

Doris Reisinger (Hg.)

# Gefährliche Theologien

Wenn theologische Ansätze

Machtmissbrauch legitimieren

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

# Gefährliche Theologien



Doris Reisinger (Hg.)

# Gefährliche Theologien

Wenn theologische Ansätze  
Machtmissbrauch legitimieren

Verlag Friedrich Pustet  
Regensburg

Gefördert vom GRADE RuTh, der Goethe Research Academy for  
Early Career Researchers für Religionsforschung und Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2021 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg  
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg  
Tel. 0941/920220 | [verlag@pustet.de](mailto:verlag@pustet.de)

ISBN 978-3-7917-3242-8

Umschlaggestaltung: Maria Seidel, Neuötting  
Satz: SATZstudio Josef Pieper, Bedburg-Hau  
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg  
Printed in Germany 2021

eISBN 978-3-7917-7338-4 (pdf)

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf [www.verlag-pustet.de](http://www.verlag-pustet.de)  
Informationen und Bestellungen unter [verlag@pustet.de](mailto:verlag@pustet.de)

## Inhaltsverzeichnis

*Doris Reisinger*

Wenn theologisch begründete Macht gefährlich wird  
Interdisziplinäre Denkschneisen . . . . . 7

*Ilse Müllner*

Tora – Prophetie – Königtum  
Machtkritik aus dem Ersten Testament . . . . . 16

*Martin Nitsche*

Wenn die Schrift zum theologischen Argument wird  
Exegetische Lektürebegleitung am Beispiel der Ämterfrage . . . . . 35

*Hartmut Leppin*

Ambrosius, Augustinus und die Macht des Seelsorgers . . . . . 46

*Doris Reisinger*

Religiöse Eigenlogik und ihre Konsequenzen  
Eine Analyse der katholischen Mehrdeutigkeit des Missbrauchs-  
begriffs . . . . . 58

*Georg Essen*

In guter Verfassung?  
Ein rechtssoziologisch-dogmatischer Versuch über Macht, Recht und  
Freiheit . . . . . 77

*Carmen Nols*

Die Autonomie des glaubenden Subjekts  
Überlegungen zum Diskurs aus evangelischer Perspektive . . . . . 92

*Daniel Bogner*

Kirche als Demokratie?  
Plädoyer für eine offene Diskussion . . . . . 106

*Ute Leimgruber*

Frauen als Missbrauchs-betroffene in der katholischen Kirche?  
Wie Missbrauch tabuisiert und legitimiert wird . . . . . 119

*Benedikt Kranemann*

Liturgie: Paradigmatischer Ort des Klerikalismus oder seiner  
Überwindung? ..... 137

*Bernhard Sven Anuth*

(Voll-)Macht als Dienst!?

Eine kanonistische Problemanzeige zu Konsequenzen amtlicher  
Ekklesiologie ..... 153

*Mary McAleese*

Schwachstellen im Taufvertrag

Warum die theologischen und rechtlichen Konsequenzen der Taufe  
getrennt werden müssen ..... 169

Autorinnen und Autoren ..... 181

# Wenn theologisch begründete Macht gefährlich wird

## Interdisziplinäre Denkschneisen

*Doris Reisinger*

Bei der Forschung zu sexualisierter Gewalt gegen Minderjährige in der katholischen Kirche geht es aus theologischer Perspektive immer auch um gefährliche Theologien. Denn es geht um die Frage, „ob theologische Denkfikturen missbrauchsfördernd gewirkt haben oder wirken können“.<sup>1</sup> Die Frage nach der Gefährlichkeit bestimmter Theologien führt weit über den Themenkomplex sexualisierter Gewalt hinaus, denn sie zielt auch auf die theologische Rechtfertigung oder Verschleierung anderer Formen von Gewalt und Machtmissbrauch im katholischen Kontext, und lädt darüber hinaus zu einer grundsätzlichen Reflexion theologischer Legitimierung und Kritik von Macht ein. Diese Thematik sollte Gegenstand der Tagung „Machtkritik durch Theologie“ sein, die am 4. und 5. Juni 2020 an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main hätte stattfinden sollen. Da die Corona-Pandemie die Durchführung der Tagung in der angedachten Form verunmöglichte, fand sie am 5. Juni 2020 in einem reduzierten digitalen Format im Netz statt. Im vorliegenden Tagungsband finden die Beiträge nun in größerer Länge Platz – und werden durch weitere Beiträge flankiert.

Der Titel dieses Bandes, *Gefährliche Theologien*, ist in einem mehrfachen Sinn zu verstehen: Theologische Ansätze, Begriffe und Argumentationsmuster, die Gewalt gegen Menschen direkt oder indirekt befördern, verschleiern oder gar rechtfertigen, sind gefährliche Theologien. Nicht jeder Akt der Gewalt oder Übergriffigkeit im religiösen Kontext hat einen theologischen Unterbau, aber dort, wo es einen solchen Unterbau gibt, ist er von Theologinnen und Theologen sichtbar zu machen und zu problematisieren, um gefährliche Theologien zurückzudrängen. Wenn sie das tun, betreiben sie dadurch „gefährliche Theologie“ in einem ganz anderen Sinn: Sie werden nämlich allen denjenigen gefährlich, die ein Interesse an der Pflege gewalt-

---

<sup>1</sup> Striet, Magnus/Werden, Rita: Vorwort, in: Dies. (Hg.): *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester*, Freiburg i. Br. 2019, 7–14, hier: 8.



fördernder oder gewaltverschleiender Theologien haben. Dabei ist das Hinweisen auf die Gefährlichkeit bestimmter theologischer Ansätze eine wichtige Aufgabe der Theologie, auch deswegen, weil sie nicht vollständig an Politik, Strafverfolgungsbehörden und nicht-theologische Wissenschaft delegierbar ist, sondern diese vielmehr darauf angewiesen sind, sich in ihrer Auseinandersetzung mit religiös legitimerter oder verschleieter Gewalt auf einschlägige theologische Befunde stützen zu können. Die Theologie muss also mit ihren eigenen Mitteln und in ihrer eigenen Sprache der (pseudo-)theologischen Beförderung von Missbrauch und Gewalt entgegenwirken. Dabei ist auch nicht aus dem Blick zu verlieren, dass sich Theologinnen und Theologen, die auf gefährliche Theologien hinweisen, dadurch zuweilen ihrerseits in Gefahr begeben. Sie werden zum Feindbild von Menschen, die gefährliche Theologien pflegen,<sup>2</sup> oder brechen Tabus über strukturelle Gewalt und blinde Flecken, was sich nachteilig auf ihre Karriere auswirken kann. Wann auch immer das der Fall ist, ist es allerdings nur ein weiteres Indiz für die Macht gefährlicher Theologien und für die umso größere Dringlichkeit ihrer theologischen Zurückdrängung.

Bei aller Verschiedenheit der hier versammelten Beiträge, lassen sich eine Reihe gemeinsamer Denkschneisen identifizieren, entlang derer Autorinnen und Autoren fächerübergreifend theologisch begründete Machtausübung und Machtmissbrauch reflektieren. Ich möchte einige von ihnen hier eingangs lediglich skizzieren, um einerseits die Überschneidungen der Beiträge und andererseits die fächerübergreifend als zentral wahrgenommenen Fragestellungen sichtbar zu machen.

**Wie die Taufe Machtgefälle erzeugen oder auch aufheben kann,** ist Thema in vielen Beiträgen. Den größten Raum nimmt das Taufsakrament im Beitrag von Mary McAleese ein. Sie weist auf einen Konstruktionsfehler im Taufvertrag hin und problematisiert nicht nur die lebenslange Bindung eines Menschen durch ein Taufversprechen, das in aller Regel andere für ihn gegeben haben, sondern vor allem das enge Geflecht von einerseits theologischen und andererseits rechtlichen Konsequenzen des Sakraments. Aber auch in einer ganzen Reihe anderer Beiträge scheint die aus der Macht-Perspektive ambivalente Rolle des Taufsakraments auf. So bemerkt Hartmut

<sup>2</sup> Vgl. hierzu bspw. Wolfgang Beinerts Bemerkung im Vorwort zu seinem Buch „Katholischer Fundamentalismus“: „Wer sich kritisch mit fundamentalistischen Bewegungen auseinanderzusetzen wagt, setzt sich automatisch den Repressionen der Angesprochenen aus. Das haben alle Autoren dieses Bandes bereits erfahren.“ Beinert, Wolfgang (Hg.): „Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg 1991, 12.

Leppin, dass Ambrosius sich gegenüber Theodosius deswegen als die unverzichtbare Mittlerinstanz zwischen Kaiser und Gott inszenieren konnte, „weil dieser getauft und somit der bischöflichen Bußdisziplin unterworfen war“. Auf die ermächtigende Rolle der Taufe verweist dagegen Daniel Bogner, der festhält, Souverän der konkreten kirchlichen Nachfolgegemeinschaft sei der getaufte, glaubende, eine Antwort auf Gottes Wort suchende Mensch. So beobachtet Georg Essen, das Zweite Vatikanum fände zwar zu der altkirchlichen Doktrin zurück, wonach alle Getauften mit den „munera“ Christi – Priester, König, Prophet – ausgestattet seien, aber den Getauften würde lediglich eine Würde attribuiert, keineswegs jene Ämter, die zum rechtmäßigen Gebrauch kirchenamtlicher Gewalt ermächtigen. Diese stehe allein den Klerikern zu. Auch Benedikt Kranemann konstatiert eine Geringachtung der Taufe, die sich bei der Feier der Liturgie beispielsweise in der Frage ausdrückt, wer die Messhomilie halten darf, oder beim Stundengebet, dessen Gestaltung den Anschein hat, als bräuchte es neben der Taufe „noch eine wenigstens kanonistisch, wenn nicht sakramental gesicherte Vollmacht“<sup>3</sup>, um diese Liturgie zu feiern.

**Die durch die Weihe markierte Ständedifferenz zwischen Klerikern und Laien und das damit einhergehende Machtgefälle** innerhalb der römisch-katholischen Kirche ziehen sich wie ein roter Faden durch die Beiträge. Wenn Bernhard Anuth festhält, dass laut Kirchenrecht zwar alle Gläubigen und speziell die Kleriker von unten nach oben rechtlich zu striktem Gehorsam verpflichtet sind, während es umgekehrt von oben nach unten nur moralische Verantwortung gäbe. Wenn Georg Essen kritisiert, es sei von Akten klerikaler, durch Weihe bevollmächtigter Gewalt abhängig, ob Laiinnen und Laien in die Kirchenleitung eingebunden oder aber von ihr ausgeschlossen werden, und diese Abhängigkeit erweise sich als ein mögliches Einfallstor für Willkür, weil die sakramental begründete Verfügung von Weihe und Leitungsgewalt nicht in einer Weise in die kirchliche Rechtsordnung eingeeht ist, dass sie die Teilhabe der Laien an letzterer gesetzlich garantiert. Wenn mein Beitrag kritisiert, dass nur sexuelle Verfehlungen, die von Klerikern begangen wurden, im kirchlichen Strafrecht vorkommen, während sexuelle Übergriffe von Nicht-Klerikern im kirchlichen Recht bis heute nicht als Straftaten gelten. Wenn Ute Leimgruber die Theologie und Praxis des Priestertums als Teil einer komplexen kirchlich-klerikalen Dominanzkultur be-

---

<sup>3</sup> Häußling, Angelus A.: Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?, in: Maas-Ewerd, Theodor (Hg.): *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, Freiburg i. Br. 1988, 227–247, hier: 247.

schreibt, in der die ganze Lebensweise und Selbstinterpretation von Klerikern in Kategorien der Über- und Unterordnung gefasst sind. Wenn Benedikt Kranemann festhält, der Hinweis im Rahmen der Weiheliturgie, „das Volk und die Verantwortlichen“ seien über die Weihelikandidaten befragt worden, sei mit Blick auf das Volk als ein rein ritualisiertes Handeln zu beschreiben: Wo es Warnungen aus dem „Volk“ mit Blick auf einzelne Kandidaten in der Vergangenheit gab, seien diese zu oft überhört worden. Wenn Carmen Nols die Frage stellt, ob in Gewissensbildungsprozessen in seelsorglicher Begleitung mit der eingeschriebenen (ontologischen) Differenz zwischen seelsorgenden Klerikern und Laien nicht von vornherein eine Anfälligkeit für Missbrauch besteht. Wenn Daniel Bogner anmerkt, dass der Glaube an einen Gott, der als Schöpfer den Menschen in Freiheit und Verantwortung einsetzt, für viele Menschen nicht mehr mit ständegesellschaftlichen Regeln, einer strikten Laien-Klerus-Trennung und einem geschlechterdiskriminierenden Personenstandsregime vereinbaren lässt.

Die Frage, **ob und wie eine Gewaltenteilung und Machtkontrolle innerhalb der katholischen Kirche Machtmissbrauch vorbeugen könnte**, wird in vielen Beiträgen diskutiert. Bernhard Anuth macht die Problematik in aller Schärfe deutlich, wenn er argumentiert, eine Egalisierung der hierarchischen Stände und eine damit nach demokratischen Vorbildern verbundene Gewaltenteilung bzw. -kontrolle wäre schon deswegen ausgeschlossen, weil sie einer Selbstaufgabe gleichkäme: „Die katholische Kirche wäre danach nicht mehr dieselbe und insbesondere nicht mehr die Kirche, die Christus nach ihrem lehramtlichen Selbstverständnis gewollt und gestiftet hat.“ Dagegen merkt Daniel Bogner an, eine gewaltenteilig organisierte Neugestaltung der Kirchenverfassung mit einer Abkehr vom monarchischen Leitungsmodell und der Teilung und gegenseitigen Kontrolle der regierenden, gesetzgebenden und rechtsprechenden Gewalten sei als Zurückhaltung vor allzu selbstgewissen Repräsentationsversprechen auch theologisch geboten. Auf die Notwendigkeit der Legitimation von Machtausübung weist auch Georg Essen hin, wobei er die privilegierte Form der Legitimationsbeschaffung darin sieht, dass die Herrschaftsunterworfenen den gerechtfertigten Gebrauch von Macht konstituieren. In dieselbe Kerbe schlägt Martin Nitsche, wenn er davor warnt, theologische und vor allem kirchenpolitische Entscheidungen durch den Verzicht auf öffentliche Argumentation und im Mantel geistlicher Unterscheidung dem Diskurs zu entheben. In diesem Sinne unterstreicht Benedikt Kranemann, Leitung auf mehr Schultern zu verteilen, sei ein Mittel gegen Klerikalismus und für mehr Partizipation und verweist dabei zugleich darauf, dass solche partizipativen, gleichberechtigten Formen der Lei-

tung ein- und ausgeübt werden wollen. Ilse Müllner schließlich beschreibt das Verhältnis von Königtum, Tora und Prophetie als das einer gegenseitigen Kontrolle und Gewaltenteilung und ausdrücklich als eine hilfreiche Denkfiktion und Inspirationsquelle auch für innerkirchliche Prozesse der Erneuerung, um die Machtförmigkeit kirchlicher Strukturen im Resonanzraum der Schrift neu zu reflektieren.

In vielen Beiträgen spielt eine **spezifisch christliche Umkehrung oder Verschleierung der Machtlogik** eine wichtige Rolle. Vor allem bei Bernhard Anuth, der in seinem Beitrag anschaulich auf den Punkt bringt, wie es gerade die behauptete Ohnmacht der Lehramtsträger ist, die sie in ihrer Machtposition unangreifbar macht, denn Papst und Bischöfe sähen sich nicht als *unwillig*, sondern als *unfähig* zu einer grundlegenden Reform kirchlicher (Macht-)Strukturen, schließlich seien sie an den – von ihnen festgestellten und gelehrten – göttlichen Stifterwillen gebunden und deshalb nicht frei, die hierarchische Verfassung der Kirche zu ändern. Auch dürfe der stände- und geschlechterhierarchische Aufbau der katholischen Kirche laut Lehramt nicht als klerikale „Machtstruktur“ gesehen werden, denn das Priesteramt sei kein Amt der Herrschaft, sondern des Dienstes so wie das Papstamt das Amt des *servus servorum Dei* – des Dieners der Diener Gottes. Auf dieselbe Logik bezieht sich Daniel Bogner, wenn er auf das „gängige Diktum“ verweist, in der Kirche sei nicht von Macht zu sprechen, sondern von der Vollmacht, die den handelnden Personen kraft göttlicher Sendung oder Berufung zukomme. Eine ähnliche Umkehrung der Machtlogik, im Gegenüber von Bischof und Kaiser, taucht in Hartmut Leppins Beitrag auf, wenn er beschreibt, wie die Leidensbereitschaft eines Bischofs in der Antike zu einem kirchlichen Machtmittel gegenüber dem Kaiser wurde und wie umgekehrt der Bußakt von Mailand dem Machterhalt des Kaisers diene, sodass er wiederholt als Büsser auftrat. Ute Leimgruber analysiert, wie sich misogynen Haltungen und Normen in der Kirche als wohlwollend und wertschätzend maskieren: Die Macht, die das „Wesen der Frau“ preist und gleichzeitig paternalistisch-wohlwollend Frauen z. B. vor der „Gefahr des Klerikalismus“ zu bewahren vorgäbe, sei lediglich die andere Seite derselben Macht, die die „Andersartigkeit“ der Frauen zur Legitimierung ihrer Ungleichbehandlung heranziehe. Benedikt Kranemann streicht heraus, wie die Behauptung, Liturgie werde nicht gestaltet, Gestaltungsmacht verschleiert. Außerdem verweist er auf eine besonders prägnante Ausprägung kirchlicher Machtlogikumkehr, wenn er eine römische Instruktion zitiert, die klarstellt, dass das Wort „Dienst“ nur so auf das Handeln von „Laien“ bezogen werden darf, dass dies nicht „als ein ungehöriges Streben nach dem ‚geistlichen Dienst‘ oder als fortschreitende

Aushöhlung seiner Besonderheit“<sup>4</sup> verstanden werden kann. Eine spezielle Umkehr der Machtlogik wird von meinem Beitrag problematisiert: In der Logik des kirchlichen Strafrechts kommt eine von sexualisierter Gewalt betroffene Person zwar nicht als Geschädigte in Betracht, steht aber gegebenenfalls im Verdacht, sich selbst an einer Straftat gegen die Zölibatspflicht beteiligt zu haben und in diesem Sinn „Komplize“<sup>5</sup> einer Straftat zu sein.

In vielen Beiträgen spielen **Bibeltexte als Legitimationsinstanz für Machtausübung** eine Rolle. Zentral bei Martin Nitsche, der sich mit der Rolle alttestamentlicher Begründungsfiguren für das kirchliche Amt in Joseph Ratzingers jüngster Argumentation für den Priesterzölibat auseinandersetzt und dabei unter anderem mit Blick auf Dtn 10,8 beobachtet: „Ein biblischer Text, der in der dritten Person vom Stamm Levi spricht, wird in ein ‚Wir‘ christlicher Gottesdienstgemeinde übertragen. Ratzinger liest dieses ‚Wir‘ als ein Wir der Priester, die aus dem Volk ausgesondert sind.“ Zwar könnten solche Textauslegungen zölibatär lebenden Christinnen und Christen helfen, ihre Lebensentscheidung geistlich zu deuten oder den Klerikerzölibat der Kirche zu plausibilisieren. Allerdings liefere eine solche Einengung des Bedeutungsspektrums eines biblischen Textes keine Argumente für den Ausschluss verheirateter Männer vom Priesteramt. Wie biblische Texte dagegen ein wichtiger Baustein von Machtkritik sein können, wird in Ilse Müllners Beitrag sichtbar, die argumentiert, Machtkritik *ad intra* würde in der katholischen Kirche „meist schräg beäugt und als Illoyalität abgetan“, obwohl sie für biblische Schriften, die sich mit den Herrschaftsverhältnissen auseinandersetzen, ein struktureller Aspekt des Gesamtkonzepts seien, denn es gäbe im Ersten Testament kein Königtum ohne die Kritik daran. Aber auch in nicht bibelwissenschaftlichen Beiträgen spielen biblische Begründungsfiguren eine Rolle. Beispielsweise bei Bernhard Anuth, der ein päpstliches Schreiben zitiert, wonach jeder Bischof Stellvertreter jenes Jesus sei, „der sich beim Letzten Abendmahl niedergekniet hat, um den Aposteln die Füße zu waschen“. Oder im Beitrag von Benedikt Kranemann, der feststellt, in der Weihenliturgie würden die Neupriester unter Mose und Aaron und andere heroische Gestalten des Alten Testaments eingereiht, wodurch sie dem „Volk“

<sup>4</sup> Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. 15. August 1997. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129), Bonn 1997, Art. 1, § 2; dazu: Hünermann, Peter (Hg.): Und dennoch ... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg i. Br. [u. a.] 1998.

<sup>5</sup> Vgl. Can. 977 CIC: *Absolutio complicitis in peccato contra sextum*.

gegenübergestellt würden als diejenigen, die leiten und heiligen, während solche biblischen Verweise in den Sendungs- und Beauftragungsfeiern von Gemeinde- und Pastoralreferent\*innen fehlen. Hartmut Leppin nennt Bibeltexte, auf die Ambrosius sich in seiner Auseinandersetzung mit Kaiser Theodosius beruft, unter anderem auf Mt 10,18–20, die Mahnung Jesu an seine Jünger, unbefangen vor den Mächtigen zu sprechen, oder auf den Propheten Nathan, der König David tadelt. Wobei Ambrosius die Rolle des Propheten ohne viel Auflesens mit jener des Bischofs identifiziert, um sich gegenüber dem Kaiser eine unangreifbare Autorität zu schaffen.

In einigen Beiträgen geht es zudem darum, **wem die Macht zukommt, die Bibel auszulegen**. So argumentiert Bernhard Anuth, es komme nach Lehre und Recht der katholischen Kirche allein dem kirchlichen Lehramt zu, die in Schrift oder Tradition überlieferte Offenbarung verbindlich auszulegen, wobei sich das Lehramt dem Wort Gottes nicht über-, sondern ihm dienend untergeordnet sieht. Ob es diesem Anspruch auch genügt, beurteile „außer ihm selbst allerdings nur Gott“. Dagegen merkt Daniel Bogner an, die Wahrheit sei auf die interpretatorischen Kompetenzen aller angewiesen und nicht letztgültig „übersetzbar“ durch eine dazu autorisierte Hierarchie. Und Martin Nitsche argumentiert, der wissenschaftlichen Exegese komme im theologischen und kirchlichen Diskurs eine Art Wächterfunktion zu. Sie müsse Anwältin eines Textes sein, der sich selbst nicht gegen allerlei Vereinnahmungen zur Wehr setzen kann.

In vielen Beiträgen wird die Rolle von **Autonomie und Gewissen** der einzelnen Gläubigen angesprochen. Zentral in meinem Beitrag, der den „Missbrauch einer Person“ als die „Verletzung ihrer Selbstbestimmung“ definiert und feststellt: „Autonomie als moralischer Wert, Rechtsgut und verfassungsrechtliches Grundprinzip hat bis heute keinen Eingang in die verlaubliche Sittenlehre oder das Recht der katholischen Kirche gefunden. Man könnte sogar sagen, dem Lehramt und dem Recht der katholischen Kirche ist dieses Prinzip ganz fremd.“ Auch Ute Leimgruber schreibt, es scheine, als wäre weder die spirituelle noch die sexuelle Selbstbestimmung von Frauen (und Männern) als zu schützendes Gut in kirchlicher Lehre und Praxis anerkannt. Den mangelnden Sinn für Selbstbestimmungsrechte beklagt auch Mary McAleese. Sie sieht die Autonomie von Kindern bedroht, für die Glauben aufgrund ihres Taufversprechens von Anfang an den Charakter einer Verpflichtung hat, sodass sie resümiert: „Früher oder später wird der Heilige Stuhl damit aufhören müssen, Kirchenmitglieder zu kontrollieren, indem er rechtlich zweifelhaftes Taufverpflichtungen durchsetzt. Stattdessen wird er

damit beginnen müssen, auf die Macht der individuellen Anziehungskraft Christi zu vertrauen“. Carmen Nols beobachtet, es ginge in diesem Fragenkomplex um das Verhältnis des Gläubigen zur Kirche und um die damit einhergehenden Fragen der Ämtertheologie und Ekklesiologie, sodass sie aus evangelischer Perspektive den Eindruck gewinnt, die Gottesbeziehung des Subjekts und seine innersten Glaubensüberzeugungen stünden nicht mehr im Zentrum katholischer Theologie. Dabei wäre die Wertschätzung persönlicher Freiheit und Autonomie auch aus katholischer Perspektive theologisch geboten. So beschreibt Ilse Müllner den Gott Israels wesentlich als denjenigen, „der die Angesprochenen aus dem Sklavenhaus geführt und in das Land der Freiheit gebracht hat.“ Und Georg Essen mahnt an, Autonomie sei die Form, in der die Freiheit Gott bejaht, weswegen Freiheit als unbedingter Grund des Glaubens anzusetzen sei: „Wie nämlich Gott selbst in der offenbaren Zuwendung seiner Liebe die Menschen achtet und anerkennt, wird sich jede Glaubensvermittlung der Kirche daran messen lassen müssen, ihrem Inhalt ebenfalls dadurch zu entsprechen, dass sie die Freiheit achtet und fördert, die sie für ihre Wahrheit gewinnen will.“

In mehreren Beiträgen wird **Liturgie als Feld von Machtausübung** sichtbar. Zentral in Benedikt Kranemanns Beitrag, der beleuchtet, wie durch Liturgie Unterschiede inszeniert werden. Er resümiert – nicht ohne auch auf erfreuliche Gegenbewegungen zu verweisen –, dass in der Liturgie etwas „systemisch falsch“ läuft, weil in ihr dem Klerikalismus zugearbeitet wird. Aber auch in anderen Beiträgen scheint auf, wie durch oder in der Liturgie Macht ausgeübt wird: In Hartmut Leppins Text geht es auch darum, wie Ambrosius die Eucharistie in einem Machtkampf mit Kaiser Theodosius als Druckmittel benutzte. In meinem Beitrag wird nebenbei problematisiert, dass das Wort „Missbrauch“ in lehramtlichen Schreiben vor allem in der Rede vom „liturgischen Missbrauch“ auftaucht. Eine nicht unwesentliche Rolle spielt Liturgie schließlich auch im Beitrag von Martin Nitsche. Er setzt sich mit dem liturgischen Ort von Bibelstellen auseinander, die Joseph Ratzinger bei seiner Aufnahme in den Klerikerstand hörte und die sich nachhaltig auf das Priesterbild des späteren Präfekten und Papstes auswirkten.

Die **Genderdimension kirchlicher Macht** scheint in einer ganzen Reihe von Beiträgen auf, zentral bei Ute Leimgruber. Sie analysiert die doppelte Legitimationsstruktur kirchlicher Macht (und kirchlichen Machtmissbrauchs) im Katholischen, bestehend aus einer klerikalen und einer patriarchal-männlichen Matrix. Legitimationen von Macht und Machtmissbrauch seien in der Kirche von Antifeminismen und Sexismen gedeckt, von einer „Macht,



die auch darüber entscheidet, wem geglaubt wird und wem nicht, wessen Misshandlung als lustig und akzeptabel, wessen Nötigung als selbstverschuldet und harmlos<sup>6</sup> gilt. Das bedeute auch, dass die Gründe für das „Missbrauchshandeln der Priester“ durch den „Risikofaktor Männlichkeit“<sup>7</sup> zu erweitern seien.<sup>8</sup> Die Genderdimension taucht auch in anderen Beiträgen auf. Beispielsweise bei Bernhard Anuth, der unterstreicht, weil die Weihe nur getauften Männern gültig gespendet werden kann, sei die katholische Ständehierarchie auch eine Geschlechterhierarchie. Benedikt Kranemann beklagt, man grenze alle Frauen für die Messhomilie aus. Ilse Müllner wählt in der Geschichte der Batseba eine Geschichte eines weiblichen Opfers und eines männlichen Machtmissbrauchs. Und auch mein Beitrag wirft einen Seitenblick auf kanonisierte Frauen und Kinder, deren Geschichten den Eindruck erwecken, je mehr Unrecht ihnen angetan wird, desto besser wäre das für ihr Seelenheil.

In einigen Beiträgen werden Versuche der **Machtausübung kirchlicher Amtsträger im politisch-staatlichen Raum** reflektiert. Wenn Hartmut Lepin beschreibt, wie die Bischöfe Ambrosius und Augustinus an Macht gewannen, in dem sie in einer bestimmten historischen Konstellation politische Macht kritisierten. Wenn Mary McAleese die katholische Kirche als den weltweit größten nichtstaatlichen Anbieter von Bildungs-, Wohlfahrts- und Gesundheitsdiensten in den Blick nimmt und als die einzige Religionsgemeinschaft, deren Zentralregierung den Status einer ständigen Vertretung bei den Vereinten Nationen hat und in dieser Rolle – unter Verweis auf die ihm zukommende Religionsfreiheit – zugleich bestreitet, zur rechtlichen Umsetzung der von ihm ratifizierten Kinderrechtskonvention verpflichtet zu sein. Wenn Carmen Nols auf *Dignitatis Humanae* verweist, und auf die dort formulierten Freiheitsforderungen, die die katholische Kirche gegenüber der Staatsgewalt geltend macht, während sie ihnen in ihrem Inneren nicht nachkommt.

---

<sup>6</sup> Emcke, Carolin: Ja heißt ja, und ..., Frankfurt a. M. 2019, 28.

<sup>7</sup> Moser, Maria Katharina: „Auf das Opfer darf keiner sich berufen“: Anmerkungen zur aktuellen Debatte um sexuellen Missbrauch, in: *Diakonia* 41 (3/2010) 200–208; hier: 200.

<sup>8</sup> Vgl. Arndt, Susan: *Sexismus. Geschichte einer Unterdrückung*, München 2020.



# Tora – Prophetie – Königtum

## Machtkritik aus dem Ersten Testament

Ilse Müllner

### 1. Macht und ihre Kritik



Abb. 1: *Der Prophet Natan kommt zu David, nachdem er zu Batseba gegangen war.* (Ps 51,1)  
The Bristol Psalter f. 82 v. (11. Jahrhundert n. Chr.; London, British Library)  
© akg-images / British Library

Ein leerer Thron ist das aussagekräftige Symbol jenes Bruchs, den die Biographie Davids durch sein Verbrechen an Bathseba und Urija erfährt. Diese Szene aus dem Bristolpsalter, einer illuminierten Psalterhandschrift aus dem beginnenden 11. Jahrhundert, erfasst jenen Moment, der über die an David orientierte Überschrift Ps 51,1 ins Zentrum christlicher Theologie und Bildkunst rückte. Natan weist David zurecht, nachdem dieser die Frau des Feldherrn Urija *genommen* und Urija selbst in den Tod *geschickt* hatte – *nehmen* und mehr noch *schicken* sind Leitworte der Macht in 2 Sam 11–12.<sup>1</sup> Außer

<sup>1</sup> לָקַח (schälach, schicken): 2 Sam 11,1.3.4.5.6 (3x).12.14.18.22.27; 12,1.25.27. לָקַח (lāqach, nehmen): 2 Sam 11,4; 12,4.9.10.11.30. S. a. den königskritischen Text 1 Sam 8, wo der König dadurch gekennzeichnet wird, dass er Ressourcen von seinem Volk *nimmt*.

dem Propheten Natan zur Rechten und dem knienden König David sind zwei weitere Figuren zu sehen: Batseba, die aus dem Fenster auf die Szene blickt, und auf den Ambo gestützt die allegorische Figur der *Metanoia*, der Umkehr. Der leere Thron in diesem Bild gehört zu den Insignien der Macht, auf die David als sichtbarer Ausdruck der Buße verzichtet ebenso wie er auf anderen Bildern in dieser Situation die Krone ablegt.<sup>2</sup> Mehrere Elemente der Szenerie treten auch in anderen Werken der mittelalterlichen Ikonographie auf. David ist häufig in kauender oder kniender Haltung dargestellt, sodass der Prophet räumlich über ihm steht. Sowohl die *Metanoia* als auch der leere Thron sind aus mehreren Psalterhandschriften bekannt. Ebenso tritt Batseba als Beobachtende in mehreren Illuminationen auf.<sup>3</sup>

Mit den einzelnen Elementen und der Komposition als Ganzer werden mehrere Aspekte der Umkehr Davids ins Bild gebracht. In 2 Sam 11 ist Batseba die beobachtete Frau schlechthin. Sie betritt die Bühne der erzählten Welt als jene Frau, die von David gesehen wird: והאשה טובת מראה מאד (w<sup>e</sup>hā'ischāh tōvat mar'ah m<sup>e</sup>od, die Frau war sehr schön anzusehen; 2 Sam 11,2; ÜS: I. M.). Leser\*innen haben keinen anderen Zugang zu Batseba als die Perspektive Davids, der sie vom Dach herab ansieht. In der Darstellung des Bristol-Psalters hingegen findet auch da eine Umkehrung statt: Es ist Batseba, die auf David schaut. Sie tut es von oben herab, und im Kontext der Gesamtszenerie kann man ihrem Blick etwas Kritisches unterstellen. Hatte der König zuvor mit aller ihm zur Verfügung stehenden Macht dafür gesorgt, dass er mit ihr schlafen konnte, sieht sie ihn nun auf dem Boden kauend vor einem Propheten, der ihm seine Sünde mitsamt den daraus erwachsenden Konsequenzen vor Augen führt. Die Umkehr der Oben-Unten-Relation, die in 2 Sam 11 durch Davids Position *auf dem Dach* markiert war, gilt auch für David und Natan. Der Prophet steht erhöht gegenüber dem König; als Verkörperung des göttlichen Wortes zeigt er, dass der König unter der Autorität Gottes steht.

Die in dieser Psalterhandschrift und dem Bibeltext, auf den sie sich bezieht, dargestellte Szenerie kann als eine Urszene alttestamentlicher Machtkritik verstanden werden. Der König wird von einem Propheten mit dem von ihm begangenen Verbrechen konfrontiert und zur Umkehr aufgerufen.

<sup>2</sup> Vgl. zu den sichtbaren, rituellen Aspekten einer Schamkultur Schärtl, Thomas: Die Unordnung der Diskurse. Eine theologische Reflexion auf die Missbrauchskrise, in: Reményi, Matthias/Schärtl, Thomas (Hg.): Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise, Regensburg 2019, 242–258, bes. 246.

<sup>3</sup> Vogl, Wolfgang: Psalm 51 in Psalterhandschriften vom Frühmittelalter bis zum Manierismus, in: Helms, Dominik/Körndle, Franz (Hg.): Miserere mei, Deus. Psalm 51 in Bibel und Liturgie, in Musik und Literatur, Würzburg 2015, 359–410, bes. 368–374.

Das Unrecht ist keine bloße Möglichkeit, sondern ist bereits geschehen und hat Auswirkungen auf seine Machtposition. In der Situation der Schuldenerkenntnis bleibt der Thron leer und erinnert daran, dass in der biblischen Vorstellung Gott der eigentliche König ist, jedes menschliche Königtum aber Kompromiss (vgl. 1 Sam 8). Die Anfälligkeit für den Machtmissbrauch ist menschlicher Herrschaft inhärent. Dem Missbrauch der Macht wird strukturell dadurch begegnet, dass dem Königtum zwei Institutionen an die Seite gestellt werden, die eine Balancierung menschlicher Macht bewirken und sie immer wieder zu ihrer zentralen Funktion der Sicherung von Gerechtigkeit zurückführen sollen: Tora und Prophetie sind jene beiden Konzepte, ohne die das Königtum biblisch nicht gedacht werden kann.

Das bedeutet, dass Kritik an Macht- und Herrschaftsverhältnissen im Ersten Testament nicht nur punktuell auftritt, sondern über das Zusammenspiel der zentralen Herrschaftsform *Königtum* mit *Tora* und *Prophetie* als ihrem Korrektiv strukturell verankert ist. Das Gesamtkonzept ist theologisch fundiert, indem alle drei Institute auf ihre je eigene Weise mit dem Göttlichen verbunden und die Interaktionen theologisch grundiert sind. Die Begriffe „Macht“ und „Herrschaft“ verwende ich hier unscharf als heuristische Begriffe, einerseits im Sinn der Ermöglichung von Handlungsräumen (Macht) und andererseits für institutionalisierte Formen gesellschaftlicher Machtorganisation (Herrschaft).

## 2. Tora: Auch der König steht unter dem Recht

Die Verschränkung von erzählenden und regulativen bzw. appellativen Texten zeichnet das literarische Phänomen *Tora* aus. Was Goethe als sprachlicher Stolperstein erschienen war, nämlich, dass in den fünf Büchern Mose der „Gang der Geschichte überall gehemmt durch eingeschaltete zahllose Gesetze“<sup>4</sup> und so der Lesefluss behindert wird, ist der genuine Doppelcharakter der Tora Israels.<sup>5</sup> Die regulativen Texte sind eingebettet in die großen Gründungserzählungen der Menschheit und Israels. Die Erfahrung von Rettung und Befreiung, wie sie vor allem im biblischen Exodusmotiv zum Ausdruck kommt, bildet das Fundament, auf das jede ethische Haltung, jeder moralische Imperativ aufbaut. Die Angesprochenen durften die Erfahrung

<sup>4</sup> Goethe, Johann Wolfgang von: West-östlicher Divan (Insel-Taschenbuch 75), Frankfurt a. M. <sup>8</sup>1988, 213.

<sup>5</sup> Zenger, Erich/Frevel, Christian: Die Tora/der Pentateuch als Ganzes, in: Dies. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart <sup>9</sup>2016, 67–86, bes. 83–86.