch: „Mehr intuitiv als rational beweisbar kam uns langsam die grundsätzliche Illegitimität des NS-Staates zum Bewusstsein.“¹⁴ Diese Feststellung machte er im Zusammenhang über die Beobachtungen, die er während des Krieges über die Vernichtungsaktion gegen die polnische Bevölkerung und über „die Vorgänge im KZ Stutthof“ gemacht hatte. Pfürtners knapper Hinweis auf das KZ Stutthof bei Danzig bedeutet mehr als ein Hinweis auf die Shoah. Er spielt damit an auf ein konkretes Ereignis seiner Biographie, nämlich seine maßgebliche Beteiligung an der geglückten Rettung von drei jungen Jüdinnen aus dem erwähnten Konzentrationslager. Stephan Pfürtner ist dafür 2007 vom Staate Israel mit dem Titel „Gerechter unter den Völkern“ ausgezeichnet worden.¹⁵

Durch Stephan Pfürtners Biographie zieht sich wie ein roter Faden die Fähigkeit, theologische Reflexion und die konkrete, lebensweltliche Erfahrung in eine produktive Beziehung zu setzen. Die umfassende Studie von Ludwig Kaufmann weist dies in ihrer Dokumentation auf subtile und differenzierte Weise nach. Darin zitiert er auch den „Schlussbericht“, den Pfürtner anlässlich seines Rücktritts im November 1973 veröffentlicht hat. Deren zentrale Passage lautet: „Zum öffentlichen Widerruf, der von mir verlangt würde, machte ich folgendes geltend: Die von mir vorgetragene Lehraussagen bilden das Ergebnis langjähriger wissenschaftlicher Arbeit. Sie sind von mir nicht leichthin aus einer Augenblickseingebung vorgetragen. Solange ich keine mir einsichtigen Gründe für die Korrektur erhalte, müsste ich für eine Lehrauffassung gegen meine eigenen Erkenntnisse ein-

treten. So etwas kommt einem unmoralischen Tun gleich, zumal wenn man es aus Angst vor dem erwachsenen Druck oder aus sonstigen Opportunitätsgründen täte.“¹⁶

01 Vgl. L. Kaufmann, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen, Freiburg/Schweiz 1987. Diese Arbeit rekonstruiert das zeitgeschichtliche Umfeld und den Ablauf des gegen Stephan Pfürtner im Anschluss an seinen Vortrag „Moral – Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral“ (Bern 1971) angestrebten Lehrverfahrens. Nicht hoch genug einzuschätzen ist der Wert dieser Publikation aufgrund der darin veröffentlichten Dokumente. Vgl. auch: H. Ringeling, Der Fall Stephan Pfürtner, in: ZEE 32 (1988), 292–296. Vgl. außerdem: A. Bondolfi, Stephan Hubert Pfürtner (*1922), in: W. Lienemann/F. Mathwig (Hrsg.), Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert. Zürich 2005, 219–233; W. Huber, Ein Gerechter unter den Völkern. Stephan H. Pfürtners Bedeutung für die theologische Ethik, in: ZEE 58 (2014), 83–97.

02 Vgl. St. Pfürtner, Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewissheit und Gefährdung. (Thomas im Gespräch, 5) Heidelberg 1961. Diese Publikation wurde ins Englische (London 1964 und New York 1965) und ins Französische (Paris 1967) übersetzt.

03 Vgl. Internationale Ökumenische Bibliographie. Band 1/2 (1962/1963), Mainz – München 1967. Stephan Pfürtner betreute die ersten 8 Bände der inzwischen mit Band 17/18 (1978/79) eingestellten Bibliographie.

04 St. Pfürtner, Die Paradigmen von Thomas und Luther. Bedeutet Luthers Rechtfertigungsbotschaft einen Paradigmenwechsel?, in: H.

Küng/D. Tracy (Hrsg.), Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, Zürich – Köln – Gütersloh 1984, 168–192, 179.

05 Vgl. N. Luhmann/St. H. Pfürtner (Hrsg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt/M. 1978. (Mit Beiträgen von N. Luhmann, R. Bluhm, K. A. Ziegert und St. H. Pfürtner); St. Pfürtner, Moralfreie Moraltheologie in der wertpluralen Gesellschaft? Eine Fortsetzung der Diskussion mit Niklas Luhmann, in: ZEE 24 (1980), 192–208.

06 Neben den für eine ökumenisch orientierte theologische Ethik sind von den Marburger Lehrveranstaltungen eigens die mit Ivan Illich durchgeführten interdisziplinären Vorlesungen und Seminare zu erwähnen. Vgl. St. H. Pfürtner (Hrsg.), Wider den Turmbau zu Babel. Disput mit Ivan Illich. Reinbek 1985.

07 Vgl. St. Pfürtner, Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1958.

08 St. Pfürtner, Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Bedeutung für das Tugendleben nach Thomas von Aquin, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 2 (1955), 1–27, hier 26f.

09 Ebd., 26.

10 In Auswahl seien – neben den in Anm. 5 genannten Publikationen – erwähnt: Moral – Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972; Kirche und Sexualität, Reinbek 1972, Neuaufl. Zürich 1973; Macht, Recht, Gewissen und Kirche und Gesellschaft, Zürich – Einsie-

Nikolaus Klein SJ, Mag. phil. (nikolaus.klein@jesuiten.org), geb. 1947 in Brig (Wallis/Schweiz), Journalist. Anschrift: Hirschgraben 74, CH-8001 Zürich. Veröffentlichung u. a.: Jean-Marie R. Tillard OP (1927–2000), in: Wort und Antwort 56 (20015), 83–85.

deln – Köln 1972; Politik und Gewissen – Gewissen und Politik. Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von Ethik und Politik, Zürich – Einsiedeln – Köln 1976. Zuzätzlich sei auf die zwischen Stephan Pfürtner und Bernhard Stoeckle geführte Debatte um Verantwortungsethik und Normethik, in: HK 27 (1973) 143f., 144–151, 287–296 und 390–399 verwiesen.

11 Vgl. die von den Patres P. Engelhardt, G. Meyer, E. Nawroth, St. Pfürtner und E. Welty verfasste Antwort auf die Frage „Was erwarten Sie vom Konzil“ der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“, in: Wort und Wahrheit 16 (1961), 713–718.

12 Vgl. E. Pelke, Der Lübecker Christenprozess 1943, Mainz 1961. Pfürtner fasste seinen Vorschlag einer kirchenamtlichen Anerkennung des Martyriums nichtkatholischer Christen in einem „theologischen Nachwort“ zu Else Pelkes Darstellung (233–260) unter dem für sein Anliegen bezeichnenden Titel „Ihr Tod und unser Bekenntnis“.

13 Pfürtner hat an einer Biographie gearbeitet, deren erster Band 2001 veröffentlicht wurde und ein zweiter Band als Manuskript vorliegt: St. H. Pfürtner, Nicht ohne Hoffnung – Erlebte Geschichte. 1922–1945, Stuttgart 2001; ders., Nicht ohne Hoffnung – Erlebte Geschichte II. 1945–1974. Manuskript o. J.

14 E. Pelke, a. a. O., 237.

15 Vgl. J. Brosseder/St. Pfürtner, Gerechter unter den Völkern, in: Orientierung 71 (2007), 157f.

16 L. Kaufmann, a. a. O. (vgl. Anm. 1) 1006–1010, 1007.

Papst Pius IX.

Enzyklika „Quanta cura“ (1846)

„Denn wo aus der bürgerlichen Gesellschaft die Religion entfernt und die Lehre und Autorität der göttlichen Offenbarung zurückgewiesen worden ist, da wird auch der echte Begriff von Gerechtigkeit und menschlichem Recht von Dunkelheit umhüllt und fallen gelassen; und an die Stelle wahrer Gerechtigkeit und gesetzmäßigem Rechts tritt nackte Gewalt. [...]

Wer aber sähe und spürte nicht deutlich, dass eine von den Banden der Religion und wahren Gerechtigkeit losgelöste Gesellschaft von den anderen Menschen überhaupt keinen anderen Zweck haben kann als das Ziel, Schätze zu erwerben und aufzuhäufen und in ihren Taten keinem anderen Gesetz zu folgen als der ungezügelter Begierde des Herzens, seinen eigenen Gelüsten und Vorteilen zu dienen. [...]

Deshalb verwerfen, ächten und verurteilen Wir kraft Unserer Apostolischen Autorität samt und sonders die verkehrten Meinungen und Lehren, die im einzelnen in diesem Schreiben erwähnt werden, und wollen und gebieten, dass sie von allen Söhnen der katholischen Kirche als vollends verworfen, geächtet und verurteilt werden.“¹

Sind die Enzyklika „Quanta cura“ und der angefügte „Syllabus errorum“ nur historische Dokumente, die man mit einem gewissen Erstaunen über die Wucht der Verdammungen lesen kann, oder offenbart sich in diesen Dokumenten nicht ein Widerspruch im Umgang der katholischen Kirche mit der Moderne, der auch heute noch untergründig präsent ist und mit dem II. Vati-

kanischen Konzil nur scheinbar überwunden wurde?

Aufklärung

Die Aufklärung versuchte den Menschen nicht nur aus seiner vermeintlich selbstverschuldeten Unmündigkeit zu führen, indem sie die Vernunft als den eigentlichen Weg zum menschlichen Wissen deutete. Sie stellte auch die Frage der Nützlichkeit. Welchen sichtbaren, messbaren Nutzen hat menschliches Handeln in der Welt? Vernunftgemäßes Handeln und Nützlichkeit sind *die* Maßstäbe menschlichen Handelns. Eine Anfrage zunächst an die Religionen und die Kirchen, dann folgte aber auch die Frage nach dem Sinn des Adels und der ständischen Gesellschaft. Stehen diese Formen nicht einer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung der Menschen entgegen? Muss der Mensch nicht an seiner Leistung, an seinem gesellschaftlichen Nutzen gemessen werden? Die Aufklärung stellte somit sukzessiv Grundpfeiler der religiös-ständischen Ordnung in Frage, die vor allem von der katholischen Kirche als „gottgewollt“ gedeutet wurden. Der hierarchischen Ordnung in der katholischen Kirche stand (oder steht?) im Weltlichen die hierarchische Ordnung der Gesellschaft gegenüber. Wie die kirchliche Ordnung war auch die gesellschaftliche Ordnung „gottgegeben“.

Französische Revolution

Die Französische Revolution zerstörte 1789 beide Ordnungen. Der von „Gott gesalbte König“, dessen Person sakrosankt gewesen war, wurde hingerichtet. Ein ungeheurer Frevel in den Augen der Kirche. Die Opfer der absolutistischen Politik waren unerheblich in den Augen der Kirche, wobei die „eigentliche“ Kirche die Hierarchie war, deren Spitze auch aus dem Adel stammte. Das „Volk“, die Masse der Gläubigen, waren die

„Schafe“, die geweiht und geschoren werden mussten.

Der gesellschaftliche Umbruch, der durch die Französische Revolution ausgelöst wurde, ist heute kaum nachzuvollziehen. Die geheiligte Ordnung wurde in ihrem Fundament getroffen, sodass es nicht mehr „restauriert“ werden konnte. Die Gesellschaftsordnung hatte ihren sakralen Charakter verloren, sie wurde schrittweise in eine säkulare und plurale Ordnung überführt. Die Heftigkeit und Gewalt, mit der diese Änderungen verbunden waren, stellten die eigenen Ansprüche der Aufklärung in Frage. War Gewalt ein legitimes Mittel? Durfte der Mensch zu seinem irdischen Glück gezwungen werden? Die Ideale der Revolution wurden zusehends von der blutigen Wirklichkeit eingeholt. Wer nicht für die „Revolution“ war, durfte, ja, musste beseitigt werden. Aber wer legte fest, was die „Revolution“, die neue Ordnung war? In diesem Umwälzungsprozess wurde der Staat, die Nation immer mehr zu einem Ersatzgott. Die uneingeschränkte Loyalität hatte nicht mehr Gott zu gelten, sondern der souveränen Nation. Und höchstes Ziel des menschlichen Lebens war das grenzenlose Gewinnstreben, das die Menschen immer stärker zum Objekt einer ökonomischen Ordnung machte.

Die Machtfrage

Die Heftigkeit, mit der die katholische Kirche angegriffen und bekämpft wurde, sollte unter anderem eine Ursache für die heftige Gegenreaktion der Kirche sein. Es ging allen Seiten nicht um eine sachliche Erörterung der Probleme. Es ging um *Macht*: Macht über die Deutung der Wirklichkeit und – damit verbunden – reale Macht in der Welt. Zwei Konzepte standen sich unversöhnlich gegenüber. Wer vermitteln wollte, galt als untreu, wankelmütig, papistisch oder häretisch. Die Attribute waren zahlreich, mit denen man arbeitete. Das ist grob der historische Hintergrund.

Der Papst sah die Grundlagen des katholischen Glaubens und der mit ihm verbundenen Ordnung grundsätzlich in Frage gestellt. Die Reihen mussten geschlossen, die Frontlinien klar gezogen werden. Es ging nicht um eine intellektuelle Auseinandersetzung, sondern um die klare und deutliche Benennung der Irrtümer, welche die Gesellschaft in eine derartige Lage geführt hatten. Selbstkritisches Hinterfragen der eigenen Position galt als Subversion. Die Kirche befand sich im Kampf – im Kampf um die Macht. Die Päpste sollten die Demütigung, die sie durch die Französische Revolution erfahren hatten, nie vergessen. Der Bruch zwischen einer „säkularen“ und einer „religiösen“ Ordnung – die Frage, wer letztlich die Auslegungsmacht über das Faktische hat – war mit aller Deutlichkeit vollzogen.

Aber ist die Frage so richtig gestellt? Ist der Bruch unvermeidlich? Säkularisierung wird in der Kirche oft noch als Bedrohung empfunden, weil die säkulare Welt keine eindeutige Antwort auf eine wichtige Frage gibt oder geben kann, auf die Frage: *Wer ist der Mensch?* Angesichts der Krise der Finanzwelt stellt sich die Frage heute wieder deutlich: Ist der Mensch nur ein ökonomisches Objekt? Kann ich den Menschen nur unter dem Aspekt der Nützlichkeit sehen?

Frage nach der „wahren Gerechtigkeit“

In diesem Sinne greift die Enzyklika eine wichtige Anfrage auf. Trotz der polemischen Diktion der Enzyklika stellt sie die Frage nach der „wahren Gerechtigkeit“ und dem Zweck, dem Ziel menschlichen Lebens. Die Frage ist hier weniger, ob es der Kirche gelungen ist, dem eigenen Anspruch in der Geschichte gerecht zu werden, als die Grundfrage nach der menschlichen Existenz und ihrer Bedeutung. Ist das Gewinnstreben der Finanzbranche das Ziel menschlicher Existenz?

Eine differenzierte Wahrnehmung, die das Schwarz-Weiß-Schema „säkular vs. religiös“

überwindet, ist vonnöten. Säkulares und Religiöses sollten als Einheit gesehen werden, die jeweils andere Aspekte der menschlichen Wirklichkeit bewertet und einordnet. Nicht im Gegeneinander, sondern in gegenseitiger Bezugnahme könn(t)en Lösungen gefunden werden. Das bedeutet natürlich eine Relativierung der eigenen Auslegungsmacht: Auslegungsabrüstung also. Religionen werden zunehmend kritisch gesehen, weil sie viel von Frieden, Gerechtigkeit und Liebe reden – im Praktischen geht es ihnen aber häufig um Machtfragen und Einfluss.

Religionen erheben häufig noch einen absoluten Deutungsanspruch der Wirklichkeit. Auch in der katholischen Kirche gibt es diese Richtung: Die Wirklichkeit ist sekundär, wird als defizitär wahrgenommen. Das Ideal ist entscheidend. Es zählt die Glaubenslehre und ihre Reinheit. Geistig bewegt man sich noch im Horizont der Enzyklika „Quanta cura“. Die gesellschaftliche Wirklichkeit in einer sich zunehmend globalisierenden Welt lässt jedoch eine „eindeutige“ Antwort nicht mehr zu. Das Plurale ersetzt gegen großen Widerstand das Ein-

deutige. Aber die Chance besteht darin, dieses Plurale als Möglichkeit und Chance (nicht als Bedrohung) wahrzunehmen. Die Differenz bedeutet Machtverlust bei der Auslegungshoheit hinsichtlich des Faktischen, eröffnet aber auch Freiräume für neue Wege.

Ist die heutige Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung wirklich so gerecht und frei, wie wir denken? Wer ist der Mensch in dieser (nach)aufgeklärten Gesellschaft? Die Aufklärung hat die Kirche gezwungen, den Blick nach vorne zu richten, die Päpste neigten ängstlich immer wieder dazu, den Blick lieber wieder nach hinten zu richten. Die Enzyklika, die den Blick zurück richten wollte, hat aber visionär eine Frage von heute bezeichnet: Wer ist der Mensch in der (post-)modernen Gesellschaft und welchen Platz kann der Glaube einnehmen?!

Richard Nennstiel OP, Dipl.-Theol., M.A. (nennstielop@gmail.com), geb. 1963 in Bad Hersfeld, Leiter des Dominikanischen Instituts für christlich-islamische Geschichte (DICIG). Anschrift: Weidestraße 53, D-22083 Hamburg. Veröffentlichungen u. a.: Frömmigkeit und Gewalt. Die dunkle Seite der Gottesverehrung, in: Wort und Antwort 47 (2006), 154–157.

01 Enzyklika „Quanta cura“ in: H. Denzinger/P. Hünermann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg/Br. 442014, 795f.

Sabine Demel/Klaus Lüdicke (Hrsg.), **Zwischen Vollmacht und Ohnmacht**. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Verlag Herder Freiburg/Br. 2015, 424 S., € 42,-.

Das materialreiche und deshalb ungemein informative Buch versammelt 17 Beiträge renommierter Fachleute, unterteilt in die Abschnitte „Theologiegeschichtliche Perspektiven“, „Kirchenrechtliche Konkretisierungen“ sowie „Kirchen- und staatskirchenrechtliche Auswirkungen“. Im ersten Teil finden sich Reflexionen von *Sabine Bieberstein* (Eichstätt) zum neutestamentlichen Befund, von *Gerd Schöllgen* (Bonn) zur altkirchlichen Entwicklung des Amtes, von *Klaus Unterburger* (Regensburg) zur mittelalterlichen und neuzeitlichen Interpretation der bischöflichen Vollmacht, sowie von *Guido Bausenhart* (Hildesheim) zu den Weichenstellungen des Vaticanum II. Der umfangreiche zweite Abschnitt versammelt Beiträge von *Peter Krämer* (Trier) zum Materialbefund im CIC/1983, von *Bernhard Sven Anuth* (Tübingen) zur bischöflichen Lehraufgabe, von *Heribert Hallermann* (Würzburg) zum Verhältnis zwischen Bischof und Pfarrer, von *S. Demel* (Regensburg) zur Relation von Bischof und diözesanen Räten, von *Thomas Schüller* (Münster) zur Frage der bischöflichen Verantwortung hinsichtlich des diözesanen Kirchenvermögens und von *Peter Platen* (Limburg) zum Disziplinar- und Strafrecht. Weiterhin stellt der zweite Teil Überlegungen zum Bischof als Gesetzgeber (*Stefan Ihli*, Rottenburg), zum Verhältnis zu den Orden (*Stephan Haering OSB*, München) und kirchlichen Vereinen (*Rüdiger Althaus*, Paderborn), sowie zu weltkirchlichen Aufgaben (*Georg Bier*, Freiburg/Br.) vor. Im dritten, kürzeren Abschnitt behandelt *Ulrich Rhode SJ* (Rom) die Relation zwischen Diözesanbischof und akademischen Institutionen; *Judith Hahn* (Bochum) thematisiert die besondere Situation im deutschen Staatskirchenrecht sowie – last but not least – *K. Lüdicke* (Münster) die Aufgabe des Bischofs in Bezug auf das kirchliche Ar-

beitsrecht untersucht. – Leider fehlt dem Buch ein systematisch-theologischer Beitrag, kommt doch m. E. die Erörterung der Hirtengewalt des Diözesanbischofs nicht ohne eine philosophische und fundamentaltheologische Diskussion der Machtfrage aus (vgl. 16). Wenn der *Gute Hirte* als Leitbild für das Bischofsamt bemüht wird (s. Klappentext), dann sollte die in diesem Bild mitgedachte „Pastoralmacht“ (Michel Foucault) kritisch diskutiert werden (vgl. den entsprechenden Beitrag in diesem *Wort und Antwort*-Heft). Mein Desiderat will die Leistung von Herausgeber/-in und Autor/-innen jedoch keineswegs in Frage stellen.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Ruth Stengel, **Brucherfahrungen einer Heiligen**. Maria Magdalena Postel: Spurenlese mit Michel de Certeau für heutige Nachfolge (Theologie der Spiritualität. Quellen und Studien Bd. 8), EOS Verlag St. Ottilien 2015, 173 S., € 19,95.

R. Stengel SMMP, Mitglied der Anfang des 19. Jahrhunderts in Frankreich gegründeten Gemeinschaft der heiligen Maria Magdalene Postel, hat ihre an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner in Münster erstellte Lizentiatsarbeit sicher zurecht als Buchpublikation vorlegen können. Es handelt sich um einen beeindruckenden Blick auf die Gründungsgeschichte ihrer Gemeinschaft, die Anfang des 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der Erfahrungen der französischen Revolution, der Suche nach neuen Bildungsmöglichkeiten für (junge) Frauen und einem gemeinschaftlichen Leben in der Nachfolge des „armen und demütigen Jesus“ entstanden ist. Der Blick auf einen „Kontrastort“ zu den säkularisierenden Tendenzen dieser Zeit ist dabei angeleitet, wie die Verfasserin in ihrer Einleitung schreibt, von der gegenwärtigen „kirchlichen Erosionsbewegung“, in der sie sich zur „selten gewordenen ‘Spezies’ der jungen Ordensfrau und pastoralen Mitarbeiterin“ zählt, „die sich täglich zwischen Abbruchwelten und Kontrastorten bewegt“ (13).

Die Verfasserin nähert sich der Gründerin ihrer Gemeinschaft und ihrem Weg der Nachfolge Jesu Christi in drei Schritten an: in historischen und biographischen Ortserkundungen, in einer theologischen Vertie-

fung und einer spirituellen und pastoralen Entfaltung des Nachfolge-Weges von Maria Magdalene Postel, um Orientierungen für das Ordensleben in postmodernen Zeiten zu geben und zu einem Weg der Nachfolge heute einzuladen. Auch wenn die Arbeit die Gründungsgeschichte der Gemeinschaft in den Blick nimmt, so ist das erkenntnisleitende Interesse der Arbeit kein historisches, sondern es geht der Verfasserin darum, über die „Rückkehr zu den Quellen des Ursprungs“ „zu den Quellen der Gegenwart (zu) führen“ (13). Angeleitet ist dieser kreative Zugang zu den Spuren der Geschichte und ihrer geistlichen Interpretation als „gründende Brucherfahrungen“ auch für die gegenwärtigen Aufbrüche von den Impulsen des französischen Jesuiten, Historikers und Theologen Michel de Certeau. Lebensorte, Wegerfahrungen und Beziehungsgeschichte Maria Magdalenas werden, so die Verfasserin, „zu exemplarischen Leuchtpunkten“ der Arbeit: „An, und zwischen ihnen liegt jenes bleibende Ereignis einer tiefen Christusbindung verborgen, welches für Wege heutiger Nachfolge gründend aufscheint. Es führt zur Mitte christlicher Existenz und weist den Bruch als gründendes Motiv der Nachfolge Jesu und als bleibenden Lebensnerv der Spiritualität Maria Magdalenas aus.“ (14)

R. Stengel hat eine höchst kreative Arbeit vorgelegt, die auch als Einladung zu verstehen ist, angeleitet von Michel de Certeau und seinen spiritualitätstheologischen Impulsen zu den „gründenden Brüchen“ der Nachfolgewege Jesu Christi, einen Blick in die Gründungsgeschichten anderer religiöser Gemeinschaften des 19. Jahrhunderts zu werfen, im Dienste einer „refoundation“ und der Ermutigung zu neuen Formen eines evangeliumsgemäßen Lebens heute. Neue Formen wachsen dann, wenn die prophetisch-spirituelle Kraft der Anfänge in unseren kulturellen Räumen neu zur „leidenschaftlichen Gottsuche“ (145) ermutigt und die Sehnsucht nach Gott in das Leben zu übersetzen versteht. Die Gestalt der Nachfolge einer Maria Magdalena Postel macht dabei deutlich, dass Aufbruch heute, „refoundation“, ohne die Erfahrung der Nähe zu Jesus Christus und ein „gemeinsames Sinnbild“ (142) nicht zu neuen gemeinschaftlichen Weggestalten führen kann. „Die größte Gefahr“, so R. Stengel, „scheint mir heute die Zerstreung in das Vielelei von Diensten,

Orten und Aufgaben zu sein. Damit einhergehend besteht die Tendenz zur Verflüchtigung gemeinsamer Orientierungsbilder, die nur aus dem Raum einer gemeinschaftlichen Christusverbundenheit und einer schöpferischen Traditionsgebundenheit ‚neu‘ gehoben werden können.“ (143) Ein Blick auf die vielen Sinnbilder der religiösen Gemeinschaften des 19. Jahrhunderts kann vielleicht helfen, „Suchbilder“ für heute zu entdecken. Das Buch von R. Stengel lädt ein zur „refoundation“ in postmodernen Zeiten und deckt auf, warum Ordensleben Sinn macht: „Die Ahnung einer tiefen österlichen Hoffnung ist, wenn sie geteilt wird, der Anfang eines neuen Lebens. Dieser Anfang als Ur-Sprung strahlt aus, reißt mit und bricht Totes auf.“ (143)

Margit Eckholt, Osnabrück

Ingrid Grave, **Die Gedanken sind frei**. Leidenschaft für das Mögliche, Paulus Verlag Freiburg/Schweiz, 128. S., € 16,80.

I. Grave OP (Zürich und Ilanz) hat sich als Fernsehmoderatorin in der Schweiz und darüber hinaus einen Namen gemacht. Ihr neues Buch versammelt subjektiv eingefärbte Auslegungen zu verschiedenen Stellen der biblischen Überlieferung. „Kommentare zur Heiligen Schrift entbinden mich nicht von einer ganz persönlichen Auseinandersetzung mit biblischen Texten im Kontext des eigenen Lebens und des Weltgeschehens.“ (8) Hier schon wird der dominikanische Ansatz von Graves Lektüren deutlich: Spiritualität und Theologie gibt es nie ohne einen Bezug zum persönlichen und gesellschaftlichen Umfeld. Entlang der großen Feste des Kirchenjahres wie auch quer durch den Alltag bezeugen die Miniaturen einen Glauben, der Herzen öffnen möchte. Dabei bleiben die Kirchenträume der Autorin nie unkritisch. Ein Beispiel: Graves von Lk 8,1-3 ausgehende Vorstellung der von sieben Dämonen besessenen Maria von Magdala endet mit einem ungewöhnlichen Vorschlag zur Akquise kirchlicher Mitarbeiter/-innen: „Vielleicht sollte die Kirche auch heute ihr ‚Personal‘ vermehrt in der Gruppe der Desorientierten und Distanzierten rekrutieren.“ (101) – Das Büchlein sei all denjenigen empfohlen, die im Modus einer kritischen Spiritualität mit „Bodenhaftung“ (125) unterwegs sind.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggenesperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt †, Bernhard Kohl,

Dennis Halft, Gregor Naumann,

Richard Nennstiel, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Julia Mikuda

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOMEPAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag,

Ostfildern

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 24,80;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studienbescheinigung; € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-

lich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünwald Verlag der Schwabenverlag

AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-

der (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags),

Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Familien und die Pastoral der Kirche



Christian Bauer / Michael Schüssler (Hg.)

Pastorales Lehramt?

Spielräume einer Theologie
familialer Lebensformen

144 Seiten

Paperback, 14 x 22 cm

€ 14,99 [D] / € 15,50 [A]

ISBN 978-3-7867-3059-0

Welchen Stellenwert haben die konkreten Lebens- und Glaubenserfahrungen der Gegenwart für Kirche und Theologie? Die pastorale Wende des Zweiten Vatikanums hat hier neue Spielräume eröffnet: Pastorale Realitäten sind selbst theologische Orte und können zu dogmatischen Neuentdeckungen führen. Brisant wird dies besonders in Fragen aktueller familialer Lebensformen. Wie kann die Kirche risikobereit und solidarisch das wild bewegte ‚doing family‘ von Männern und Frauen, Kindern und alten Menschen pastoral begleiten? Das Buch plädiert deshalb eindringlich dafür, die theologische Einspruchsfunktion von Erfahrungen, in denen Menschen um ihre Würde ringen, ernst zu nehmen. Denn Menschen sind in ihren Beziehungen mit Gefährdungen und Scheitern konfrontiert und erproben und entdecken darin ganz neue Formen des Gelingens. Diese Erfahrungen ans Licht zu bringen und in ihrem dogmatischen Gewicht stark zu machen, das ist die Aufgabe pastoraler Theologie und das Anliegen dieses Buches.



www.grunewaldverlag.de