

Sprachlos vor der Gewalt?

Sexualisierte Gewalt in der Kirche und die Theologie

«Da es dem König aber wenig gefiel, dass sein Sohn, die kontrollierten Strassen verlassend, / sich querfeldein herumtrieb, um sich selbst ein Urteil über die Welt zu bilden, / schenkte er ihm Wagen und Pferd. / «Nun brauchst du nicht mehr zu Fuss zu gehen», waren seine Worte. / «Nun darfst du es nicht mehr», war deren Sinn. / «Nun kannst du es nicht mehr», deren Wirkung.»

Günther Anders¹

1. Eine theologische Perspektive auf sexualisierte Gewalt in der Kirche

Sexualisierte Gewalt in der Kirche stellt die kirchlich etablierten Selbstverständnisse fundamental in Frage. Gewalt findet nicht nur *in* Kirchen, sondern auch *mit* Kirchen (kirchlich-theologische Selbstverständnisse, Welt- und Menschenbilder) und *durch* Kirchen (Machtverhältnisse, komunitäre Strukturen, soziale und normative Hierarchien) statt. Gewalt im Raum der Kirche steht im Zusammenhang mit (1.) den real existierenden Hierarchie-, Macht- und bürokratischen Strukturen, (2.) den spezifisch religiösen Formen der Legitimation von Macht und Autorität, (3.) der kirchlich beanspruchten Definitionshoheit über rechtliche und moralische Kategorien, (4.) den internen und externen Erwartungen an die (Vorbildfunktion von) Kirchen, (5.) den spezifischen kirchlichen Kulturen der Gemeinschaft, Vergebung und Versöhnung, (6.) den sowohl theologisch als auch politisch begründeten Parallelstrukturen von Kirche/Religion und Staat, (7.) der Vorrangstellung des Systembestands und der Systemstabilisierung vor der Systemqualität und der Bearbeitung von Systemmängeln, (8.) der organisatorischen Undurchlässigkeit bei der Konfliktbearbeitung, (9.) der ambivalenten Haltung gegenüber allgemein geltenden Rechten und Pflichten, die sich aus der Anerkennung und dem unbedingten Schutz der Integrität der Person ergeben und (10.) dem Umgang mit den eigenen Traditionen und der eigenen Geschichte. Die traditionell gewachsenen Kirchen haben nicht nur riskante Strukturen hervorgebracht, sondern in diesen auch riskante Handlungsroutinen etabliert.

Diese und weitere Faktoren sind seit den 2010er Jahren Gegenstand soziologischer, sozialpsychologischer, historischer und praktisch-theologischer Analysen und Untersuchungen, zuletzt in der gerade publizierten EKD-Missbrauchsstudie.² Im Gegensatz dazu finden sich nur vereinzelte Beiträge aus theologischer und theologisch-ethischer Perspektive. Reiner Anselm, der das Thema aus theologischer Sicht aufgegriffen hat, bemerkt: «Im Zentrum der kritischen Aufarbeitung stehen nach wie vor die Einzelnen und ihre Verfehlungen, gefolgt von den Überlegungen zu systemisch-organisatorischen Mängeln, die sexualisierte Gewalt befördert oder sie zumindest nicht ausreichend erschwert haben. Eine kritische Revision der theologischen Denkmodelle, die die Mentalitäten, Narrative und Überzeugungsmuster geschaffen haben, auf deren Wurzelgrund die entsprechenden Übergriffigkeiten und Missbrauchshandlungen entstehen konnten, ist bislang innerprotestantisch ausgeblieben. [...] Für die Problematik der sexualisierten Gewalt in der Kirche fokussiert sich die Auseinandersetzung bislang auf die

Praktiken und Orte. Die – durchaus herausfordernde – Auseinandersetzung mit den theologischen Ideen, den legitimierenden und steuernden Leitbegriffen und Grundannahmen ist überfällig.»³ Sexualisierte Gewalt im Raum der Kirche stellt die Theologie als Denkstilressource des Denkkollektivs Kirche in Frage.⁴ Zur Disposition stehen nicht ihre biblischen Quellen, die sie vorfindet, sondern ihre Deutungsmodelle und -instanzen, die theoretischen Hintergründe und die methodischen Konzeptionalisierungen kirchlicher Praxis. Die Herausforderungen betreffen den gesamten theologischen Fächerkanon. Drei Topoi rücken dabei in den Vordergrund: Ambivalenz, Person und Gewalt.

2. Vorbemerkung: Die eigentümliche Verortung von Glauben und Kirche

Christ:innen führen eine Doppelexistenz als gleichzeitig gerechtfertigte und sündige Personen (*simul iustus et peccator*). Der christlichen Freiheit entspricht eine eigentümliche Dialektik von Zugehörigkeit: «Denn weil ich frei bin gegenüber allen, habe ich mich zum Sklaven aller gemacht» (1Kor 9,19), die Martin Luther auf die bekannte Formel gebracht hat: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.»¹ Die christliche Existenz ist doppelt verortet: als unfreie Fremdheit im irdischen Staat und als freie Bürger:innenschaft der göttlichen Polis: «Ihr seid also nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, ihr seid vielmehr Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes.» (Eph 2,19) Im Gegensatz zu den gestuften politischen Ordnungen zwischen Herrschaft, Beteiligung und Gehorsam, Macht, Selbstbehauptung und Ohnmacht, kennt die egalitäre Wohngemeinschaft Gottes keine Hierarchien und keine politischen, gesellschaftlichen oder sozialen Statusunterschiede. Die Spannung zwischen den Welten bestimmt auch die Wirklichkeit der Kirche zwischen Universalität und Partikularität, zwischen geglaubter und erfahrbarer Kirche. Drei Merkmale sind wesentlich: (1.) Die Spannung zwischen kirchlicher Gemeinschaft und Gesellschaft gehört seit Paulus zum Selbstverständnis von Christ:innen und zum Fundament jeder Ekklesiologie. (2.) Zum ernsthaften Problem wird die theologische Inkommensurabilität, wenn die Ambivalenzen der personalen und institutionellen «weder-noch»-Existenz übersehen oder ausgeblendet werden und der ambigüe Status von Kirche in/gegenüber der Welt harmonisiert, nivelliert oder vereindeutlicht⁵ wird. (3.) Sexualisierte Gewalt im Raum der Kirche ist aus theologischer Perspektive ein Verbrechen und ein schwerwiegender Angriff auf die physische und psychische Integrität der Person, die das Wesen der kirchlichen Gemeinschaft angreifen, beschädigen und zerstören.

3. Das ambivalente Wirken Gottes als Gabe und Gift

Die christliche Kirche ist eine Gabe Gottes, genauso wie geistesgegenwärtige kirchliche Verkündigung, Praxis und Theologie. Die jüdische und die christliche Religion leben vom Segen und von der Gabe, mit dem und in der sich Gott offenbart, vergegenwärtigt und wirksam ist. Die Kategorien des Segens und der Gabe sind theologische Deutungskonzepte asymmetrischer und nichtreziproker Widerfahrnis. «Das Leben ist die erste Gabe, die nicht erwidert werden kann».⁶ Segen und Gabe sind An-, Ein- und Übergriffe, die die empfangende Person nicht

¹ Vgl. Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen: ders., Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Bd. 2: Der Reformator 41991, 251–274 (251).

abwehren kann und der sie pathisch ausgeliefert ist. Segen und Gabe werden grundsätzlich erlitten, sie dürfen und wollen nicht nur, sondern sollen und müssen angenommen werden. Erst die Unterstellung einer guten Absicht der gebenden Person oder Instanz macht die Gabe erträglich, erwünscht, gewollt oder ersehnt. Gottes Segen und Gaben sind Bemächtigungen des Guten, denen gegenüber sich nicht verweigert werden kann. Eine Widerfahrnis wird zum Segen und zur Gabe durch die qualifizierende Annahme des Empfangenen als ein Gut, Gewinn, Privileg oder Glück. Segen und Gabe sind ambivalente Machtphänomene, deren Wirkungen im Fall des englischen «gift» mit Freude, Dankbarkeit, Demut oder Beschämung abgenommen, im Fall des deutschen «Gift» als Schädigung, Zerstörung, Schuld oder Abhängigkeit erlebt werden, wobei die Wahrnehmungsgrenzen häufig fließend verlaufen. Deshalb ist die verbreitete Rede vom «toxischen» System Kirche problematisch, weil damit die irrtümliche Eindeutigkeit der guten und segensreichen Gabe lediglich umgekehrt wird in die ebenso fragwürdige Eindeutigkeit vergifteter kirchlicher Strukturen und Legitimationsmuster. Stattdessen müssen die unhintergehbaren Ambivalenzen biblisch-theologischer Gabe- und Segensvorstellungen herausgearbeitet und für die Gestaltung und Deutung kirchlicher Verkündigung und Praxis fruchtbar gemacht werden. Eine Segens- und Gabetheologie die nicht die Mühsal und den Widerstand des Empfangs ins Zentrum rückt, macht sich zur unkritischen Legitimationsinstanz heterogener Macht- und Gewaltverhältnisse. Denn die Wirkungen sowohl des Segens wie der Gabe bestehen in der Ohnmacht, mit der die gesegnete, begabte und empfangende Person ihnen ausgeliefert ist. Der Widerfahrnischarakter greift nicht die biblisch-theologische Segens- und Gabe-Kategorie an, sondern richtet sich gegen eine Funktionalisierung und normative Rationalisierung in theologisch-kirchlichen Legitimationsdebatten.

4. Mensch – Geschöpf und/oder Person

Jesus wird in der Bibel und in der Kirche als der Mensch gewordene Gottessohn angesprochen. Dagegen fehlt auch in der gegenwärtigen Theologie seine Bezeichnung als menschliche Person. Bezeichnend für die theologische Kategorie «Mensch» ist die Spannung zwischen der paradiesischen Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*; Gen 1,26) und der Gott-Mensch-Beziehung, die durchweg als Relation zwischen dem guten Schöpfer und den sündigen Geschöpfen modelliert wird. Die kirchliche und theologische Rede von «Menschen» – noch gesteigert durch den Gattungssingular «der Mensch» – hat keinen den Blick für die Autonomie der Person, deren Tun und Erleiden konstitutiv mit der Anerkennung und Bestreitung ihrer personalen Integrität verbunden ist. Die christliche Freiheit «des Menschen» ist nicht identisch mit der Selbstbestimmung der Person. Eine Person wird im ethischen und rechtlichen Sinn nicht zum Opfer, weil sie nicht als *Mensch* angesehen wird, sondern weil sie nicht als *Person* anerkannt und behandelt wird.

Es gibt keinen (einfachen) Übergang von der theologischen Bestimmung des menschlichen Geschöpfes zum rechtlichen Begriff und Status der Person. Die Person gehört nicht zum theologischen Sprachspiel der Geschöpflichkeit, weil aus der Schöpfer-Geschöpf-Relation zwar auf eine *schöpferkontaminierte Dignität* der Menschen geschlossen werden kann, aber nicht auf die *intrinsische Würde* der Person. Die theologische Inkommensurabilität von Gottebenbildlichkeit und Autonomie begegnet historisch in der zunächst vehementen kirchlichen

Ablehnung der Menschenrechte, die einerseits gegen einen geschöpfvergessenen, hypertrophen Autonomiestatus und andererseits gegen eine Reduzierung der christlichen Nächstenliebe auf die Anerkennung der Rechte der Person gerichtet war. Die Kritik beruht auf einem Überlegenheitsverständnis des göttlichen Rechts und der christlichen Moral gegenüber staatlichem Recht und gesellschaftlichen Moralvorstellungen. Die Abweichung vom gesellschaftlichen *common sense* gilt, wie die kirchlichen Äusserungen zu bioethischen Themen bis heute demonstrieren, als Merkmal der besonderen Dignität des christlichen Menschenbildes. Die Kategoriendifferenz zwischen christlichem Ethos und der Person als Rechtssubjekt zeigt sich in der schwierigen Relation zwischen dem theologischen Begriff der Schuld und der rechtlichen Kategorie des Unrechts.⁷ Schuld kann das Bewusstsein für ein begangenes Unrecht verstärken und weiterreichende Konsequenzen als rechtliche Sanktionen evozieren. Umgekehrt kann moralische Unschuld von einer rechtlich festgestellten Schuld dispensieren (die Verurteilung Jesu). Moralische Schuld kann schliesslich auch das rechtliche Urteilsschema delegitimieren, nicht weil die fragliche Tat kein Unrecht wäre, sondern weil sie mit rechtlichen Kategorien nur unzureichend erfasst wird (Schuld erwächst nicht erst aus der Tat, sondern bereits aus der ihr vorausgehenden Gesinnung; Vgl. Mt 5,27; 15,18–20).

Paradoxerweise tendiert die Überhöhung von Schuld zu einer Diffusion und Relativierung der Zurechnung von und Verantwortung für Unrecht. Die theologische Verbindung des moralischen Subjekts mit seiner gefallenen Natur verlangt nach einer aussermoralischen Transformation, damit Zurechnung und Verantwortung überhaupt möglich werden. Dahinter steht die scholastische und reformatorische Frage, die auch die modernen Neurowissenschaften beschäftigt, wie eine Person, deren Willensfreiheit bestritten wird, als moralisches und rechtliches Subjekt gedacht werden kann. Grundsätzlich bestehen drei Möglichkeiten: (1.) Der unfreie Wille der Person ist ein Irrtum, weil die Sünde lediglich eine kontingente und grundsätzlich therapierbare Willensschwäche darstellt. (2.) Unabhängig von einer Antwort auf die Frage nach der Willensfreiheit sollte von der Prämisse der Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit ausgegangen werden, um das Funktionieren der sozialen, moralischen und rechtlichen Ordnungen nicht zu gefährden. (3.) Das Problem wird umgangen durch die institutionelle Konstruktion von Zurechnung und Verantwortung mit Hilfe der autorisierten Berufung in ein Amt oder der Funktionalisierung des subjektiven Handelns als stellvertretenden Dienst (die Pfarrperson als *verbi divini minister/ministra*). Die dritte theologische Variante konstituiert mit der Verbindung von christlichem Stellvertretungsmotiv (prototypisch Kreuzestod Jesu) und Familiennarrativ (prototypisch Gott als Vater) einen Subjekttypus autorisierter Stellvertretung, bei dem Handlungs- und Verantwortungssubjekt in doppelter Hinsicht auseinanderfallen: Einerseits übernimmt das Subjekt stellvertretend die Verantwortung für ein fremdes Verschulden (institutionelle Verantwortung). Andererseits ist das Subjekt nicht verantwortlich für ein Handeln, das lediglich aus der stellvertretenden Wahrnehmung des Auftrags einer:s anderen erfolgt. Das systemische Auseinanderfallen von moralischem Handlungs- und Verantwortungssubjekt führt zu einer tendenziellen Abschottung und Immunisierung gegenüber den wechselseitigen normativen Erwartungen, die für das soziale Zusammenleben und die Aufrechterhaltung sozialer Ordnungen konstitutiv sind. An die Stelle setzt die Kirche auf das asymmetrische, sich wechselseitigen Begründungspflichten entziehende Konzept der christlichen Familie, das «nicht über Recht und Gerechtigkeit modelliert wird» und bewirkt, «dass die Prinzipien, die

Einzelnen vor jeder Zugehörigkeit zu einem Personenverband individuelle Rechte zubilligen, als Fremdkörper für das Zusammenleben in der Kirche wahrgenommen werden».⁸ Die Leitvorstellung von Kirche als christlicher Grossfamilie favorisiert *eo ipso* einen mit moralischer Autorität ausgestatteten Paternalismus gegenüber der Egalität gleicher Rechtssubjekte.

5. Die Wirklichkeit der Gewalt

Die protestantischen Kirchen haben in ihrer Struktur das demokratische Rechtsstaatsprinzip von Macht und Gegenmacht (*checks and balances*) in unterschiedlicher Weise (presbyterial-synodale Strukturen) übernommen. Gleichzeitig sind ihre kirchlichen Selbstverständnisse geprägt durch eine doppelte Metaphorik: einerseits die schon angesprochene Familien- und Schutzsymbolik (Vater-Sohn/Kinder-, Brüder-Schwestern- und Hirte-Herde-Verhältnisse) und andererseits symmetrische Gleichheitsvorstellungen (Mahlgemeinschaft, Organismus- und Leib-Glieder-Verhältnisse). Begriffe und Vorstellungen aus der Sphäre des Haushalts (*oikos*) und seiner affektiven Nahbeziehungen dominieren deutlich die Kategorien der Politik (*polis*) und der bürgerlichen Rechtsverhältnisse. Die *soft power* familienähnlicher Sozialverhältnisse wird als egalitäre Alternative zu politischen Machtstrukturen profiliert. «Denn für die innerkirchlichen Formen der Vergemeinschaftung gilt, dass ihre organisierenden Leitprinzipien wie Liebe, Vertrauen, Konsens, Fürsorge oder Anwaltschaft, um nur die wichtigsten zu nennen, vorrangig durch die Ablehnung von Hierarchie und Macht konstituiert werden. «Bei uns soll es nicht so sein ...» ist die Standardformel, die sich in verschiedensten Variationen findet. [...] Diese Leugnung der Macht, ja sogar mehr noch die Umdeutung von Hierarchieverhältnissen als spezielle Formen der Liebe, [...] führt dazu, dass Macht und Machtausübung stets verneint werden müssen».⁹

Die Verweigerung wiegt umso schwerer, als Formen religiöser Autorisierung und die religiöse Legitimation von Botschaft, Ordnung und Amt nach aussen und innen wirken. Die höchst persönlichen Aspekte, die säkulare Institutionen kategorisch aussondern, gehören in der Kirche zum konstitutiven Kern. Moralische Autorität wird zum echten Machtfaktor und begegnet sowohl sichtbar (Exkommunikation, Ausschluss) als auch unsichtbar (Gewissen, Schuld) und wirkt sowohl latent (das Auge Gottes und der Amtsperson) als auch manifest (Stigmatisierung, Bestrafung, Busse). Die Adaption der paulinischen Aufforderung «Alles, was ihr tut, geschehe in Liebe.» (1Kor 16,14) in der Selbstbeschreibung kirchlicher Institutionen etabliert eine «kommunikationsverhindernde Tiefenstruktur»¹⁰ und wirkt als Diskursstopper, der die Thematisierung von Macht- und Gewaltverhältnissen verweigert – nach dem bekannten Motto, dass nicht sein kann, was nicht sein darf. Die Leugnung der Macht hat zwei folgenreiche Konsequenzen: Einerseits verhindert sie alle Anlässe, Regulative und Prozesse, die die machthabenden Personen mit ihrer Stellung konfrontieren, sie ihren Status bewusst werden lassen und sie zwingen, sich kritisch-reflexiv mit der eigenen Machtposition auseinanderzusetzen. Andererseits macht sie die Opfer von Machtmissbrauch und Gewalt mundtot, weil die kirchlich-theologische Grammatik kein Wort für ihr Leid, ihre Klage, Ohnmacht, ihren Widerstand und Protest vorsieht. Die Klagesprache der Psalmen ist auf das Übel durch andere beschränkt, die Kirche selbst nimmt sich als Gegenstand der Klage aus. Dahinter steht eine hoch problematische

Selbstidealisation, denn: «Das Böse ist nie nur etwas, das von aussen kommt, sondern immer auch eine eigene Möglichkeit.»¹¹

Das christliche Gemeinschaftsverständnis prägt auch die Solidaritätsmoral mit den Opfern und behindert die Bekämpfung von Gewaltursachen, die ausschliesslich auf der Grundlage rechtsstaatlicher Grundrechte und universaler Menschenrechte erfolgen muss. Das paternalistische Interesse, die kirchliche Familie, allen Konflikten und jeder innerfamiliären Gewalt zum Trotz, zusammen zu halten und gegen aussen als harmonische Einheit zu präsentieren, sitzt selbst den weit weniger dualistisch konzipierten reformierten Kirchen tief in den Knochen. Verstärkt wird ein solcher «Korpsgeist»¹² durch den zunehmenden gesellschaftlichen Druck auf die westlichen Kirchen. Gegen den Gruppendruck zur Verdrängung und Versöhnung pocht Michael Beintker darauf, «dass es Ausmasse von Schuld gibt, denen das Vergeben nicht gewachsen ist».¹³ Mathias Wirth hat der paternalistischen kirchlichen Versöhnungsrhetorik eine dreifache Banalisierung vorgeworfen: (1.) Eine «Banalisierung durch eine doppelte Anonymisierung»¹⁴ besteht in den Entschuldigungen von Amtspersonen, die allgemein an ein Opferkollektiv gerichtet ist und «stellvertretend für andere gesprochen wird, so als gäbe es keine konkreten Verantwortlichen».¹⁵ (2.) Eine «Banalisierung durch Verzeihlichkeitsapplikationen»¹⁶ liegt vor, wenn einerseits unklar bleibt, wofür um Verzeihung gebeten wird (für schwere kirchliche Mängel beim Schutz, bei der Prävention und Strafverfolgung oder für pathogene kirchliche Strukturen oder um Nachsicht für autoritäre Strukturen und einen Mangel an Partizipation, Autonomie und Kritik oder für die kirchliche Denunzierung von berechtigtem Misstrauen) und andererseits die Bitte um Verzeihung als moralisches Druckmittel eingesetzt wird, um die Gewaltopfer auf eine Gemeinschaftsloyalität zu verpflichten. (3.) Eine «Banalisierung durch eine christliche Moral unbedingter Verzeihung»,¹⁷ die die Opfer bis zur vollständigen Selbstverleugnung auf eine Versöhnung mit dem erlittenen Bösen verpflichtet und auf eine eschatologische Gerechtigkeit verweist, aus der eine andere Gegenwart abgeleitet wird, in der «die Gewalt bereits keine mehr» ist.¹⁸ Die Verrohung der christlichen Botschaft als systemstabilisierende Legitimationsressource führt zu einer zweiten Victimisierung der Opfer kirchlicher Gewalt.

6. Vorerst keine Antworten

Die Sehnsucht nach Vereindeutigung von Ambivalenz generiert Gewalt. Gegenüber einer ambivalenten Welt hat die Kirche nicht mehr, sondern im Gegenteil noch weniger Eindeutigkeit zu bieten. Fundamentale Ambivalenz ist ihr Alleinstellungsmerkmal.

Gewalt findet im Rahmen sozialer Ordnungen statt. Eine «Verfahrensordnung der Gewalt»¹⁹ bildet die Voraussetzung dafür, dass sich Opfer als «Opfer» und Täter:innen als «Täter:innen» wahrnehmen, Opfer und Täter:innen von Dritten identifiziert und die Fragen nach der Legalität und Legitimität bzw. Illegalität und Illegitimität von Gewalt gestellt werden können. Weil solche Ordnungen als Interpretationsordnungen die Spielräume der Deutungen, Aushandlungen von und Kommunikation über Gewalt festlegen, sind sie aus gewalttheoretischer Sicht grundsätzlich prekär. Gewalt geht nicht darin auf, was eine Ordnung als Gewalt definiert, sondern betrifft grundsätzlich alle Phänomene, die Personen – unabhängig von begrifflichen Rastern und kommunikativen Ordnungen – *als Gewalt* erleiden, wahrnehmen und erleben. Subjektive

Gewalterlebnisse hängen wiederum ab von der sozialen Konditionierung der Person, wie sie sich selbst wahrnimmt und wie sie ihre Wahrnehmung durch andere erlebt. Gewalt ist keine starre, sondern eine dynamische Kategorie, das Ergebnis hochkomplexer gesellschaftlicher Sensibilisierungs- und Desensibilisierungsprozesse, die emanzipatorisch, manipulativ und stigmatisierend wirken können. Positive Gewaltdefinitionen fokussieren auf intendierte Gewaltphänomene und blenden unerwünschte Gewaltphänomene aus. Je ausgeprägter und verbindlicher die normative Ordnung, desto stärker wirkt die Diskriminierungsmacht von Gewalt.

Sexualisierte Gewalt im Raum der Kirche stellt die Theologie als Reflexionsmedium von Kirche und ihren Praktiken in Frage. Zur Disposition stehen nicht ihre biblischen Quellen, die sie vorfindet, sondern ihre Deutungsmodelle und -instanzen, die theoretischen Hintergründe und die methodischen Konzeptionalisierungen kirchlicher Praxis. Die Herausforderungen betreffen den gesamten theologischen Fächerkanon. Drei Topoi rücken in den Vordergrund: Ambivalenz, Person und Gewalt. Um das theologisch Befremdliche und die kirchlich notwendige Irritation gegenüber der Tradition zu pointieren, spricht vieles dafür, die drei Aspekte im Rahmen einer «Theologie der ...» gründlich zu durchdenken und zu entfalten. Der Respekt gegenüber den Opfern sexualisierter Gewalt und die Wirklichkeit der Gewalt im Raum der Kirche nötigen die Theologie, ihren unangreifbaren Rückzugszwischenraum für einen robusten Realitätscheck zu verlassen. Eine prioritäre Aufgabe besteht in der kritischen Dekonstruktion der eigenen hegemonialen Sprachspiele und ihrer Wirkungen auf die kirchliche Praxis. Als Ausgangspunkt für eine kritische Theologie der Person drängt sich die programmatische Forderung Hiobs an seine Freunde geradezu auf: «Ertragt es, dass ich rede, [...] Wendet euch zu mir und erstarrt und legt die Hand auf euren Mund!» (Hi 21,3a.5)

20.02.2024

frank.mathwig@evref.ch

-
- ¹ Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der Dritten Revolution, München 1980, 97.
 - ² Vgl. Forschungsverbund ForuM (Hg.), *Forschung zur Aufarbeitung von sexualisierter Gewalt und anderen Missbrauchsformen in der Evangelischen Kirche und Diakonie in Deutschland*, [Hannover 2024]; Martin Wazlawik et al., *Zusammenfassung der Ergebnisse, Schlussfolgerungen und Empfehlungen für Prävention, Intervention und Aufarbeitung*, Hannover 2024; Stephan Jütte, *EKD-Missbrauchsstudie*: <https://www.evrefblog.ch/ekd-missbrauchsstudie/>.
 - ³ Rainer Anselm, *Toxische Leitvorstellungen: Johann Hinrich Claussen (Hg.), Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen*, Freiburg/Br. 2022, 57–74 (61f.).
 - ⁴ Zum Konzept von Denkkollektiv und Denkstil vgl. Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre von Denkstil und Denkkollektiv*. Mit einer Einleitung hg. von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, Frankfurt/M. 1980.
 - ⁵ Vgl. Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Dietzingen 2018.
 - ⁶ Thomas Macho, *Was wir empfangen: Beate Absalon et al. (Hg.), Empfangen. Die andere Seite der Gabe*, Berlin, Boston 2023, 79–83 (79).
 - ⁷ Vgl. Stephan Jütte, *Die ureigenste Schuld der Kirche. In welchem Verhältnis steht die Kirche zur Schuld: Julia Enxing (Hg.), Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens*, Ostfildern 2015, 122–135.
 - ⁸ Anselm, *Leitvorstellungen*, 65.
 - ⁹ Anselm, *Leitvorstellungen*, 62f.
 - ¹⁰ Anselm, *Leitvorstellungen*, 64.
 - ¹¹ Johann Hinrich Claussen, *Die andere Seite der Emanzipation. Überlegungen zu einem verantwortlichen Begriff evangelischer Freiheit: ders. (Hg.), Gewalt*, 75–93 (89).

-
- ¹² Isabelle Noth, Mythen des seelsorglichen Selbstverständnisses: dies./Ueli Affolter (Hg.), Schaut hin! Missbrauchsprävention in Seelsorge, Beratung und Kirchen, Zürich 2015, 89–93 (92).
- ¹³ Michael Beintker, Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit?: Sándor Fazakas/Georg Plasger (Hg.), Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung. Theologische Reflexionen über Schuld und Vergebung, Neukirchen-Vluyn 2015, 1–13 (4).
- ¹⁴ Mathias Wirth, Die Banalisierung sexualisierter Gewalt im Gestus ihrer Entschuldigung: ders./Isabelle Noth/Silvia Schroer, Sexualisierte Gewalt und das Problem kirchlicher Separatwelten. Eine Hinführung: dies. (Hg.), Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten/Sexual Violence in the Context of the Church. Neue interdisziplinäre Perspektiven/New Interdisciplinary Perspectives, Berlin, Boston 2022, 255–377 (361); vgl. auch Heike Springhart, Kein Zwang zur Vergebung. Befreiungstheologische Aspekte einer evangelischen Lehre von der Vergebung angesichts sexualisierter Gewalt: Claussen (Hg.), Gewalt, 13–38.
- ¹⁵ Wirth, Banalisierung, 362.
- ¹⁶ Wirth, Banalisierung, 363.
- ¹⁷ Wirth, Banalisierung, 366.
- ¹⁸ Wirth, Banalisierung, 368.
- ¹⁹ Jonas Barth et al., Wie Gewalt untersuchen? Ein Kodierschema für einen reflexiven Gewaltbegriff: Forum Qualitative Sozialforschung 22/2221, No. 1, Art. 9; <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-22.1.3470>.