

Hans-Joachim Sander

Gebrochenes Ver(-)sprechen

Der Glaube der Kirche, ihr sexueller Missbrauch und die Macht der Scham

ABSTRACT 

Der christliche Glaube verspricht eine Zukunft, die zu einem starken Auftritt einlädt. Aber daran ver-sprechen sich jene, die diese Zukunft mit selbstgerechter Macht zu ihrer Verfügung verwechseln. Dafür sind Petrus das primäre biblische Beispiel und der sexuelle Missbrauch in der Kirche ein bedrängender Beleg. Der Fall von Kardinal Groër offenbart, wie ein starker Auftritt des Glaubens, der andere beschämen soll, zu schamloser Selbstgerechtigkeit einlädt. Es ist kein Zufall, dass dieser verquere Habitus zur kennzeichnenden Last auf dem Pontifikat von Johannes Paul II geworden ist; seine Bischofsernennungen haben ihn gefördert, weshalb sein Widerstand gegen den sexuellen Missbrauch nach innen nicht halten konnte, was sein Schuldbekenntnis nach außen versprach. Darum greift die Aufarbeitung der kirchlichen Schuld im sexuellen Missbrauch so lange zu kurz, wie die Kultur der Schamlosigkeit nicht erfasst ist, mit der Täter ihre Opfer selbst über mögliche Schuldeingeständnisse hinaus knechten. Die Opfer bleiben mit Scham belastet, die zugleich aber im starken Glaubensauftritt als identitätspolitisches Muster genutzt wird. Solange dieses Muster in der Kirche nicht zerbrochen wird, ver-spricht sich ihr Glaube an seinen Ver-sprechen.

The Christian faith promises a future that invites a strong presence, mistaken by those who mistake this future for self-righteous power at their disposal. Here, Saint Peter serves as the primary Biblical example and the sexual abuse within the church is pressing evidence. The case of cardinal Groer shows how a dominant presence of religious belief designed to shame others invites shameless self-righteousness. It is no coincidence that this deviant habitus has become a defining burden of the papacy of John Paul II. His episcopal nominations strate-

DEUTSCH

ENGLISCH

gically encouraged this, which is why he was unable to resolutely combat sexual abuse on the inside, thus sealing his admission of guilt to outside observers. The culpability of the church will not be sufficiently accounted as long as the culture of shameless behaviour with which perpetrators oppress their victims beyond admission of guilt is not dealt with. Victims continue to suffer shame, which serves as an identity-based tool for the dominant presence of belief. As long as this pattern is not dismantled within the church its faith mistakes its promises.

| BIOGRAPHY

Hans-Joachim Sander ist Universitätsprofessor für Dogmatik am Fachbereich Systematische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät Salzburg.

| KEY WORDS

Glaube; Identitätspolitik; Johannes Paul II.; Kardinal Groër; Kirche; Macht; Ohnmacht; Petrus; Scham; Schamlosigkeit; Schuld; Selbstermächtigung; Selbstgerechtigkeit; sexueller Missbrauch; Ver(-)sprechen; Zukunft

Wer Zukunft verspricht, verspricht sich. Und wer etwas verspricht, kann sich in einer Zukunft lokalisieren, obwohl sie noch nicht ganz absehbar ist. Das Versprechen tritt aber leider nicht in einem einfachen, sondern in einem doppelten Sinn auf.

Zum einen gilt es in dem Sinn, dass das Versprechen von der eigenen Existenz abgedeckt wird, um glaubhaft zu sein. Wer Zukunft verspricht, steht dafür mit einer Praxis und/oder tragfähigen Hoffnung ein, von der glaubwürdig Rechenschaft abgelegt werden muss. Dann kann, wer der versprechenden Person, Organisation, Institution etc. traut, auch der versprochenen Zukunft trauen und sich in ihre Unwägbarkeit hineintrauen. Der Sinn des Versprechens, Zukunft zu gestalten oder sogar bewältigen zu können, geht dabei mit einer Bedeutung einher, die an den versprechenden Subjekten zu erfassen und manchmal sogar zu überprüfen ist. Der christliche Glaube lebt von Versprechen dieser Art.

Wer Zukunft verspricht, steht dafür mit einer Praxis und/oder tragfähigen Hoffnung ein, von der glaubwürdig Rechenschaft abgelegt werden muss.

Das Versprechen tritt jedoch auch in dem Sinn auf, dass etwas gesagt wird, was eigentlich so nicht benannt werden sollte, aber deshalb offenbarend ist. Ein Versprechen bei der Aussprache oder der Vokabel ist natürlich unproblematisch und hier auch nicht gemeint. Auch der berühmte Freud'sche Versprecher sei hier außen vor gelassen. Er legt zwar Interessantes über die sich versprechende Person frei, aber das muss nicht unbedingt eine Zukunft tangieren. Mit dem anderen Sinn von Versprechen meine ich vielmehr Äußerungen, bei denen etwas sichtbar wird, das eigentlich verborgen bleiben sollte, aber in den Raum tritt. Dabei wird etwas offenbar, was die Versprechen im ersten Sinn durch befremdliche Größen relativiert, die nun zu Tage treten. An diesem Versprechen zerbricht dann die Zukunft, auf die man sich möglicherweise schon eingestellt hat, weil das Versprechen vertrauenswürdig erschien. Aber etwas ganz anderes ist aufgerissen, was weder Vertrauen verdient noch Glaubwürdigkeit erzeugt. Dieser Riss soll im Folgenden bereits an der Schreibweise „Ver-sprechen“ deutlich werden. Der Sinn des Ver-sprechens und die Bedeutung der Größe, die es in der Zukunft darstellt, fallen gravierend auseinander. Die Bedeutung kann den Sinn massiv übersteigen und bedroht die Versprechen des Glaubens im Kern. Er fault von innen heraus, wenn dem nicht Einhalt geboten wird.

Zwischen einem Versprechen und einem Ver-sprechen steht die Zukunft als eine potentielle Fundstelle Gottes oder ein sich Gott verweigernder Ort.

Die Kunst des Versprechens im Glauben besteht darin, im Widerspruch zu Ver-sprechungen Trauer und Angst in Freude und Hoffnung zu drehen. Dann wird aus seiner Zukunft ein *locus theologicus alienus*.

Diese Kunst kann aber erst meistern, wer entschieden auszuräumen versteht, was vom christlichen Glauben ver-sprochen worden ist. Ein Paradebeispiel für diesen Zusammenhang spielt sich nach Mt 16 in Caesarea Philippi zwischen Jesus und Petrus ab.

Ver-sprechen eines satanischen Verses

Der Ort ist dabei nicht ganz unwichtig. Caesarea Philippi war eine römische Stadt, die am Südwestabhang des Hermon und nahe zu einer der drei Jordanquellen angelegt worden war. Im Itinerar Jesu im Mt-Evangelium ist die Stadt der am weitesten von Jerusalem entfernte Punkt. Dort fragt Jesus seine Jünger, für wen die Leute den Menschensohn halten. Nach einer Reihe von Antworten konfrontiert er seine Jünger damit, für wen sie selbst ihn denn eigentlich hielten. Petrus gibt ohne zu zögern zurück: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!“ (Mt 16,16)

Für diese vorbildliche Antwort erhält Petrus von Jesus ein Versprechen für die Zukunft: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen!“ (Mt 16,18) Der Satz markiert im katholischen Glaubensuniversum die Gründung der Kirche durch Jesus sowie die göttliche Begründung des Papsttums, was bis heute auch so vertreten wird. Es handelt sich um ein machtvoll auftretendes Versprechen. Es folgen dann bekanntlich noch weitere Versprechen wie die Binde- und Lösegewalt und die Schlüssel für das Himmelreich. Die Szene wird mit dem synoptischen Schweigegebot abgeschlossen. Die Jünger sollen diese Enthüllung nicht weitergeben, damit keine falschen Hoffnungen entstehen.

Unmittelbar danach kommt Jerusalem, also der Antipode zu Caesarea Philippi, ins Spiel, weil Jesus nun beginnt, seinen Jüngern zu erklären, er müsse nach Jerusalem gehen und von den Ältesten, den Hohepriestern und den Schriftgelehrten vieles erleiden (Mt 16,21). Auch das ist ein Versprechen, allerdings ein befremdliches. Es ist die Ansage einer Zukunft, die theologisch unausweichlich ist, weil erst in ihr auf Gott zu treffen ist. Theologisch setzt sich das natürlich von Paulus ab, der die Innenerfahrung des Sünders/der Sünderin und die Rechtfertigung durch den Glauben den tatsächlich lokalisierbaren Ortsangaben vorzieht. Hier bei Matthäus – und

den anderen Synoptikern – werden sie aber in den Vordergrund gestellt, wodurch sie einen theologischen Sinn bekommen.

Man denkt herkömmlicherweise nicht weiter über die beiden Ortsangaben nach, wenn die Rede auf Jesus, den Christus, kommt. Die Geschichte wird in Caesarea einfach lokalisiert als „[a]uf dem Weg nach Jerusalem“ (Kasper 2007, 165). Gleichwohl erzeugt der Hinweis Jesu auf Jerusalem an seinem topologischen Antipoden starken Widerspruch ausgerechnet bei Petrus. Der Jünger, gerade erst zum kirchlichen Felsen erklärt, wird dabei zum Antipoden des Versprechens Jesu an ihn selbst, obwohl mit Jerusalem direkt der Kernbestand des christlichen Glaubens verknüpft wird. Jesus verspricht, er werde getötet werden, aber am dritten Tage werde er auferstehen (Mt 16,21). Das, worum es im christlichen Glauben geht, Jesu Tod am Kreuz in Jerusalem und seine Auferstehung dort als Christus, tritt hier als verheißungsvolles Versprechen auf. Jesus verknüpft direkt seine Existenz mit diesem Glauben; er gibt sich mit Leib und Leben hin, um offenbar zu machen, was dieser bedeutet. Es wird später viel weniger sein eigener, jüdischer Glauben sein, worin er zum Vorbild des christlich-gläubigen Menschen schlechthin wird, als vielmehr dieses radikale Einstehen. Wer ihm nachfolgt, muss zum Martyrium bereit sein. Wer nicht diese komplexeste Form des Glaubens verspricht, wird sich unweigerlich ver-sprechen, wenn es darauf ankommt.

Der Jünger, gerade erst zum kirchlichen Felsen erklärt, wird dabei zum Antipoden des Versprechens Jesu an ihn selbst.

Aber ausgerechnet das vorweggenommene kirchliche Glaubensbekenntnis *par excellence* weckt entschiedenen Widerspruch bei Petrus. Es ist sogar von „Vorwürfen“ (Mt 16,22) die Rede, nachdem er Jesus beiseite genommen hat, als wäre er jetzt die Hauptfigur. Auf das kirchliche Glaubensbekenntnis folgen also Vorwürfe ihres Felsens. Das kann natürlich von den gläubigen Leserinnen und Lesern nicht einfach hingenommen werden; dafür muss Petrus schon starke Gründe liefern: „Das soll Gott verhüten, Herr! Das darf nicht mit dir geschehen!“ (Mt 16,22) Wie zuvor Jesus bemüht Petrus ein Versprechen in die Zukunft. Aber dafür soll Gott gerade stehen. Er wird bemüht, damit das Versprechen, das Jesus selbst gegeben hat, nicht eintritt: nach Jerusalem zu gehen, dort am Kreuz zu sterben und aufzuerstehen.

Die Macht Gottes sichert das Versprechen des Petrus auf Zukunft hin. Das scheint uns nur allzu verständlich. Welcher Anhänger kann der verehrten Person schon ein Ende wie im Versprechen Jesu wünschen? Doch überra-

schenderweise attackiert Jesus dieses Versprechen, weil es offenbar nur das Ver-sprechen einer gefährlichen Macht darstellt. Er dreht sich erstens um und fährt Petrus zweitens an: „Weg mit dir, Satan, geh mir aus den Augen!“ (Mt 16,23) Das ist heftig, aber es ist unausweichlich.

Was ist hier geschehen? Warum ist die Sorge des Petrus um Jesus und sein Widerstand gegen dessen Tod in Jerusalem ein satanischer Vers? In dem einen Satz „das soll Gott verhüten, Herr“ wird alles im christlichen Glauben so falsch gemacht, wie es schlimmer nicht mehr geht. Der Satz ist das Spitzenprodukt des falschen Glaubens, der Zukunft nur ver-sprechen kann, aber niemals auch nur in die Nähe der verheißenen Zukunft gelangt. Wenn auch nur Teile dieses Satzes stehen bleiben, wird jedes Versprechen des christlichen Glaubens bedeutungslos. Darum charakterisiert Jesus ihn als satanischen Vers.¹

Es gibt drei Gründe in diesem Vers, die alles verdrehen, worauf es im Glauben ankommt. *Erstens* will Petrus das Leiden verhindern, das Jesus versprochen hat. Für Petrus darf das nicht eintreten. Ganz gegen die moderne Intuition, mit Theodizee um die Souveränität des Subjektes vor Gott ringen zu müssen, wird hier ausgerechnet das Leiden zum Ort, um auf Gott zu treffen. Wer Leiden verwirft, versperrt den Zugang zu Gott. Leiden ist ein *locus theologicus* von großem Gewicht, allerdings ist es eine befremdliche Fundstelle, ein *locus theologicus alienus*. Das tiefere Problem, das hier mit dem falschen Glauben des Petrus sichtbar wird, ist nicht das Leiden, sondern das Böse.

Dem will Petrus dadurch ausweichen, dass er *zweitens* den Gang nach Jerusalem verweigert. Das ist schließlich das, was Gott verhüten soll. Petrus – wie alle Jünger Jesu – will nicht nach Jerusalem; ihr Horizont ist das kleine Galiläa, in dem sie erfolgreich sind. In Jerusalem wären sie nur eine religiöse Gruppe unter vielen. Aber der Glaube an Jesus ist zunächst einmal nichts „für Kleinbauern“ (Körner 2010); er geht erst in einer urbanen Umgebung auf, gerade weil sie für ihn so prekär ist. Ohne die Stadt, ohne ihre bis ins Bösartige steigerungsfähige Pluralität, aber auch ohne ihre beständige Hoffnung auf ein ständig verbesserungsfähiges Leben sind die Versprechungen des Glaubens nicht zu haben (Ebner 2012). Von der Stadt aus gelangen sie dann in ländliche Gebiete, nicht umgekehrt.

Schließlich offenbart sich im theologischen Spannungsbogen der *dritte* Grund für den satanischen Vers: Gott soll verhüten, dass geschieht, was Jesus verspricht. Aber Petrus adressiert das zugleich an den „Herrn“, also den *kyrios*. Der ist jedoch nach klassisch jüdischer Lesart spätestens seit der Septuaginta mit Gott identisch. Paulus arbeitet ganz entschieden mit die-

¹ Woher der Satan kulturgeschichtlich eigentlich kommt, ist unklar. Sicher ist aber, dass diese Figur mit dualistischen Systemen zu tun hat, wie sie in der iranischen Religion des Zarathustra vorliegen. Am Hof der achämenidischen Großkönige gab es eine Art Doppelung des Herrschers in Gestalt eines Hofbeamten, den die mazedonischen Eroberer „chiliarch“ nannten. Er scheint als eine Art Wezir die Leibgarde des Herrschers zu befehligen, aber an seiner Position werden in achämenidischen Texten vor allem Hofintrigen sowie ihre Bekämpfung festgemacht. Man kam scheinbar um ihn nicht herum, wenn man eine Eindeutigkeit des Herrscherwillens festmachen wollte; er war sowohl potentieller Gegenspieler wie Machtinstrument des Herrschers (vgl. Keaveney 2010).

sem Hoheitstitel und das wird hier aufgegriffen. Im satanischen Vers des Petrus wird daher Gott gegen Gott ausgespielt. Gott wird zerrissen, was nochmal eine Stufe schärfer ist als die üblichen Götterkämpfe der altorientalischen Kulturen. Es hat ein nicht zu überbietendes Zerstörungspotential, mit Gott gegen Gott zu kämpfen. Dieser Kampf geht nicht nur schlecht aus, er gebiert das Böse. Man ist dann so besessen von Gott, dass man Gott aus dem Feld schlagen will. Die Macht, die dabei entsteht, ist in jeder Hinsicht zerstörerisch. Deshalb wird dieser Kampf von Jesus als Satan vom Platz geschickt. Es ist nicht möglich, darauf einzugehen, ohne dem Bösen zu verfallen.

Es hat ein nicht zu überbietendes Zerstörungspotential, mit Gott gegen Gott zu kämpfen.

Das hat Gründe, die in der Glaubensgemeinschaft liegen, und es hat Gründe, die in der Theologie selbst liegen. Die erste Garnitur der Gründe besteht darin, dass mit dem Satz des Petrus der Gegensatz zwischen jenem Glauben, den Caesarea Philippi lokalisiert, und diesem, den Jerusalem verortet, nicht zu überwinden wäre. Das Bekenntnis zu Christus, für das Paulus steht und das in Caesarea aufgegriffen wird, gerät dann mit den lokalisierbaren Grundlagen dieses Glaubens in Kreuz und Auferstehung Jesu, auf denen die Synoptiker bestehen, in einen heillosen Gegensatz. Den macht nicht zufällig Petrus, der Fels der Kirche, auf; denn die Ausstattung mit der Macht dieser Verheißung neigt dazu, sich über alles andere erhaben zu wähnen. Das aber zerstört den Fels, dem die Mächte der Unterwelt ja nichts anhaben können. Dieser Fels kann jedoch an sich selbst zerbrechen, wenn er den Gipfel über allem anderen ver-spricht. Gerade der Fels Petrus muss flexibel und relativ zu allem anderen gehalten werden, um tragfähig zu sein. Denn zerstören können ihn nicht die angreifenden Mächte der Unterwelt, wohl aber die schamlose Selbstermächtigung.

Die zweite Garnitur an Gründen liegt in der Theologie selbst. Es ist die Rede von Gott selbst, die ständig davon bedroht ist, die Orte Gottes, die sie aufspürt, mit Gott zu verwechseln. Sobald sie aus diesen Orten Utopien macht, statt sich heterotop zu begreifen, gerät sie in diese Bedrohung.

Darum hat es keinen Sinn zu sagen, man muss nur den Fels des Petrus, also das Papsttum, nivellieren, und dann wäre man den satanischen Vers des Petrus schon los. Das wäre bloß eine bemühte Utopie. Die Bedrohung der Theologie von der Theologie selbst her wäre so längst nicht bewältigt; sie geht nicht vom Papstamt aus, aber kann den jeweiligen Amtsträger sehr

wohl von innen her in schwere See bringen. Der Fels der Kirche in Gestalt des Papsttums ist keine Utopie, vielmehr ein Heterotop, dessen befremdlichem Diskurs man gerade nicht ausweichen kann. Schließlich lassen sich Ver-sprechungen des Glaubens dort nur allzu gerne nieder. Dafür gibt es ein furchtbares Beispiel aus der jüngeren Geschichte der österreichischen Kirche. Es führt zum sexuellen Missbrauch, dem satanischen Vers der heutigen Kirche schlechthin.

Ver-sprechen verstockter Selbstgerechtigkeit

In einem Kommentar des damaligen Wiener Erzbischofs Hans Hermann Groër vom 22. Februar 1995, der seinen Mitarbeitern am erzbischöflichen Ordinariat ein Schreiben der Glaubenskongregation über den Ausschluss von Wiederverheiratet-Geschiedenen vom Kommunionempfang empfahl (Waste 2013, 52, Fußnote 134), wird auf das Versprechen des Paulus an die Korinther in 1 Kor 6,9-10 angespielt und ein Teil davon zitiert: „Täuscht euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener, weder Ehebrecher noch Lustknaben noch Knabenschänder“ (1 Kor 6,9) werden das Reich Gottes erben. Wiederverheiratet-Geschiedene sind nach der konservativen Lesart, die Kardinal Groër hier bemüht und bedienen will, Ehebrecher. Aber Paulus bezieht sich eben auch auf Knabenschänder. Der Wiener Erzbischof konnte es nicht lassen, auch das aus der Korintherbriefstelle anzuführen, und damit wird aus dem Versprechen des Paulus ein Ver-sprechen des Kardinals. Bei einem Ver-sprechen treten der versprochene Sinn und die Bedeutung des Ausgesprochenen scharf auseinander und die Zukunft wandelt sich gravierend. Sowohl diese Differenz wie jener Wandel haben Groër schnell und massiv eingeholt. Aus seinem Kommentar wurde ein satanischer Vers. Das Nachrichtenmagazin *profil* kompilierte den Kommentar in seiner Ausgabe vom 6. März 1995 mit dem gerade erschienenen Fastenhirtenbrief in der Wiener Erzdiözese zu einer Notiz über „Groërs Rezepte“. Die Notiz hatte es in sich. Sie war der Versuch der Redaktion, mit weiteren Quellen die ihr schon seit längerem vorliegenden handfesten Hinweise auf sexuelle Übergriffe an männlichen Jugendlichen in der Vergangenheit des Wiener Kardinals zu belegen, deren Überbringer zunächst nicht aus der Anonymität heraustreten wollten.² Ein früheres Opfer von Groër im Knabenseminar Hollabrunn, Josef Hartmann, meldete sich auf die publizierte Notiz hin bei *profil*.

² So berichtet es der damalige Chefredakteur Josef Votzi in einem Interview (Votzi 2016) anlässlich der Verleihung des Oscars für den besten Film 2016 an *Spotlight*, der Geschichte über das Investigativteam des *Boston Globe*, der am Dreikönigstag 2002 den Fall eines sexuellen Missbrauchs in der katholischen Erzdiözese Boston ausführlich enthüllt und damit eine weltweite Lawine losgetreten hatte, die bis heute durch die katholische Kirche fegt. Anders als Kardinal Groër ging Bernhard Kardinal Law, der damalige Erzbischof von Boston, bereits drei Tage später, also am 9. Jänner 2002, mit einer Erklärung und einer Pressekonferenz an die Öffentlichkeit (Law 2002). Allerdings erteilte Law bei der Frage-Antwort-Runde dann das Ver-sprechungsproblem,

als er einerseits die Regularien seiner Erzdiözese verteidigte, die erst er selbst am Beginn seiner Amtszeit in dieser Diözese implementiert hatte, nämlich konsequent keinen Täter nach dem Aufdecken der Tat in der pastoralen Arbeit zu belassen, und die er als einen entscheidenden Schritt nach vorn ansah – was es damals, sogar global gesehen, tatsächlich war –, aber sich andererseits zugleich außer Stande sah, über andere Fälle als den, den der *Boston Globe* offenbart hatte, etwas zu sagen oder weitere abrufbare Informationen zur Verfügung zu stellen. Danach war allen im Raum und an den TV-Apparaten klar, dass es *erstens* eine weit höhere als die zuvor angenommene (letztlich dann unglaubliche) Zahl an Fällen geben müsste, dass die „vorbildliche“ Bostoner Praxis *zweitens* keineswegs selbstverständlich in anderen katholischen Diözesen war und dass die Kirche wie die Medien *drittens* erst am Beginn eines sehr langen, komplexen, hochgradig prekären Aufdeckungsprozesses standen. Daran hat sich bis heute nichts Wesentliches geändert. Kardinal Law trat schließlich am 13.12.2002 als Erzbischof von Boston zurück und siedelte nach Rom um. Dort wurde er von Papst Johannes Paul II im Mai 2004 mit dem Erzpriestertum der Basilika Santa Maria Maggiore betraut; das Amt hatte er bis zum 21.11.2011, kurz nach seinem 80. Geburtstag, inne.

„Hartmann übertitelt den Brief mit ‚Outing eines ehemaligen Lustknaben‘ und schreibt unter Hinweis auf die ‚Lustknaben und Knabenschänder‘ betreffende Stelle im Korintherbrief: ‚Damit ruft der Kardinal das Gottesurteil auf sein eigenes Haupt herab.‘ Auf der Rückseite richtet Hartmann eine persönliche Botschaft an profil-Chefredakteur Josef Votzi, der selbst seine Schulzeit im Hollabrunner Knabenseminar und bei der Legio Mariens verbracht hat: Er bitte um ‚Rücksprache über die Art und Weise der Veröffentlichung.‘“ (Czernin 1998, 77)

Man führt ein Interview, das notariell beglaubigt und dem Wiener Erzbischof dann schriftlich am 23. März übermittelt wird. Ein derart öffentlich kritisiertes Mensch muss dazu vorab Stellung nehmen können; das gebietet der Ehrenkodex eines professionellen Qualitätsjournalismus. Das Sekretariat des Erzbischofs verweigert aber jede Stellungnahme. Allerdings versucht der Klubobmann der ÖVP im österreichischen Parlament, Andreas Khol, am Samstag eine Beschlagnahmung der *profil*-Ausgabe vom darauffolgenden Montag, 27. März 1995, in die Wege zu leiten, was rechtlich durchaus möglich gewesen wäre. Jedoch ist der Erzbischof nicht bereit, den vorbereiteten Beschlagnahme-Antrag zu unterschreiben.

Das *profil*-Heft erscheint daraufhin an jenem Montag mit dem besagten Interview und tritt eine Lawine los, die mit einer ständig wachsenden Wucht durch die österreichische Kirche, Gesellschaft und Nation rast und schließlich durch die ganze Weltkirche wandert. Vorab am Sonntag hatten die beiden Wiener Weihbischöfe Helmut Krätzl und Christoph Schönborn mit einer Stellungnahme zu Vorausmeldungen reagiert, die sich darüber empörte, dass es seit der Nazizeit „derlei Verleumdungspraktiken gegen die Kirche nicht mehr gegeben“ (Czernin 1998, 78) habe. Später hat sich Erzbischof Schönborn für diese übereilte Reaktion entschuldigt. Sie belegt, dass es damals nicht nur für diese beiden, sondern selbst für intime Kenner der Materie unmöglich war, anderes als unverschämte Propaganda gegen die Kirche darin zu sehen. All das ist allseits bekannt und muss hier auch nicht weiter verhandelt werden.

Viel wichtiger ist etwas anderes: Die Bischöfe übersahen zu diesem Zeitpunkt völlig, dass sich hier ein kircheninterner, aber gerade darum umso wichtigerer gesellschaftlicher Disput Bahn brach, der über die eigentlichen Versprechungen des christlichen Glaubens geführt wird. Was bedeuten sie für die Menschen heute und wozu ist der Glaube an sie überhaupt in der Menschheit da? Um nicht weniger als das geht es in der Sache. Die Repräsentanten der Kirche in der Hierarchie mussten sich darüber von anderer, säkularer Seite aufklären lassen. So erinnerte sie der Kommentator

des *Standard*, Peter Michael Lingens, dass schließlich der „Profil“-Herausgeber Hubertus Czernin praktizierender Katholik sei.“ (Kaspar 1995, 26) Und nicht nur das, wie der bemerkenswerte Kommentar dieses Journalisten vom 31. März 1995 zeigt:

„Mich verblüfft die Selbstüberschätzung, mit der eine Reihe von Bischöfen den Angriff auf einen der ihren als einen Angriff auf ‚die Kirche‘ und ‚den Glauben‘ auslegen. [...] Ich bin, wie ich mehrfach geschrieben habe, kein gläubiger Mensch. Aber selbst für mich bedeuten Christentum und Kirche tausendmal mehr, als die Entgleisungen eines einzelnen Bischofs in Frage stellen können.“ (Kaspar 1995, 26–27)

Es geht in dieser Sache des sexuellen Missbrauchs nicht um unverschämte Attacken auf die Religionsgemeinschaft der katholischen Kirche aus einer modernen säkularen Welt heraus, die nichts vom Glauben versteht. Es geht um ihre Pastoralgemeinschaft, die für die Versprechungen des Glaubens da ist, an denen sich weit mehr als ihre Religionsgemeinschaft entscheidet. Die Pastoralgemeinschaft der Kirche ist nicht nur Katholiken, sondern auch anderen Christ(inn)en und sogar vielen Nicht-Christ(inn)en ein großes Anliegen, weil sie um ihre Bedeutung bangen, Menschenrechte um Gottes willen zu stärken und zu verteidigen. Dort entscheiden sich im sexuellen Missbrauch Heil oder Unheil, nicht in der Selbstidentifizierung der Kirche. Das verstehen auch Menschen, die nicht getauft sind oder ihrer Taufe keine besondere Bedeutung mehr geben.

Bei dem quälenden Schweigen, mit dem der von diesen Enthüllungen angefochtene Kardinal Groër über seinen Rücktritt hinaus sich konsequent bis zu seinem Tod jeder Auseinandersetzung verweigert hat, geht es daher ebenfalls um weit mehr als die persönliche Unfähigkeit und die amtliche Inkompetenz eines hochrangigen kirchlichen Würdenträgers, die damals zu Tage getreten sind. Es geht um die verstockte Spiritualisierung einer Selbstgerechtigkeit, die den Glauben unweigerlich dann heimsucht, wenn seine Versprechungen nicht damit konfrontiert werden, welche Versprechungen mit ihm über die Zukunft gemacht werden.

Groër mag an alle möglichen „Lustknaben und Knabenschänder“ gedacht haben, als er gegen den Kommunionempfang von Wiederverheiratet-Geschiedenen das Versprechen des Paulus zur Fastenzeit bemühte. Mit Paulus im Rücken glaubte er Menschen in dieser Lebenssituation und ihren Unterstützern so selbstsicher seinen katholisch identifizierten Gott entgensetzen zu können, dass er im Eifer des Gefechts sein eigenes Ver-spre-

chen möglicherweise gar nicht bemerkt hat. Er hat sicherlich nicht an das gedacht, was selbst – oder: gerade – für ihn über dieses Versprechen des Paulus offenkundig war.

Man kann in seinem Anführen des Paulus-Zitats einen Freudschen Versprecher der Person Groër sehen; aber wie zu Anfang gesagt, darum geht es mir nicht. Die Person Groër hat sich durch ihr Verhalten als letztlich belanglos für die Zukunft des Glaubens erwiesen, weil keines ihrer Versprechen dazu mehr glaubwürdig geblieben ist, selbst wo sie die Versprechen des Glaubens ordentlich zur Sprache gebracht hat. Die Person ist natürlich für eine Jünger(innen)-Schar weiter wichtig und mag für ihre kirchenpolitischen Absichten ein Konfrontationskapital darstellen (dazu Waste 2013). Theologisch ist sie nicht von Belang.

Ihr Ver-sprechen ist es dagegen sehr wohl, weil es aus dem selbstgerechten Umgang mit dem Sinn des Versprechens resultiert, das Paulus den Korinthern gibt. Diese Selbstgerechtigkeit ist der Schlüssel dafür, dass jener Sinn diesem Kardinal zu einer Bedeutung weggekippt ist, die auf breiter Front relativiert, was er als Bischof darstellen wollte und sollte. Das hat natürlich auch tragische Züge und wirft Schatten selbst dorthin, wo bei diesem Geistlichen möglicherweise auch Licht war. Aber sein Ver-sprechen ereignet sich weder zufällig noch als einmaliger Ausrutscher; es sollte andere beschämen und mit der Macht demütigen, die sich der Kardinal davon versprach.

An der Differenz von Macht und Ohnmacht entscheidet sich, ob der christliche Glaube seine Versprechungen weitergeben kann oder an Ver-sprechungen zerbricht.

Doch er hat diese Macht unterschätzt. Sie richtete sich gegen ihn selbst und wirft buchstäblich ein *spotlight* auf all die Äußerungen, Aktivitäten, Anzeichen, wo sein Gebrauch des Glaubens sich gegen das richtet, was dieser Glaube bedeutet. Groërs Bruch des Versprechens des Glaubens kehrt um, wozu das Pauluszitat geschrieben wurde. 1 Kor 6,9 soll den Glauben bei jenen stärken, die im damaligen Korinth ohnmächtig all denen ausgesetzt waren, gegen die sich Paulus mit seiner Bemerkung richtet.

Diese Differenz von Macht und Ohnmacht ist von gravierender Bedeutung. An ihr entscheidet sich, ob ein Bezug auf die theologischen Inhalte des christlichen Glaubens seine Versprechungen weitergeben kann oder an Ver-sprechungen zerbricht. Mit Gott lässt sich nicht spaßen, wenn jemand auf die Macht zugreift, die allein schon seine gläubige Erwähnung

darstellt. Die Szene zwischen Petrus und Jesus um den satanischen Vers von Caesarea Philippi zeigt das. Wer die gravierende Bedeutung der Ohnmacht unterschätzt, wird an dieser Macht scheitern, wie es bei Petrus dort zu beobachten ist. Daher gilt: Wer die Differenz von Macht und Ohnmacht missachtet, kann das Versprechen des Paulus nicht wiedergeben, auch wenn sein Wortlaut zitiert wird. Denn weder sind die Ehebrecher, die 1 Kor 6,9 anführt, die Wiederverheiratet-Geschiedenen des Wien von 1995 noch sind mit den Lustknaben die Opfer des Knabenseminars Hollabrunn gemeint.

Mit der Ohnmacht der Opfer solidarisierte sich der Wiener Kardinal gerade nicht, als er das Versprechen des Paulus in 1 Kor 6 anführte.

Einzig mit den Knabenschändern sind im Sinne von Paulus Ungerechte angeführt, die damals in Korinth und heute in unserer Welt Buben sexuell missbrauchen. Diese Täter sind gleich geblieben, weil die Ohnmacht der Opfer die gleiche geblieben ist. Man kann daher den sexuellen Missbrauch, der im Fall von Hans Hermann Groër ziemlich gut öffentlich zu fassen ist, als Integral ansehen, um die tief liegenden Probleme des sexuellen Missbrauchs zu erfassen, unter denen die Kirche bis heute zu leiden hat. Ich kann mich im Folgenden daher auch ganz auf diesen Fall beschränken; er ist exzellent dokumentiert. Damit sei aber in keiner Weise behauptet, ein ausreichendes oder gar ein vollständiges kirchliches Bild des sexuellen Missbrauchs zeichnen zu können. Es ist nicht mehr als ein *spotlight*, wie es in dem gleichnamigen, preisgekrönten Film über die öffentliche Aufdeckung des sexuellen Missbrauchs in der Erzdiözese Boston auf den Punkt gebracht wird.

Mit der Ohnmacht der Opfer, auf die in 1 Kor 6 abgestellt wird, solidarisierte sich der Wiener Kardinal gerade nicht, als er das Versprechen des Paulus anführte. Darum tastet sein eigenes Ver-sprechen dieser Bibelstelle den Glauben an, der dem Paulusbrief zugrunde liegt, und macht ihn unkenntlich. Dem wiederum mussten jene entgegentreten und sich entschieden dagegen wehren, die dieses Versprechen bedeutsam halten wollen. Das war unausweichlich. Es ist damals auch sofort im Sturm der Entrüstung geschehen, die sich binnen weniger Tage aufgebaut hat. Die Entrüstung er-tappte diesen Kardinal bei der Selbstgefälligkeit, mit der er den Glauben gegen andere als Macht einsetzte und sich dabei über die Ohnmacht von anderen erhob.

Derart peinlich berührt wurde es von ihm selbst offenbar als einzige Möglichkeit angesehen, „eisern‘ zu schweigen“ (Waste 2013, 158), um sein Ver-sprechen zu verdecken. Es war aber deshalb geradezu unausweichlich, dass das Gegenteil von dem eintrat, was sein Schweigen intendierte. Das macht diesen Kardinal zu einem Fall eines viel größeren Problems. Er hat die Macht der Scham freigelegt.

Die doppelte Gegenwart von Scham

Scham begleitet die Zeit des Hans Hermann Groër als Wiener Erzbischof von Anfang an. Aber das gilt zunächst anders, als es sich dann in dem öffentlichen Skandal um seine Täterschaft in Hollabrunn erwiesen hat. Die Scham, die am Anfang seiner Wiener Zeit stand, war anders polarisiert als jene, die an seinem Ende stand; entsprechend hatten beide unterschiedliche Effekte. Am Ende ging es darum, das beschämende Bild, das die Kirche durch das Schweigen des Kardinals über den Vorwurf selbst erzeugte, durch positive andere Aktionen hinter sich zu lassen wie die Ernennung eines Koadjutors mit Nachfolgerecht und das Kirchenvolksbegehren. Am Anfang ging es dagegen darum, andere in der Kirche zu beschämen, die nicht wagten, die katholische Identität so offensiv zu vertreten, wie Pater Groër es in Hollabrunn und Maria Roggendorf getan hatte.

Am Anfang ging es darum, andere in der Kirche zu beschämen, die die katholische Identität nicht so offensiv vertraten.

Seine Ernennung zum Wiener Erzbischof nach Kardinal König düpierte den liberalen Katholizismus Wiens, der damit seine selbstverständliche Vorherrschaft in Österreich verlor. Die Ernennung signalisierte nach außen, dass es nun strenger katholisch zugehen würde in der österreichischen Kirche. Nach innen sollte die Ernennung diejenigen aufrütteln, die nicht so rein katholisch aufzutreten vermochten oder wollten wie der Nachfolger des liberalen „roten“ Kardinal König. Sie sollten von ihrer sichtbaren Diskrepanz zum Seelenführer im Knabenseminar und überaus marienfrommen Benediktinermönch peinlich berührt werden und so sollte der wahre katholische Glaube in Gestalt des neuen Erzbischofs von der Erzdiözese Wien und im Weiteren von ganz Österreich Besitz ergreifen. Entsprechend pointiert rief Pater Groër als designierter Erzbischof zum Fest Mariä Himmelfahrt in seiner allerersten Radiosendung Maria als Fürsprecherin an:

„Vor allem erbitte mir bei Gott einen festen und lebendigen Glauben.“
(Groër 1986)

Das entsprach der Identitätspolitik, mit der im Pontifikat von Johannes Paul II die Ernennungen vor allem für die wichtigen Bischofssitze eines Landes vorgenommen wurden. Die Betonung der eigenen Identität gegen eine zunehmende Verflachung der Unterschiede ist nicht spezifisch katholisch, sondern Ausdruck einer religiösen Macht, die gerade in säkularen Verhältnissen besonders aufblüht. Gilles Kepel, ein französischer Politologe, hat schon früh darauf hingewiesen, dass eine säkular betonte Selbstermächtigung der eigenen religiösen Identität im Verlauf der späten 1970er Jahre fast zeitgleich den schiitischen Islam – in Gestalt von Khomeini –, das Judentum – in Gestalt der Siedlerbewegung in der West Bank, die dem Likud in Israel eine strukturelle Mehrheit einbrachte –, den Protestantismus – in Gestalt evangelikaler Fernsehprediger in den USA – und eben den Katholizismus mit der Erhebung von Karol Wojtyła zum Papst erfasste (Kepel 1991). Die jeweiligen Identitätspolitiken haben sich als eine Art Avantgarde zu dem erwiesen, was sich in den letzten beiden Jahrzehnten in den großen Demokratien vollzieht.

Die Betonung der eigenen Identität gegen eine zunehmende Verflachung der Unterschiede ist nicht spezifisch katholisch, sondern Ausdruck einer religiösen Macht, die gerade in säkularen Verhältnissen besonders aufblüht.

Johannes Paul II folgte einer Perspektive, die seine erste Predigt als Papst mit „Habt keine Angst!“ umschrieb. Katholik(inn)en sollten keine Angst haben, öffentlich mit ihren spezifischen Glaubensvorstellungen anderen gegenüberzutreten und ihre Wahrheit säkularen Relativierungen entgegenzuhalten. Das führt bei ihm nach außen hin zu Pastoralreisen in fast alle Gegenden des Planeten, zur konsequenten Konfrontation mit dem Kommunismus, zum Friedensdialog mit anderen Religionen, zum Einklagen von Menschenrechten, zum Widerstand gegen Krieg, zum weltweiten Einsatz für die Jugend. Nach innen hin führte die Politik der Identitätsstärkung zu seiner Betonung traditioneller katholischer Familien- und Sexualmoral und weltweit zur Ernennung von Bischöfen, die sich besonders betont vom Papst und diesen katholischen Werten her verstanden und die deshalb entschieden dazu bereit waren, auf innerkirchlichen Konfrontationskurs zu liberalen Glaubens- und Kirchenanschauungen zu gehen. Besonders zentrale und wichtige Bischofssitze – aber nicht nur sie – wurden mit Männern dieses Habitus besetzt, wie eben Groër in Wien, aber auch Meisner in

Köln, Haas in Zürich, Lustiger in Paris, sowie natürlich Law in Boston, Pell in Sydney usw. Insbesondere so gut wie alle Bischofssitze in Lateinamerika und Afrika wurden auf diese Linie gebracht. Auch die Förderung des Papstes von neuen geistlichen Gemeinschaften wie den Legionären Christi und dem Opus Dei passt zu dieser Grammatik; von Escrivá de Balaguer, dem Begründer der letztgenannten Gemeinschaft, steht ja sogar die Kategorie der „heiligen Unverschämtheit“ zu Buche.³

Dieses ganz andere Format von Bischöfen sollte sich einer starken katholischen Identität öffentlich nicht schämen und deshalb die eigene kirchliche Sache so vertreten, dass diejenigen sich mindestens unwohl fühlen mussten, die das in herausgehobenen kirchlichen Positionen nicht darstellten.

Die Scham am Ende seiner Amtszeit entstand durch die Schamlosigkeit, zu einem derart verheerenden Vorwurf wie sexuellen Missbrauch einfach zu schweigen.

Diese Dimension von Scham drehte sich durch den Skandal um die Person Groër jedoch um. Ähnliches ließe sich über die Skandale um Haas in Zürich, Law in Boston, Pell in Sydney, Cipriani Thorne in Lima sagen. Aber bleiben wir in Österreich. Derjenige, der eigentlich die österreichische Kirche auf einen wahren katholischen Weg repräsentativ zurückführen sollte, wurde nun zum Grund, dass die wahren Gläubigen dieser Kirche sich schämen mussten. In diesem Sinn reagierte die vor Johannes Paul II herrschende liberale Mehrheit in der Kirche von Österreich durchaus mit Scham auf diesen Erzbischof – aber sie hatte eine völlig andere Stoßrichtung und Durchschlagskraft als jene, auf die neun Jahre zuvor die Ernennung von Groër gezielt hatte. Diese Scham am Ende seiner Amtszeit entstand durch die Schamlosigkeit, zu einem derart verheerenden Vorwurf wie sexuellen Missbrauch einfach zu schweigen. Dieses Schweigen macht eine beschämende Diskrepanz auf seiner Seite sichtbar, die eigentlich den anderen gegolten hatte.

Der Skandal selbst brachte zwei sehr wichtige Aktionen hervor, die das beschämende Bild hinter sich lassen sollten: erstens die Entmachtung Groërs durch die sehr schnelle Regelung der Nachfolge am 13. April 1995, als der damalige Wiener Weihbischof Schönborn mit dem Amt eines Koadjutors mit Nachfolgerecht betraut wurde (Czernin 1998, 100), und zweitens das Kirchenvolksbegehren, das am 15. April 1995 von drei Tiroler Religionspädagogen vorgeschlagen, bei einer Versammlung von „Wir sind Kirche“ am 20. Mai in Salzburg vereinbart und danach in der gan-

³ In der Beschreibung der „Ebene deiner Heiligkeit“ heißt es vom damaligen Professor für Standesethik: „387 Die Ebene jener Heiligkeit, die der Herr von uns erwartet, ist durch diese drei Punkte zu bestimmen: heilige Unnachgiebigkeit, heiliger Zwang und heilige Unverschämtheit. 388 Die heilige Unverschämtheit ist etwas anderes als die Frechheit der Welt. [...] 391 Wenn du die heilige Unverschämtheit hast, was kümmert dich dann das ‚sie haben gesagt‘ oder ‚sie werden sagen‘?“ (Escrivá de Balaguer 1982, 93–94)

zen Nation durgeführt wurde. Seine Ergebnisse wurden am 5. Juli in Wien präsentiert (Czernin 1998, 101, 105–106 und 108–109). Das eine war eine Aktion von oben aus der Spitze der kirchlichen Hierarchie, das andere von unten aus dem Kirchenvolk heraus.

Beide Aktionen vollziehen sich im Bann von Scham, aber sprechen sie nicht an; denn Scham wird verschwiegen. Das Kirchenvolksbegehren spricht von „Krise“ und „verlorenem Vertrauen“ (Czernin 1998, 105 und 107). Auch in dem Brief von Papst Johannes Paul II vom 8. September 1995 (Der Apostolische Stuhl 1995, 1060–1062), der kurz vor dem Amtsverzicht Groërs und dem Amtsantritt des Koadjutors Schönborn an die Bischöfe Österreichs ging, wird nicht auf Scham verwiesen. Der Brief spricht stattdessen von „heftige[n] Angriffe[n] gegen einige von Euch“, einer „harten Prüfung“, der „Strategie, die Hirten zu schlagen“, dem „Versuch der Zerstörung“, „Unfrieden von Verdächtigungen, Kritiksucht und Zwietracht“. Über Kardinal Groër heißt es, er gäbe die Leitung der Erzdiözese nach Erreichen der Altersgrenze ab, und ihm gelte der päpstliche „Ausdruck meines Dankes für seinen treuen und hochherzigen kirchlichen Dienst“ (ebd. 1062). Der Papst wählt als biblisches Leitmotiv seines Briefes: „Ich werde den Hirten erschlagen, dann werden sich die Schafe der Herde zerstreuen“ (Mt 26,31). Selbst in der Bischöflichen Erklärung drei Jahre später ist von Scham nicht die Rede, mit der am 27. Februar 1998 Kardinal Schönborn von Wien, Erzbischof Eder von Salzburg, Bischof Weber von Graz und Bischof Kapellari von Klagenfurt äußerten, sie seien „nun zu der moralischen Gewißheit gelangt, daß die gegen Alterzbischof Kardinal Hans Hermann Groër erhobenen Vorwürfe im wesentlichen zutreffen“ (Czernin 1998, 188). Dort wird durchaus von „traurig[en] und zornig[en]“ Christen, der „Einzigartigkeit dieser Situation“, „de[m] lähmenden Generalverdacht“, „zweideutig[e]m Verhalten“, „mitbetroffen[en]“ Diözesen, „Leiden in unserer Kirche“ gesprochen (Czernin 1998, 188–190). Aber die vier Bischöfe können sich nicht dazu durchringen, peinlich berührt zu sein von dem, was sichtbar geworden ist.

Die einen trauten der Erneuerung zu, die Versprechungen des Glaubens erfahrbar zu machen; die anderen trauten der Erneuerung nicht über den Weg.

Beide miteinander streitenden Seiten versprachen sich von ihrem Vorgehen einen Ausweg aus der geduckten Lage der Kirche. Das Kirchenvolksbegehren wollte eine andere und deshalb dezidiert erneuerte Form von Kirche; der Papst sowie insbesondere diejenigen in der kirchlichen Hierarchie, die

zunächst Groër trotz allem Skandal auch noch weiter stützten, wollten eine dezidiert andere, aber gerade deshalb nicht erneuerte Form von Kirche. Die einen trauten der Erneuerung zu, die Versprechungen des Glaubens erfahrbar zu machen; die anderen trauten der Erneuerung nicht über den Weg, weil diese nur irgendwelchen modernen, aber eben keinen gläubigen Versprechungen Vorschub leisten würde. Erstere hatten die Scham auf ihrer Seite, die dieser Kardinal ausgelöst hatte, die anderen konnten anführen, dass keine Schuld eingestanden worden ist. Was beide Seite verband, war die Empörung: „So geht es nicht weiter!“

Auf beiden Seiten wurde zu Recht Gesichtsverlust befürchtet. Scham resultiert nicht aus souveränen Aktivitäten, sondern aus regelrechten Nötigungen, denen man innerlich und nicht durch Druck von anderer Seite unterworfen wird. Man muss Scham daher von Schuld absetzen, mit der sie zwar nicht selten verwechselt wird, aber mit der sie nicht vermischt werden darf. Mit seinem Schweigen konnte Kardinal Groër lediglich verhindern, Schuld einzugestehen. Darauf konzentrierte er sich, doch das half ihm nicht. Denn er konnte nicht verhindern, dass gerade sein Schweigen Scham bei anderen auslöst. Groër verweigerte sich, die Schuld anzuerkennen, die offenbar geworden war, aber stürzte dadurch die anderen Gläubigen in einen beschämenden Abgrund.

Man muss Scham daher von Schuld absetzen, mit der sie zwar nicht selten verwechselt wird, aber mit der sie nicht vermischt werden darf.

Sein Schweigen wurde umso schamloser, je länger es dauerte, weshalb er nicht bleiben konnte, was er war, der Wiener Erzbischof, und wo er war, im Zentrum der österreichischen Kirche. Er verlor beides nicht deshalb, weil er sich als schuldig erwiesen hatte, sondern weil seine Weigerung, sich dem wahren Problem überhaupt zu stellen, selbst für jene nicht mehr auszuhalten war, die ihn wie der damalige Papst eigentlich halten wollten. Er verlor nicht bloß die Unschuldsvermutung, die jedem Täter bis zum Beweis der Tat zusteht, sondern die Ehrerbietung, die jedem kirchlichen Amtsträger zusteht. Eine Schuld kann vergeben werden, der schamlose Verlust der Ehre ist dagegen nicht zu sanieren.

Diese Unterscheidung von Schuld und Scham ist über diesen Fall hinaus von großer Bedeutung, weil beide in der Sachfrage des sexuellen Missbrauchs, die dem Skandal zu Grunde liegt, eine äußerst gefährliche Melange eingehen.

Schamlose Ver-sprechen im Missbrauch

Ein sexueller Missbrauch kann über Jahrzehnte in einer Existenz mit großer Macht nagen, weil die Opfer nicht aufhören können, sich zu schämen. Sie müssen immer fürchten, dass ihre Scham öffentlich wird, weil das die Ohnmacht noch verschärft, die sich durch den/die Übergriff/e in ihnen festgesetzt hat. Im kirchlichen Kontext kommt hinzu, dass die erste Phase des Missbrauchs in der besonderen Erwählung besteht, die die Nähe zu einer höhergestellten geistlichen Person auszeichnet und die von den Tätern sehr pointiert eingesetzt wird (vgl. dazu Hallay-Witte/Janssen 2016, 118, 122, 123).

Die Buben, denen sich Groër übergriffig genähert hat, wurden durch die besondere Aufmerksamkeit ausgezeichnet, die er ihnen widmete. Das ist ein typischer und im Missbrauch zugleich ein perfider Vorgang in der priesterlichen Seelenführung Jugendlicher. Er ist typisch, weil anders die geistliche Nähe nicht zum Ausdruck kommen kann. Er wird aber dann perfide, sobald allein die Kinder und Jugendlichen die Kosten dieser Nähe tragen müssen. Sie dürfen sich dann dieser Nähe nicht schämen, weil sie ja von dem geistlichen Seelenführer auserwählt sind. Aber sie müssen sich unvermeidlich schämen, weil seine Nähe übergriffig praktiziert wird. Die berüchtigten Zungenküsse, mit denen, als „Bruderschaftskuß“ (Czernin 1998, 88), Groër Buben im Knabenseminar insbesondere in Beichtsituationen stärken wollte, sind von diesem Widerspruch geprägt (Belege bei Czernin 1998, 79, 80, 88, 93, 95, 182, 193). Sie sind schamlos, sie beschämen und sie werden verschämt.

Daraus resultiert aber zugleich für den Akteur eine außerordentliche Macht. Im Bericht eines ehemaligen Mönchs des Stiftes Göttweig vom Februar 1998, der zuvor ebenfalls bei Groër im Hollabrunner Aufbaugymnasium war, an die Visitatoren des Klosters heißt es:

„Doch das Schweigegebot war es, das es dem nunmehrigen Kardinal Groër ermöglichte, seine Machtstrukturen aufzubauen und zu erhalten. Er vermittelte den Eindruck, daß er seine Zuneigung einzig und allein nur dem Beichtenden schenke, daß beispielsweise seine ‚Zärtlichkeiten‘ nur dem Auserwählten gelten würden, so daß man sich natürlich niemandem anderen anvertraute.“ (Czernin 1998, 198–199)

Eine solche besondere Aufmerksamkeit macht daher nicht stark, sondern schutzlos, weil sie sich übergriffig auswirkt. Sie respektiert nicht das Gegenüber, sondern nutzt ein Gefälle der Macht zum Vorteil der höher-

gestellten Person. Das, was scheinbar eine besondere Ehre darstellt, ist nur die Vorbereitung, um die Scham über den Missbrauch beim Opfer belassen zu können.

Selbst wenn der Täter einer Schuld überführt werden sollte, kann er sich in seine Schamlosigkeit zurückziehen, während das Opfer verschämt damit allein gelassen ist.

Das Zutrauen des Opfers wird ausgenutzt durch eine Nähe, die nur den Täter schamlos macht, aber das Opfer die Scham nicht los bekommen lässt. Selbst wenn der Täter einer Schuld überführt werden sollte, kann er sich in seine Schamlosigkeit zurückziehen, während das Opfer verschämt damit allein gelassen ist, dieser Schamlosigkeit Tür und Tor geöffnet zu haben. Sie bleibt auf dem Opfer lasten und wird zu einem äußerst verschämten Teil seiner Existenz. Dieser Teil erstarrt in ihr und lässt sich nur unter größten Mühen sowie in Ausnahmefällen daraus entfernen. Das geht so weit, dass auch Schuld übernommen wird, die eigentlich zum Täter gehört. In dem oben genannten Bericht heißt es dazu:

„Ich wundere mich noch heute, wie ich die diskriminierende, ja entwürdigende Weisung des P. Hermann ertragen und befolgen konnte, wonach man nach Selbstbefriedigung nicht zur Kommunion gehen durfte und alle anderen schienen dann zu wissen, warum! Diese Stigmatisierung hatte der nachmalige Kardinal wohl als eine sehr brauchbare Hilfe angesehen, mit diesem Problem fertig zu werden. Und zugleich stand diese Maßnahme in einem unlösbaren Widerspruch zu seinen Aktionen in der Beichte! Dieses Schreiben – so bin ich überzeugt – dürfte an Klarheit nichts zu wünschen übriglassen. Aber vielleicht drängt sich Ihnen eine Frage auf ‚Warum kommen Sie mit diesen Dingen erst jetzt?‘ Nun, für mich, aber wie ich inzwischen auch weiß, für andere ebenso, waren diese Dinge erst aussprechbar nach den ‚Profil‘-Berichten von 1995 über den Fall Hartmann. Zuvor hatte ich nicht einmal meiner Frau diese Vorkommnisse zur Gänze erzählt. Sie wußte lediglich einen Bruchteil. Seit dem Jahr 1994 gibt es zudem regelmäßige Treffen von Ex-Göttweigern. Es war und ist für mich charakteristisch, daß bei unserem Treffen niemand diesen Themenbereich ansprach. Es glich diese erste Zusammenkunft am ehesten einem Maturatreffen, wo alte Erinnerungen und monastische Schnurren aufgefrischt wurden. Aber mit dem Fall Hartmann im März 1995 kam auch unter den Ex-Göttweigern eine Lawine ins Rollen. Ich für meine Person entdeckte, daß ich nicht der einzige war, der diese Dinge erlebt hatte. Es gab auch andere, die davon berührt waren. Somit war ich in der Lage, erstmals darüber zu sprechen. Und ganz

offen gestanden, es ist für mich bis heute nicht gerade einfach, zu diesen Ereignissen zu stehen, sie an- und auszusprechen. Denn noch immer frage ich mich, weshalb ich dies eigentlich alles zulassen konnte? Warum habe ich mich nicht dagegen gewehrt? Steckt da nicht Feigheit und Mangel an Courage dahinter? Und eine weitere Frage drängt sich mir in diesem Zusammenhang auf. Wie weit bin ich, als ich das System unterstützte – und diese Zeit gab es sehr wohl – an anderen schuldig geworden?“ (Czernin 1998, 197–198)

Scham knechtet nicht, indem sie jemanden anderen, etwa den Täter, als schuldig verurteilt, sondern weil sie eine Diskrepanz gegenüber einer Normalität offenbart, an der das Opfer bereits gescheitert ist, sobald der Grund für die Scham eintritt. Diese Diskrepanz ist nicht mehr zu schließen, eben weil sie offenbar geworden ist. Dabei genügt es sogar, dass sie nur der vom Missbrauch betroffenen Person offenbar geworden ist. Und sie vertieft sich mit jedem Moment einer öffentlichen Zerknirschung darüber umso mehr. Mit der Scham, die öffentlich wird, verliert ein Mensch alles an Sicherheit, was er zuvor besaß, während jemand in der Schuld, die öffentlich wird, nur so weit verunsichert wird, dass er erst durch das Bekennen der Schuld und eine ehrliche Absicht der Besserung zurück zur normalen Sicherheit gelangen kann. Wer sich genötigt sieht, sich zu schämen, kann diese Sicherheit jedoch nicht wieder gewinnen. Es gibt keinen Ausweg – außer man ist bereit, schamlos zu werden. Kardinal Groër brachte zu Fall, dass er ausgerechnet *diesen* Ausweg gewählt hatte, statt zu seiner Schuld zu stehen und darüber öffentlich zu sprechen. Aber er wollte unter allen Umständen schuldlos bleiben – und wurde gerade deshalb zum schamlosen Unschuldslamm.

Mit der Scham, die öffentlich wird, verliert ein Mensch alles an Sicherheit, während jemand in der Schuld, die öffentlich wird, durch das Bekennen der Schuld zurück zur normalen Sicherheit gelangen kann.

In und durch Schuld sowie ihr Eingeständnis wird jemand angestiftet, sich zu bessern und zu verbessern. Das nötigt den anderen Respekt ab. Durch und mit Scham wird jemand dagegen genötigt, die eigene Inferiorität anzuerkennen, die die Position der anderen verbessert. Das verkettet die Opfer des sexuellen Missbrauchs so sehr mit den Tätern, dass sie den Opfern deshalb leichtfüßig und mit heiliger Unverschämtheit auch ihre eigene Scham – falls vorhanden – ganz und gar zuschieben können. Während jemand, der öffentlich zu seiner Schuld steht, wertschätzende Aufmerksam-

keit erfährt, reagieren andere auf das Offenbarwerden einer Scham nicht mit Respekt. Man distanziert sich eher, um nicht angesteckt zu werden. Während Schuld die Souveränität einer Person antastet und durchlöchert, die sich ihr aber deshalb aus eigener Freiheit stellen kann, um sich zu verbessern und so aus den nagenden Verfehlungen zu befreien, kippt Scham die Souveränität einer Person derart um, dass keine innere Befreiung von diesem Problem oder der ihr zugrunde liegenden Erfahrung weiterhilft, sondern nur die öffentliche Unterwerfung unter den unwiederbringlichen Verlust der Souveränität. Wer sich schämt, muss daher stets befürchten, dass etwas ruchbar wird, was die eigene Person in ständigen Misskredit bringt. Das gilt für die Opfer auch dann, wenn der Grund dafür klar in der Schuld von Tätern zu suchen ist. Ganz anders ist es bei der Schuld, die vom eigenen Inneren her lediglich peinigt, sich zu entschüden, also die Schuld zu überwinden und sich zu entschuldigen. Das „lediglich“ ist hier angebracht, weil die Ohnmacht der Scham weit dorniger ist als jene der Schuld. Selbst in der hochkirchlichen Liturgie wird Schuld glücklich gepriesen, während Scham, obwohl biblisch sehr präsent (dazu jetzt angekündigt: Grund-Wittenberg/Poser 2018) und liturgisch sehr wohl diskret bedeutsam (Fechtner 2015), nicht angesprochen wird.

Anhand der scharfen Differenz von Scham und Schuld lassen sich kulturelle Muster unterscheiden.

Es gibt wegen dieser scharfen Differenz von Scham und Schuld den Vorschlag, damit kulturelle Muster zu unterscheiden, die sich beide auf das öffentliche wie private, das politische wie das wirtschaftliche Verhalten bis in die Kapillare hinein auswirken. So hat Ruth Benedict nach dem Zweiten Weltkrieg vorgeschlagen, Scham- von Schuldkulturen zu unterscheiden (Benedict 2006). Das war damals keine abstrakte Überlegung, sondern aus der Not geboren. Es speiste sich aus der Überraschung der USA, wie extrem anders Japaner kämpften, wie gnadenlos sie in Siegen verfahren, aber auch wie schnell sie sich mit der endgültigen Niederlage abfanden und neu anfangen. Benedict gehörte zu denen, die das ethnologisch und intellektuell aufarbeiten und erklären sollten; das war alles andere als leicht, standen doch während des Krieges keine Möglichkeiten für Feldforschung zur Verfügung. Gleichwohl war Benedict für diese Aufgabe wie prädestiniert, weil sie schon zuvor in New York die relative Bedeutung von *patterns of culture*, kulturellen Verhaltensmustern, erkannt hatte. Diese Muster lassen sich nicht überall feststellen, so als gäbe es eine für alle Menschen gemeinsam

zu schaffende Hochkultur. Sie treten stets nur relativ zur Geschichte und zum Verbreitungsraum der jeweiligen Kultur auf und lassen sich nicht mit anderen vermitteln. Kultur lässt sich erst relativ zu diesen Verhaltensmustern verhandeln, was sie zu einer hochkomplexen Angelegenheit macht. In diesem relativen und zugleich komplexen Sinn sprach Benedict von Schuld- und Schamkulturen, die man nicht miteinander verwechseln darf, weil man sonst elementare Verhaltensmuster völlig missversteht.

„Vom Schamgefühl bestimmte Kulturen vertrauen auf externe Sanktionen, um richtiges Verhalten zu erzielen, und nicht, wie dies vom Schuldgefühl bestimmte Kulturen tun, auf eine von innen kommende Überzeugung der Sündhaftigkeit. Schamgefühl ist eine Reaktion auf die Kritik der anderen. Ein Mensch fühlt sich beschämt, wenn er öffentlich verlacht und kritisiert wird oder sich nur vorstellt, lächerlich gemacht worden zu sein. In beiden Fällen handelt es sich um eine wirksame Sanktion. Aber sie bedarf eines Publikums oder zumindest der Vorstellung, daß es ein Publikum geben könnte. Das Schuldgefühl bedarf dessen nicht.“ (Benedict 2006, 196–197)

Wenn sich in einer Kultur, die auf Schuld und Schuldüberwindung durch reuige (Ver-)Besserung der Person basiert wie die kirchliche Kultur des Glaubens in der lateinischen Tradition, Scham bei denen einnistet, die Opfer dieser Schuld geworden sind, dann entsteht eine geradezu heillose Matrix aus der Macht der Täter, die auf Kosten der Ohnmacht der Opfer triumphiert. Denn in dieser Konstellation fehlen die kulturellen Muster, um über die Scham hinwegzukommen, die auf der Seele der Opfer lastet, während die kulturellen Muster, Schuld zu sühnen, für die Täter breit vorhanden sind. Die Opfer, obwohl unschuldig, können die Schuld der Täter nicht anklagen, ohne sich tiefer in die Scham zu verstricken, die sie knechtet.

Es fehlen die kulturellen Muster, um über die Scham hinwegzukommen, die auf der Seele der Opfer lastet, während die kulturellen Muster, Schuld zu sühnen, für die Täter breit vorhanden sind.

In der katholischen Kirche hat sich dieser Schuld-Scham-Zusammenhang durch den sexuellen Missbrauch eingemischt. In der Bekämpfung der monströsen Macht des Missbrauchs geht es daher um weit mehr, als moralische Verfehlungen der Täter und welcher ihrer Unterstützer auch immer aufzuarbeiten. Darum geht es natürlich auch, aber das ist die wesentlich leichtere Übung. Viel komplexer ist die Konfrontation, dass die kirchliche

Fähigkeit in Gefahr geraten ist, mit dem Glauben keine Zukunft versprechen zu können, die glaubwürdig und wahrhaftig hoffnungsvoll ist. Angesichts dieser Gefahr bleibt aus meiner Sicht nichts anderes übrig, als das offenbar gewordene massive Problem des Missbrauchs auf dieser komplexen Ebene der Kultur des Glaubens anzugehen.

Es geht um die Versprechen des Glaubens, deren Muster die Kirche über Jahrhunderte hinweg groß gemacht hat und an denen sie sich unverschämt versprochen hat. Sie müssen sehr entschieden von den schamlosen Versprechungen, in die die Kirche mit dem sexuellen Missbrauch durch ihre inneren Reihen geraten ist, und deren kirchlich-theologischen Mustern (*patterns*) gereinigt und befreit werden.

Glauben versprechen gegen schamlose identitätspolitische Muster

Der sexuelle Missbrauch war über sehr lange Zeit buchstäblich ein verschämter Teil der katholischen Kirche. Das hat sich in den letzten Jahrzehnten leider weltweit als zutreffend gezeigt. Zu dem verschämten Teil gehörte lange Zeit ein Schutz der Täter trotz ihrer Schuld. Sie wurden nicht geschützt, weil man sich ihrer Taten nicht geschämt hätte, sondern gerade weil man es tat. Es war so bedrängend peinlich, dass es verborgen bleiben sollte und man sich nur verschwiegen davon glaubte befreien zu können. Das war das bestimmende Muster bis zu den Skandalen des sexuellen Missbrauchs.

Das eigentliche Problem dabei ist die kalte Schulter für die Ohnmacht der Opfer, die mit der kirchlichen Verschämung ihrer Scham einhergeht.

Aber quer durch die institutionellen Instanzen der Kirche hindurch findet in diesem Muster ein Versprechen statt: Diese Verbergung erzwingt die Hinnahme der Schamlosigkeit der Taten zu Lasten der Scham der Opfer, weil man sich eine bessere Zukunft für die Kirche und manchmal sogar künftige Besserung der Täter verspricht. Diese Hinnahme führt unweigerlich zur Stärkung der Macht der Täter, die sogar noch durch ein Schuldbekennen und die dann fälligen individuellen wie religionsgemeinschaftlichen Entschuldigungen weiter aufleben kann. Der Umgang mit den Tätern und diese selbst erscheinen dann ja geläutert und niemand muss sich dessen mehr schämen. Das eigentliche Problem dabei ist jedoch die kalte Schulter für die Ohnmacht der Opfer, die mit der kirchlichen Verschämung ihrer

Scham einhergeht. Die Täter können schamlos weggehen, während die Opfer jetzt auch noch damit belastet sind, für ihre Ohnmacht allein verantwortlich zu sein.

Dieses Muster darf keine Zukunft mehr in der Religions-, Glaubens- oder Pastoralgemeinschaft der Kirche haben. Zumindest die kalte Schulter hat öffentlich aufgehört zu existieren. Die kirchlichen Verantwortlichen sind durchaus entschlossen, diesem Muster der früheren Bearbeitung der Fälle kein kirchliches Feld mehr zu überlassen. Das muss man nicht nur konzedieren; das kann man anerkennen. Es ist ein Anfang, aber lange nicht das Ende der nötigen Umkehr. Denn jetzt befällt die kirchlich Verantwortlichen unweigerlich selbst die Ohnmacht, die im sexuellen Missbrauch auf Seiten der Opfer zu Tage tritt. Kein katholischer Bischof weltweit weiß derzeit, ob nicht morgen oder übermorgen oder später in seinem Verantwortungsbereich ein neuer massiver Fall auftritt, der alles bisher schon da Gewesene in den Schatten stellt. Es scheint alles möglich geworden zu sein.

Dazu kann man theologisch nur sagen: Lasst euch nicht verunsichern! Denn die Ohnmacht, die euch dabei unweigerlich befällt, ist eine wichtige Ressource, um bei der eingeschlagenen Linie der Aufarbeitung auch zu bleiben. Denn diese Ohnmacht führt an die Quellen des Glaubens, nicht jene Macht der Täter. Man darf sich der Ohnmacht nicht schämen, der man sich nicht entziehen kann, wenn man glaubt und sich selbst dem Glauben verspricht. Denn die Versprechen des Glaubens dienen nicht der Ermächtigung der Gemeinschaft des Glaubens, sondern der Autorisierung von Ohnmächtigen, die dadurch diese Gemeinschaft über ihre verschämten Begrenzungen hinausführen können.

Die Versprechen des Glaubens dienen nicht der Ermächtigung der Gemeinschaft des Glaubens, sondern der Autorisierung von Ohnmächtigen.

Diese Mission verlangt aber die Konfrontation nach innen mit den Versprechungen, die dieser Autorisierung entgegenstehen und jene Ermächtigung selbstgerecht machen. Die Differenz zwischen der religionsgemeinschaftlichen Ermächtigung und der pastoralgemeinschaftlichen Autorisierung der Ohnmächtigen ist ein feiner Unterschied, der einen enormen Distinktionsgewinn einbringt, wenn er beachtet wird, und zu einem tiefen Distinktionsverlust führt, wenn er verschliffen wird. Der Skandal von Kardinal Groër ist für beides ausgesprochen lehrreich. Man darf diesen Skandal nicht in der Vergangenheit der Kirche ruhen lassen, wenn

in der österreichischen Kirche – aber auch darüber hinaus – ein entschiedener Widerstand gegen sexuellen Missbrauch nachhaltig sein will. Dafür hat die Leitung dieser Kirche eine besondere Verantwortung.

Dazu gehört allerdings zugleich ein prekärer Teil, der über diesen einzelnen Fall weit hinausgeht. Denn der beschriebene feine Unterschied weckt zugleich hochgradig Zweifel daran, ob eine entschiedene Identitätspolitik im Glauben richtig ist und weiter führt. Johannes Paul II stand für sie ein. Es war sein Credo, dass niemand in der Kirche sich des eigenen katholischen Glaubens schämen muss und dafür beschämt werden darf. So weit, so gut. Aber das ist einfach unvollständig, weil es die entscheidenden Fragen nicht stellt. Darum hat dieses Muster sich auch als nicht komplex genug erwiesen, wie sich nach dem Skandal um Kardinal Groër in der sprunghaft anschwellenden Aufdeckung von Fällen sexuellen Missbrauchs gezeigt hat. Dieser sichtbare Anstieg der Missbrauchsfälle ist natürlich nicht von diesem Papst verursacht worden; das zu behaupten, wäre absurd. Aber zugleich sind sie die maßgebliche Signatur seines Pontifikats, weil sie die entscheidenden Anfragen an die katholische Identitätspolitik stellen, derer sich nicht schämen zu dürfen dieses Pontifikat in die Kirche gebracht hat.

Selbst die Vergebungsbitten des Papstes waren nicht in der Lage, die Schamkultur des sexuellen Missbrauchs in der Kirche aufzubrechen, welche die Macht der Täter über die Ohnmacht der Opfer stellt.

Selbst die Vergebungsbitten dieses Papstes zum Jahr 2000 werden davon betroffen. Sie sind in der traditionellen Schuldkultur der katholischen Kirche ein herausragendes Ereignis, das großen Respekt verdient (vgl. Johannes Paul II 2000, 120–128). Aber selbst sie waren nicht in der Lage, die Schamkultur des sexuellen Missbrauchs in der Kirche aufzubrechen, welche die Macht der Täter über die Ohnmacht der Opfer stellt. In der siebten Bitte über die „Sünden auf dem Gebiet der Grundrechte der Person“ wurde durchaus gebetet „für die minderjährigen Opfer des Missbrauchs“ (Johannes Paul II 2000, 127), doch weder für ihre Scham noch für die Schuld speziell der kirchlichen Täter wurde Vergebung für die Kirche erbeten. Es gibt keinen Sanktionsmechanismus für die sich heilig gerierende Unverschämtheit der kirchlichen Täter. Auch dieser große Anklage- und Vergebungsritus für die kirchlichen Sünden findet keine Muster, um sich positiv zur Scham der Opfer und ablehnend zur Unverschämtheit der Täter zu äußern, auch wenn sie darauf abzielen. Daher konnten auch dabei die Täter ihres privilegierten Ortes in der Kirche sicher sein, obwohl der

Papst in diesem Akt auf das Gegenteil hinweisen wollte. Darin liegt die tragische Ambivalenz dieses kirchlich so prägenden Pontifikats.

Wenn man diesen Glauben so verspricht wie in dem Identifizierungsvorgang, den Johannes Paul II kirchlich maßgeblich machte, dann muss man sich fragen und fragen lassen: Wer soll woraufhin davon ermächtigt werden? Die Kirche selbst oder die anderen, die ihr aus guten Gründen kritisch gegenüber stehen? Die sowieso schon von dieser Identität Überzeugten, damit sie diese Überzeugungen nicht auf peinlich vorhandene Defizite überprüfen müssen? Diejenigen, die mit der Kirche und ihrem Glauben unverschämte Utopias wie „Wir verteidigen das christliche Abendland!“ verbinden, ohne dass sie an der Kirche und ihrem Glauben besonders Anteil nähmen, sehr wohl aber Interesse haben an der Ausschließungsmacht der potentiellen Erhabenheit des Unverschämten gegen unliebsame andere und Andersgläubige?

Es genügt leider nicht, keine Angst zu haben, katholisch zu sein, und das auch zu zeigen. Vielmehr muss man fürchten, dass das Versprechen der katholischen Identität in übergriffige Finger gerät, die sich damit an der Ohnmacht der anderen bedienen und aus dieser prekären Form von Macht mit schamloser Selbstgerechtigkeit eine Ressource ihrer Selbstermächtigung gewinnen. Wer mit solchen Fingern an den Versprechen des Glaubens hantiert, verspricht eine Zukunft, vor der im Glauben nur gewarnt werden kann. In dieser Zukunft werden dann nämlich nur Selbstermächtigte inthronisiert statt die Ohnmächtigen zu autorisieren, diese von ihren Thronen zu stoßen. Der christliche Glauben verspricht keine solche Zukunft, sondern ihr Gegenteil.

Die österreichische Kirche hat mit der schamlosen Art katholischen Versprechens ihre eigenen Grenzerfahrungen gemacht. Sie ist immer noch dabei, daraus zu lernen. So wie sich die Gegenwart entwickelt, wird sie das in der nächsten Zukunft gut gebrauchen können.

Literatur

- Benedict, Ruth (2006), Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur. Aus dem Englischen von J.-M. Spannagel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Czernin, Hubertus (1998), Das Buch Groër. Eine Kirchenchronik, Klagenfurt: Wieser, 2. Aufl.
- Der Apostolische Stuhl (1995), Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen, Dokumentation, Rom/Köln: Libreria Editrice Vaticana/Bachem.
- Ebner, Martin (2012), Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Escrivá de Balaguer, Josemaría (1982), Der Weg, Köln: Adamas, 10. Aufl.
- Fechtner, Christian (2015), Diskretes Christentum. Religion und Scham, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Groër, Hermann (1986), Zum Fest „Maria Himmelfahrt“ spricht Erzbischof Hermann Groer, 15. August 1986, Österreichische Mediathek, audiovisuelles Archiv. [https://www.mediathek.at/portaltreffer/atom/06C456D9-3C0-00046-00000600-06C3C665/pool/BWEB/\[9.4.2018\]](https://www.mediathek.at/portaltreffer/atom/06C456D9-3C0-00046-00000600-06C3C665/pool/BWEB/[9.4.2018]).
- Grund-Wittenberg, Alexandra/Poser, Ruth (Hg.) (2018), Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hallay-Witte, Mary/Janssen, Bettina (Hg.) (2016), Schweigebruch. Vom sexuellen Missbrauch zur institutionellen Prävention, Freiburg i. Br.: Herder.
- Johannes Paul II (2000), Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Internationale Theologenkommission. Ins Deutsche übertr. u. hg. von Gerhard Ludwig Müller, Einsiedeln: Johannes, 3. Aufl.
- Kaspar, Peter Paul (1995), Das Schweigen des Kardinals und das Begehren des Kirchenvolks, Wien/München: Thaur.
- Kasper, Walter (2007), Jesus der Christus. Gesammelte Schriften Bd. 3, hg. von George Augustin, Freiburg i. Br./Wien: Herder.
- Keaveney, Arthur (2010), The Chiliarch and the person of the King, in: Jacobs, Bruno/Rollinger, Robert (Hg.), Der Achämenidenhof, Wiesbaden: Harrassowitz, 499–508.
- Kepel, Gilles (1991), Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München: Piper.
- Körner, Reinhard (2010), Jesus für Kleinbauern und solche, die es werden wollen, Münsterschwarzach: Vier-Türme, 4. Aufl.
- Law, Bernhard Cardinal (2002), January 9, 2002 – Boston Cardinal Law Press Conference Response to Globe Spotlight Report. https://www.youtube.com/watch?v=GodN_BBL2Vk [7.4.2018].
- Votzi, Josef (2016), Das erste „Spotlight“. Die Groer-Affäre als historischer Tabubruch, Profil-online. <https://www.profil.at/oesterreich/spotlight-groer-ffaere-tabubruch-6267726> [5.4.2018].
- Waste, Gabriele (2013), Hans Hermann Kardinal Groër. Realität und Mythos, o.O.: Kardinal-von-Galen-Kreis e.V.