

Strukturell missbrauchsanfällig...

Das Institut der Beichte zwischen pastoraler Seelenführungstechnik und klerikal(istisch)em Kontrollinstrument – eine theologische Reflexion im Anschluss an Michel Foucault

Ulrich Engel

„Der Beichtstuhl ist kein Folterinstrument, sondern der Ort der Barmherzigkeit.“¹ (Papst Franziskus)

1. Vorbemerkung zur Krise des Bußsakraments heute

Dass sich Papst Franziskus im August 2013 genötigt sah, in seinem umfänglichen Interview mit Antonio Spadaro SJ, dem Chefredakteur der römischen Zeitschrift *„La Civiltà Cattolica“*, eine Charakterisierung des Bußsakraments als Folter ausdrücklich zurückzuweisen, skizziert bereits den Problemzusammenhang, den ich mit meinem Beitrag näher in den Blick nehmen will.

Unzweifelhaft befindet sich das Institut des Bußsakraments in einer tiefen Krise, nicht zuletzt weil es, so die Diagnose der Regensburger Kirchenrechtlerin Sabine Demel und des ebenfalls dort tätigen Psychotherapeuten Michael Pfleger, „in der Vergangenheit zur Ausübung von Macht missbraucht worden ist“². Von vielen wurde und wird die Beichte als „klerikal-übergreifige Einmischung“³ in ihre Privatsphäre empfunden. Den meisten Katholik*innen hierzulande ist der Sinn des Sakraments kaum oder

¹ Antonio Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus, hrsg. von Andreas R. Batlogg, Freiburg / Br. 2013, 50.

² Sabine Demel / Michael Pfleger, Einführung, in: dies. (Hrsg.), Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte?, Freiburg / Br. 2017, 17-20, hier 17.

³ Klaus Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle. Ursachen und Folgen des Umbaus der Beichte zum Bußsakrament im 13. Jahrhundert, in: Sabine Demel / Michael Pfleger (Hrsg.), Sakrament der Barmherzigkeit. Welche

gar nicht mehr einsichtig. Denn allzu oft wurde die „Ohrenbeichte im Beichtstuhl [...] als Zwang empfunden, als angstbesetzt, als Pflicht, die nur durch Zwang oder Gewohnheit aufrechterhalten wurde“⁴. Nicht von ungefähr nutzt der Augsburgere Religionspädagoge Georg Langenhorst in der hier zitierten Formulierung die Vergangenheitsform. Dementsprechend hält er als ein auffälliges Ergebnis seiner Untersuchung zu „Darstellungen des Bußsakraments in der Gegenwartsliteratur“ fest: „Sehr häufig wird Beichte als Geschehen in der Kindheit thematisiert, als Ritual der Vergangenheit. [...] Beichte ist also literarisch eher ein Phänomen der Erinnerung als der Gegenwart“⁵. Und das gilt wohl nicht allein für die Verarbeitung von Beichterfahrungen in der Literatur!

Erinnert wird in solchen Zusammenhängen häufig ein einstmals unbefragt erlernter und zu jener Zeit noch sozial plausibler Brauch, der jedoch jenseits der früher praktizierten, vielfach erzwungenen Routinen längst nicht mehr trägt. Insofern kann das

Chance hat die Beichte?, Freiburg / Br. 2017, 475-496, hier 476. Zu einem ähnlichen Ergebnis kam auch der Sozialethiker Rupert M. Scheule in seiner an der Universität Wien als Dissertation eingereichten Untersuchung zur Sozialgeschichte der Beichte im 20. Jahrhundert: Rupert M. Scheule, *Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert* (Campus Forschung Bd. 843), Frankfurt / M. – New York 2002, bes. 267-295. Scheule spricht dort in Bezug auf 48 autobiographisch orientierte Texte, die das Ergebnis einer breit angelegten empirischen Sozialforschung in Gestalt eines Schreibaufrufs darstellen, von der Beichte als „Herrschaftsinstrument“ (ebd., 268), „als disziplinarische, Gehorsam heischende Einrichtung“ (ebd., 271) oder als „Disziplinierungsmechanismus“ (ebd., 279). In eine ähnliche Richtung zielt auch eine ganze Reihe der von Demel/ Pfleger versammelten persönlichen Zeugnisse von Gläubigen – Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen aller Altersgruppen – über ihre Erfahrungen im Umgang mit Schuld und Sünde sowie mit Beichte und Versöhnung; vgl. [versch. Autor*innen], *Persönliche Zeugnisse*, in: Demel/Pflegler (Hrsg.), *Sakrament der Barmherzigkeit*, 256-342.

⁴ Georg Langenhorst, *Literarische Spiegelungen von Beichte. Darstellungen des Bußsakraments in der Gegenwartsliteratur*, in: *Stimmen der Zeit* 140 (2015), 121-132, hier 122.

⁵ Georg Langenhorst, *Literarische Spiegelungen von Beichte*, 131.

Institut der Beichte heute zu Recht als „[d]as vergessene Sakrament“⁶ bezeichnet werden. Gleichwohl ist die Beichte jedoch nicht bloß im Nebel des Vergessens verschwunden. Vielmehr ist die bereits von Papst Johannes Paul II. 2002 in seinem Motu proprio „Misericordia Dei“ konstatierte „Krise des Sakramentes“⁷ auch „als Symptom der mittlerweile manifesten Kirchenkrise“⁸ zu lesen – wie auch umgekehrt gilt, „dass sich die allmähliche Erosion des katholischen Milieus frühzeitig und radikal in einem weitgehenden Zusammenbruch der Beichtpraxis äußerte“⁹.

Im Anschluss an diese Vorbemerkung (1.) werde ich aufzuzeigen versuchen, inwiefern in der theologischen Begründung des Beichtsakraments wie auch in den dazugehörigen pastoralen Praxen möglicher Machtmissbrauch strukturell bzw. systemisch angelegt ist. Dazu rekonstruiere ich in einem kirchenhistorisch angelegten Abschnitt einige wichtige Etappen der Entwicklung hin zu dem, was wir heute in der katholischen Kirche als Bußsakrament kennen (2.). Im dann folgenden, systematisch angelegten Schritt unterziehe ich einige Texte des französischen Philosophen Michel Foucault (1926 – 1984), die sich mit dem Dispositiv der Pastormacht und mit dem Bußinstitut befassen, einer Relecture. Im Einzelnen handelt es sich dabei um zwei am „Collège

⁶ Klaus Demmer, *Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche*, Paderborn 2005.

⁷ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Misericordia Dei“ als „Motu proprio“ erlassen über einige Aspekte der Feier des Sakramentes der Buße (7.4.2002), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 153), Bonn 2002, 4.

⁸ Demel / Pfleger, Einführung, 17.

⁹ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 476f.

de France“ (Paris) gehaltene Vorlesungszyklen – „Sécurité, Territoire et Population“¹⁰ (Wintersemester 1977/78) und „Du gouvernement des vivants“¹¹ (Wintersemester 1979/80) – sowie am Rande ergänzend um den nachgelassenen, erst kürzlich publizierten Band „Histoire de la sexualité 4. Les Aveux de la chair“¹². Zentral dabei wird die These des französischen Philosophen behandelt, nach der die christliche Bußpraxis von ihrem Anfang und Ansatz her sowohl der Überwachung und Kontrolle der Kirchenmitglieder gedient hat, als auch der Ausbildung dessen, was wir heute das abendländische Subjekt bzw. die abendländische Subjektivität nennen (3.). Von dort aus wird im abschließenden Fazit vor dem Hintergrund der 2018 veröffentlichten Studie zum „Sexuellen Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“¹³ – kurz: MHG-Studie¹⁴ – eine systematisch-theologische Bewertung der strukturell angelegten Missbrauchspotentiale des Instituts der Beichte vorgelegt (4.).

¹⁰ Paris 2004; dt. Übers.: Michel Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France 1977-1978. Aus dem Französischen von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt / M. 52017.

¹¹ Paris 2012; dt. Übers.: Michel Foucault, Die Regierung der Lebenden. Vorlesung am Collège de France 1979-1980. Aus dem Französischen von Andreas Hemminger, Frankfurt / M. 2020.

¹² Paris 2018; dt. Übers.: Michel Foucault, Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit Bd. 4, hrsg. von Frédéric Gros. Aus dem Französischen von Andreas Hemminger, Berlin 2019. Dieser Band wird nur ergänzend herangezogen, da sich seine hier interessierenden Untersuchungen im Wesentlichen mit denen von Foucault, Die Regierung der Lebenden, decken.

¹³ Harald Dreßing u.a., Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, Mannheim – Heidelberg – Gießen 2018 = https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (3.10.2020).

¹⁴ Das Akronym ‚MHG‘ leitet sich aus den universitären Institutsstandorten – Mannheim, Heidelberg, Gießen – der an der Studie beteiligten Konsortiumsmitglieder ab.

2. Zur historischen Entwicklung von Buße und Beichte

2.1. Von der einmaligen Taufgnade zum nicht wiederholbaren öffentlichen Bußakt (3./4. Jahrhundert)

Insgesamt hat das kirchliche Bußinstitut mehrere große Transformationen durchgemacht.¹⁵ Die erste datiert auf den Übergang von der verfolgten Kirche zur konstantinisch verfassten Kirche zwischen dem 3. und 4. Jahrhundert. Nachdem ursprünglich Taufe und Eucharistie allein das Ende des sündigen Menschen garantierten, stellte sich vor allem in der Verfolgung die Frage, wie mit Gemeindemitgliedern umzugehen sei, die aufgrund von staatlicher Repression, Folter oder Todesandrohung dem Glauben an Jesus Christus abgeschworen hatten. Solange man nur die eine, nicht wiederholbare Taufe als Zugang zur Heilsgnade kannte, war eine Wiedergutmachung undenkbar.

Bald allerdings schon etablierte sich in der alten Kirche ein Bußverfahren für solch „schwere Vergehen, die den Ausschluss aus der Gemeinde nach sich zogen“¹⁶. Die Qualifizierung als ‚schwere‘ Sünde richtete sich nach dem Grad des öffentlichen Ärgernisses, das die Tat produzierte. Die im Rahmen dieses neu geschaffenen öffentlichen Bußinstituts verheißene Versöhnung konnte jedoch nur ein einziges Mal im Leben gewährt bzw. empfangen werden. Die Bußauflagen waren streng: „Wer zu den Büßenden gehörte, mußte fortan – auch als Verheirateter – enthaltsam leben. Er konnte auch nicht Kleriker werden, er war von dem Zugang zu den öffentlichen Ämtern ausgeschlossen.“¹⁷ Weil ein solch rigoros eingeschränktes Leben über Jahrzehnte hinweg kaum lebbar bzw. zumutbar war, verschob man die Kirchenbußverpflichtungen auf die Zeit kurz vor dem Tod.

¹⁵ Ein knapper Überblick dazu findet sich bei Isnard W. Frank, Von der öffentlichen Kirchenbuße zur Privatbeichte. Zur geschichtlichen Entwicklung der Beichte, in: *Wort und Antwort* 14 (1973), 78-85.

¹⁶ Frank, Von der öffentlichen Kirchenbuße zur Privatbeichte, 79.

¹⁷ Frank, Von der öffentlichen Kirchenbuße zur Privatbeichte, 81.

2.2. Von der nicht-öffentlichen Einzelbußpraxis in Klöstern zur therapeutischen Privat-,Beichte‘ für Weltchristen (6.–11. Jahrhundert)

Ob eine Tat wirklich als eine ‚schwere‘ Sünde einzustufen war, hatten die Täter*innen im Westen mit ihrem Bischof, im Osten zunehmend mehr mit ihren geistlichen Begleiter*innen – zu meist Mönchen und Nonnen – zu klären. Diese Ansprechpartner*innen fungierten allerdings eher als Berater*innen oder Seelenführer*innen, denn als Beichtväter im heutigen Sinn. Mit der Zeit wurden sie auch hinsichtlich privater, (noch) nicht öffentlich gewordener Vergehen aufgesucht.

Neben die in den Klöstern vor allem des christlichen Ostens früh schon geläufige nicht-öffentliche Einzelbußpraxis der Religiösen trat nach und nach auch die private ‚Beichte‘ für Weltchristen. Dieses nahm zunehmend die Gestalt eines „seelischen Heilungsverfahren[s]“¹⁸ an. Zentral war das Bekenntnis des Schuldigen und die abschließende Buße, die jedoch noch „ganz und gar dem therapeutischen Verfahren eingeordnet [ist]. Sie ist nicht Strafe für eine begangene Tat, sondern hat eine das Heilverfahren unterstützende Funktion“¹⁹. Auf diesem Wege wurde „[d]ie auf Seelenführung und Heilung bedachte Einzelbeichte [...] zur festen Einrichtung“²⁰ in der gesamten Kirche. Der ehemalige Mainzer Kirchenhistoriker Isnard W. Frank OP bezeichnet dementsprechend die private, therapeutisch ausgerichtete Einzelbußpraxis der Laien nicht zu Unrecht als „verkirchlichte Mönchsbeichte“²¹. Und wie sich ein Mönch bzw. eine Nonne beim klösterlichen Schuldkapitel regelmäßig neu anklagte, so galt

¹⁸ Frank, Von der öffentlichen Kirchenbuße zur Privatbeichte, 83.

¹⁹ Frank, Von der öffentlichen Kirchenbuße zur Privatbeichte, 83.

²⁰ Frank, Von der öffentlichen Kirchenbuße zur Privatbeichte, 83.

²¹ Frank, Von der öffentlichen Kirchenbuße zur Privatbeichte, 83.

auch für den privaten Bußritus der Laien, dass dieser nun – anders als das altkirchliche öffentliche Bußbekenntnis – mehr als einmal, d.h. wiederholt vollzogen werden konnte.

Noch muss aber korrekterweise von einer Bußpraxis gesprochen werden. Keineswegs handelte es sich in den Augen der Kirche um ein Sakrament. Von einer ‚Beichte‘ kann nur im übertragenen Sinn gesprochen werden. Die Weiterentwicklung des für die Zeit zwischen dem 6. und 11. Jahrhundert geschilderten Usus erfolgte in einem auch systematisch-theologisch anspruchsvollen Transformationsvorgang im 12. / 13. Jahrhundert, der seinen rechtlichen Abschluss mit dem allgemeinen Beichtgebot fand, welches das Vierte Lateran-Konzil im Jahr 1215 erließ.²²

Bis ins 11. Jahrhundert hinein war das Bußwesen wesentlich durch die Einflüsse des irischen und angelsächsischen Mönchtums geprägt. Dessen Theologie interessierte sich vor allem für die äußeren Taten und ihre Bestrafung mittels Bußzuteilungen, die in den einschlägigen kirchlichen Bußmanualen juristisch eindeutig und fallbezogen anwendbar festgelegt waren. Denn wo die kosmisch-göttliche Ordnung durch menschlich-sündige Verfehlung verletzt worden war, musste sie mittels eines vergeltenden Äquivalenzausgleichs wieder hergestellt werden. Diesem Zweck diente die im Frühmittelalter aufkommende sog. „Tarifbuße“²³, die an Stelle einer Intentionshaftung vor allem die „Tathaftung“²⁴

²² Vgl. Concilium Lateranense IV, c. 21 („De confessione facienda et non revelanda a sacerdote et saltem in pascha communicando“): „Alle Gläubigen beiderlei Geschlechts beichten nach Erreichen der Jahre der Unterscheidung wenigstens einmal im Jahr persönlich all ihre Sünden gewissenhaft ihrem eigenen Priester und sind bemüht, die ihnen auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen.“; zit. nach: Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil (1512-1517). Im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und hrsg. unter Mitarbeit von Gabriel Sunnus und Johannes Uphus von Josef Wohlmuth, Paderborn u.a. 2000, 245.

²³ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 476.

²⁴ Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2009, 35; ausführlicher s. ebd., 630-644.

im Blick hatte. Ausgesprochen wurden in der Regel Körperstrafen. So ordneten die Bußbücher zumeist ein in Umfang und Dauer exakt datiertes Fasten an zur Reinigung des Leibes, mit dem der Pönitent gesündigt hatte. „Die Justiz verfolgt den Körper“²⁵, so summiert der Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt Foucaults Einsichten aus „Surveiller et punir“²⁶. Bis es neuzeitlich dann um die Seele gehen wird, gilt die staatliche wie die kirchliche Aufmerksamkeit fast ausnahmslos dem Leib als Ort der Strafe.²⁷

2.3. Von einer ‚shame-culture‘ zur wahrheitsgetreuen Selbstthematisierung (11. / 12. Jahrhundert)

Mit dem Aufkommen der mittelalterlichen Städte und der damit einhergehenden neuen Mobilität wie auch mit der ‚Erfindung‘ der Universität und den nun völlig neuartigen Bildungschancen, mit den Gründungen der Mendikantenorden und der von ihnen initiierten seelsorglichen Revolution änderten sich auch die Ansprüche an die Gestalt des überkommenen Bußwesens. „Eine christliche Elite war [...] mit dem traditionellen rituellen Heilsangebot der Kirche nicht mehr zufrieden und forderte Predigt, Seelenführung, Wege zu echter Buße und Selbsterkenntnis“²⁸. Die Mendikanten mit ihren zeitgemäßen pastoralen Angeboten

²⁵ Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt / M. 182012, 47.

²⁶ Paris 1975; dt. Übers.: Foucault, Überwachen und Strafen.

²⁷ Vgl. Foucault, Überwachen und Strafen, 129: „[E]s geht nicht mehr um den Körper in einem Ritual der übermäßigen Schmerzen, in einem Spiel der brandmarkenden Martern; es geht um den Geist oder vielmehr um ein Spiel von Vorstellungen und Zeichen, die diskret, aber mit zwingender Gewißheit im Geiste aller zirkulieren. Nicht mehr der Körper, sondern die Seele, sagt Mably.“ Eine exakte Referenz auf eine Schrift Gabriel Bonnot de Mablys (1709-1785) fehlt an dieser Stelle. Im Umfeld des Zitats bezieht sich Foucault allerdings wiederholt auf den Titel „De la législation ou principes des lois“ (Über die Gesetzgebung oder Prinzipien der Gesetze) von 1776, veröffentlicht in Bd. 9 der Collection complète des œuvres de l’abbé Mably. 15 vols., Paris 1794f.

²⁸ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 481.

von Predigt und Beichte standen wie niemand sonst für „die Reflexion auf das eigene Leben und dessen bewusste Ausrichtung auf Christus“²⁹. Zudem boten die Bettelorden nicht selten eine theologische Durchdringung der Materie wie auch pastoralpädagogische Hilfsmittel für Seelsorger in Gestalt von Predigtsammlungen oder Beichtsummen an.³⁰ Nach und nach griff auf dieser Basis in den stadtbürgerlichen Gesellschaften eine „Verinnerlichung und Ethisierung des Christentums“³¹ Platz. Diese hatte dabei nicht bloß das individuelle Seelenheil des / der Einzelnen im Blick, sondern immer auch das Wohl des städtischen Gemeinwesens.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass ab dem 11. / 12. Jahrhundert insbesondere die urbanen Laieneliten die einstmals dem Monasterium vorbehaltenen Methoden der *formatio* des / der einzelnen Mönches / Nonne ‚kaperten‘. Und exakt in dieser historischen Periode ist in der stadtbürgerlichen Öffentlichkeit ein Veränderungsprozess zu beobachten, den der Regensburger Kirchenhistoriker Klaus Unterburger als „Übergang von der *shame-culture* zur verinnerlichten *guilt-culture*“³² beschrieben hat.

Zur zielgerichteten Unterstützung der wahrheitsgetreuen Selbstthematization im Horizont der christlichen Eschatologie befragte der Beichtvater die Pönitent*innen. Diese neuartige Seelsorgstechnik zeichnete sich durch einen doppelten Zugriff

²⁹ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 481.

³⁰ Zu den Beichtsummen s. Norbert Brieskorn, Art. Bußsummen, in: *Lexikon des Mittelalters* Bd. 2 (1983), 1154.

³¹ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 482.

³² Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle., 484. Für die nachtridentinische Beichte hat Joachim Hake, Das Gebet im Halbdunkel – Vom Offensbaren und Verbergen im Bekenntnis von Schuld, in: Elmar Salmann / Joachim Hake (Hrsg.), *Die Vernunft ins Gebet nehmen. Philosophisch-theologische Betrachtungen*, Stuttgart – Berlin – Köln 2000, 103-126, bes. 112f., den dann wieder zentralen persönlichen Umgang mit der eigenen Scham hervorgehoben.

aus: Auf der einen Seite zielte das beichtende Subjekt auf „Selbsterkenntnis, Selbstkontrolle und Selbstformation“³³. In diesem Sinne haben auch Demel / Pfleger Recht, wenn sie behaupten: „Die Beichte [...] ist das Sakrament, bei dem wir lernen können, wer wir wirklich sind“³⁴. Auf der anderen Seite jedoch repräsentierte der Beichtvater die kirchliche Kontrollinstanz. Selbstkontrolle und Fremdkontrolle markieren also die zwei so gegensätzlichen und doch ineinandergreifenden und somit aufeinander angewiesenen Seiten des einen kirchlichen Bußgeschehens.

2.4. Theologisches Ringen um die Rolle der Reue und die des Priesters

Die genaue Bestimmung des Zueinander der beiden Seiten von Selbst- und Fremdkontrolle war jedoch über lange Zeit hinweg lehramtlich höchst umstritten. Zur Debatte standen angesichts der neuartigen Betonung der selbstverantworteten reumütigen Introspektion der Pönitent*innen die Rolle des Beichtvaters, die äußere Form der Sündenvergebung und die Berechtigung der von außen auferlegten Bußtarife. Umstritten war, ob nicht – so fragte die damals grundlegende Autorität des „Decretum Gratiani“ (1140) beispielsweise – die *contritio*³⁵, die Herzensreue, schon hinreichend zur Sündenvergebung sei. Bedurfte es überhaupt der durch den Priester ausgesprochenen Absolution?

³³ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 483.

³⁴ Demel / Pfleger, Einführung, 17.

³⁵ Decretum magistri Gratiani. Ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg (Corpus iuris canonici vol. 1), Leipzig 1879, Decreti pars secunda, causa XXXIII, q. 3 (Tractatus de penitencia), distinctio I, c. 1 = https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_3_3435 (3.10.2020).

a) *Anselm von Canterbury (um 1033 – 1084)*

Bereits Anselm von Canterbury hatte gelehrt, dass die Absolution durch den Beichtpriester die bereits vorher geschehene Vergebung ‚nur‘ konsekutiv offenkundig mache.³⁶ Damit waren *forum internum* und *forum externum* streng voneinander getrennt worden. Zur Konsequenz hatte diese theologische Position, „dass die Sündenvergebung nicht durch den Amtsträger vermittelt ist“³⁷. Ähnlich sahen die Vertreter dieser Position auch das Zueinander von Selbstdemütigung / Beschämung auf der einen und von Sündenbekenntnis vor dem Priester auf der anderen Seite. Während die Beschämung als Kern des Beichtvorgangs und damit der Sündenvergebung verstanden wurde, galt das vor dem Priester formulierte Schuldeingeständnis als Teil der äußeren Buße. Der priesterlichen Schlüsselgewalt³⁸ kam nach dieser Auffassung letztlich keine rechtfertigende, sondern nur eine deklaratorische Funktion zu. Die hier nur knapp nachgezeichnete theologische Überordnung des *forum internum* gegenüber dem *forum externum* hatte, so Unterburger, zur Folge, dass „[z]umindest im Notfall die Beichte [...] auch vor einem Laien vollzogen werden“³⁹ konnte.

b) *Hugo (um 1097 – 1141) und
Richard von St. Victor (um 1110 – 1173)*

Selbstredend positionierte sich auch die gegenteilige theologische Meinung vernehmbar. Unterburger schreibt den Einfluss, den diese Position mit der Zeit erlangte, einem „machtbewusste[n] Klerikalismus im Gefolge der gregorianischen Reform“⁴⁰ zu. Vor allem Hugo von St. Victor und dann Richard von St. Victor suchten die priesterliche Lossprechung des Pönitenten

³⁶ Vgl. Anselm von Canterbury, Homilia XIII, in: PL 158, 660-664, hier 662.

³⁷ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 486 [Einschub in Klammern: U.E.].

³⁸ Vgl. Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholische Kirche, München u.a. 1983, Nr. 981.

³⁹ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 486.

⁴⁰ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 487.

als wirkursächlich für die Sündenvergebung zu verstehen. Anders als die alte Kirche, in der vor allem Augustinus die Sakramente als Zeichen der Gnade gedeutet hatte, lehrten die Pariser Kanoniker nun, dass das Sakrament selbst in performativer Weise die Gnade vermittelt. Richard von St. Victor entwickelte in seinem „Tractatus de potestate ligandi et solvendi“ eine zwei-stufige Vorstellung von der Sündenvergebung.⁴¹ Seiner Meinung nach geschieht die göttliche Vergebung in der Reue dessen, der gesündigt hat. Dabei jedoch schenkt Gott die Lösung von der Verdammnis nur unter der Bedingung, dass sich der / die Sün-der*in dem Priester anvertraut, von diesem die Absolution erhält und zur Wiedergutmachung durch die vom Beichtvater auferleg-ten Bußstrafen bereit ist.

c) *Duns Scotus* (* um 1266 – † 1308)

Ganz anders argumentierte Duns Scotus. Sein Verstehensmodell, das im Spätmittelalter eine enorme theologie- und frömmigkeits-geschichtliche Wirkung entfaltete, band den sakramentalen Cha-rakter der Beichte notwendig an die Lossprechung durch den Priester. Alle seitens des / der Beichtenden auszuführenden Akte zählte Duns Scotus zu den für den Empfang des Sakraments not-wendigen Dispositionen. Zur Begründung seiner These, die deutlich von der Tradition – etwa von der Lehre über das innere Verlangen nach dem Sakrament (dem sog. *votum sacramenti*⁴²) bei Thomas von Aquin (* 1224/25 – † 1274) – abweicht, bringt Scotus einen Zweifel vor. Unterburger fasst diesen so zusammen: „Niemand könne wissen, ob er die vollkommene Liebesreue oder zumindest eine hinreichende Reue wirklich habe, deshalb sei zur Sicherheit das Beichtsakrament von Nöten“⁴³. In der Folge dieses

⁴¹ Vgl. Richard von St. Victor, Tractatus de potestate ligandi et solvendi, in: PL 196, 1159-1178.

⁴² Vgl. die entsprechende Diskussion in STh III, q. 73, a. 3 resp. (DThA Bd. 30, 9-13). Speziell zum „votum confessionis“ vgl. In Sent. IV, d. 17, q. 3, a. 5, resp. ad q. 1: „Contritio enim votum confessionis annexum habet“.

⁴³ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 491.

Argumentationsmusters kommt es zu einer Abwertung der ‚subjektiven‘ Seite (Pönitent*in) im Buß- und Beichtgeschehen und einer Aufwertung der ‚objektiven‘ Seite (Priester). Der Prozess der Selbsterkenntnis, der im Zuge der religiösen Emanzipation der urbanen Eliten des 11. / 12. Jahrhunderts so charakteristisch für den Neuaufbruch in Sachen Beichte war, gerät unter Generalverdacht, insofern er möglicherweise statt der Wahrheitserkenntnis der Selbsttäuschung Vorschub leiste und so die Pönitent*innen hinsichtlich ihres Gnadenstandes in falscher Sicherheit wiegen könne. Stattdessen betrachtete man – anders als je zuvor – das an den Priester gebundene Beichtsakrament von nun an als „heilsnotwendig“⁴⁴.

Die Lossprechung durch den Beichtvater mutierte von einer rein deklaratorischen Funktion hin zu einem „richterliche[n] Akt“⁴⁵. Die Ungewissheit hinsichtlich des je eigenen Gnadenstands verleitete zu häufiger Beichtpraxis, wobei niemand sicher sein konnte, ob Reue, Bekenntnis und Vorsatz wirklich vollständig und die Beichte gültig sei. Zur Absicherung propagierte und nutzte man deshalb mehr und mehr das Instrument des Ablasses – wobei man auch bei diesem nicht sicher sein konnte, ihn gültig und somit fruchtbringend empfangen zu haben.⁴⁶

⁴⁴ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 492.

⁴⁵ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 492.

⁴⁶ Vgl. weiterführend Etienne Doublier, Ablass, Papsttum und Bettelorden im 13. Jahrhundert (Papsttum im mittelalterlichen Europa, Bd. 6), Köln – Weimar – Wien 2017.

2.5. Vom Beichtsakrament als gegenreformatorischem Zeichen zum pfarrer- und obrigkeitlichen Kontrollinstrument (nachtridentinisch)

Das Konzil von Trient (1545–1563) schließlich bestätigte die Heilsnotwendigkeit des Empfangs des Bußsakraments im Sinne eines an den Priester gebundenen richterlichen Akts.⁴⁷ In der Folgezeit kam es zu einer insgesamt höheren Beichtfrequenz („möglichst monatlich oder sogar wöchentlich“⁴⁸). Das Bußsakrament wurde so zu einem zentralen Unterscheidungsmerkmal des gegenreformatorischen Katholizismus.⁴⁹ Die auf Konvention beruhende Devotionsbeichte diente dabei den Kirchenverantwortlichen auch als „ein Instrument für eine bessere Erziehung, Glaubensvertiefung und Kontrolle“⁵⁰. Gebildet und kontrolliert wurde in diesem Zusammenhang vor allem das Gewissen der Gläubigen.

Ebenfalls zum Zweck der systematischen Kontrolle und Überwachung der Gläubigen wurden – zumeist seitens der Landesherren! – die sog. Beicht- oder Osterzettel eingeführt.⁵¹ Bis Ende

⁴⁷ Kap. 5 der tridentinischen Lehre über das Bußsakrament bestimmt den Priester als „Richter“ (lat.: *iudex*) und die Beichte als „Gericht“ (lat.: *iudicium*); vgl. DH 1679. Vgl. dazu auch Jürgen Werbick, Beichte: Brüderliches Gespräch und „lösendes“ Gespräch. Überlegungen zur „Effektivität“ der Beichte, in: Konrad Baumgartner, Erfahrungen mit dem Bußsakrament. Bd. 2: Theologische Berichte zu Einzelfragen, München 1979, 201–231, bes. 205–220.

⁴⁸ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 494.

⁴⁹ Zur jüngeren Entwicklung und im Blick auf ökumenische Aspekte vgl. Laurentius Klein, Evangelisch-lutherische Beichte. Lehre und Praxis, Paderborn 1961.

⁵⁰ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 494.

⁵¹ Ernst J. Huber, Beichtzettel. Funktionen kirchlicher Gebrauchsgraphik bei den Ostersakramenten, in: *Jahrbuch für Völkerkunde N.F.* 6 (1983), 182–207, hier 185, spricht ausdrücklich von einem „Kontrollsystem“. Zu diesem zählten bspw. die schriftliche Namensmeldung derjenigen, die ihre Beichtpflicht absolviert hatten, an den Bischof (Bistum Paris, 1209) oder das Anlegen von Verzeichnissen derjenigen, die vor Ostern *nicht* gebeichtet hatten (Diözesansynoden von Köln, 1280; Lüttich, 1287; Basel, 1503; Mainz, 1549); vgl. ebd. Teilweise wurden die Kontrollmaßnahmen auch von staatlicher Seite gefördert (z.B. im 16. Jh. in Frankreich unter König Franz I. oder zur selben Zeit in

des 17. Jahrhunderts, so vermutete der Volkskundler Ernst J. Huber auf der Grundlage seiner breit angelegten Forschungen, war dies „in allen katholischen Gebieten Deutschlands, Ungarns und der Schweiz sowie in Österreich und Italien“⁵² geschehen. Im Rahmen der Katholischen Reform wurde mit Hilfe dieser frommen Bildchen „anfangs das Katholischsein generell, dann später das jährliche Absolvieren der Beichte selbst wiederum kontrolliert“⁵³. Diese Kontrollfunktion oblag dem Pfarrer als dem „sacerdos proprius“⁵⁴; bei ihm hatte man die Osterkommunion zu empfangen. Ergo musste dieser sich vorab über „die ‚Heiligkeit‘ des Kommunikanten“⁵⁵ informieren. Das wiederum geschah in der der Osterkommunion vorausgehenden verpflichtenden Beichte.⁵⁶ Erst mit der Aufhebung des Pfarrzwangs und „mit der überpfarrlichen Seelsorge der Bettelorden verlor die Beichte diese [...] soziale Kontrollfunktion, um ganz und gar in den Dienst einer individualisierten Kommunionfrömmigkeit gestellt zu werden“⁵⁷.

Österreich unter den Herrschern Ferdinand I. und Ferdinand II.); vgl. Huber, Beichtzettel, Anm. 25.

⁵² Huber, Beichtzettel, 189.

⁵³ Unterburger, Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 476. S. dazu auch vertiefend Huber, Beichtzettel, passim.

⁵⁴ Vgl. Concilium Lateranense IV, c. 21 („De confessione facienda et non revelanda a sacerdote et saltem in pascha communicando“): Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 2, 245.

⁵⁵ Frank, Von der öffentlichen Kirchenbuße, 85.

⁵⁶ Vgl. Concilium Lateranense IV, c. 21 („De confessione facienda et non revelanda a sacerdote et saltem in pascha communicando“): „Der Priester, der die Beichte hört, [...] erforscht mit Sorgfalt die Umstände des Sünders und der Sünde.“; zit. nach: Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 2, 245.

⁵⁷ Frank, Von der öffentlichen Kirchenbuße, 85. Gleichwohl war es teilweise auch üblich, von den auswärts Beichtenden Billette zu verlangen, die den Beichtvollzug mitsamt erfolgter Lossprechung schriftlich zu bezeugen; vgl. Huber, Beichtzettel, 185f. Zur überpfarrlichen Seelsorge der Mendikanten – speziell der Dominikaner – s. Isnard W. Frank, Mittelalterliche Bettelordensklöster als parapochiale Kultzentren, in: *Wort und Antwort* 36 (1995), 78-83; ders., Das mittelalterliche Dominikanerkloster als parapochiales Kultzentrum, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 17 (1998), 123-142.

2.6. Auf dem Weg in die Gegenwart: Von der privatisierten Andachtsbeichte zum Zusammenbruch des Überwachungsinstituts

An dieses Beichtverständnis kann das oben für die mittelalterliche Stadelite beschriebene neu erwachte Bedürfnis nach spiritueller Erbauung und persönlicher Vervollkommnung problemlos andocken. Die einstmals in der irischschottischen Klostertradition beheimatete asketisch-therapeutische Seelenführung kommt im hohen und späten Mittelalter wie auch dann in der Neuzeit – nun allerdings in klerikalisierter Gestalt – als „fromme Andachtsbeichte“⁵⁸ wieder zu breiter Geltung. Mit der frühchristlichen öffentlichen Kirchenbuße hat diese privatisierte Form der Bußpraxis allerdings gar nichts mehr zu tun. Ob dabei allerdings die von Karl Rahner als konstitutiv behauptete *ekklesiologische* Relevanz des Buß- und Beichtgeschehens als „reconciliatio cum ecclesia“⁵⁹ (im Sinne eines inneren Konnexes von Gott, Mensch und Kirche) noch zum Tragen kommt, sei dahingestellt. Ganz sicher nicht gilt dieser Konnex für die Kinderbeichte, für die Papst *Pius X.* 1905 das Mindestalter von 14 auf *sieben Jahre* herabgesetzt hat.

Die Beichtzettel, die lange Zeit dem Klerus und z.T. auch der staatlichen Obrigkeit als erprobtes Mittel zur Überwachung der Gläubigen dienten, überlebten bis ins 20. Jahrhundert – „wenn auch nur noch als Andachts- und Erinnerungsbildchen“⁶⁰. Ihre Macht als wirkmächtige Kontroll- und Repressionsinstrumente hatten sie da allerdings längst schon verloren...

⁵⁸ Frank, Von der öffentlichen Kirchenbuße, 85.

⁵⁹ Neufeld, Karl Rahner zu Buße und Beichte. Ein Überblick, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 108 (1986), 55-61, hier 59, mit Bezug auf Rahners erste Vorlesung nach dem Zweiten Weltkrieg am Studienhaus der Jesuiten in Pullach über den Traktat „Die Buße“; vgl. ebd., 58f.

⁶⁰ Huber, Beichtzettel, 192.

3. Michel Foucault (* 1926 – † 1984) und das Machtpotential der christlichen Bußpraxis

Im dritten Teil dieser Studie soll es um die Analysen Michel Foucaults zum kirchlichen Bußinstitut gehen. Eingebunden ist sein philosophisches Nachdenken zum Feld von Buße und Beichte in seine Reflexion der Phänomene der Macht.⁶¹ Foucault forschte zur Machtthematik, weil ihn vor allem die Ermächtigung und Subjektwerdung von Menschen interessierte. Als Poststrukturalist und „Analytiker der Macht“⁶² richtete er seinen Blick vor allem auf die (Geschichte der) Herrschaftsverhältnisse und -diskurse. Dabei untersuchte er die gesellschaftlichen Machtkonstellationen als pluriforme, polyzentrische und netzwerkartig-relationale Gebilde. „Macht ist [...] ein bestimmter Typ von Beziehungen zwischen Individuen“⁶³

3.1. Pastoralmacht

Eine besondere Machtform, die Foucault analysiert hat, ist die sog. Pastoralmacht.⁶⁴ Theologisch bzw. ekklesiologisch von Interesse ist der Begriff der Pastoralmacht, da Foucault ihn bzw. die in ihm ausgesagten neuzeitlichen Machttechniken der Disziplinierung in Politik und Ökonomie als ein spezifisches Erbe des

⁶¹ Für einen ersten Überblick zu Person und Werk vgl. Didier Eribon, Michel Foucault. Eine Biographie. Aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen, Frankfurt / M. 32008; Clemens Kammler / Rolf Parr / Ulrich Johannes Schneider (Hrsg.), Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2008.

⁶² Andreas Hetzel, Michel Foucault: Überwachen und Strafen (1975), Der Wille zum Wissen (1976), in: Gerhard Gramm / Andreas Hetzel / Markus Lilienthal, Interpretationen. Hauptwerke der Sozialphilosophie, Stuttgart 2001, 195-224, hier 197.

⁶³ Michel Foucault, Omnes et singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft. Aus dem Englischen von Claus-Diether Rath, in: Joseph Vogl (Hrsg.), Gemeinschaften. Positionen einer Philosophie des Politischen, Frankfurt / M. 1994, 65-93, hier 91.

⁶⁴ Zum Folgenden vgl. auch Ulrich Engel, „Reflektierte Unfügsamkeit“ (Michel Foucault). Ein Plädoyer für post-pastorale Machtverhältnisse in der Kirche, in: Valentin Dessoay u.a. (Hrsg.), Macht in der Kirche. Ansätze zur Dekonstruktion und Rekonstruktion, Würzburg 2021, i.V.

kirchlich institutionalisierten Christentums definiert: „Die christliche Pastoral bzw. die christliche Kirche [...] hat die einzigartige und der antiken Kultur wohl gänzlich fremde Idee entwickelt, daß jedes Individuum unabhängig von seinem Alter, von seiner Stellung sein ganzes Leben hindurch und bis ins Detail seiner Aktionen hinein regiert werden müsse und sich regieren lassen müsse: daß es sich zu seinem Heil lenken lasse müsse und zwar von jemandem, mit dem es in einem umfassenden und zugleich peniblen Gehorsamsverhältnis verbunden sei“⁶⁵.

Als Ekklesia „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“⁶⁶. Pastoralmacht meint somit die Macht des Hirten (lat.: *pastor*) zur Leitung der Herde: sammelnd, führend, ernährend, wachend, rettend, zur Rechenschaft verpflichtet.⁶⁷ (Über-)Wachend, fürsorgend und kontrollierend zugleich kümmert sich der Pastor / Hirt um seine Herde in Gänze (totalisierend und damit „potentiell totalitär“⁶⁸) und zugleich um jedes einzelne Tier (individuell). Ziel des pastoralen Handelns ist, das „Heil der Herde“⁶⁹ wie auch des einzelnen Tiers über Zeit und Raum hinweg zu sichern. Dazu setzt der Pastor / Hirt seine spezifische Macht im zwischenmenschlichen Bereich in vierfacher Weise ein:

1. Der Pastor / Hirt befiehlt und muss zugleich in selbstloser Weise „bereit sein, sich für das Leben und Heil der Herde

⁶⁵ Michael Foucault, Was ist Kritik? Aus dem Französischen von Walter Seitter (Internationaler Merve Diskurs Bd. 167), Berlin 1992, 9f.

⁶⁶ Michel Foucault, Das Subjekt und die Macht, in: Hubert L. Dreyfus / Paul Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault. Aus dem Amerikanischen von Claus Rath und Ulrich Raulff, Frankfurt / M. 1987, 241-261, hier 248.

⁶⁷ Zu den hier aufgezählten Tätigkeiten s. ausführlicher Michel Foucault, Die Geständnisse des Fleisches, 509-516.

⁶⁸ Christian Bauer, Macht in der Kirche. Für einen postklerikalen, synodalen Aufbruch, in: *Stimmen der Zeit* 144,7 (2019), 531-543, hier 538.

⁶⁹ Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, 191.

- zu opfern⁷⁰. Zur Not steht er mit seinem eigenen Leben für das Leben der Tiere ein (selbstlos);
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-eklesialen Pastoralmacht ist demnach:

1. *uneigennützig* (Joh 10,11b: Der gute Hirt ist selbstlos und „gibt sein Leben hin für die Schafe.“),
2. *personzentriert* (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* (Ps 23,6a im Lied vom Guten Hirten: „Lauter Güte und Huld werden mir folgen mein Leben lang“),

und mit einer *kontrollierten Produktion von Wahrheit* verbunden (vgl. weiter unten).

Interessant im Rahmen der oben nachgezeichneten Geschichte des kirchlichen Bußinstituts ist, dass Foucault die hochmittelalterliche Fortschreibung der ursprünglich frühchristlichen Idee der Pastoralmacht vor allem in den „neu entstehenden Orden – Dominikaner und Franziskaner“⁷¹ – in der zu jener Zeit erblühenden Stadtkultur lokalisiert. Denn diese widmeten sich

⁷⁰ Foucault, *Das Subjekt und die Macht*, 248.

⁷¹ Foucault, *Omnes et singulatim*, 85.

schwerpunktmäßig der „pastorale[n] Arbeit unter den Gläubigen“⁷².

3.2. „Sicherheit, Territorium, Bevölkerung“

Aus der Perspektive der Herde bzw. der Mitglieder der christlichen Kirche betrachtet, handelt es sich bei der Regierung durch das Pastorat um eine Beziehung „des reinen Gehorsams“⁷³. Foucault beschreibt diese genauer in den Vorlesungen 6 (15. Februar 1978) und 7 (22. Februar 1978) von „Sicherheit, Territorium, Bevölkerung“, dem ersten Teil seiner „Geschichte der Gouvernementalität“. Dabei charakterisiert er die genannte Gehorsamsrelation als „Unterwerfungsbeziehung eines Individuums unter ein anderes“⁷⁴, wobei letzteres – der Hirte – darauf einwirkt, dass ersteres – das Mitglied der Herde – gelenkt wird. An anderer Stelle bezeichnet Foucault diese Lenkungs- bzw. Führungsrelation als „Regime der Seelen“⁷⁵. Spezifisch an der christlichen Variante von Führung als „Abrichtung zum Gehorsam“⁷⁶ ist, dass es keineswegs darum geht, „einem Gesetz zu gehorchen, daß es nicht bedeutet, einem Prinzip zu gehorchen, daß es nicht bedeutet, auf Grund irgendeines rationalen Elements zu gehorchen, sondern daß es heißt, sich ganz und gar in die Abhängigkeit von jemandem zu begeben, weil es dieser Jemand ist“⁷⁷.

Das Modell für eine solche Seelenführung im Gehorsamsmodus findet Foucault in der klösterlichen Tradition: im Abt bzw. in der Äbtissin, im / in der Novizenmeister*in, der / die den Mitgliedern seiner / ihrer klösterlichen Gemeinschaft bzw. den Noviz*innen die Wahrheit lehrt. Dementsprechend zitiert Foucault Hieronymus: „Das *officium* des Mönchs [...] ist, zu gehorchen“⁷⁸.

⁷² Foucault, *Omnes et singulatim*, 80.

⁷³ Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 254.

⁷⁴ Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 255.

⁷⁵ Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 222.

⁷⁶ Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches*, 168.

⁷⁷ Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 256.

⁷⁸ Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches*, 170. Foucault zit. hier *Hieronymus, epistula 125 (ad Rusticus)*, zit. nach:

Zu bedenken ist jedoch, dass anders als im Unterwerfungsverhältnis der Beichte das in den Orden praktizierte Gehorsamsverhältnis (mehr oder weniger) auf freiwilliger Basis erfolgt. In diesem Kontext gilt der Satz des Würzburger Fundamentaltheologen Matthias Remenyi: „Autorität ist [...] kein Automatismus, sondern eine Zuschreibung, die auch wieder entzogen werden kann“⁷⁹.

Die Lehre der Wahrheit umfasst nach Foucault nun zweierlei: zum einen „eine Lenkung des täglichen Verhaltens“⁸⁰ durch Beobachtung und Überwachung⁸¹, zum anderen die permanente, lebenslängliche „Gewissensleitung“⁸², u.a. durch das Instrument der Gewissenserforschung. Dabei ist die Gewissensleitung „nicht rein freiwillig“⁸³ – „jedenfalls nicht immer“⁸⁴, sehr wohl aber „absolut verbindlich“⁸⁵ und dauert ein ganzes Leben. Die Gewissenserforschung zielt darauf zu erkennen und dem Pastor zu sagen / zu bekennen, „was man getan hat, was man ist, was man erlebt und empfunden hat, welchen Versuchungen man ausgesetzt war, welche schlechten Gedanken man in sich bewahrt hat“⁸⁶. Dieses im christlichen Pastorat begründete „Wahrheitsregime“⁸⁷ be-

http://monumenta.ch/latein/text.php?tabelle=Hieronymus&rumpfid=Hieronymus,%20Epistulae,%204,%20%20125&level=&domain=&lang=0&id=&hilitate_id=&links=&inframe=1 (3.10.2020). Korrekt heißt es dort: „nec de maiorum sententia iudices, cuius officii est obedire“.

⁷⁹ Matthias Remenyi, Die Theologie und die Missbrauchskrise. Inhaltliche und strukturelle Problemfelder, in: Matthias Remenyi / Thomas Schärtl (Hrsg.), Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise, Regensburg 2019, 230-241, hier 235.

⁸⁰ Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, 263.

⁸¹ Vgl. Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, 263.

⁸² Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, 264.

⁸³ Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, 265.

⁸⁴ Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, 265 .

⁸⁵ Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, 265.

⁸⁶ Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, 266.

⁸⁷ Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, 133. Foucaults Definition lautet: „Ein Wahrheitsregime ist [...] das, was die Individuen zu Wahrheitsakten

schreibt Foucault als „eine Technik zugleich der Macht, der Untersuchung, der Erforschung des Selbst und der anderen“⁸⁸, mit deren Hilfe der Pastor „die Schafe dazu zwingt“⁸⁹, eine bestimmte, im Innern verborgene Wahrheit anzunehmen. Wo dieses Wahrheitsregime nach Maßgabe der skizzierten christlichen Gehorsamsbeziehung im Leben des unterworfenen Subjekts wirkmächtig wird, erkennt Foucault eine spezifische Form der „Individualisierung“⁹⁰. Schritte im Prozess der Individualisierung sind „Identifikation, Unterwerfung, Subjektivierung“⁹¹. Der Institution des christlichen Pastorats kommt das Verdienst zu, die „Geschichte der menschlichen Individualisierungsprozeduren im Abendland“⁹² initiiert zu haben – und mehr noch: „die Geschichte des Subjekts“⁹³ insgesamt geschrieben zu haben.

zwingt, das, was die Form dieser Akte definiert, bestimmt und die Voraussetzungen für die Ausführung dieser Akte und ihre spezifischen Effekte schafft. Zusammengefasst ist ein Wahrheitsregime [...] das, was die Pflichten der Individuen bezüglich der Verfahren zur Manifestation des Wahren definiert.“ In der Sache erstmals erwähnt Foucault das Wahrheitsregime gegen Ende der 4. Vorlesung (30. Januar 1980); Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 122. Zur Problematisierung des Begriffs s. auch Michel Senellart, *Situierung der Vorlesung*, in: Michel Foucault, *Die Regierung der Lebenden. Vorlesung am Collège de France 1979-1980*. Aus dem Französischen von Andreas Hemminger, Frankfurt / M. 2020, 431-472, hier 439.

⁸⁸ Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 267.

⁸⁹ Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 267.

⁹⁰ Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 267.

⁹¹ Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 268.

⁹² Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 268.

⁹³ Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 268.

3.3. „Die Regierung der Lebenden“

Das hier knapp zusammengefasste, von Foucault in „Sicherheit, Territorium, Bevölkerung“ rekonstruierte Wahrheitsregime zeigt sich gleichermaßen als ein in einer Unterwerfungsbeziehung gründendes Zwangsinstitut wie auch – geschichtlich gesehen – als wesentlicher Motor abendländischer Subjektivierungsprozesse. Diese Ambivalenz, die der christlichen Pastormacht im Rahmen der Institution des Pastorats eigen ist, spezifiziert Foucault in „Die Regierung der Lebenden“ im Blick auf Geschichte und theologische Bedeutung des christlichen Buß- und Beichtinstituts. In den Vorlesungen 4 (30. Januar 1980) bis 12 (26. März 1980) der Reihe, die anders als der ursprüngliche (und später auch für das Buch gewählte) Titel besser mit „Regierung der Menschen durch die Wahrheit“⁹⁴ überschrieben worden wäre, befasst Foucault sich mit den Wahrheitsakten im frühen Christentum. Zu diesem Zweck untersucht er doktrинelle Zeugnisse (Texte wie Institutionen), unreflektierte Wahrheitsakte und Glaubensbekenntnisse. An der „Nahtstelle des Regimes des Glaubens und des Regimes des Geständnisses“⁹⁵ sieht er den Bußakt als Wahrheitsakt situiert.⁹⁶

Foucault interessiert sich schwerpunktmäßig für das christliche Wahrheitsregime, wie es sich vom 2. Jahrhundert bis zur Ausfaltung dessen, was ab Ende des Mittelalters ‚Beichte‘ genannt wird, entwickelt hat. Dabei „regiert das Christentum, indem es die Wahrheit in Bezug auf das Anderswerden eines jeden

⁹⁴ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 27 u. 433.

⁹⁵ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 123.

⁹⁶ Vgl. dazu Foucault, Die Regierung der Lebenden, 130f., Anm. 8, den Verweis auf Thomas de Vio OP resp. Kardinal Cajetan (* 1469 – † 1534) und dessen Schrift „De confessione quaestiones“. Foucault definiert im Anschluss an den Dominikaner in Die Regierung der Lebenden, 131, die Beichte, die ein Akt der Wahrheit ist [„q[uae] est actus veritatis“; q. 4], als einen Akt der Buße [„actus paenitentiae“; ebd.]; Thomas de Vio, De confessione quaestiones, in: ders., Quaestiones quodlibetales, Paris 1530, Fol. 22f.; ein Expl. Des Buches befindet sich in der Bibliothèque municipale de Lyon, Regal 381317. Ein in Lyon erstelltes Digitalisat ist unter <https://books.google.de/> (3.10.2020) abrufbar.

stellt⁹⁷. Dieses ‚Anderswerden‘ manifestiert sich in den kanonisch-rituellen Praktiken 1. der Taufe und 2. der Buße (vor allem in ihrer Gestalt zwischen dem 2. und 5. Jahrhundert) wie schließlich auch 3. in der „Gewissensführung“⁹⁸. Grundsätzlich realisiert sich nach Foucault in allen drei Gestalten eine „wechselseitige Verankerung von Subjekt und Wahrheit“⁹⁹.

In der Taufe wird das Subjekt ein für alle Mal in die Wahrheit im Sinne einer nicht mehr revidierbaren Heilsverbindung eingeführt. So fragt in dem Buch „Der Hirt des Hermas“ (Mitte des 2. Jahrhunderts) dessen Verfasser Hermas, ob „es eine andere Buße nicht gibt als die, daß wir ins Wasser hinabstiegen und Vergabung unserer früheren Sünden empfangen“¹⁰⁰. Dieses bejahend betonte das Christentum vor allem die Einmaligkeit der mit der Taufspendung verbundenen Buße.¹⁰¹ Deshalb galt ein Abfall vom Glauben als unumkehrbar. Dementsprechend formuliert der Verfasser des Hebräerbriefes in eschatologisch-soteriologischer Hinsicht und mit paränetischer Absicht: „Denn es ist unmöglich, jene, die einmal erleuchtet worden sind, die von der himmlischen Gabe genossen und Anteil am Heiligen Geist empfangen haben, die das gute Wort Gottes und die Kräfte der kommenden Weltzeit gekostet haben, dann aber abgefallen sind, erneut zur Umkehr zu bringen; da sie den Sohn Gottes noch einmal für sich ans Kreuz schlagen und zum Gespött machen.“ (Hebr 6,4-6)¹⁰² Es

⁹⁷ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 220, Fußnote *.

⁹⁸ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 147.

⁹⁹ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 234.

¹⁰⁰ Hirt des Hermas, mand. IV (31) 3,1; zit. nach: Hirt des Hermas, in: Papiasfragmente. Hirt des Hermas, eingeleitet, hrsg., übertragen u. erläutert von Ulrich H.J. Körtner und Martin Leutzsch. Studienausgabe (Schriften des Urchristentums Bd. 3), Darmstadt 2011, 146-497, hier 201. Vgl. dazu Foucault, Die Regierung der Lebenden, 229.

¹⁰¹ Vgl. dazu Hirt des Hermas, mand. IV (31) 3,1; zit. nach: Hirt des Hermas, 201.

¹⁰² EÜ / 2016. Foucault, Die Regierung der Lebenden, 235, bezieht sich ausdrücklich auf diese Verse. Zur paränetischen Funktion s. Erich Gräßer, An die Hebräer. 1. Teilbd. Hebr 1-6 (EKK Bd. XVII/1), Zürich – Braunschweig – Neukirchen-Vluyn 1990, 346; Claus-Peter März, Hebräerbrief (NEB Bd. 19), Würzburg ²1990, 43; Otto Kuss, Der Brief an die Hebräer (Regensburger

gibt, so die mit warnendem Ton ausgesprochene Mahnung des Hebräerbriefes, eine eschatologisch wirksame Entsühnung nur durch das einmalige und unwiederholbare Kreuzesereignis, und diese Entsühnung „wird dem Glaubenden auch nur *einmal* in der Taufe zugeeignet“¹⁰³. Dass Hebr 6,4-6 (wie auch der Brief insgesamt) durch die gesamte Interpretationsgeschichte immer wieder antisemitisch ausgelegt wurde, gehört zur höchst problematischen Wirkungsgeschichte dieser Verse. Dabei wird bei genauem Lesen deutlich, dass der Text ganz allgemein von ‚Sündern‘ spricht, nicht jedoch von ‚Juden‘!¹⁰⁴

Gleichwohl verstanden sich die jungen Christengemeinden keineswegs als Gemeinschaften von Vollkommenen. Dementsprechend forderte beispielsweise die Didache die Sünder*innen zur Umkehr – griech.: *metanoia*¹⁰⁵ – auf. Sie waren gehalten, ihre Fehlritte in der Versammlung der Gläubigen – d.h. gemeindeöffentlich – im Rahmen eines kollektiven Bußaktes zu bekennen.¹⁰⁶ Dabei stellte die auf diese Art immer wieder vollzogene neuerliche Umkehr so etwas wie „eine Weiterführung der täuflichen *metanoia*“¹⁰⁷ dar.

Neues Testament Bd. 8/1), Regensburg 2. durchgesehene u. erw. Auflage 1966, 75.

¹⁰³ März, Hebräerbrief, 44.

¹⁰⁴ Vgl. dazu Gräber, An die Hebräer, 356.

¹⁰⁵ Zum Stellenwert der *metanoia* im Gesamt des Bußgeschehens s. auch Karl Rahner, Stichwort „Bußgeschichte“, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 11: Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen, bearb. von Karl H. Neufeld, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973, 19-45, hier bes. 21f.

¹⁰⁶ Vgl. Didache, 14,1: „An jedem Herrentag versammelt euch, brecht das Brot und sagt Dank, indem ihr dazu eure Übertretungen bekennt, damit euer Opfer rein sei!“; zit. nach Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, eingeleitet, hrsg., übertragen u. erläutert von Klaus Wengst. Studienausgabe (Schriften des Urchristentums Bd. 2), Darmstadt 2011, 66-100, hier 87.

¹⁰⁷ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 242.

Im „Hirt des Hermas“ erkennt Foucault dann einen Bruch mit dem skizzierten Usus: „nämlich die Einführung einer nachtäuflischen Buße“¹⁰⁸. Diese zweite Buße („*paenitentia secunda*“¹⁰⁹) wiederholt das Bußelement des Taufgeschehens und ist – in dieser Wiederholung – so einmalig wie die Taufe selbst. Grund für die Einführung der *paenitentia secunda* war „das Problem des Rückfalls“¹¹⁰. Zwischen dem Reinheitssystem der Gnosis auf religiöser Seite und dem staatlichen Verfolgungssystem auf politischer Seite sah sich die junge Christengemeinde vor das Problem gestellt, wie mit denjenigen zu verfahren sei, die ihren Taufglauben gegenüber den gnostischen Bewegungen oder gegenüber dem heidnischen Staat verraten hatten. Im Blick auf die in der Taufe konstitutiv gewordene Verbindung von Subjekt und Wahrheit ergibt sich aus dieser Problemlage die Frage, wie „es sich mit dem Subjekt [verhält], das durch die Taufe einmal eine grundsätzliche Verbindung mit der Wahrheit geknüpft hat, wenn es dieser Verbindung verlustig gegangen ist, wenn es [...] persönlich und individuell in eine Verfehlung zurückfällt, die sein eigener Fehler ist“¹¹¹. Eine dritte Chance wird es für die Sünder*innen nicht geben.

Zwar findet die *paenitentia secunda* bis ins 6. / 7. Jahrhundert Anwendung, doch läuft zu jener Zeit schon längst eine „Praktik der wiederholbaren Buße parallel“¹¹². In dieser Neuerung fließen

¹⁰⁸ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 242. Foucault führt an dieser Stelle keinen Beleg an für seine These an. Auch wenn Karl Rahner schon 1955 darauf hinwies, „daß der Hirt des Hermas nicht als Hauptbeweis dafür dienen kann, daß sich zum erstenmal im zweiten Jahrhundert eine weitere Bußmöglichkeit nach der Taufe in der Kirche eröffnet habe“ (Rahner, Die Bußlehre, 97), so gilt doch ebenso, dass nach Hermas’ ausgewiesener Überzeugung „alle Sünden [...] durch aufrichtige Reue und Buße getilgt werden können.“ (Ebd., 110). Dass dies nur ein Mal nach der Taufe geschehen kann, gehörte – so Rahner – auch schon zu Hermas’ Zeiten „zum Bestand des Christentums“ (ebd.). Gleichwohl brachte Hermas mit der eschatologisch befristeten Zeit für die zweite Buße einen wichtigen neuen Gedanken in die Bußtheologie.

¹⁰⁹ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 275 u.ö.

¹¹⁰ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 242 u. 251.

¹¹¹ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 254.

¹¹² Foucault, Die Regierung der Lebenden, 263.

nach Foucault zwei Entwicklungen zusammen: „Der eine Prozess ist der Aufbau, die Institutionalisierung einer klösterlichen Disziplin in Form einer Lebensregel und folglich in Form einer ständigen Kontrolle der Individuen samt, das versteht sich, der Definition, Erfassung und Bestrafung jeder Verfehlung, die sie gegenüber der Regel begehen könnten“¹¹³. Hier entsteht eine Verbindung zwischen Vollkommenheit und Erlösung / Heil – allerdings nicht in dem Sinne, dass im Christentum Vollkommenheit als Voraussetzung gilt, um erlöst zu werden. Vielmehr differenziert das Christentum ja gerade zwischen Heil und Vollkommenheit und kann deshalb von Foucault zu Recht als „eine Heilsreligion in der Nicht-Vollkommenheit“¹¹⁴ charakterisiert werden. Und genau aus diesem Grund – weil das Heil den Nicht-Vollkommenen, im theologischen Jargon: den Sünder*innen zugesagt ist – bedarf es auf der Seite der Gläubigen der immer wieder neuen *metanoia!*

Der zweite Grund für die Veränderung lag in der Einführung des germanischen Rechtssystems in Europa, in dem „[d]ie Strafe als Wiedergutmachung der Verfehlung [...] die juristisch-weltliche und externe Form [ist], in der die ganze Ökonomie der Buße ab dem Mittelalter neu gedacht wird“¹¹⁵. Mit der Einführung der wiederholbaren Buße etablierte sich zwischen (nicht abgefallenen) getauften Christen und Katechumenen ein dritter Stand in der Kirche: der der Büsser*innen. Diese waren mit einer Reihe von Verboten belegt, die den Geschlechtsverkehr mit dem Ehepartner genauso betrafen wie die Körperpflege, die juristische Klagemöglichkeit, die Perspektive, Diakon bzw. Priester werden oder sich als Händler betätigen zu können. Als Pflichten waren den Frauen und Männern im Büsserstand barmherzige Werke, Krankenbesuche und das Almosengeben auferlegt. Die Bußakte,

¹¹³ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 263.

¹¹⁴ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 344; vgl. weiter auch Foucault, Die Regierung der Lebenden, 412f.

¹¹⁵ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 263.

die ihnen aufgegeben waren und die Foucault als „Wahrheitsprozeduren“¹¹⁶ beschreibt, umfassten eine objektive Begutachtung der vom Büßenden bekannten Materie durch den Bischof bzw. Priester auf der einen Seite und ein Wahrsprechen des Pönitenten über sich selbst auf der anderen Seite. Während der erste Vorgang öffentlichen Charakters war, gehörte der zweite unzweifelhaft in die persönliche Sphäre. Für Foucault ist charakteristisch für dieses doppelte Vorgehen erstens „die ausführliche Verbalisierung der Verfehlung durch das Subjekt, das sie begangen hat, zweitens die Verfahren zur Erkenntnis, zur Entdeckung, zur Erkundung seiner selbst und die Koppelung dieser beiden Verfahren“¹¹⁷. In diesem doppelerspektivischen Bußverfahren erkennt Foucault „den Beginn eines letztlich sehr langen Prozesses [...], bei dem sich die Subjektivität des abendländischen Menschen ausbildet“¹¹⁸.

An dieser Stelle bedarf es einer kurzen Bemerkung zu Foucaults Subjekt- bzw. Subjektivierungs-Diskurs. Beide Begriffe – ‚Subjekt‘ und ‚Subjektivierung‘ – gebraucht er in einem nachmetaphysischen Sinn. Weder folgt er essentialistischen noch transzendentalen Auffassungen von Subjektivität. Für Foucault gibt es entsprechend auch keine Essenz ‚Subjekt‘. Vielmehr gilt ihm das Subjekt in radikal weltlichem Sinn „als ein Gegenstand vielfältiger epistemischer und machtartiger Prozesse“¹¹⁹. Erst über die Gestaltung dieser Prozesse – also als Resultat eigener Leistung – gewinnt der Mensch sich als ein Subjekt. Pointierter noch ausgedrückt: Erst „Machtbeziehungen und Widerstände schaffen Subjektivität“¹²⁰. Allerdings ist auch anzumerken, dass Foucault trotz

¹¹⁶ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 267.

¹¹⁷ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 300.

¹¹⁸ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 300.

¹¹⁹ Mutlu Yenyayla, Das Subjekt im Denken Michel Foucaults. Analyse und Kritik Bedeutung des Widerstandes für die Konstitution des Subjekts (Dissertation Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 2018), 228 = <https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/21422/1/Dissertation%20Yenyayla%20PDF%20A.pdf> (3.10.2020).

¹²⁰ Yenyayla, Das Subjekt im Denken Michel Foucaults, 239.

aller Erforschung der Subjektivität nicht an der Entwicklung einer umfassenden, klassischen Theorie der Subjektivität interessiert ist. Statt dessen erforscht er „die Bruchlinien, die Umwälzungsmomente und die auftauchenden Techniken der Subjektformung“¹²¹.

Als entscheidend für die Verbindung von „Verbalisierung der Verfehlung“¹²² auf der einen Seite und der „Selbsterkundung“¹²³ des Subjekts auf der anderen Seite bewertet Foucault das Instrument der „Führung“¹²⁴. Diese „Praktik“¹²⁵ bzw. „Technik“¹²⁶ – er spricht in diesem Zusammenhang ebenso von „Führung des Gewissens, Führung der Seele, Führung der Individuen“¹²⁷ – beschreibt Foucault als einen Akt der „Unterwerfung“¹²⁸, wobei das Individuum allerdings keineswegs auf den eigenen Willen verzichtet. Insofern die in der Unterwerfung zum Tragen kommende Bindung „frei, freiwillig und grenzenlos“¹²⁹ ist, gilt auf Seiten des Geführten die Erkenntnis: „Ich möchte, dass der andere mir sagt, was ich wollen soll“¹³⁰. Voraussetzung dazu ist, dass der / die Geführte zwei Pflichten befolgt: „in allem zu gehorchen und sodann nichts zu verbergen“¹³¹. Zudem unterliegt das Führungs-Unterwerfungsverhältnis keiner rechtlichen Konstruktion. Ziel der Technik der Führung ist auf Seiten des Geführten „so etwas wie Vollkommenheit oder auch Seelenruhe oder auch Leidenschaftslosigkeit, Selbstbeherrschung, Glückseligkeit, das heißt einen bestimmten Selbstbezug“¹³².

¹²¹ Yeniyayla, Das Subjekt im Denken Michel Foucaults, 209.

¹²² Foucault, Die Regierung der Lebenden, 303.

¹²³ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 303.

¹²⁴ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 305.

¹²⁵ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 305.

¹²⁶ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 305.

¹²⁷ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 305.

¹²⁸ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 306.

¹²⁹ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 307.

¹³⁰ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 306.

¹³¹ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 354.

¹³² Foucault, Die Regierung der Lebenden, 309.

Aufgabe und Arbeit des Geführten, im Rahmen des Prozesses seines Geführtwerdens eine bestimmte Beziehung zu sich selbst zu entwickeln, bezeichnet Foucault als „Subjektivierung“¹³³. Diesem Prozess der Subjektivierung dient die „Praktik der Gewissensprüfung“¹³⁴. In der Befolgung der beiden o.g. Pflichten auf Seiten des / der Geführten – „in allem zu gehorchen und sodann nichts zu verbergen“¹³⁵ – konstituiert sich christliche (und historisch gesehen auch abendländische) Subjektivität. Der Gehorsam, von dem hier die Rede ist, ist nicht instrumentell gemeint, er dient also nicht dem Erreichen eines äußeren Ziels. Vielmehr „gehört [man], um gehorsam werden zu können“¹³⁶. In diesem Sinne ist der christliche Gehorsam als Voraussetzung für jedes und Grundlage sowie Effekt von jedem Geführt-werden, vor allem ein „Zustand“¹³⁷. Im Gefolge von Cassian († 430 / 35) bestimmt Foucault den Gehorsams-Zustand sodann weiter als *subditio* (Unterwerfung im Warten auf einen Befehl oder eine Erlaubnis¹³⁸), *patientia* („Nicht-Widerstand“¹³⁹) und *humilitas* (Demut im Sinne, selbst „der Geringere [zu] sein“¹⁴⁰)¹⁴¹. Dabei „ist die *subditio* die allgemeine Form der Beziehung zu anderen; die

¹³³ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 309.

¹³⁴ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 314.

¹³⁵ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 354.

¹³⁶ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 360.

¹³⁷ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 359.

¹³⁸ Vgl. Foucault, Die Regierung der Lebenden, 362f. Zum Problem des Begriffs, der bei Cassian nur als *subjectio* vorkommt, vgl. ebd., 379f., Anm. 78.

¹³⁹ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 362.

¹⁴⁰ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 363.

¹⁴¹ Foucault bezieht sich hier auf Cassian, Von den Einrichtungen der Klöster (*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*), in: Sämtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus. Bd. 1. Aus dem Urtexte übersetzt von Antonius Abt (Bibliothek der Kirchenväter Ser. 1, Bd. 59), Kempten 1879 = <https://bkv.unifr.ch/works/250/versions/271/divisions/92478> (3.10.2020). Die genauen Nachweise, auf die hier verzichtet wird, können Foucault, Die Regierung der Lebenden, 379-381, Anm. 78-88, entnommen werden.

patientia ist eine Haltung gegenüber der Außenwelt; die *humilitas* ist die Beziehung zu sich selbst.¹⁴²

Ergänzt wird der Gehorsam durch die Prüfung und das Geständnis. Diese drei bilden eine Dreiecksbeziehung zwischen den drei Aufgaben „auf den anderen hören, sich selbst betrachten, mit dem anderen über sich sprechen“¹⁴³. Dabei gilt es nach Cassian, Maß zu halten.¹⁴⁴ Dies geschah mittels der *discretio*, die darum weiß, dass nicht der Mensch, sondern Gott das höchste und einzige Maß aller Dinge ist. Historisch gesehen grenzt Cassian mit dem Begriff der *discretio* das christliche Verhalten gegenüber übertriebenen asketischen Praktiken sowie Formen „eines geographischen Vagabundierens, aber auch eines spekulativen Vagabundierens und Umherirrens“¹⁴⁵ im Zönotitentum des 3. und beginnenden 4. Jahrhunderts ab. In diesem Zusammenhang hatten die Dispositive Gehorsam, Prüfung und Geständnis zum Ziel, all die asketischen Maßlosigkeiten der Zönotiten „in den Griff zu bekommen, zu regulieren, wieder in die Institution der Kirche überhaupt wie auch in das dogmatische System einzuführen, das sich damals durch eine sukzessive Ausmerzung der Häresien aufbaute“¹⁴⁶.

Im monastischen Kontext, in dem die Prüf- und Bußpraktiken ihren Ursprung hatten, bedeutete die Mannigfaltigkeit der Gedanken – *cogitationes* – Abschweifung und Ablenkung. Deshalb galt es mittels der Prüfung „[d]en Fluss der Gedanken zu erfassen und sodann zu versuchen, mit diesem unaufhörlichen Fluss an

¹⁴² Foucault, Die Regierung der Lebenden, 364.

¹⁴³ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 384.

¹⁴⁴ Vgl. Cassian, Vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern (*Collationes patrum*), in: Sämtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus. Bd. 1. Aus dem Urtexte übersetzt von Antonius Abt (Bibliothek der Kirchenväter Ser. 1, Bde. 59 und 68), Kempten 1879, I, 23; II, 16 = <https://bkv.unifr.ch/works/276/versions/297/divisions/91922> (3.10.2020).

¹⁴⁵ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 388f.

¹⁴⁶ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 389.

Vielfalt klarzukommen¹⁴⁷. Zu prüfen war jedoch nicht der objektive Inhalt des Gedankens – etwa auf die Frage hin, ob dieser wirklich wahr sei. Es ging, so betont Foucault, gerade „nicht um die Wahrheit dessen, was ich denke, sondern um die Wahrheit von mir, der ich denke“¹⁴⁸. Exakt hier verknüpfen sich Wahrheit und Subjektivität.

Einer christlichen Weise der Führung ist es – so Foucault in seinem Fazit zu „Die Regierung der Lebenden“ – darum zu tun, „eine Gehorsamsbeziehung gegenüber dem Willen des anderen zu errichten und gleichzeitig, damit zusammenhängend, als Voraussetzung für diesen Gehorsam, das aufzubauen, was ich [...] als Wahrsprechung bezeichnen würde: die Pflicht, ständig über sich selbst, in Bezug auf sich selbst die Wahrheit zu sagen, und zwar in Form eines Geständnisses“¹⁴⁹. Allerdings zeigt sich in der skizzierten Gestalt christlicher Buße als subjektbeförderndem Wahrsprechen ein Paradoxon: Angestrebt wird, eine Wahrheit durch die „Vertiefung meiner selbst in mich selbst“¹⁵⁰ ans Tageslicht zu befördern, gar „herzustellen“¹⁵¹, während diese Operation zugleich „mit einem grundlegenden Verzicht auf das Selbst verbunden“¹⁵² ist. Die Heidelberger Politikwissenschaftlerin Mutlu Yenyayla resümiert: „Einerseits wird der Wille des Einzelnen dem Willen eines anderen Menschen unterworfen, andererseits konstituiert sich in eben diesem individuellen Verhältnis das christliche Subjekt als Individuum“¹⁵³. Wahrheitsproduktion und Selbstverzicht stehen in einem gegenläufigen Verhältnis zu einander, das in seiner Paradoxität erst die Grundlage für die Ausformung christlich-abendländischer Subjektivität bildet: „Denn ich muss vollkommen auf meine eigenen Wünsche ver-

¹⁴⁷ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 399.

¹⁴⁸ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 403.

¹⁴⁹ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 409.

¹⁵⁰ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 411.

¹⁵¹ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 411.

¹⁵² Foucault, Die Regierung der Lebenden, 411.

¹⁵³ Yenyayla, Das Subjekt im Denken Michel Foucaults, 141.

zichten, indem ich meinen Willen durch den eines anderen ersetze; weil ich auf mich selbst verzichten muss, muss ich die Wahrheit meiner selbst herstellen; und ich werde die Wahrheit meiner selbst nur herstellen, weil ich im Begriff sein werde, an diesem Verzicht auf mich selbst zu arbeiten“¹⁵⁴. In „Die Geständnisse des Fleisches“ betont Foucault in diesem Zusammenhang, dass das Wahrsprechen eine Praxis ist, die nicht dazu angetan ist, „die Identität des Subjekts zu ermitteln [...], sondern vielmehr die Manifestation eines Bruchs“¹⁵⁵ ist.

Auf den letzten beiden Seiten des Skripts der 12. Vorlesung (26. März 1980) kommt Foucault nur noch kurz auf das Thema Macht in der Verbindung zu Wahrheit und Subjektivität zu sprechen: „Die Institutionalisierung der Verbindung Wahrheit / Subjektivität mittels der Pflicht, über sich selbst wahr zu sprechen, der Aufbau dieser Verknüpfung lässt sich ohne die Existenz und das Funktionieren einer Form von Macht nicht verstehen“¹⁵⁶. Damit sind wir wieder bei der Macht des Pastorats bzw. bei der Pastoralmacht angelangt.

4. Anfälligkeiten des Instituts der Beichte für Missbrauch – Neun Hinweise vor dem Hintergrund der MHG-Studie 2018

Absicht und Ziel des letzten Abschnitts ist es nicht, das Sakrament der Buße in Bausch und Bogen abzuwerten oder gar zu verdammen. Positive Erfahrungen mit der Beichte, die den Empfänger*innen des sakramentalen Zuspruchs „das Herz weiten“¹⁵⁷,

¹⁵⁴ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 411.

¹⁵⁵ Foucault, Die Geständnisse des Fleisches, 148.

¹⁵⁶ Foucault, Die Regierung der Lebenden, 415-416.

¹⁵⁷ „In der Beichte kann sich das Herz weiten!“ Michael Pfleger im Gespräch mit Pater Thomas G. Brogl OP, in: Demel / Pfleger (Hrsg.), Sakrament der Barmherzigkeit, 109-143.

gilt es ernst zu nehmen. Und wo ein „moraltheologisches Qualitätsmanagement der Beichte“¹⁵⁸ Wirkung entfaltet, stehen die Chancen nicht schlecht, dass Menschen das Sakrament als entlastend, schuldvergebend und versöhnend erfahren. Für sie kann das Institut der Beichte in einem biblisch-spirituellen Sinn „Um-Denken“¹⁵⁹, *metanoia* und Neuanfang bedeuten. Und nicht zuletzt die um das Zweite Vatikanische Konzil herum entwickelten Beichtgesprächsformate wurden – wie einige der bereits erwähnten Zeugnisse belegen¹⁶⁰ – ob ihres dialogischen Charakters sehr bald als hilfreich erlebt.

Ohne also all die genannten positiven Buß- und Beichterfahrungen ignorieren zu wollen, zielt meine hier vorgelegte Untersuchung primär auf die Frage, welche Missbrauchspotentiale dem Institut der Beichte innewohnen (können). Wenn die Verantwortlichen in der katholischen Kirche den Zusammenhang von Missbrauch und Beichte, wie er in diesem Sammelband von verschiedensten Seiten aus thematisiert wird, ernsthaft in den Blick nehmen wollen, dann bedarf es einer kritischen Analyse der systemimmanenten Abhängigkeitsverhältnisse und eine systematisch-theologische Neubewertung des Instituts der Beichte. Dazu müssen allerdings die strukturellen Gefahren, die dem Sakrament innewohnen, ehrlich benannt werden. Genau diesem Ziel dient der letzte Abschnitt meines Beitrags.

In der im Herbst 2018 veröffentlichten MHG-Studie machen die beteiligten Wissenschaftler*innen u.a. „Klerikalismus“¹⁶¹ als „wichtige Ursache und spezifisches Strukturmerkmal“¹⁶² von sexuellem Missbrauch im Bereich der katholischen Kirche verantwortlich. Unter ‚Klerikalismus‘ verstehen die Autor*innen der

¹⁵⁸ Vgl. Michael Rosenberger, Gottes Versöhnung den Weg bereiten. Überlegungen zu einem moraltheologischen Qualitätsmanagement der Beichte, in: Demel / Pfleger (Hrsg.), Sakrament der Barmherzigkeit, 508-533.

¹⁵⁹ Tobias Nicklas, Buße tun heißt „Um-Denken“! Neutestamentliche Perspektiven, in: Demel / Pfleger (Hrsg.), Sakrament der Barmherzigkeit, 383-400.

¹⁶⁰ Vgl. [versch. Autor*innen], Persönliche Zeugnisse.

¹⁶¹ MHG-Studie, 13 u. 307.

¹⁶² MHG-Studie, 13.

Studie „ein hierarchisch-autoritäres System, das auf Seiten des Priesters zu einer Haltung führen kann, nicht geweihte Personen in Interaktionen zu dominieren, weil er qua Amt und Weihe eine übergeordnete Position inne hat. Sexueller Missbrauch ist ein extremer Auswuchs dieser Dominanz“¹⁶³.

Verknüpft ist ein solcher Klerikalismus vielfach mit Formen struktureller Gewalt. Diese sind zu beschreiben als systemimmanente Machtverhältnisse, die Ungleichheitsverhältnisse im Sinne fehlender bzw. beschränkter Partizipationsrechte festschreiben oder die willkürliche Benachteiligung eines bestimmten Teils der Menschen.¹⁶⁴

Dementsprechend hat Kardinal Reinhard Marx 2018 in seiner damaligen Funktion als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz bekannt: „Wir haben zu lange weggeschaut, um der Institution willen und des Schutzes von uns Bischöfen und Priestern willen. Wir lassen Machtstrukturen zu und haben meist einen Klerikalismus gefördert, der wiederum Gewalt und Missbrauch begünstigt hat“¹⁶⁵. Bereits 2016 hatte Bischof Stephan Ackermann, der Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz für Fragen des sexuellen Missbrauchs im kirchlichen Bereich, darauf hingewiesen, dass ein Zusammenhang zwischen dem kirchlichen Umgang mit Macht auf der einen und missbräuchlichen Übergriffen auf der anderen Seite existiert: „Die gezielte und systematische Auseinandersetzung mit der Thematik des sexuellen Missbrauchs bleibt insofern nicht auf dieses Thema beschränkt,

¹⁶³ MHG-Studie, 13.

¹⁶⁴ Vgl. Mary Hallay-Witte / Bettina Janssen, Gegen das Vergessen schwerer Fehler und Versäumnisse. Der lange Lernprozess der katholischen Kirche in Deutschland im Umgang mit sexuellem Missbrauch an Schutzbefohlenen, in: Remenyi / Schärtl (Hrsg.), Nicht ausweichen, 90-108, hier 94.

¹⁶⁵ Reinhard Marx, Statement im Pressegespräch zur Vorstellung der Studie „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“ am 25.9.2018 in Fulda zur Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 2 = https://dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2018/2018-150a-Herbst-VV-Pressegesprach-Statement-Kard.-Marx.pdf (3.10.2020).

sondern gewinnt exemplarischen Charakter für einen verantwortlichen Umgang mit Macht in der Kirche überhaupt¹⁶⁶.

Fasst man die in und um die MHG-Studie gewonnenen Einsichten zusammen¹⁶⁷, dann gilt es hinsichtlich „kirchenspezifischer Faktoren“¹⁶⁸ von Missbrauch Folgendes festzuhalten:

- Strukturelle, auf Ungleichheit beruhende Machtbeziehungen innerhalb von Kirche und Theologie produzieren ein hierarchisch-autoritäres System.
- Auf Seiten der Priester kann Klerikalismus zu einer Haltung führen, welche nicht-geweihten Personen zu dominieren trachtet und sich in sexuellem oder geistlichem Machtmissbrauch artikuliert.¹⁶⁹

M.E. muss auf dem Hintergrund der vorgelegten Analysen zur historischen Genese des kirchlichen Bußinstituts wie auch zur systematischen Grundlegung des katholischen Wahrheits- und Kontrollregimes das Bußsakrament als eine Einrichtung identifiziert werden, die dem Missbrauch strukturell Vorschub leistet.

¹⁶⁶ Stephan Ackermann, Den Betroffenen verpflichtet, in: Mary Hallay-Witte / Bettina Janssen (Hrsg.), Schweigebruch. Vom sexuellen Missbrauch zur institutionellen Prävention, Freiburg / Br. 2016, 9-16, hier 13.

¹⁶⁷ Z.T. scharfe Kritik an der MHG-Studie und den daraus zu ziehenden Konsequenzen im Blick auf den systemischen Zustand der Kirche äußerten u.a. Dominikus Kraschl, Von diskutablen Aussagen bis hin zu eklatanten Mängeln. An einer kritischen Diskussion der MGH-Studie führt kein Weg vorbei, in: *Forum katholische Theologie* 36,2 (2020), i. Druck; Hans-Ludwig Kröber, Der Missbrauchsskandal dauert nicht an. Eine forensisch-psychiatrische Perspektive auf die Krise, in: *Herder Korrespondenz* 72,12 (2018), 20-22; Manfred Lütz, Spektakulär misslungen. Das Forschungsprojekt im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz über Missbrauch, in: *Theologisches. Katholische Monatsschrift* 48 (2018), 479-490.

¹⁶⁸ Ackermann, Den Betroffenen verpflichtet, 13.

¹⁶⁹ Zum weniger bekannten geistlichen Missbrauch, der hier nicht explizit thematisiert wird, vgl. Doris Wagner, Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg / Br. 2019; Katharina Kluitmann, Was ist geistlicher Missbrauch? Grenzen, Formen, Alarmsignale, Hilfen, in: *Ordenskorrespondenz* 60 (2019), 184-192.

Neun Faktoren können in diesem Zusammenhang benannt werden und verdienen vor dem Hintergrund des Themas *Beichte und Missbrauch* Beachtung:

1. Das im frühen Christentum entwickelte Instrument der Pastormacht ermöglicht dem Pastor / Hirten, Leben und Seelen eines jeden gläubigen Subjekts zu regieren. Teil dieser pastoralen Machttechnik ist die kontrollierte Produktion von Wahrheit, die einen ihrer zentralen Orte im Institut der Buße hat(te). Von zentraler Bedeutung für jedwede theologische Reflexion auf das Bußsakrament wie auch – darüber hinaus – auf das gesamte Setting pastoraler Beziehungen und Praxen ist die Anerkennung, dass es keine Seelsorge jenseits der beschriebenen Machtkonstellationen gibt.¹⁷⁰
2. Um Pastormacht erfolgreich ausüben zu können, bedarf es als Voraussetzung einer Gehorsams- und Unterwerfungsbeziehung zwischen Pastor / Hirt und Gläubigen / Schafen. Dabei bindet sich der hier gemeinte Gehorsam nicht an ein Gesetz, sondern verweist das Subjekt in eine Abhängigkeitsrelation zu einer anderen Person. Diese Gehorsamsbeziehung verpflichtet zwar beide Seiten, bleibt zwischen Pastoren / Hirten („Beichtvätern“) und Gläubigen / Schafen („Beichtkindern“) jedoch asymmetrisch konstruiert.¹⁷¹ Im Blick auf die Beichte gilt: Sowohl die familiäre

¹⁷⁰ Vgl. vertieft dazu Ulrich Engel, Pastormacht. Reflexionen mit Michel Foucault, in: *Wort und Antwort* 56 (2015), 163-169; ders., „Reflektierte Unfügsamkeit“ (Michel Foucault); Christian Bauer / Michael Hölzl (Hrsg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Ostfildern 2003.

¹⁷¹ Vgl. Klaus Mertes, Macht- und Ohnmachtsstrukturen im Bußsakrament, in: Demel / Pfleger (Hrsg.), Sakrament der Barmherzigkeit, 497-507, hier 500: „Das Beichtkind beichtet dem Beichtvater, der Beichtvater nicht dem Beichtkind; der Beichtvater ist eine öffentliche Person, das Beichtkind ist durch das Beichtgeheimnis geschützt; der Beichtvater ist zum Schweigen verpflichtet, das Beichtkind nicht. Interessen des Beichtvaters gegenüber dem Beichtkind

Bildsprache (Vater / Kind) als auch die kirchenimmanente Hierarchisierung (Kleriker / Laie) sind für das faktisch bestehende und missbrauchsanfällige Machtgefälle in dieser personalen Ungleichheitsbeziehung im Bußsakrament verantwortlich. Auch in diesem Zusammenhang bedarf es an erster Stelle der Wahrnehmung des strukturell asymmetrischen Beziehungskonstrukts, sodann aber auch einer dezierten Kritik der kirchenimmanenten Sprachspiele, wie schließlich – als schwierigste Aufgabe, die den pastoral Verantwortlichen gestellt ist – einer nicht-hierarchisierenden Neugestaltung ihres personalen Angebots.

3. Die Gehorsams- und Unterwerfungsrelation im Beichtinstitut ist integraler Bestandteil und systemische Bedingung des hierarchisch-autoritären Systems der katholischen Kirche, das – wie weiter oben bereits erwähnt – von den Verantwortlichen der MHG-Studie als mitursächlich für den Machtmissbrauch identifiziert wurde. Die Wissenschaftler*innen aus Mannheim, Heidelberg und Gießen charakterisieren dieses asymmetrisch organisierte hierarchisch-autoritäre System als eines, das auf Seiten des Priesters / Hirten zu einer Haltung führen kann, die nicht geweihte Personen allein aufgrund der eigenen Amtsposition dominiert. Damit steht die dogmatische Definition des Amtes wie auch ein gendergerechter Zugang zu diesem zur Debatte.

verunklaren die Situation.“ Nach Mertes' Überzeugung schützt die geschilderte Asymmetrie das ‚Beichtkind‘ vor Missbrauch und Übergriffen durch den Beichtvater; vgl. ebd. 505. Ich teile diese These nicht, sondern sehe im Anschluss an die Ergebnisse der MHG-Studie in der klerikalen bzw. hierarchisch-autoritären Asymmetrie eine zentrale Bedingung für die Missbrauchsanfälligkeit auch und gerade des Beichtsakraments.

4. Missbrauchsanfälliges Dominanzverhalten greift insbesondere dort, wo die Sakralität des Amtes immer noch auf die sog. *sacra potestas* (heilige Gewalt) in Gestalt der Absolutionsvollmacht fokussiert wird. Die *sacra potestas*, mit der „an erster Stelle priesterliche Herrschaft und erst an zweiter Stelle der Heiligungsdienst in Verbindung gebracht wird, wird in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* zum Unterscheidungsmerkmal zwischen Klerus und Laienstand (n. 10 und n. 18). Von hier aus war es nicht mehr weit [...], die *sacra potestas* mit der Regierungsgewalt der Kirche zu identifizieren, die dem Weiheamt, insbesondere den Bischöfen, die ihr Leitungsamt auch mit heiliger Gewalt ausüben (*Lumen gentium* n. 27), vorbehalten bleibt“¹⁷². Diese konziliare *Sacra-potestas*-Lehre ist nach Ansicht der Bochumer Kirchenhistorikerin Rosel Oehmen-Vieregge mit „Kollegialität und Subsidiarität auf allen kirchlichen Ebenen unvereinbar“¹⁷³ und deshalb mitverantwortlich für die Blockade einer dringend notwendigen theologisch-rechtlichen Ämterreform. Der Salzburger Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff bezeichnet eine solche Fokussierung auf die *sacra potestas* mit Recht als „Sakralisierungsfalle“¹⁷⁴. Um asymmetrisch konstruierte und missbrauchsanfällige Sakralisierungen von Personen, Ämtern und Institutionen zu vermeiden, bedarf es dogmatisch der Differenzierung „zwischen sakramentalem Symbol und sakramental Symbolisierten. Das Amt des priesterlichen Beichtvaters entgeht nur dann der Gefahr der Sakralisierung, wenn es

¹⁷² Rosel Oehmen-Vieregge, *Sacra Potestas – Ein Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils?*, in: *Theologische Quartalschrift* 197 (2017), 337-358, hier 358.

¹⁷³ Oehmen-Vieregge, *Sacra Potestas*, 358.

¹⁷⁴ Gregor Maria Hoff, *Kirche zu, Problem tot!* Theologische Reflexionen zum Missbrauchsproblem in der katholischen Kirche, in: *Kursbuch* Nr. 196 (2018), 26-41, hier 28.

sich – wie die ganze Kirche auch – als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) begreift.

5. Die Gestalt einer pastoralmächtigen Lebens- und Seelenführung im Gehorsamsmodus wurde ursprünglich in den Klöstern entwickelt, in denen Äbte und Äbtissinnen die Mönche und Nonnen ihrer jeweiligen Gemeinschaft in deren alltäglichem Verhalten führten und zur Gewissensforschung anleiteten. Ähnliches gilt auch für das Verhältnis von Novizenmeister*innen zu den ihnen anvertrauten Noviz*innen. Inwieweit diese z.T. auf Zeit, zum Teil lebenslänglich bestehende klösterlichen Gehorsamsbeziehungen aus freien Stücken eingegangen bzw. missbräuchlich ausgenutzt wurden (und evtl. bis heute genutzt werden), ist nicht Gegenstand meiner Untersuchung.¹⁷⁵ Dennoch ergibt sich aus meinen Reflexionen das dringende Desiderat ihrer wissenschaftlichen Erforschung.
6. Im Laufe der Zeit wurde das klösterliche Selbst- und Fremderkenntnis-Modell auf das Bußinstitut übertragen. Seinen ursprünglichen Ort hatte der Bußakt allein in der Taufe. Später dann kam ergänzend die Möglichkeit der einmaligen und (gemeinde-)öffentlich abgelegten *paenitentia secunda* hinzu. Deutlich wird hier, dass das Bußinstitut hinsichtlich seiner Gestalt schon früh einem Wandel unterlag. Beide Bußformen – Taufe und *paenitentia secunda* – ziel(t)en auf das Anderswerden des / der Büßenden selbst. Die biblisch-theologische Tradition nennt diesen Prozess *metanoia*. Charakteristisch sowohl für die *paenitentia*

¹⁷⁵ Vgl. aktuell dazu das Themenheft „Ordensfrauen und Missbrauch“ der Zeitschrift *Forum Weltkirche* 1/2020, sowie Doris Wagner, #NunsToo. Sexueller Missbrauch an Ordensfrauen. Fakten und Fragen, in: *Stimmen der Zeit* 143 (2018), 374-384.

secunda als auch für die seit dem Mittelalter dann mehrfach wiederholbare Buße / Beichte war und ist die Verbindung von Prüfung und Geständnis im Rahmen der personalen Gehorsamsbeziehung zwischen Pastor / Hirt und Pönitent*in. Dabei gilt es, den unsagbaren verfeimten, verworfenen Teil – den „part maudite“¹⁷⁶ – des eigenen Lebens offenzulegen, ihn sagbar zu machen und auszusprechen. In diesem Zusammenhang ist jedoch auch kritisch anzufragen, warum welcher Teil des je eigenen Lebens von den Pönitent*innen als ‚verworfen‘ angesehen wird. Hier bedarf es – nicht zuletzt im Blick auf das Institut der Beichte – einer Neuorientierung der kirchenamtlich vorgegebenen normativen Moraldispositive. In der Fachtheologie haben die Vertreter*innen einer Autonomen Moral seit Jahrzehnten längst schon den Weg gewiesen.¹⁷⁷ Dass diese und ähnliche Ansätze kirchenamtlich aufgegriffen und übernommen werden, ist heute dringlicher denn je.

7. Das ‚Wahrheitsregime‘ (Foucault), das mit Hilfe der verschiedenen geschichtlich gewordenen Gestalten des Bußakts regiert(e), vereint ein subjektförderndes Wahrsprechen des / der Pönitent*in mit der Bereitschaft, sich selbst im Rahmen einer auf Ungleichheit gebauten Macht- und

¹⁷⁶ Georges Bataille, *La part maudite. Essai d'économie générale*, in: Georges Bataille, *Œuvres complètes*. Vol. VII, Paris 1992, 17-179. Die Verbindung zur Missbrauchsthematik behandelt Hildegund Keul, *Das Verfeimte des Verfeimten ist doppelt verfeimt*, in: *feinschwarz.net* v. 17.3.2020 = <https://www.feinschwarz.net/das-verfeimte-des-verfeimten-ist-doppelt-verfeimt/> (3.10.2020).

¹⁷⁷ Vgl. z.B. Eberhard Schockenhoff, Vortrag auf dem Studententag zur Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 13.3.2019 in Lingen = https://dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038d-FVV-Lingen-Studententag-Vortrag-Prof.-Schockenhoff.pdf (3.10.2020); Arbeitsgemeinschaft der deutschen Moraltheologen, Erklärung zu den Fällen von sexuellem Missbrauch in kirchlichen Einrichtungen, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 62 (2011), 83-84.

Unterwerfungsbeziehung seitens des Pastors / Hirten kontrollieren zu lassen. Auf Seiten des Priesters erscheint das Institut der Beichte als subtiles Überwachungsinstrument und kundige Seelenführungstechnik zugleich. Speziell aufgrund der ihr eigenen Ambivalenz von Heilungsversprechen und Kontrollmaßnahmen begünstigt die Institution Beichte in struktureller Hinsicht Gewalt und Missbrauch. Hier steht ganz grundsätzlich die theologische Relation zwischen göttlicher Gnadenzusage und kirchlicher Verwaltung / Kontrolle dieser neu zur Debatte.

8. Unzweifelhaft hat das Möbel des Beichtstuhls seinen Anteil an der Missbrauchsanfälligkeit des pastoralmächtigen Handelns in der Kirche im Bußsakrament. Die liturgische Architektur des klassischen (vortridentinischen), oftmals bis heute noch genutzten Beichtstuhls, die dem Priester einen „Sitz mit kleiner Rückenlehne“¹⁷⁸, dem ‚Beichtkind‘ jedoch bloß „einen schmalen Knieplatz“¹⁷⁹ seitlich des ‚Beichtvaters‘ zuweist, befördert nicht nur potentielle Ohnmachtserfahrungen der Pönitent*innen, sondern manifestiert auch das objektiv asymmetrische Verhältnis der im Bußakt beteiligten Akteure zueinander.¹⁸⁰ Seine Historie kann ohne Probleme als „eine Geschichte zunehmender Verdunkelung“¹⁸¹ gelesen werden. Allerdings geschieht Missbrauch zumeist im Zwielicht bzw. in Dunkelheit. Transparenz und Durchsichtigkeit sind seine Feinde! In diesem Sinne sind

¹⁷⁸ Wilhelm Schlombs, Die Entwicklung des Beichtstuhls in der katholischen Kirche. Grundlagen und Besonderheiten im alten Erzbistum Köln (Studien zur Kölner Kirchengeschichte Bd. 8), Düsseldorf 1965, 76.

¹⁷⁹ Schlombs, Die Entwicklung des Beichtstuhls in der katholischen Kirche, 76.

¹⁸⁰ Weiterführend über den Bereich der Beichte hinaus s. Benedikt Kranemann, Probleme hinter Weihrauchschwaden. Was die Liturgie mit der Kirchenkrise zu tun hat, in: *Herder Korrespondenz* 73,5 (2019), 13-16.

¹⁸¹ Hake, Das Gebet im Halbdunkel, 113.

die um das Vaticanum II angestrebten Reformen der pastoraltheologisch-inhaltlichen wie der architektonisch-äußerlichen Gestalt(ung) des Beichtsakraments dringend weiterzuführen.

9. Mit der Zeit verschob sich der Ort der Buße immer weiter vom Öffentlichen in das nicht einsehbare Zwielficht des Privaten.¹⁸² Eine ekklesiologische Relevanz im Sinne der von K. Rahner eingeforderten *reconciliatio cum ecclesia* hat ein solches Buß- und Beichtgeschehen längst nicht mehr. Zur Stärkung der genuin ekklesiologischen Dimension des Bußsakraments könnte eine pastoralliturgische Wiederbelebung bzw. auch die kirchenrechtliche Wiederzulassung gemeinschaftlich vollzogener Bußfeiern inklusive Generalabsolution¹⁸³ hilfreich sein.

Ich komme zum Schluss: Eine Kirche, die sensibel werden will für missbrauchsanfällige Konstellationen innerhalb der eigenen Institution, hat nicht nur das subjektbefördernde Potential der Beichte in den Blick zu nehmen, sondern genauso und mehr noch die strukturelle Gewalt der hierarchisch-asyymmetrischen

¹⁸² Vgl. Ulrich Engel, „Du aber, geh in deine Kammer, wenn du betest...“ (Mt 6,6). Gebet und Bußbekenntnis im Zwielficht zwischen Öffentlichem und Privatem, in: *Wort und Antwort* 43 (2002), 41-43. Mertes, Macht- und Ohnmachtsstrukturen, 503, merkt jedoch zum Unterschied zwischen Sünden, die im Beichtstuhl vergeben werden können, und solchen, bei denen dies nicht möglich ist, an: „Unterscheidendes Kriterium ist zunächst der Öffentlichkeits-Status der Sünde beziehungsweise des Sünders. Dieselbe Sünde, die öffentlich nicht bekannt ist und deswegen im Fall der Fälle vergeben werden kann, kann im Fall der Fälle nicht vergeben werden, wenn sie öffentlich bekannt ist.“ Letzteres gilt allerdings nur für den Fall, dass mit einer Sünde kirchenrechtlich auch eine Kirchenstrafe verbunden ist. (Für den kanonistischen Hinweis danke ich meiner Kollegin Prof. Dr. Reinhild Ahlers).

¹⁸³ Zur aktuell gültigen kirchenrechtlichen Regelung der Generalabsolution vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „*Misericordia Dei*“, 4; Sabine Demel, Durch das Bekennen der Sünde die göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit erfahren. Das Bußsakrament in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1983 und 1990, in: Demel / Pflieger (Hrsg.), *Sakrament der Barmherzigkeit*, 64-105, bes. 71-74.

Macht- und Kontrollverhältnisse, die dem Institut der Beichte innewohnen. Zu den Bedingungen dieser Verhältnisse zählen auch die Implikationen theologischer Konstrukte wie etwa die schon benannte *sacra potestas* des Amtes. Das Gesamt dieses Gewaltpotentials gilt es offenzulegen und als eine Form von systemimmanenten Klerikalismus zu bewerten.

Erst wenn kirchliche Verantwortungsträger einen solchen selbstkritischen Umgang mit den bislang kaum thematisierten systemischen Grundlagen, den vielfach noch unhinterfragten theologischen Konstrukten (v.a. in der Sakramenten-, Amts- und Moraltheologie) sowie den pastoralmächtigen Bedingungen der kirchlichen Bußpraxis an den Tag legen, werden sie – vielleicht (?) – das Sakrament und vor allem seine potentiellen Empfänger*innen vor weiterem Schaden bewahren können.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Ich danke meinem Kollegen Prof. Dr. Thomas Eggenesperger OP für die akribische Durchsicht und kritische Diskussion meines Textes.