

Sakrament und Sakrileg

Zum Gefährdungspotential des sakramentalen Amtes

von Gregor Maria Hoff

Der Artikel untersucht die Funktionsweise des sakramentalen Codes in der katholischen Kirche unter einem besonderen Gesichtspunkt: Unter welchen Bedingungen wird sexueller und geistlicher Missbrauch in der Kirche möglich? Betroffen sind vor allem junge Menschen, aber auch Erwachsene, Männer wie Frauen. Nicht zuletzt sind Menschen betroffen, die sich der Kirche besonders verbunden fühlen oder in einem Abhängigkeitsverhältnis zu kirchlichen Oberen leben. Vor dem Hintergrund solcher Missbrauchsszenarien sind die Funktionsformen sakralisierter Macht offenzulegen: die systemische Verbindung von Wahrheit und sakramentaler Kirchenform.

1. Das epistemische Problem: Zum Wahrheitsdispositiv des katholischen Missbrauchskomplexes¹

Am 20. Januar 2022 hat die Münchener Anwaltskanzlei Westpfahl, Spilker und Wastl ihr Gutachten über sexuellen Missbrauch in der Erzdiözese München und Freising von 1945 bis 2019 veröffentlicht.² Das Ausmaß der Taten und das systemische Vertuschen durch die Kirchenleitung konnte nach der MHG-Studie nicht mehr überraschen. Aber ein Aspekt verlieh dieser Studie eine besondere Bedeutung. Es war unabweisbar, dass der emeritierte Papst Benedikt XVI. nicht nur in vier Fällen Akteur in diesem Missbrauchs-Komplex war, sondern dass er im Zuge einer ausführlichen Stellungnahme, die im Gutachten dokumentiert ist, bis zuletzt die Unwahrheit gesagt hat. Der *Cooperator veritatis*, der diesen Titel nicht nur in seinem Wappen als Erzbischof von München und Freising trug, sondern als Präfekt der Glaubenskongregation für die Wahrheit der kirchlichen Glaubenslehre eintrat und als Papst mit infallibler Autorität in Glaubens- und Sittenfragen lehren konnte, wurde

¹ Den Begriff Missbrauchskomplex verwende ich nicht in einem psychologischen Sinn, auch wenn er dem Problemfeld zugeordnet ist, in dem sich Missbrauch in der katholischen Kirche ereignet. Die Rede vom *Komplex* verweist auf die systemische Dimension: auf den Zusammenhang vielfältiger Faktoren, der sich in eigenen Codes und Praktiken verselbständigt. Es handelt sich um eine Komplexitätsform, die eine eigene Sozialgestalt annimmt. Mit den Mitteln des *spatial turn* lässt sie sich in der Analogie zu industriellen Raumkomplexen beschreiben.

² Vgl. Marion Westpfahl; Ulrich Wastl; Martin Pusch; Nata Gladstein; Philipp Schenke, Sexueller Missbrauch Minderjähriger und erwachsener Schutzbefohlener durch Kleriker sowie hauptamtliche Bedienstete im Bereich der Erzdiözese München und Freising von 1945 bis 2019, München 2022, zugänglich unter: <https://westpfahl-spilker.de/wpcontent/uploads/2022/01/WSW-Gutachten-Erzdioezese-Muenchen-und-Freising-vom-20.-Januar-2022.pdf> [abg. am 21.01.2022].

aktennotorisch einer Falschaussage in einem Fall überführt, der unmittelbar seine ethische Integrität sowie die Glaubwürdigkeit der gesamten Kirche betrifft.³

Ein Papst, der die Unwahrheit sagt? Die fundamentaltheologisch relevante Frage adressiert sich vor diesem Hintergrund zum einen an die *Disposition* infallibler Lehre⁴, wie sie das 1. Vatikanische Konzil vorgelegt und die das 2. Vatikanische Konzil erneuert hat – wenn auch präzisiert durch die Bezüge auf das Bischofskollegium und das gesamte Volk Gottes.⁵ Zum anderen stellt sich die Frage, wie es möglich sein kann, dass sich das katholische Missbrauchssystem bis in den Moment der Offenlegung aller Fakten als ein Kartell des Verschweigens hält. Seit Jahrzehnten sind weltumspannend Fälle sexuellen und geistlichen Missbrauchs in der katholischen Kirche dokumentiert. Was anfangs als Taten vor allem einzelner Kleriker wahrgenommen wurde, ist durch methodisch präzise Missbrauchsstudien und juristische Gutachten als ein systemischer Zusammenhang erwiesen. Aber wie ließ sich dieses System etablieren und instand halten – und zwar so, dass Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. darauf beharren konnte, an einer Sitzung nicht teilgenommen zu haben, auf der er mit protokollarischer Auskunft von einem persönlichen Gespräch mit Papst Johannes Paul II. berichtet hatte. Diese Frage richtet sich auch an alle, die Priestern, Bischöfen und Päpsten mit einer Hermeneutik des Vertrauens begegnet sind, nachdem sich zumindest methodisch längst, in Deutschland allerspätstens seit der MHG-Studie 2018 eine Hermeneutik des Verdachts nahegelegt, nein: aufgepflichtet hätte. Und wie ist es möglich, dass bis heute das systemische Moment des katholischen Missbrauchskomplexes von Bischöfen in Abrede gestellt wird, sobald es um die apostolische Dignität ihres Amtes geht?

Diese Fragen zielen auf die theologischen Grundlagen des Missbrauchssystems. Sie betreffen die Epistemologie des Missbrauchs, weil im Rahmen der katholischen Ekklesiologie und ihrer dogmatischen Disposition die Wahrheit des Glaubens ontologisch im apostolischen Amt der Bischöfe vor jeder Prüfung und Infragestellung feststeht. Diese Wahrheitsform ist wiederum in der sakramentalen Selbstbestimmung der katholischen Kirche begründet.⁶ Sie wird in ihrer sakramentalen Praxis, vor allem in der Eucharistiefeier repräsentationslogisch *performed*. Solange dieser Zusammenhang theologisch als unhintergebar behauptet wird, kann sich die katholische Kirche, können sich ihre Amtsträger trotz

³ Im Nachgang zur Veröffentlichung des Gutachtens erklärte der *Papa Emeritus*, „[...] dass er, entgegen der Darstellung im Rahmen der Anhörung, an der Ordinariatssitzung am 15. Januar 1980 teilgenommen hat. Die gegenteilige Angabe war also objektiv falsch. Er möchte betonen, dass dies nicht aus böser Absicht heraus geschehen ist, sondern Folge eines Versehens bei der redaktionellen Bearbeitung seiner Stellungnahme war. Wie es dazu kam, wird er in der noch ausstehenden Stellungnahme erklären. Dieser Fehler tut ihm sehr leid und er bittet, diesen Fehler zu entschuldigen.“ Vgl. hierzu: <https://www.sueddeutsche.de/politik/missbrauchsgutachten-papst-benedikt-katholische-kirche-erzbistum-muenchen-und-freising-1.5513895> [abg. am 31.01.2022].

⁴ Selbstverständlich ging es bei der Stellungnahme von Benedikt XVI. nicht um eine Aussage, die in den Bereich infallibler Lehre fällt. Erstens ist Benedikt XVI. nicht amtierender Papst, zweitens könnten auch persönliche Aussagen eines residierenden Papstes keine Infallibilität beanspruchen. Es geht um die Anlage kirchlichen Wahrsprechens.

⁵ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“, Nr. 25 (im Folgenden mit der Sigel LG zitiert), in: *Josef Wohlmuth* (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 3: *Konzilien der Neuzeit*, Paderborn 2002, 849–898, hier 869 f.

⁶ Vgl. LG 1 (wie Anm. 5): „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“

persönlicher Vergehen und Schuld sowie überführter Lügen weiterhin als in der Wahrheit stehend betrachten – solange sie sich in Einheit mit dem Papst befinden. „[D]enn beim apostolischen Stuhl ist die katholische Religion immer unversehrt bewahrt und die heilige Lehre feierlich verkündet worden.“⁷ Dadurch dass diese Lehre ihrerseits mit einem Ewigkeitsvorbehalt ausgestattet ist und der Appell an eine externe Instanz auch in der Beurteilung päpstlicher Lehre nicht nur nicht vorgesehen, sondern ausdrücklich verworfen wird, kann diese Wahrheitsmacht aus sich heraus immer fortbestehen. „Sehen Sie, ich habe es nicht gelesen, aber für mich ist klar, dass er als Erzbischof Ratzinger nicht wesentlich etwas falsch gemacht hat“, ließ Kardinal Gerhard Ludwig Müller einen Tag nach Veröffentlichung des Gutachtens verlauten.⁸ Exakt so funktioniert das katholische Dispositiv der Wahrheit, das sich nicht widerlegen lassen kann – weder bezogen auf das Amt des Papstes noch auf die Person, die es innehat.

Deswegen bedarf es der Analyse der systemischen Funktionsmuster, mit denen sich die kirchliche Wahrheitsmacht aufbaut: als *potestas*, also als Lehr- und Leitungsgewalt. Als methodischen Ansatz schlage ich im Folgenden eine Analyse der theologischen Codes vor, die für die Ermöglichung und Stabilisierung des katholischen Missbrauchskomplexes *systemisch* verantwortlich sind:

- (1) Wie *funktioniert* der sakramentale Code der katholischen Kirche in der Verbindung verschiedener Anwendungssphären: von priesterlichem Amt, pastoraler Leitung und der Normierung sowie pastoralen Regulierung von Sexualität?
- (2) Wenn aus *religionshistorischer* Perspektive „eine der wichtigsten Funktionen von Religion die Regulierung von Sexualität und Fortpflanzung ist“⁹, stellt sich die Frage, wie dieser Zusammenhang in der katholischen Kirche codiert und durchgesetzt wird – und welche Rolle er im Missbrauchskomplex spielt, namentlich mit Blick auf die Bedeutung des priesterlichen Zölibats.
- (3) Mit den methodischen Instrumentarien des *spatial turn* ist danach zu fragen, welche Räume durch den sakramentalen Code der katholischen Kirche er- bzw. verschlossen werden. Missbrauch spielt sich in konkreten Räumen ab, die in der Kirche besonders codiert sind (wie z. B. der Beichtstuhl). Wer hat Zugang zu ihnen? Wer reguliert sie? Wie ist die kirchliche Sakralsphäre angelegt?

Dieses methodische Setting muss sich wiederum der Tatsache stellen, dass sich das Missbrauchssystem in der katholischen Kirche als überaus resistent erwiesen hat und insofern eine eigene Wahrheitsform der Kirche darstellt. Denn nicht nur angesichts sexualisierter und spiritueller Gewalt hat sich die Kirche als *in der Wahrheit des Evangeliums* stehende

⁷ Erstes Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Pastor aeternus*“ (Kap. 4), in: Wohlmuth (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien (wie Anm. 5), 811–816, hier 815.

⁸ Die Stellungnahme ist einsehbar unter: <https://www.sueddeutsche.de/politik/missbrauch-katholische-kirche-gutachten-1.5511779> [abg. am 21.12.2022].

⁹ *Gustavo Benavides*, Die Moderne im Zwiespalt der Religionen, in: Hans Gerhard Kippenberg; Jörg Rüpke; Kocku von Stuckrad (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd. 1, Göttingen 2009, 87–123; 104 f.

traditio Christi behaupten können, sondern in der systemischen Dimension einer Sakralmacht, die sich gegen Einsprüche und Kritik von außen weitestgehend resistent erwies. Die dogmatische Wahrheitsform der Kirche lässt sich in diesem Zusammenhang nicht von ihrer sakramentalen Absicherung gegen die Wahrheit des Missbrauchs in ihr und durch sie abtrennen. Dass aber genau dies wiederum in der katholischen Kirche zur Diskussion steht, hat ein theologischer Schlagabtausch zwischen zwei Bischöfen auf der 2. Plenarversammlung des Synodalen Wegs erwiesen. Der Regensburger Bischof Rudolf Voderholzer verwahrte sich gegen ein *vermeintlich unfehlbares Lehramt der Missbrauchsopfer*. Darauf reagierte der Essener Bischof Franz-Josef Overbeck mit dem Hinweis, dass genau dieses Lehramt deshalb bestehe, weil der Kirche in den von kirchlichem Missbrauch Betroffenen Christus selbst mit seinem Lehramt entgegentrete. Zwei Dispositive der kirchlichen Wahrheitsmacht stehen sich hier gegenüber: das doktrinale Lehramt einer erschütterungsfesten Kirchenwahrheit und das pastorale Lehramt einer Kirche, die das Evangelium in seiner Bewährung *als erlösende Glaubensmacht* versteht. Damit verbindet sich jeweils ein unterschiedliches wahrheitstheoretisches Modell:

- Das eine basiert auf einer ontologisch gesicherten Wahrheit *qua sakramentalem Amt* und weiß mit der Semantik kirchlicher Begriffe zugleich ihren Wahrheitsgehalt gesichert. Anders gesagt: Wenn die Kirche mit der Definition von Sakramentalität und der dogmatischen Regel des *ex opere operato*¹⁰ die Wirksamkeit eines Sakraments – mit guten Gründen und zur soteriologischen Sicherheit der Gläubigen – von der Person unterscheidet, die das Sakrament spendet und eben auch ein Missbrauchstäter sein kann, legt sie sich auf eine Semiotik fest, die das gesetzte Zeichen von seiner Referentialität trennt. Das aber ergibt Probleme: Wenn Zeichen nicht mehr verstanden werden, wenn sie in ihrem vorgesehenen Zeichensinn förmlich als ihr Gegenteil wahrgenommen werden, laufen Sakramente ins Leere.
- Von daher bindet das andere Modell Zeichen an die Gemeinschaft, in der sie gesetzt werden, und gibt damit dem komplexen Vorgang der Zeichenproduktion sowie der Zeichenrezeption Raum. Kein Zeichen wird identisch verstanden. Das heißt: es wird im Prozess der Rezeption *deutend* angeeignet, damit aber auch verwandelt. In diesem Modell werden Zeichen in einen fortlaufenden Prozess der kommunikativen Bestimmung eingespeist. Damit verlieren Sakramente als performative Zeichen (analog zu performativen Sprechakten) nicht ihre wirklichkeitsbestimmende Bedeutung. Aber sie erzielen ihre Wirkung nicht unabhängig von dem, was katholisch als *Disposition* der Sakramentenempfänger beschrieben wird.

Worauf es im gegebenen Zusammenhang ankommt: Während im ontologischen Modell einer prästabilierten sakramentalen Wahrheitsform die Perspektive der *Einführung und Beobachtung* dieser Wahrheitsform ausgeblendet bzw. dadurch überspielt wird, dass sie in der Form eines *re-entry* selbst offenbarungstheologisch von Gott her begründet wird, gibt

¹⁰ Vgl. Dorothea Sattler, Art. Ex opere operato / ex opere operantis, in: Wolfgang Beinert; Bertram Stubenrauch (Hg.), Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 209 f.

das semiotisch-performative Modell den Akten der Zeichensetzung und der mit ihr verwobenen Rezeption Raum. Diese Form von Theologie erlaubt es, sich selbst zu beobachten, also keinen offenbarungspositivistischen Akt als unhintergehbaren Anfang zu simulieren, sondern im Modus der Aneignung und der Bewährung von Sakramenten den Prozess der Selbstmitteilung Gottes als eine Selbstoffenbarung auszuweisen.¹¹ Zu einer Selbstoffenbarung Gottes wird das, was die Kirche als Selbstmitteilung Gottes beschreibt, im Modus ihrer *Realisierung*.

Damit verbinden sich gehaltvolle Konsequenzen für das Wahrheitsdispositiv kirchlicher Lehre. Das ontologische Modell kann sich im Rahmen der eigenen Wahrheitsfestlegungen nur verifizieren. Das zeichenpragmatische Modell lässt seine konkrete Wahrheitsform durch geschichtliche Ereignisse und Erkenntnisse falsifizieren. Das eine macht sich am inferentiellen Gehalt der eigenen Konzepte fest, das andere bindet die Bedeutung von Zeichen an ihre Referentialität, ohne die sie sich semantisch auflösen. Die jeweilige epistemische Form bestimmt, wie sich die katholische Kirche zur systemischen Dimension sexuellen, pastoralen und geistlichen Machtmissbrauchs stellt. Während die Sakramentalität des Amtes dieses im ontologischen Modell nur von der Einzelperson, nicht aber *als solches* beschädigt sehen kann, verschiebt sich im semiotischen Modell die Fragerichtung: Es geht um die Bestimmung der in Zeichen erfahrbaren Gegenwart Gottes. Der Fragefokus liegt nicht auf dem Amt, sondern auf der Anlage und Funktionsweise des sakramentalen Codes in der katholischen Kirche.¹²

2. Übergang: Sakrament und Sakrileg – der *double bind* des Heiligen

Dieser Code ist religionsphänomenologisch mit einem *double bind* verbunden: der übergängigen Zuordnung von Sphären des Heiligen und Profanen, wobei ihr Transfer wiederum am Zugang zu konkreten Sakralräumen hängt. Sie zeichnen sich nach Rudolf Otto durch einen eigenen *double bind* als *mysterium fascinosum et tremendum* aus. Das Heilige tritt als anziehende und zugleich verwerfende Gewalt auf. In seiner förmlichen *Attraktivität* erweist sich ein weiterer *double bind* als wirksam: die Unerreichbarkeit des transzendenten Gottes und der intimste Kontakt mit ihm, wie ihn etwa die *unio mystica* konfiguriert und die religionsgeschichtlich immer wieder im Zeichen von Liebe mit erotischen Metaphern umschrieben wurde. Das alttestamentliche *Hohelied der Liebe* steht dafür ebenso wie die sublim erotische Zeichnung der Beziehung Jesu zu seinem Lieblingsjünger im Johannes-evangelium (Joh 13,23–26; 19,26 f.; 20,2–10; 21,7; 21,20).

Es sind die entsprechenden Ambivalenzen, die mit diesen *double binds* die sakrale Sphäre ausweisen, die in der katholischen Kirche durch ihren sakramentalen Code, durch

¹¹ Vgl. Thomas Peter Föbel, *Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive*, Paderborn 2018, 215–224.

¹² Auch in performativen Zeichen wird die sakramentale Gegenwart Gottes erfahrbar, und zwar gewiss; aber die Wirksamkeit performativer Zeichen ist eingebunden in den semiotischen Zusammenhang kirchlicher Semiosen, sprich: in das Zueinander von Zeichensetzung, Zeichenvermittlung, Zeichenrezeption, Zeichendeutung und Zeichenproduktion in Aktualisierung von Zeichen etc. Damit lässt sich die Wirklichkeit von Kirche als sakramentaler Zeichengemeinschaft in ihrer semiotischen Komplexität abbilden.

ihre Liturgie und durch die rollentypologische Funktion des Priesters als *Repräsentanten* Christi vor allem in der Eucharistiefeier, aber exemplarisch auch im persönlichen Rahmen des Beichtgesprächs greifbar wird.

Gerade der Beichtstuhl erweist sich dabei als emblematischer Ort des geistlichen und sexuellen Missbrauchs. Die MHG-Studie hat dies dokumentiert.¹³ Aber schon lange vorher haben erotisch-pornographische Literaturen dies markiert. Dabei interessiert zum einen die kulturgeschichtliche Spur eines Missbrauchsgeschehens, das offensichtlich als systemisch begriffen wurde, weil es auf unmittelbares Verständnis setzen konnte und auf diese Weise religions-, christentums- und kirchenkritisch bzw. vor allem antiklerikal eingesetzt wurde. Zum anderen ist diese Erinnerungsspur signifikant, weil sich an ihr die Abstoßungseffekte des kirchlichen Systems erwiesen. Sie betrafen die pornographische Zensur, wurden aber vor allem möglich, weil eine entsprechende Kritik vorab bereits als absurd, als schier unmöglich betrachtet wurde.

Diese Disposition ist von Interesse. Sie zeigt sich an einem Tabubruch, der in Texten wie de Sades *Justine* und *Juliette* inszeniert wird.¹⁴ Das Unvorstellbare wird in Formen exzessiv gelebter Sexualität einerseits als ein invertierter Transzendenz-Code körperlicher Entgrenzung greifbar, andererseits als Ordnungsbruch. Er beschäftigt die Phantasie, er erregt und muss deshalb von der Kirche sanktioniert werden. Die kirchliche Zensur¹⁵ bestätigt dabei eine Anziehungskraft, die den verworfenen Teil des Sex an dem festmacht, was die prekäre Verbindung von Sex und Gewalt freilegt – wobei dies in den Texten de Sades in einem Rahmen geschieht, der den Missbrauch von Menschen im Modus der aufgelösten Ordnung zeigt.

„Justine, die gute der beiden Schwestern, ist eine Märtyrerin des Sittengesetzes. Juliette freilich zieht die Konsequenz, die das Bürgertum vermeiden wollte: sie dämonisiert den Katholizismus als jüngste Mythologie und mit ihm Zivilisation überhaupt. Die Energien, die aufs Sakrament bezogen waren, bleiben verkehrt dem Sakrileg zugewandt. Diese Verkehrung aber wird auf Gemeinschaft schlechthin übertragen. In all dem verfährt Juliette keineswegs fanatisch wie der Katholizismus mit den Inkas, sie besorgt nur aufgeklärt, geschäftig den Betrieb des Sakrilegs, das auch den Katholiken von archaischen Zeiten her noch im Blute lag. Die urgeschichtlichen Verhaltensweisen, auf welche Zivilisation ein Tabu gelegt, hatten, unter dem Stigma der Bestialität in destruktive transformiert, ein unterirdisches Dasein geführt. Juliette betätigt sie nicht mehr als natürliche, sondern als die tabuierten.“¹⁶

¹³ Die sogenannte MHG Studie „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“ ist zugänglich unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf [abg. am 23. 01.2023].

¹⁴ *Marquis de Sade, Justine oder Die Leiden der Tugend*, Frankfurt a. M. – Leipzig 1990; ders., *Juliette oder die Vorteile des Lasters*, Berlin 52017.

¹⁵ Der *Index librorum prohibitorum* verzeichnet auch Marquis de Sade.

¹⁶ Max Horkheimer; Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1989, 101. Die in dieser Passage wirksamen Zuschreibungen des Katholizismus stellen eine eigene Form aufgeklärter Theoriebildung dar; aber hier ist nicht die notwendige Kritik der Kritik gefordert; es geht um die Funktionsweise von de Sades Texten als Aufklärung, die im Kontakt mit dem Tabu gerade im exemplarischen katholischen Sakralraum eine Deutungsspur im Missbrauch ermöglichenden Codesystem kirchlicher Sakralmacht anlegt. Das Wegsehen im Hinsehen erweist sich als eigener Wahrheitsmodus der Kirche.

Dieser verworfene Teil kehrt in den kirchlichen Diskurs dort wieder, wo er das Unausprechliche literarisch *performt*. Schier unvorstellbar sind nicht nur die sexuellen Akte, zumal in ihrer Brutalität, sondern ebenso unvorstellbar ist ihre Verbindung mit kirchlichen Orten und Akteuren. Zum einen werden sie religions-, christentums- und kirchenkritisch markiert. Zum anderen aber üben sie auf genau diese Weise die Anziehungskraft eines Tabus aus, das in der Kirche im Zeichen des Verbots einen Ort finden konnte. Der Beichtstuhl als Ort des Aussprechens intimer, eben auch erotischer und sexueller Gedanken und Handlungen, wird bei de Sade nicht nur zur Gelegenheit für den Beichtvater, sondern bezieht auch die Leser*innen ein. Sie werden zu Akteur*innen der Lust wie des Abscheus.¹⁷ Dieses Intimgeflecht weist *als literarischer Text* auf die Überlagerung von Sakralem und Sakrileg hin. Sie kann sich dort bestätigen, wo sie verschwiegen wird, wo also ihr Gefährdungsmoment vorab in die sakramentale Sicherheitszone des Amtes integriert wird. Wo Vertrauen institutionalisiert ist, gibt es einen personalen Vorschuss. In einem Interview aus Anlass der Veröffentlichung des Münchener Missbrauchs-Gutachtens gab Stefan Tiefenthaler von der *Initiative Sauerteig*, die in der Gemeinde des Missbrauchspriesters H. entstanden ist, zu Protokoll: „Man hat an Geistliche einfach höhere Ansprüche als an andere Menschen.“¹⁸ In der Enttäuschung spiegelt sich das institutionalisierte Vertrauensinvestment in Priester, das selbst nach dem Missbrauch noch zu seiner Kritik herangezogen werden kann. Diese Ambivalenz haftet an der kirchlichen Sakralmacht, die als Raum des permanenten Übergangs von Heiligem und Profanem erfahren wird – und sich im Priester als Rollenträger bestätigt.

Mit der erotisch-literarischen Spur *aufgeklärter Religionskritik* lässt sich vor diesem Hintergrund die Einschließung des Ausgeschlossenen in den kirchlichen Körperdiskurs markieren, sobald er die Sphäre des Heiligen tangiert. Der *double bind* des Sakralen und des Sakrilegs erweist sich in Missbrauchsszenarien als wirksam, weil er auf der Anziehungskraft ambivalenter Sakralcodes beruht. Sie vollziehen sich im körperlichen Kontakt mit dem Mysterium, namentlich in den Sakramenten. Im Sakralraum von Kirchen *performt* dieser Code die Aura eines Schutzraums. Er bildet ihn, wie ihn das Kirchenasyl politisch einräumt. Im Beichtstuhl nimmt dieser Code die Form einer bestimmenden Auflösung der Sünde an, die in einem theologischen Sinn rückhaltloses Vertrauen beansprucht und in dem sich der Pönitent seelisch *entblößt*. Dieser prekäre Zusammenhang macht aber auch wiederum verständlich, warum sich der Abwehrreflex gegen die *unmögliche Wahrheit* de Sades und verwandter Literaturen als eine eigene Form kirchlicher Wahrheitsmacht *im sexuellen Missbrauchskomplex* habitualisieren ließ. Denn damit steht die sakramentale Wahrheitsform der katholischen Kirche in Frage. Sie kann an ihrer sakramentalen Identität *als Kirche* nur schwer festhalten, wenn sich ihre sakrale Integrität klerikal auflöst. Dieses

¹⁷ Vgl. *Marquis de Sade*, Justine, (wie Anm. 14), 14 f.

¹⁸ Interview mit Hannes Hintermeier in der FAZ vom 31.1.2022: <https://zeitung.faz.net/faz/feuilleton/2022-01-31/benedikt-hat-sich-laecherlich-gemacht/719041.html> [abg. am 31.01.2022].

Problem löst die Gewährleistungsformel des *ex opere operatum* nur sakramententheologisch, nicht aber *pastoral*. Zerstörtes Vertrauen bedroht letztlich *fundamentaltheologisch* den Glaubensgrund.¹⁹

3. Kirchliches Amt und priesterlicher Körper: Zur Funktionsweise sakramentaler Repräsentationsgrammatik

Der skizzierte Sphärenübergang von Sakralem und Profanem erweist sich für religiöse Codes als basal:

„Religion kann nur dann theoretisch gefaßt werden, wenn sie von anderen Typen sozialen Handelns klar durch ihre spezifische Sinngebung abgegrenzt wird. Diese spezifische Sinngebung liegt in ihrem Bezug auf persönliche oder unpersönliche übermenschliche Mächte, d. h. Mächte, die kontrollieren oder beeinflussen, was sich menschlicher Kontrolle entzieht.“²⁰

Die Verbindung von Immanenz und Transzendenz, von sichtbarer und unsichtbarer Welt wird rituell hergestellt. Es braucht diesen Kontaktraum, und es braucht diejenigen, die in ihn einführen, aber auch von einem Zugriff abgrenzen, mit dem die sakrale Sphäre vollständig mit der profanen Wirklichkeit zusammenfielen. Dem Priester kommt religionsgeschichtlich eine entsprechende Funktion zu, die ihm die Macht des Zugriffs aufs Heilige erlaubt, während sie sich ihm zugleich *als Transzendenz* entzieht. Diese Rekombination von Macht und Ohnmacht nimmt in der katholischen Kirche mit dem *Amt des Priesters* eine eigene sakramentale Gestalt an. Sie arbeitet mit der Unterscheidung von Amt und Person, ohne sie voneinander zu trennen. Der Priester verweist auf Jesus Christus, indem er ihn personal darstellt. Er repräsentiert Christus über den Vortrag des Evangeliums und den Vollzug sakramentaler Handlungen, wobei das Sprecher-Ich des Priesters bei der Eucharistie zugleich den Abstand zum historischen Jesus *im Moment seiner Darstellung* voraussetzt. Dennoch kann das Altarsakrament nur wirksam sein, wenn der performative Sprechakt: „Das ist mein Leib. Das ist mein Blut.“ von einem ordinierten Priester übernommen wird.

Für den Rollentypus des Priesters wird dabei nicht vorausgesetzt, dass er wie Christus von Sünden rein ist. Mit der Händewaschung vor der Gabenbereitung der Eucharistiefeier muss sich der Priester *purifizieren* lassen. Mit anderen Worten: In der *Performance* der Rolle verschwindet der unheilige Körper des Priesters nicht, vielmehr wird er *im darstellenden Vorgang* der *repraesentatio Christi* als sündig markiert. Diese rollentypologische Differenz wird von der katholischen Kirche als eine Verhaltensregel eingeführt. Sie beansprucht den gesamten Menschen – im Wissen darum, dass er auch im Vollzug sakramentaler Handlungen ein Sünder bleibt. Damit wird der Schwäche des einzelnen Menschen Rechnung getragen, die zugleich Raum für das gnadenhafte Handeln Gottes lässt, ohne das kein Mensch vor Gott gerechtfertigt werden kann. Die Stärke dieses Codes liegt in der

¹⁹ Vgl. Gregor Maria Hoff, Vertrauensbruch. Zur theologischen Bedeutung des systemischen Missbrauchs, in: HerKorr 75 (2021) 21–24.

²⁰ Martin Riesebrodt, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007, 108.

radikalen Anerkennung, dann auch der theologischen Überformung menschlicher Schwäche vor Gott. Nur so lässt sich die rollenbezogene Überforderung des darstellenden Handelns *in persona Christi* überhaupt menschlich vermitteln. Dass es sich aber um einen gefährlichen Code handelt, zeigt sich in der Übertragungsform, insofern sich mit der *Projektion des christologischen Repräsentationsmodus* Rolle und Person permanent überlagern.

An dieser Stelle nimmt das Zölibatsversprechen katholischer Priester seine besondere Dynamik an. Zum einen ist es der radikalen Nachfolge Jesu Christi zugeordnet. Es nimmt an der von den Evangelien bezeugten Ehelosigkeit Maß. Zum anderen verbindet sich damit ein Reinheitsideal, das sexuelle Aktivitäten von priesterlichem Sakralhandeln abkoppelt.²¹ Stellvertretend für die Kirche hält der Priester den Leib Christi, den die Kirche darstellt, in ihren sakramentalen Vollzügen rein. Zutritt zum Leib Christi erhält niemand, der dauerhaft in einem Zustand objektiver Sünde lebt. Also ist für den Kommunionempfang neben der Veränderung der Lebenslage auch ein Bußakt vorgesehen:

„Wer sich einer schweren Sünde bewußt ist, darf ohne vorherige sakramentale Beichte die Messe nicht feiern und nicht den Leib des Herrn empfangen, außer es liegt ein schwerwiegender Grund vor und es besteht keine Gelegenheit zur Beichte; in diesem Fall muß er sich der Verpflichtung bewußt sein, einen Akt der vollkommenen Reue zu erwecken, der den Vorsatz miteinschließt, sobald wie möglich zu beichten.“ (CIC can. 916)

Es geht in diesem sakramentalen Akt, der mit dem „Geständnis vor dem Priester“ (KKK 1456) verbunden ist, auch um eine kultische Reinigung. Sie besitzt mit dem Fokus auf Vergehen gegen das 6. Gebot wiederum eine sexualreligiöse Dimension. Die Beschränkung gelebter Sexualität auf die Ehe setzt eine verbindende Unterscheidung von Sexualität und Fortpflanzung in Kraft:²² Unehelicher Sex (sowie die längste Zeit auch Sex um des Lustgewinns willen) wurde in der Kirche als eine ausgeschlossene Lebenswirklichkeit codiert. Das Wissen um die Risiken unkontrollierter Sexualität, die sowohl das Seelenheil der Gläubigen als auch das familiäre Gefüge der Gesellschaft betreffen (Vaterschaftsdiscrepanzen), fordern das moraltheologische Regulativ der Kirche heraus, das mit seiner rechtlichen Festlegung dem abweichenden Sex einen eigenen Anschauungsraum gibt: als den verworfenen Teil im eigenen Kirchenkörper. Diese sexualethische Regel wird in der Kirche von ordinierten Amtsträgern (vornehmlich von Bischöfen) lehramtlich gesetzt und überwacht. Sie übernehmen damit eine spezifische Funktion im sexualethischen Gefüge: als bestimmendes Organ, das sich durch Gott sowohl material (6. Gebot) wie formal (als Lehramt) legitimiert weiß.

In diesem Gefüge wird das priesterliche Amt sakralisiert, insofern es *erstens* nach kirchlichem Verständnis von Gott eingesetzt wurde, indem es *zweitens* gottesdienstlich handelt und *drittens* in der besonderen Repräsentation Jesu Christi an dessen königlichem, priesterlichem und prophetischem Amt teilhat (LG 31). Lehramtsbezogen auf die sexualethische

²¹ Nicht nur Ehelosigkeit ist für Priester der katholischen Kirche verpflichtend, sondern Keuschheit, also sexuelle Enthaltsamkeit.

²² Vgl. KKK Nr. 2381: „Wer die Ehe bricht, wird seinen Verpflichtungen untreu. Er verletzt das Band der Ehe, das Zeichen des Bundes ist; er verletzt auch das Recht seines Ehepartners und schädigt die Institution der Ehe, indem er den Vertrag nicht einhält, der ihr zugrunde liegt. Er setzt das Gut der menschlichen Zeugung aufs Spiel sowie das Wohl der Kinder, die eine dauerhafte Verbundenheit der Eltern benötigen.“

Disposition kirchlicher Lehre ergibt sich daraus eine besondere Stellung sowie Perspektive des priesterlichen Amtes:

- In der Verschränkung von Ordination und zölibatärer Lebensform ist der Priester den sexualethischen Bestimmungen der Kirche zwar nicht entzogen, aber er verkörpert als *Pastor* eine teilnehmend-enthobene Perspektive auf seine *Herde*.
- Wer Sexualität nicht in der Ehe lebt, wer die Ehe bricht, wer in homosexuellen Partnerschaften lebt, ist qua Kirchenrecht nicht zur Kommunion zugelassen und darf nicht in der Kirche arbeiten.²³ Diese Zulassungsbedingung wurde über lange Zeiten in Gemeinden von Priestern pastoral kontrolliert.²⁴
- Der Zölibat privilegiert zu sakramentalen Handlungen, die auf den Priester bzw. den Bischof beschränkt sind. Der Priester ist damit der enthobene Teil der Gemeinde, der in seinen Funktionen sakramentale Zeichenhandlungen setzt.
- Zugleich ist er bedingender Aspekt sakramentalen Handelns: Das Amt ist gleichsam das transzendente Sakrament der Kirche, die sich selbst als quasi-sakramental versteht (LG). Das bedeutet: in jedem sakramentalen Akt wird das Amt sakramental performiert.
- Zugleich ist das Amt eine abgeleitete Größe: Es steht nie für sich, sondern verweist auf die Macht Jesu Christi, an der sie wiederum Teil hat.

Der Priester steht also nicht nur für die sakramentale Wirklichkeit der Kirche, sondern er ist ihr kommunikatives Energiezentrum, indem er die sakramentale Energie (*energeia* als trinitarischer Gottesbegriff) vermittelt. Das geschieht mit der Macht performativer Zeichensetzungen, in denen der Priester als ein Zeichen fungiert. Damit sind mehrere *double binds* verbunden, die die Rolle des Priesters in einem ständigen Übergang seiner repräsentativen Bedeutung *als Person* betreffen:

- Er setzt Zeichen und wird dabei selbst zu einem Zeichen.
- Er repräsentiert Christus, der sich zugleich nur im Entzug seiner Gegenwart vermittelt – in der strengen Gegenwart sakramentaler Selbstvermittlung vor allem in der Eucharistie, die *als Gegenwart* nie zu fassen, sondern zeitlich übergänglich, *pas-chatisch* bleibt.
- Die Macht des Priesters ist an seine darstellende Ohnmacht gebunden, weil seine Vollmacht nur abgeleitet wirkt; zugleich kommt ihm reale Darstellungsmacht in der Liturgie sowie in der Gemeinde zu.
- Der Priester soll in der priesterlichen Darstellungsfunktion Jesus von Nazareth als Mann verkörpern, in der natürlichen Geschlechterähnlichkeit des priesterlichen Rollenspiels wird seine sexuelle Identität aber wiederum *unbedeutend* bzw. *unwirksam*.

²³ Im Zuge der TV-Dokumentation „Wie Gott uns erschuf“ (ARD 2021) sowie der Aktion „#OutInChurch“ wird diese Konstruktion inzwischen auch von Bischöfen in Frage gestellt.

²⁴ Ein prominentes Beispiel dieser pastoralen Kontrollmacht: Im Zuge der Pfarrgemeinderats-Wahlen 2012 in der Erzdiözese Wien hat Kardinal Schönborn die Wahl eines Mannes prüfen lassen, der in einer eingetragenen homosexuellen Partnerschaft lebt, um die Wahl nach einem persönlichen Gespräch zu bestätigen; vgl. hierzu: <https://www.derstandard.at/story/1332324257517/katholische-kehrtwende-schoenborn-bestaetigt-homosexuellen-pfarrgemeinderat> [abg. am 20.01.2022].

- Die personale Identität des Priesters lässt sich von seiner biographischen Darstellung Jesu Christi nicht trennen, wird aber amstypologisch ganz von ihr überschrieben.

4. Digitale Ekklesiologie: Zur Überschreitung des amtstheologischen Sakralisierungsmotivs

Es sind diese amstypologischen *double binds*, die dem priesterlichen Amt seine spezifische Gestalt geben. Der Code, der die sakramentalen Zeichenhandlungen der Kirche an die Rolle des Priesters vor allem in der Eucharistie koppelt, schafft mit der *repraesentatio Christi* einen prekären religiösen Raum: der *Corpus Christi* kann nicht ohne den männlichen Körper des Priesters kommuniziert werden. Dabei wird der Priester in seinem männlichen Geschlecht förmlich um seine sexuelle Identität gebracht. Sie bleibt erhalten im Versprechen der Ehelosigkeit und der Enthaltbarkeit – aber es stellt als *jesuanisches Ideal* zugleich eine *christologische Überforderung* dar. Denn die menschliche Seite Jesu lässt sich körperlich nur darstellen, indem sie zum Zeichen dafür wird, wie sich die göttliche Wirklichkeit Christi im Übergang von Gegebenem und Entzogenem *realisiert*. Die Emmausperikope (Lk 24,13–35) bringt dies zur Geltung:

„Und es geschah, als er mit ihnen bei Tisch war, nahm er das Brot, sprach den Lobpreis, brach es und gab es ihnen. Da wurden ihre Augen aufgetan und sie erkannten ihn; und er entschwand ihren Blicken.“ (Lk 24,20f.)

Das Moment des Entzugs erweist sich als grundlegend für die Möglichkeit, den gekreuzigten Jesus als den auferstandenen Christus wahrzunehmen. Die theologische Ästhetik der eucharistischen Szene erlaubt es den Emmausjüngern weder, Jesus anders als in den Zeichen zu erkennen, die er als Lebender gesetzt hat und die ihn nun nicht nur erinnern, sondern mit der performativen Macht des gemeinsamen Mahls zu kommunizieren. Seine Gegenwart erweist sich aber in der Überschreitung des gegebenen Moments. In den Zeichen des Mahls bildet sich vielmehr ein Glaubenskörper, der als *Leib Christi* aus den Zeichen besteht, die Jesus gesetzt hat und die Kirche weiter setzt. Es braucht jemanden, der diese Zeichen setzt – wie es im Drama Akteure braucht, die eine Rollenstelle übernehmen. Aber wie eine dramatische Rolle nicht an der analogen Darstellung des Rollengeschlechts haftet, sondern seine Bedeutung im Stück zur Geltung bringt, so ergeben sich aus dieser Disposition auch Möglichkeiten, gerade das Moment der *Überschreitung* von Raum und Zeit eucharistisch darzustellen. Im Zentrum steht das Handeln Gottes, das mit der Eucharistiefeier die schöpferische Lebensmacht Gottes realsymbolisch erweist. Wie die schöpferische Lebensmacht Gottes sich in Jesus Christus als unbegrenzt erweist; so wie seine Botschaft *als Evangelium* jeweils akut in der Kirche zu Wort kommt; so wie dies niemals an einem einzigen Ort zu nur einer Zeit geschieht, sondern Raum und Zeit umspannt, verändert sich die analoge Repräsentationsgrammatik des priesterlichen Amtes, wenn es nicht auf die ambivalente Macht einer Darstellung durch ausschließlich männliche Körper festlegt. Das gefährliche Moment dieser Darstellungsmacht hat sich an der Aufladung dieser Repräsentationsmacht erwiesen, die als sakralisierte Macht Faszination auslöst und eine Selbster-

mächtigung gestattete. Missbrauch von Macht ist in jeder Sakralisierung von Macht angelegt. Sie steigert sich in dem Maße, in dem sie gerade in sexueller Hinsicht nicht nur ambivalent angelegt ist, sondern nur in dieser Ambivalenz zum Tragen kommen kann. Dass dies in psychosexueller Hinsicht mit repräsentativer Überforderung ebenso verbunden sein kann wie mit einer Enthaltensamkeitsregel, die ontologisch im Amt überformt wird, verstärkt das Gefährdungspotenzial des priesterlichen Amtes.

Seine *double binds* lassen sich nicht einfach auflösen. Aber eine Umstellung der *repraesentatio Christi* auf die Bedeutung der Zeichenhandlungen kann es erlauben, die Bezeugung des Handelns Gottes in *Jesus Christus* auf die performative Wirksamkeit der sakramentalen Zeichensetzungen zu konzentrieren. Mit der Eucharistiefeier verfügt die katholische Kirche über einen sakramentalen Code, der eine digitale Ekklesiologie voraussetzt. Nicht das eine analog gesetzte Zeichen bringt die Gegenwart Christi in den Zeichen von Brot und Wein zur Anschauung, sondern die Ubiquität des Sakraments, das entgrenzend wirkt. Mit dieser Logik verliert das sakramentale Amt des Priesters nicht seine Bedeutung. Im Gegenteil: Es wird um die ambige Aufladung des sakralisierten Körpers entlastet und auf seinen Handlungsformen bezogen. Die stellen nicht die Person, sondern die Bedeutung dessen, was sie *performt*, in den Fokus. Sie streicht nicht den Menschen durch, der die Zeichen der Gegenwart Christi vermittelt; aber er tritt hinter der sakramentalen Bedeutung der Zeichen zurück. Das kann im Missbrauchskomplex der Kirche mehrfach entlasten: Ohne den sakralen Nimbus des Amtes rückt nicht nur das Sakrament sehr viel stärker in den Vordergrund, sondern es wird schwerer fallen, alles, was der Amtsträger tut, mit seinem Amt zu verrechnen. Anders gesagt: Erst mit einer digitalen Grammatik sakramentaler Zeichen lässt sich das chalkedonensische *ungetrennt und unvermischt* der beiden Naturen Jesu Christi zur Anschauung bringen. Und genau deshalb lässt sich auch für eine Öffnung des priesterlichen Amtes ohne männliche Darstellungsexklusivität plädieren. Die Unähnlichkeit in der *repraesentatio Christi*, das Moment des Entzogenen hat jedenfalls bisher in der Theologie des sakramentalen Amtes keine bestimmende Rolle gespielt. Es wäre schon deshalb an der Zeit, weil wir in digitalen Gesellschaften leben – von der Auflösung des katholischen Missbrauchskomplexes durch Männer, die Christus körperlich repräsentieren, ganz zu schweigen.

This article examines the functioning of the sacramental code in the Catholic Church from a particular point of view: under what conditions does sexual and spiritual abuse become possible in the Church? It mainly affects young people, but also adults, men as well as women. Not least people who feel particularly attached to the church or live in relationships of dependence to church superiors are affected. Against the background of such abuse scenarios, it is important to expose the functional forms of sacralized power: the systemic connection between truth and sacramental church form.