

Das in separationstheoretischen Fundierungen deformierte Priesteramt

Wenn aus Wissen und Nichtwissen in der Kommunikation von Priestern Macht- und Ohnmachtserfahrungen werden

von Wolfgang Beck

Macht wie auch ihr Missbrauch, ihre Kontrolle und ihre verantwortete Gestaltung sind längst Gegenstand wissenschaftlich-theologischer Forschung und kirchlicher Debatten zur weiterentwickelten Verhältnisbestimmung von Leitungs- und Weihevollmacht¹ und zur Etablierung partizipativer Leitungskonzepte. Vor dem Hintergrund der vielfachen und vielschichtigen Machtmissbräuche durch katholische Kleriker und der Analyse ihrer strukturellen, organisationspezifischen Hintergründe erscheint es zunächst als erfreulich, die Differenzierung von makro-, meso- und mikropolitischen Handlungsebenen in die Diskurse einzutragen. Katholische Priester, deren Rolle und Macht hier fokussiert untersucht werden sollen, sind Teil einer Gesamt- und Ortskirche, eines diözesanen Klerus und der diözesanen Organisationsstruktur. Sie sind in Abhängigkeit ihres konkreten Tätigkeitsfeldes und ihrer Position in gemeindliche und institutionelle Strukturen und Beziehungen, in die kollegialen Bezüge von Einrichtungen und in die pastoralen Adressat:innenbezüge ihres seelsorglichen Aufgabenfeldes eingebunden.

Mit der Einführung in ein Pfarramt erfolgt zudem das Leisten des „Treueids“, mit dem die Einbindung in die Weltkirche und die Mitverantwortung für die Bewahrung der kirchlichen Lehre ausgedrückt wird. Dass dieses Instrument der Disziplinierung für das Selbstverständnis von Amtsträgern weitreichende Bedeutung hat, hat eine Reihe von Bischöfen 2022 in der IV. Sitzung des Synodalen Weges in Frankfurt gezeigt. Sie sahen sich in einem Gewissenskonflikt zwischen ihren Treue- und Loyalitätsversprechen und dem Bemühen um unabdingbare kirchliche Reformen. Vergleichbare Konflikte, für die der „Treueid“ symbolisch stehen

¹ Vgl. *Jürgen Werbick*, Die Berufung zum priesterlichen Leitungs- und Heiligungsdienst in einer partizipativen Kirche, in: A. J. Buch/J. Freitag (Hrsg.), *Ausbildung und Dienst künftiger Priester. Herausforderungen – Vergewisserungen – Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2022, 141–155, 148.

kann, erleben auch Priester, was erhebliche Spaltungen in diözesanen Presbyterien und die Bildung traditionalistischer Gruppierungen in einigen Diözesen nach sich zieht. Vor allem aber erleben haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter:innen im direkten, pastoralen Arbeitsfeld die Folgen dieser Diskrepanz, die sich in „manipulativer Machtausübung“² und in einem klerikalistischen Habitus niederschlagen kann.

Die kirchlich-hierarchischen Kontexte werden immer wieder mit den Strukturen absolutistischer Herrschaft verglichen oder sogar damit gleichgesetzt, was der Komplexität kirchlicher Hierarchie und ihrer theologischen Hintergründe nur zum Teil gerecht werden kann. So beschreibt Oliver Wintzek die Verbindung von Offenbarungstheologie und Ekklesiology, in der sich „Unanfechtbarkeit übernatürlicher Gottesgewissheit und Unanfechtbarkeit ekklesialer Gewissheit habe gegenseitig bedingen und stützen“³ und in deren Folge von einer „ekklesialen Selbstermächtigung“⁴ zu sprechen sei. Deren zunehmende Problematisierung ist Teil der theologischen Aufarbeitung von Missbrauchs- und Vertuschungsskandalen im klerikalen System, das sich primär in einem überzogen separationstheoretisch bestimmten priesterlichen Amtsverständnis ausdrückt. Gleichwohl gibt es bei Priestern gegenüber Bischöfen nicht nur Gehorsamsversprechen und wiederholt abzulegende „Treueeide“, sondern vor allem (!) auch erhebliche Loyalitätserwartungen, die sich meist schon während der Ausbildungszeit in der Homogenisierung von Habitus und Stilen niederschlagen und von einem erheblichen systemischen Anpassungsdruck zeugen. Sie sind Ausdruck einer „ständischen Machtstruktur“⁵, in die Priester mit dem Tag ihrer Weihe eingebunden sind. Dieser verstärkt sich durch die ausgeprägte Intransparenz der Machtstrukturen auf kirchlicher Makro- und Meso-Ebene. So können Priester in der Regel keine Auskunft darüber geben, wie und aufgrund welcher Faktoren sie selbst in Leitungsämter gelangen oder besondere Ehrungen erfahren – oder von eben diesen ausgeschlossen werden. Ihnen selbst sind, obwohl sie meist von Kirchenmitgliedern und gesell-

² *Anonym*, Wie die Angst weiter lähmt – zu Risiken und Nebenwirkungen kirchlicher Macht, in: Th. Hanstein/H. Schönheit/P. Schönheit (Hrsg.), Heillose Macht. Von der Kultur der Angst im kirchlichen Dienst, Freiburg i. Br. 2022, 79–82, 81.

³ *Oliver Wintzek*, Offenbarung? – Kritische Rekonstruktionen missbräuchlicher Pastoralmacht, in: J. Sautermeister/A. Odenthal (Hrsg.), Ohnmacht – Macht – Missbrauch. Theologische Analysen eines systemischen Problems, Freiburg i. Br. 2021, 101–115, 104.

⁴ Ebd., 106.

⁵ *Doris Reisinger*, Nur die Wahrheit rettet. Der Missbrauch in der katholischen Kirche und das System Ratzinger, München ²2021, 167.

schaftlichen Öffentlichkeiten als kirchliche Insider wahrgenommen werden, kirchliche Rechtsstrukturen und Verfahrensabläufe kaum oder gar nicht bekannt. Sie erliegen selbst einem „doppelten Machtmissbrauch“⁶, der durch eine nahezu vollständige Intransparenz eine Kultur von Denunziationen und Abhängigkeiten ermöglicht. So muss davon ausgegangen werden, dass Priester sich im Hinblick auf diese Makro- und Meso-Ebenen kirchlicher Strukturen vor allem als machtlos erleben, wie ein konkretes Beispiel eines Priesters veranschaulicht:

„Nach längerem Hin und Her kam ich an eine Stelle, an der ich nicht nur überleben, sondern auch leben kann. Dennoch sitzt die Erfahrung der Ohnmacht und der Verfügung über mich tief. Immer wieder gibt es Situationen, in denen ich meine Ohnmacht in diesem Machtapparat schmerzlich empfinde. Ich fühle mich ausgeliefert und spüre: ‚Ich komme aus diesem System nicht heraus.‘“⁷

Dem steht allerdings in erheblichem Maße kontrastierend die priesterliche Macht auf der Mikroebene ihres konkreten Arbeitsfeldes gegenüber. Diese unterschiedlichen Bezüge sind zudem von unterschiedlichen, teilweise sogar inkompatiblen Machtkulturen geprägt. So ist ihre Einbindung in den weltkirchlichen und diözesanen Klerus von vormodern-feudalen Strukturen der Abhängigkeit bestimmt, während ihre Tätigkeitsfelder in westlichen Gesellschaften in partizipative Kulturen und synodale Strukturen eingebunden sind. Zu den entscheidenden klerikalen Kompetenzen gehört es deshalb, sich zwischen den verschiedenen Machtkonstellationen und -kulturen bewegen zu können. Gelingt dies nicht und übertragen Priester die im klerikalen Kontext erlebte Machtform der Einforderung von Gehorsam und der Erwartung von Loyalität auf ihr eigenes Agieren im pastoralen Kontext, entstehen in der Regel manifeste Konflikte.

Hier konkretisiert sich das Amalgam aus systemischer Macht und theologischer Vollmacht. Es findet seinen Ausdruck insbesondere in rituell-liturgischen Vollzügen wie auch in den mit ordinationstheologischer Vollmacht legitimierten Rechtsformen, wie etwa in der Leitung von Pfarreien oder in der Funktion als Dienstvorgesetzter. Diese Mikro-Ebene ist freilich von einer ganzen Vielfalt weitergehender Machtstrukturen begleitet, die Björn Szymanowski in diesem Band mithilfe der „Macht-

⁶ *Alexander Narr*, Mitarbeiter der Freude, in: Th. Hanstein/H. Schönheit/P. Schönheit (Hrsg.), *Heillose Macht* (s. Anm. 2), 85–88, 88.

⁷ *Anonym*, Individuum oder Figur auf dem Schachbrett eines Bistums? Vom Idealismus zur Bauchlandung in der (kirchlicher) Realität, in: Th. Hanstein/H. Schönheit/P. Schönheit (Hrsg.), *Heillose Macht* (s. Anm. 2), 102–105, 104.

basen“ insbesondere in mikropolitischen Kontexten beschreibt. Sie haben sich durch die theologischen und kirchlichen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts, durch die Pluralisierung von pastoralen Berufsgruppen in der katholischen Kirche, durch die Etablierung gemeindetheologischer Ideale kirchlicher Sozialformen und gemeindlicher Gremien, durch die veränderte Rolle von nichtordinierten Kirchenmitgliedern und Ehrenamtlichen grundlegend verändert. Dazu gehören gesellschaftliche Entwicklungen, wie die veränderten Geschlechterrollen, die Entstehung einer säkularen und multireligiösen Gesellschaft, die größere soziale Mobilität wie auch vielfältige Migrationsphänomene. Aus diesen – und vielen weiteren gesellschaftlichen Phänomenen – entstehen Effekte für die Machtkonstellationen von Priestern in den „Arenen der Mikropolitik“⁸. Diese Machtkonstellationen entwickeln sich dynamisch, weshalb die interdisziplinäre Kooperation von Pastoraltheologie und Kirchengeschichte mit ihren Vertretern Björn Szymanowski und Andreas Henkelmann, die den hier zugrunde liegenden Diskurs initiiert haben, weiterführend ist. In der mikropolitischen Ebene gestaltet sich Macht als „polyzentrisches Machtgefüge“, für dessen Analyse vor allem die Identifikation der Machtbasen nach John R. P. French und Bertram H. Raven und seiner Erweiterungen genutzt werden soll.

Gleich zu Beginn sei ein wichtiges und häufig übersehenes Element priesterlicher Machtbasen benannt: die subversive Scharnierfunktion. Erst danach soll vor allem ein ausgewähltes Beispiel von Machtbasen im Hinblick auf priesterliche Mikropolitiken betrachtet werden. Daran anschließen soll die Identifizierung amtstheologischer Deformationen während der Pontifikate von Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI., in denen eine wichtige Grundlage für gegenwärtige Klerusspaltungen mit entsprechenden Aushandlungsprozessen von Macht ausgemacht werden kann. Zum Schluss sei hier ein Ausblick auf ein kooperativ-gestaltendes Pastoralverständnis formuliert.

1. Die subversive Macht der Scharnierfunktion

Wie oben bereits skizziert, zeichnet sich die kirchliche Position von Priestern in erheblichem Maß durch ihre Scharnierfunktion zwischen unterschiedlichen Gestaltungsebenen und Machtkulturen aus. Innerhalb des

⁸ Vgl. den Beitrag von *Björn Szymanowski* in diesem Band, 42.

Klerus haben sie mit einem vormodern-feudalistischen System zu tun und sind in dessen Loyalitätserwartungen eingebunden. Innerhalb der diözesanen Verwaltung sind sie Kontaktperson und Verantwortungsträger im Kontext einer bürokratischen Organisationsstruktur, in der von ihnen – je nach Arbeitsfeld und Position – ein verwaltungskonformes Agieren erwartet wird. Nicht selten erleben sie in diesem diözesanen Gefüge die Arroganz eines modernen Verwaltungsapparates, dem Pfarreien und Institutionen als untergeordnete Filialen oder Außenstellen gelten. Zudem fungieren in diesem Kontext Pfarrer nicht selten als Problemfälle, weil sie in Selbstverständnis und beruflicher Qualifikation nicht dem Schema der Verwaltung entsprechen und mit einem Wechsel in das klerikal-hierarchische Machtgefüge Verwaltungsstrukturen umgehen (können).

In den gemeindlichen Formationen der Parochialstruktur haben sie in der Funktion als Pfarrer eine klar umrissene Rechtsform, sind aber zugleich in die synodalen Erwartungen gemeindlicher Gremien eingebunden, in denen ihnen Macht vor allem als charismatische Herrschaft zu- oder abgesprochen wird. Diese unterschiedlichen Felder, Ebenen und Kulturen unterschiedlicher Machtstrukturen erfordern zunächst ein ausgesprochen hohes Maß an institutioneller Kompetenz, um entsprechend der jeweiligen Situation in ihnen agieren zu können. Wem dies gelingt, der vermag besondere Gestaltungsspielräume überall dort zu identifizieren, wo subversiv die verschiedenen Kulturen gegeneinander ausgespielt werden können. Wenn die genannten Kulturen auch von theologischen Inkohärenzen begleitet werden, vergrößern sich die entsprechenden Spielräume: Bischöfliche Verlautbarungen und Statements sind darauf angewiesen, gerade auch von Priestern vor Ort verbreitet und vertreten zu werden. Dementsprechend laufen sie ins Leere oder werden, nach Auswahl, verstärkt. Priester bedienen sich der eigenen Autoritätsverstärkung durch den Bezug auf päpstliche Worte und Enzykliken, wählen dabei aber nach Gusto und eigener theologischer Position aus und nutzen darin selektiv die lehramtlichen Weiterentwicklungen und Brüche. Zugleich haben sie durch klerikale Beratungsgremien (z. B. Priesterrat und Domkapitel) einen bevorzugten Zugang zur bischöflichen Meinungsbildung und zu klerikal-kollegialen Netzwerken.

Da Priester auch innerhalb der Verwaltung durch ihren besonderen Rechtsstatus kaum in die verwaltungsrechtliche Strukturlogik passen – sie haben nie einen Arbeitsvertrag unterschrieben und neben den weiten Regelungen des Kirchenrechts muss das Kontrollinstrument der Visitationen als komplett ungenutzt gelten –, entstehen auch hier erhebliche

Gestaltungsspielräume. Gerade die in den „Machtbasen“ identifizierte „Macht durch Information“ ist vor diesem Hintergrund im pastoralen und institutionellen Handeln von Priestern von herausgehobener Bedeutung und soll hier deshalb eigens mit einem Ort, dem Pfarrhaus, und einem Instrument, der Pfarrkartei, in den Blick gerückt werden.

2. Konkrete mikropolitische Machtbasen

Das Weiheamt und insbesondere das Priesteramt haben im Verlauf der Theologie- und Kirchengeschichte markante Entwicklungen erfahren. In der Regel sind diese dynamischen amtstheologischen Entwicklungen Reaktionen auf veränderte gesellschaftliche und kirchliche Verhältnisse. Sie sind damit immer auch Ausdruck ekklesiologischer Vorverständnisse und der Verhältnisbestimmung von kirchlichem Lehramt und gesellschaftlichem Kontext. Dies ermöglicht theoretisch eine Pluralität unterschiedlicher Amtsverständnisse. Gerade im Rahmen der Pianischen Epoche des 19. und 20. Jahrhunderts gehört jedoch zum Konzept des Ultramontanismus auch eine Homogenisierung des Priesterbildes und seine Einbindung in ein Kontrollsystem. Eine bis ins Extreme regulierte, kasernenartige Ausbildung in Priesterseminaren und Verhaltenskodizes, die bis in die kleinsten Details des priesterlichen Alltags reichen, erzeugen ein vereinheitlichtes Priesterbild. Schon hier wird erkennbar, wie stark Priester in der katholischen Kirche in ein komplexes Machtsystem eingebunden sind, in dem sie nicht nur Macht ausüben, sondern auch die Macht anderer und kirchlicher Systeme erleben. Es ist wichtig und überfällig, im 21. Jahrhundert die Macht von wie auch die Machtmissbräuche durch Priester zu analysieren, zu problematisieren und abzustellen. Dies wird aber erst dann mit Nachhaltigkeit gelingen, wenn auch die bislang unzureichend reflektierten Komponenten dieses priesterlichen Machtgefüges, insbesondere die priesterlichen Ohnmachtserfahrungen, bearbeitet werden. Dazu gehört, dass die Ausgestaltung des Priesteramtes im Rahmen von ekklesiologischen Konzepten, wie dem des Ultramontanismus, auch ein Aushandlungsfeld strategischer Interessen ist. Zu diesen Aushandlungsprozessen gehört es, markante Formen von Priesterbildern medial sichtbar zu machen, um die gesellschaftliche Wahrnehmung „des katholischen Priesters“ zu zementieren. Das gilt besonders für vormoderne Priesterkonzepte, die bis hinein in karikatureske Beispiele in Fernsehserien und Spielfilmen an den homogenisierten Konzepten des 19. Jahr-

hundreds anknüpfen und bis in die Gegenwart eine dominante mediale Stellung einnehmen.

Zum Verständnis des priesterlichen Machtgefüges gehört, in Verbindung mit der Problematik einer Kontrastidentität, das Seelsorgeverständnis des „guten Hirten“, das in besonderer Weise von Michel Foucault als Inbegriff der Pastoralmacht analysiert worden ist. An ihm lässt sich mit dem Machtbasenmodell von John R. P. French und Bertram H. Raven anknüpfen, um die „relationalen Zusammenhänge“ klerikaler Mikro-Politiken und insbesondere die „Macht durch Information“ zu bestimmen.

In der Analyse des Verhältnisses von Pastoral und Macht fällt auf, dass bis hinein in die Seelsorgepraxis bislang eine Reihe von Faktoren näher bestimmt worden ist. Das gilt etwa für die Forschungen von Stefan Gärtner zur Bedeutung von Zeit und Sprache⁹, aber bislang nicht für das zentrale Element der Information. Neben der Macht durch Belohnung, durch Bestrafung, durch Legitimation, durch Identifikation und durch Expertise kommt bei French und Raven erst nachträglich die „Macht durch Information“ explizit in den Blick. Zusammen mit den vier zusätzlich identifizierten Machtbasen ist damit ein hilfreiches Instrument der Machtanalyse entstanden. Allerdings entwickelt sich das Zueinander der verschiedenen Machtbasen entsprechend der beteiligten Personen und des sozialen Gefüges sehr dynamisch und uneinheitlich. Deshalb soll hier ein Fokus auf die „Macht durch Information“ gelegt werden, weil ihre Bedeutung gerade aufgrund der konfessionalistischen Kirchenform der Pianischen Epoche dominant geworden ist und in erheblichen Resten als „sazerdotal-sakral verstandenes Amtskonzept“¹⁰ bis heute kirchliches Leben in Deutschland prägt.

a) Das Pfarrhaus als machtvoller Knotenpunkt von Informationen

Die amtliche Überhöhung insbesondere der Pfarrer als „gute Hirten“ ihrer Pfarrei, die in ihrer von Martin Hölzl analysierten geschichtlichen Breite zu berücksichtigen ist, ermöglichte eine strukturelle Ausrichtung des Pfarreilebens des 19. Jahrhunderts auf das Pfarrhaus als Machtzentrum.¹¹ Sie

⁹ Vgl. *Stefan Gärtner*, *Zeit, Macht und Sprache*. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge, Freiburg i. Br. 2009.

¹⁰ *Judith Müller*, *Priesterinnen sind keine Lösung – Priester auch nicht*. Kriterien für die Neuformatierung des Amtes in der katholischen Kirche, in: *Diakonia* 53, 3 (2022), 160–166, 166.

¹¹ *Wolfgang Beck*, *Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus*. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft, Berlin 2008, 189.

geht zurück auf das von der *Regula Pastoralis*¹² von Papst Gregor I. geprägte Ideal der Seelenführung als einer von Silke Floryszczak identifizierten „Herrschafts- und Leitungskonzeption“¹³, setzt sich fort in einer intendierten, problematischen und „dauernden Abhängigkeit vom Seelsorger“¹⁴ und in den klerikalistischen Übersteigerungen der Pianischen Epoche. Schon in dem Idealbild des Bischofsamtes (und dessen – wohl bereits angezielter¹⁵ – Übertragung auf das Priesteramt) wird bei Gregor dem Großen deutlich, dass etwa die kirchliche Verkündigungspraxis auf der Kenntnis der Gottesdienstgemeinde und der einzelnen Menschen aufbauen soll. Aus dieser positiv gedeuteten Orientierung an den Hörer:innen, also der Kontextualisierung der Verkündigungspraxis, ergibt sich der durchaus fragwürdige Anspruch, Mitmenschen klassifizieren und die Predigtinhalte daran ausrichten zu können: „Wissen ist also ein gewichtiger Faktor des Machtsystems, das Gregor mit der Pastoralregel aufbaut.“¹⁶

Diese Betonung des klerikalen Pastoral- und Seelsorgeverständnisses erfolgt zu Lasten einer gnadentheologischen Fundierung¹⁷ priesterlicher Verkündigungs- und Kommunikationspraxis, in denen das Ordinationsverständnis ohne Abwertungen des Umfelds und entsprechende „Subordinationen“¹⁸ auskäme.

Wie schon in der *Regula Pastoralis* drückt sich gerade in der überzogenen Disziplinierung des Klerus im 19. Jahrhundert das Anliegen aus, die Kleriker mithilfe einer alltagskulturellen Kontrastidentität und moralistischer Überhöhungen (die vor dem Hintergrund klerikaler Machtmissbräuche im geschichtlichen Rückblick als Hohn wirken müssen) als Gegenüber zur Gemeinde zu positionieren.¹⁹ Der Priester wird

¹² Vgl. Philipp Müller, Die *Regula pastoralis* Papst Gregors des Großen. Eine pastoraltheologische Relecture, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 41 (2021) 2, 163–184.

¹³ Silke Floryszczak, Die *Regula Pastoralis* Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit, Tübingen 2005, 231.

¹⁴ Hermann Steinkamp, Lange Schatten der Pastoralmacht. Theologisch-kritische Rückfragen, Berlin 2015, 52.

¹⁵ Vgl. Silke Floryszczak, Die *Regula Pastoralis* Gregors des Großen (s. Anm. 13), 271.

¹⁶ Ebd., 263.

¹⁷ Ottmar Fuchs, Der katholischen Kirche ist es wichtig, dass die Ordination ein Sakrament ist! Warum?, in: Diakonia 53 (2022) 3, 167–174, 172.

¹⁸ Ebd., 174.

¹⁹ Michael Hoelzl, Theorie vom guten Hirten. Eine Geschichte pastoralen Herrschaftswissens, Wien-Zürich-Münster 2017, 70.

durch das Absetzen von den Mitmenschen in fast allen Alltagsvollzügen zu dem „ganz Anderen“, er erhält damit eine konstruierte sakrale Aura und wird dadurch für nichtordinierte Kirchenmitglieder deren eigener Kontrolle entzogen. Dieses Konzept bildet bis in die Gegenwart (!) die Grundlage der Priesterausbildung in Form des Tridentinischen Seminars und des Direktoriums für Dienst und Leben der Priester und wird von Christian Bauer als Isolierung im „geschlossenen Haus“ charakterisiert:

„Diese milieuhomogene Isolierung von der Außenwelt zeigt, dass Priesterseminare derzeit hauptsächlich für eine introvertierte, d. h. auf die pfarrpastoralen Binnenvollzüge von Liturgia und Koinonia ausgerichtete Lumen-gentium-Kirche ausbilden, nicht aber auch für eine extrovertierte, d. h. auf die weltpastoralen Außenvollzüge von Diakonia und Martyria ausgerichtete Gaudium-et-spes-Kirche.“²⁰

Das Konzept stellt zudem mit seinen „Strukturen der sozialen Geschlossenheit“²¹ die separationstheoretische Grundlage für die Legitimierungsversuche verbindlich zölibatärer Lebensform dar. Sie ist das am deutlichsten sichtbare Element jener priesterlichen Kontrastidentität, die mit Separation und Überhöhung einhergeht und deshalb etwa von Karl-Heinz Menke als zentraler Bestandteil eines sakramentalen Amtsverständnisses betont wird.²² Doch wo Sakramentalität primär durch Absonderung und „Differenzmarkierung“²³ bestimmt wird und damit einer separationstheoretischen Bestimmung unterliegt, muss von einem defizitären Sakralitätsverständnis als einer Grundlage für Klerikalismus als „strukturellem Problem“²⁴ ausgegangen werden: Hier wird die Deformation sichtbar, die das Priesteramt durch Überhöhung und (meist von Ressentiments getragener) Separation erfährt, wenn es nicht stattdessen von einer kenosistheologischen Sakralität der solidarischen Hinwendung flankiert wird.

²⁰ Christian Bauer, Umkehr in der Priesterausbildung? Vom klerikalen Schutzraum zum synodalen Exposureweg, in: V. Dessoy/P. Klasvogt/J. Knop (Hrsg.), Riskierte Berufung – ambitionierter Beruf. Priester sein in einer Kirche des Übergangs, Freiburg i. Br. 2022, 339–359, 341.

²¹ Herbert Haslinger, Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden, Freiburg i. Br. 2022, 333.

²² Vgl. Karl-Heinz Menke, Zur Lage der Kirche in Deutschland. Über fünf Wunden, in: C. Ohly/S. L. Conrad/R. Hangler (Hrsg.), Aktuelle Herausforderungen des kirchlichen Weiheamtes, Regensburg 2020, 49–76, 64.

²³ Julia Knop, Amt und Würden, Macht und Dienst, in: V. Dessoy/P. Klasvogt/J. Knop (Hrsg.), Riskierte Berufung (s. Anm. 20), 43–63, 46.

²⁴ Ebd., 63.

Schon hier sei angemerkt, dass eine Analyse kirchlicher Machtstrukturen nicht ohne die Einbindung von Ortsbestimmungen auskommt.²⁵ In Analogie zu sakralen Orten, deren Sakralität grundlegend beschädigt wird, wenn sie in bloßen Dichotomien von Innen und Außen, sakral und profan, konzipiert und durch die Reservierung auf „zugehörige“ Menschen einer „Selbstprofanierung“²⁶ unterzogen werden, muss für das Priestertum eine amtstheologische Beschädigung konstatiert werden, wo es in Absetzungen gegen andere Lebensentwürfe (Subordination), kirchliche Positionen und die Gemeinschaft aller Getauften als Volk Gottes profiliert wird.

Zwar wurden die Machtstrukturen im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Etablierung der Gemeindeftheologie, einer Ausdifferenzierung kirchlicher Berufe und einer strukturellen Einbindung partizipativer Mitverantwortung mithilfe von Gemeindegremien in neue Formen überführt. Dass parallel im Kontext der liturgischen Reformen und der Umgestaltungen von Kirchenräumen vielerorts der Priestersitz in die Hauptachse an die Stelle des früheren Hochaltars rückte, wurde erst mit zeitlichem Abstand zunehmend problematisiert.²⁷ Der Zelebrant/Priester nahm dabei die Position im Kirchenraum ein, von der er als Einziger alle anderen im Blick hat. Der Priestersitz in der Hauptachse des Kirchenraums kann damit als Symbol nachkonziliarer Pastoralmacht im Rahmen der Gemeindeftheologie gelten.

Am Pfarrhaus lässt sich über die ekklesialen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts hinweg und in Absehung einer breiten Pluralität von Pfarrhauskonzepten eine Kontinuität als Informationsknotenpunkt beobachten.

b) Das unscheinbare Instrument pastoraler Kontrolle: die Pfarrkartei

Hier soll nun neben dem Pfarrhaus ein zweites Symbol dieser Pastoralmacht aufgegriffen werden, das im Unterschied zur Literaturgattung der

²⁵ Wolfgang Beck, Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus (s. Anm. 11), 189.

²⁶ Jörg Seip, Pastoraltheologie als Kritik dichotomer Praktiken. Fragehorizonte zu einer Bestimmung des sakralen Ortes im Wandel, in: A. Gerhards/K. de Wildt (Hrsg.), Der sakrale Ort im Wandel, Würzburg 2015, 49–63, 62.

²⁷ Vgl. zum Verhältnis von priesterlicher Macht und liturgischen Symbolen, insbesondere dem Priestersitz: Albert Gerhards, Die Kirche – Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche, in: G. M. Hoff/J. Knop/B. Kranemann (Hrsg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg, Freiburg i. Br. 2020, 18–40, 34.

„Hirtenspiegel“ vielen kaum bekannt sein dürfte: der Karteikasten der Pfarrei. Er ist die Grundlage einer seelsorglichen Arbeit des 19. Jahrhunderts im Bereich der Großstadtpastoral, die aufgrund der Migrationsbewegungen kaum noch persönliche Vertrautheit der Pfarrer mit den Pfarreimitgliedern erlaubte. Massiv angewachsene Großpfarreien und die Mitarbeit mehrerer Priester (vor allem Kapläne) in einer Pfarrei erforderten nicht nur die territoriale Strukturierung von „Besuchsbezirken“²⁸, sondern auch eine technische Form der Wissensverwaltung. Der damit entstehende Zettelkasten kann neben dem moralisch-disziplinierenden Instrument der „Hirtenspiegel“ als zweites, unscheinbares Symbol der Pastoralmacht und als Werkzeug des gemeindlichen, in Hausbesuchen erhobenen, Herrschaftswissens gelten.



Abb. 1: Pfarrkartei
(in Verwendung bis 2008)

Die Pfarrkartei („Kartothek“) geht auf die Professionalisierungsansätze des Konzils von Trient und den damit entstandenen Anspruch zurück, dass insbesondere die Pfarrer ihre Pfarreimitglieder möglichst gut kennen und über die Mitglieder der Pfarrei ein „liber status animarum“ führen sollten. Es fand seinen Niederschlag auch in kirchenrechtlichen Bestimmungen des CIC/1917, wie can. 467 und can. 470 § 1, wonach ein Verzeichnis der Kirchenmitglieder in den Pfarreien zu erstellen war. Da diese Bücher meist nur ungenau geführt und nicht durchgängig gepflegt wurden, kam es 1919 zur Anordnung über die Einrichtung von Pfarrkartotheken in den deutschen Diözesen durch die Fuldaer Bischofskonferenz. Da mit deren Erstellung und Pflege ein erheblicher Arbeitsaufwand verbunden war, kam es beispielsweise in der Stadt Worms 1926 zum Bemühen um eine Zentralisierung der Daten, um sie für die Arbeit der Caritas nutzbar zu machen.²⁹ In einem Schreiben aus dem

Arbeitsaufwand verbunden war, kam es beispielsweise in der Stadt Worms 1926 zum Bemühen um eine Zentralisierung der Daten, um sie für die Arbeit der Caritas nutzbar zu machen.²⁹ In einem Schreiben aus dem

²⁸ Thomas Scharf-Wrede, *Das Bistum Hildesheim 1866–1914. Kirchenführung, Organisation, Gemeindeleben*, Hannover 1995, 344.

²⁹ Ich danke Niccolo Steiner SJ für den Hinweis auf die für Clemens I. (50–97 n. Chr.)

Jahr 1926 kommen dabei sowohl die Herausforderungen für die Pflege der Daten angesichts der Migrationsbewegungen zum Ausdruck wie auch das sehr weitgehende Interesse an einer Kenntnis der konkreten, einzelnen und familiären Lebensverhältnisse:

Die Aufgabe, ein Verzeichnis zu führen, „kann am besten durch die Anlage einer Pfarrkartothek geschehen. Denn das Familienbuch, welches dem Seelsorger der geschlossenen Pfarrei Einblicke gewährt in den Stand der Familien, ihm die moralischen, wirtschaftlichen und verwandtschaftlichen Zusammenhänge mit einem Blick klarlegt, ist bei dem beständigen Fluss der Massen, dem Hin und Her des fortwährenden Zu- und Abganges in den meisten Fällen nicht mehr zu führen.“³⁰

Eine Bedeutung als pastorales Instrument, und dabei auch als klerikales Herrschaftsmittel, konnte die Kartei jedoch nur auf Ebene der einzelnen Pfarrei entwickeln, wo Seelsorger sie nach Hausbesuchen mit Notizen ergänzen und vor Hausbesuchen als Vorabinformation nutzen konnten. Dort, wo es noch keine eigene Pfarrkartei (Kartothek) gab, wurden in anderen Formen Informationen gesammelt. So ist bemerkenswert, dass der Kirchenrechtler August Hagen 1935 neben den üblichen Kirchenbüchern (Tauf-, Firmungs-, Ehe- und Totenregister) auf das eigens zu führende Buch über den „status animarum“ hinweist, aber auch eine „Kartothek“ für erlaubt hält und dabei konstatiert:

„Andere Notizen, welche den sittlichen und religiösen Stand der Gemeinde und der einzelnen Gemeindeangehörigen kennzeichnen, sind nicht ausgeschlossen, werden vielmehr unerlässlich sein (Eheschließung, Mischehe, Zivilehe, Kindererziehung, Besuch der Schulen durch die Kinder, österlicher Sakramentenempfang, Kirchenbesuch, Zugehörigkeit zu Vereinen usw.).“³¹

Erst die Verbindung von Kartei und Hausbesuchen dürfte die Sammlung der entsprechenden Informationen ermöglicht haben. Sie drückt damit ein Verständnis pastoraler und seelsorgerlicher Arbeit aus, das auf die Beachtung der moralischen Lehre, die gottesdienstlich-sakramentale Praxis

belegte Praxis der Erstellung von Namenslisten hilfsbedürftiger Menschen, denen als Getaufte besondere Zuwendung der Gemeinden in Rom gelten sollten. Die Namenslisten deuten eine Praxis caritativer Organisationsstruktur bereits in den sich bildenden Gemeinden seit der Antike an. Vgl. *Passion des heiligen Clemens*, (PClem 3, FC 96/1), in: H. S. Seeliger (Hrsg.), *Legendae martyrum urbis Romae / Martyrerlegenden der Stadt Rom*, 2 Bände, Freiburg i. Br. 2022, 85.

³⁰ Schreiben des Caritas-Sekretariates Worms vom 01.03.1926.

³¹ *August Hagen*, Pfarrei und Pfarrer nach dem Codes Iuris Canonici, Rottenburg a. Ne. 1935, 255.

der Menschen als zentrale Form der biografischen Begleitung und auf die konfessionelle Abgrenzung ausgerichtet war.

Hier zeigt sich, wie sehr eine aufrichtige Sorge um Pfarrangehörige und das Ideal einer nachgehenden, aufsuchenden sozialpastoralen Arbeit mit den Schattenseiten einer klerikalen Pastoralmacht verbunden sind.³²

Diese Hausbesuche dienten bereits im klerikalen Selbstverständnis des 19. Jahrhunderts, das überwiegend auf die moralische Unterweisung der Gemeindemitglieder ausgerichtet war, nicht nur seelsorglichen Zwecken. So wird diese Praxis bei Pfarrer Johann Heinrich Gottfried Reinarz aus dem Erzbistum Köln markant beschrieben:

„In den Monaten August, September und Oktober 1832 machte Reinarz Hausbesuche bei seinen Pfarrangehörigen. Er verfolgte damit vier Ziele:

1. Das sittliche und religiöse Verhältnis einzelner Familien näher kennen zu lernen.
2. Andere, die mir schon vornehinein als oberflächliche und nachlässige Katholiken bekannt waren, an ihre Christenpflichten, vorzüglich an die Osterbeichte und Osterkommunion zu erinnern.
3. Die gemischten Ehen näher zu beobachten und
4. den Schulbesuch der nachlässigen Kinder bei den Eltern zu urgieren.“³³

Das Verständnis pastoraler Arbeit ist hier ganz auf den disziplinierenden Charakter ausgerichtet und wird im Verlauf der Pianischen Epoche durch moderne und professionalisierte Methoden erweitert. Namentlich steht Pfarrer Wilhelm Maxen (1867–1946) in Hannover für diese Professionalisierung, dessen Pastoralverständnis überregional als innovativ galt:

„Ein Wegbereiter neuer Seelsorge in der Großstadt war Wilhelm Maxen in Hannover. Von ihm strahlte beispielgebende Kraft in den Gesamtbereich der deutschen Seelsorge aus. Er war der Initiator von Einrichtungen, die uns heute selbstverständlich sind: Sie reichen von der hauptamtlichen Pfarrhelferin bis zur systematischen Hausmission, von der Pfarrkartei bis zur Familienkommunion, von der ‚Gemeinschaftsmesse‘, die er am liebsten dem Volk zugewandt zelebrierte, bis zu ‚Krankentagen‘, an denen er die Kranken zur Kirche holen ließ, um nur einige Dinge zu nennen.“³⁴

³² Vgl. *Martin Weiß-Flache*, Soziale Arbeit – Machtpraktiken zwischen Gnade und Un-Gnade, in: R. Bucher/R. Krockauer (Hrsg.), *Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral*, Münster 2005, 122–136.

³³ *Erwin Gatz*, *Wie Priester leben und arbeiten. Quellen zur Lebenskultur und Arbeitswelt des deutschen Seelsorgeklerus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Regensburg 2011, 121.

³⁴ *Ebd.*, 234.

mischung der städtischen Quartiere auszugehen ist. Die Adresskartei ist nun allerdings weit mehr als eine vordigitale Datenverwaltung. Sie bietet auch die Möglichkeit, über die üblichen Eintragungen zum sakramentalen Biografieverlauf in den Kirchenbüchern hinaus bedeutsame Hintergrundinformationen zu Personen und Familien zu notieren und sie damit zum entscheidenden Machtinstrument im Sinne der Macht durch Information auszubauen und einen dauerhaften Zugriff auf Machtasymmetrien zu gewährleisten.

So beschreibt Franz-Josef Wothe die entsprechende Praxis:

„Er (Maxen) baute als einer der ersten eine vorbildliche Gemeindegartei auf, in der alle, die wenigstens katholisch getauft waren, erfasst wurden. Großen Wert legte er auf die Kartei im Reichtum ihrer Angaben. Die Kartothek sollte ein genauer Spiegel des religiös-sittlichen Zustands der Gemeinde sein. Um die Angaben der Kartei immer auf dem neuesten Stand zu haben, bedurfte es vieler Helfer, die er aus Kreisen aktiver Gemeindeglieder gewinnen konnte. Mit einer hauptamtlichen Pfarrhelferin im Pfarrbüro fing er an. (...) Ergänzt wurde diese karteimäßige Erfassung durch planmäßige Dokumentation. Kapläne, Pfarrhelferinnen und Laienhelfer leitete er an, genaue Analysen vorgefundener Verhältnisse schriftlich, wenn auch nur in Stichworten, auszuarbeiten. In dieser Berichterstattung wurde das Zustandsbild gewissermaßen dokumentiert und im schnell dahinströmenden Fluß des Geschehens mit seiner Fülle wechselnder Eindrücke und Ereignisse, die so rasch wieder vergessen werden, festgehalten, um immer wieder im Spiegel der Wirklichkeit einen festen Ausgangspunkt für die Seelsorge zu besitzen.“³⁷

Hier gilt die Totalität der Pastoralmacht, die Gregor Maria Hoff markant zusammenfasst: „Damit die ‚Pastoralmacht‘ funktionieren kann, braucht sie den umfassenden Zugriff auf die Menschen, deren Seelenheil sie sichern soll.“³⁸ Vor Hausbesuchen und seelsorglichen Gesprächen steht dem Pfarrer mithilfe eigener Notizen auf den Karteikarten (oder der seiner Amtsvorgänger) ein sensibles Informationswissen privater, familiärer Art zur Verfügung, mit der die Pfarrei als „gierige Institution“³⁹ zu identifizieren ist:

³⁷ Vgl. *Franz-Josef Wothe*, Wilhelm Maxen, Wegbereiter (s. Anm. 35), 48ff.

³⁸ *Gregor Maria Hoff*, Die Sakralisierungsfälle. Zur Ästhetik der Macht in der katholischen Kirche, in: J. Knop/B. Kranemann (Hrsg.), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg*, Freiburg i. Br. 2020, 267–284, 268.

³⁹ *Lewis A. Coser*, *Gierige Institutionen. Soziologische Studien über totales Engagement*, Berlin 2015, 14.

„Gierige Institutionen versprechen, die Fragmentiertheit der Existenz des modernen Menschen, der den verschiedensten Rollenanforderungen unterworfen ist, aufzuheben, indem sie nicht nur einen Teil seiner Existenz beanspruchen, sondern ihn als Ganzes in sich aufnehmen. Sie üben damit vollkommene Herrschaft über ihn aus und können dies tun, weil sie etwas Attraktives anzubieten haben: exklusiven Zugang zur Wahrheit oder Erleuchtung, Teil einer Gemeinschaft zu sein (...).“⁴⁰

In der kirchlichen Situation der Pianischen Epoche und ihrer konfessionalistischen Abgrenzungen erlangen die Mechanismen der „gierigen Institution“ besondere Bedeutung und weiten das pastorale Kontrollbedürfnis auf Elemente der persönlichen Lebensführung aus: Wo wird in einer konfessionellen „Mischehe“ dem katholischen Ehepartner der Gottesdienstbesuch erschwert? In welcher Familie gibt es Arbeitslosigkeit? Bei wem gab es Gesetzesverstöße und Gefängnisstrafen? Die Karteikarten enthalten Hinweise auf abweichende Überzeugungen („hält sich für Freidenker“), auf die Praxis der Gottesdienstbesuche und damit verbundene Bewertungen („sind kirchlich“). Die Seelsorger verstanden ihre seelsorgliche Arbeit ganz im Sinne der konfessionalistischen und antimodernistischen Abgrenzungen und nahmen im Fall von „Mischehen“ auch die evangelischen Ehepartner:innen mit in den Blick.

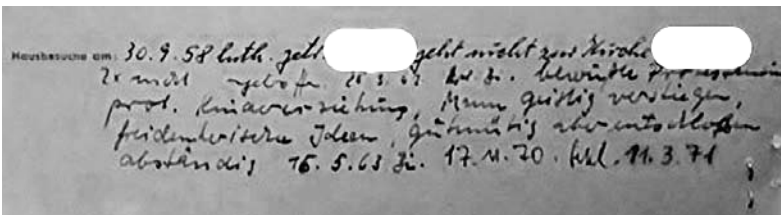


Abb. 3: Notizen aus einer Pfarrkartei („XXX. luth. getr., Herr F. geht nicht zur Kirche. 2x nicht angetroffen. XXX bewußte Protestanten, prot. Kindererziehung, Mann geistig verstiegen, freidenkerische Ideen, gutmütig, sehr entschlossen abständig.“)

Die Themen sind vielfältig, der Wissenshunger mancherorts kaum zu bändigen, die Möglichkeiten zur Nutzung der mit den Informationen entstehenden Asymmetrien unbegrenzt:

⁴⁰ Marianne Egger de Campo, Nachwort: Zur Aktualität des Konzepts der gierigen Institution, in: L. A. Coser, Gierige Institutionen (s. Anm. 39), 166–210, 166.

„Wer über Wissen verfügt, über das andere Personen nicht oder nicht in gleichem Maße verfügen, hat Möglichkeiten des Handelns, die diese anderen Personen nicht haben und gegen die sie sich auch nicht einfach wehren können.“⁴¹

Aus der Wahrnehmung heutigen Datenschutzes wären solche Datensammlungen ein Skandal.

Gleichwohl gilt es zu berücksichtigen, dass schon Michel Foucault auf die Wechselseitigkeit dieser Machtkonstellation innerhalb einer komplementären Beziehung verwiesen hat. Zwar werden hier Gläubige tendenziell als Objekte verwaltet und gestalten die Konstellation kaum im Sinne einer reziproken Beziehung mit. Doch gibt es auch ihrerseits die Erwartung an die Pfarrer, an deren Pastor-Rolle. Sie konstituieren die Machtverhältnisse mit ihrer Erwartung, gekannt zu werden, in erheblichem Umfang mit.⁴² Ulrich Bröckling hat die Metapher der Pastoralmacht in moderne Kontexte der Menschenführung und des Regierens übertragen und zugleich die im kirchlichen Motiv angelegte Bedeutung von Informationen analysiert:

„Aufgabe des christlichen Hirten ist es, die Gemeinde durch sein Beispiel zu unterweisen, dabei jedes Mitglied auf die ihm angemessene Weise anzusprechen und sein gesamtes Verhalten zu lenken. Eine solche Regierungskunst benötigt und generiert einen ebenfalls sowohl totalisierenden als auch individualisierenden Willen zum Wissen: Der Hirte muss seine Schäfchen jeden Tag von Neuem zählen, um sicherzustellen, das(s) keines fehlt; er muss mit den Bedürfnissen eines jeden vertraut sein, muss dessen Verhalten und geheimste seelischen Regungen kennen. Je mehr er von ihm weiß, desto subtiler kann er es lenken.“⁴³

Die Mitgliedschaft in kirchlichen Vereinen, regelmäßiger Gottesdienstbesuch und die Vermeidung von „Mischehen“ galten ihnen – gerade in der Diasporasituation evangelisch geprägter Regionen – als wichtige Hilfsmittel, um den Kirchenmitgliedern das Überleben in der als feindlich und unmoralisch identifizierten Großstadt zu ermöglichen.

In der Kirchenstruktur der Pianischen Epoche und dem Amtsverständnis als „guter Hirt“ sind sie eine logische Konsequenz aus dem Anspruch, die „Herde“ zu kennen und sich um sie zu sorgen. Die angstvoll-ehrfürchtige Distanz, mit der viele Kirchenmitglieder auf das „Pfarramt“

⁴¹ Herbert Haslinger, *Macht in der Kirche* (s. Anm. 21), 180.

⁴² Vgl. Hermann Steinkamp, *Lange Schatten der Pastoralmacht* (s. Anm. 14), 35.

⁴³ Ulrich Bröckling, *Von Hirten, Herden und dem Gott Pan. Figuration pastoraler Macht*, in: Ders. (Hrsg.), *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, Berlin ²2017, 15–44, 21.

schauen und es meiden („ins Pfarramt gehen die meisten Menschen nur, wenn jemand gestorben ist“), dürfte neben den vielfältigen Machtmissbräuchen vor allem an der erheblichen Distanzerfahrung der Kontrastidentität und den erheblichen Informationsasymmetrien liegen.

Dass sich dieser Anspruch auch im Konzept der Gemeindeftheologie vielerorts erhält, liegt an ihrer Struktur. Sie erzeugt keinen Bruch mit dem bestehenden, klerikalen Machtsystem, sondern ergänzt lediglich das „Kennen“ der Pfarreimitglieder durch den Pfarrer (der sich jetzt bevorzugt Pastor nennt) durch die gegenseitige Vertrautheit der Gemeindefmitglieder untereinander. Zwar ist diese Vertrautheit und Nähe des Gemeindefideals auch eine Machtstruktur, der vor allem die Neuen und Unbekannten verdächtig sind, so dass man sich mit ihnen erst vertraut machen muss. Aber die gemeindefliche Vertrautheit hat ein eklatantes strategisches Defizit: Sie ist dezentral und unstrukturiert. Auch deshalb behält die klerikale Macht der Information im Pfarrhaus ihre Stellung.

Die Karteikästen verschwinden mit der Digitalisierung und dem entstehenden Bewusstsein für Datenschutz. Wegen geringen Problembewusstseins verbleiben sie aber auch noch in vielen Pfarrhäusern und stehen als weithin unbekannte Symbole klerikaler Pastoralmacht in dunklen Ecken (u. a. als kirchenhistorisch bislang übersehenes, mikrohistorisches Desiderat).

Zu den offenen Transformationsprozessen in Verständnis und Funktion des Priesteramtes im 21. Jahrhundert gehört auch eine amtstheologische Neubestimmung im Selbstverständnis von Priestern und in einer offenen Reflexion ihrer Machttechniken. Derzeit lassen sich unterschiedliche Tendenzen in diesen Neubestimmungen beobachten. In einigen Diözesen gibt es eine Gruppe junger Priester, die dabei auf das separationstheoretische Konzept der umfassenden Abgrenzung und Kontrastierung bauen, damit aber nur innerhalb eines geschlossenen und tendenziell traditionalistischen sozialen Gefüges Plausibilität erzeugen können. Alternativ gibt es Ansätze einer neuen, funktionalen Amtsbestimmung⁴⁴, zu der in Kooperation mit anderen Dienstämtern und Berufsgruppen auch die Thematisierung und Reflexion von berufsgruppenspezifischen und individuellen Machttechniken gehört.

⁴⁴ Vgl. *Winfried Prior*, Priester, in: M. Heidkamp/D. Kranemann/E. Prkačič/C. Vilain (Hrsg.), *Abweichen. Von einer Praxis, die findet, was sie nicht gesucht hat*, Münster 2022, 361–367, 366.

3. Die amtstheologischen Deformationen der Überhöhung

In besonders ausgeprägter Weise müssen die Pontifikate von Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI. als eine Phase gelten, in der diese strategische Ausgestaltung des Priesteramtes in einer Kontrastkonzeption zum gesellschaftlichen Umfeld besonders weit betrieben worden ist. In diesen Pontifikaten wurden Geistliche Gemeinschaften besonders gefördert, die mit diesem Priesterbild an das Konzept des Ultramontanismus anknüpften und dessen Instrumentarium von Vereinheitlichung und Kontrolle bis in die Gegenwart des 21. Jahrhunderts fortschreiben. Es kommt in den genannten Pontifikaten zu einer forcierten Festschreibung des Priesterbildes im Konzept des gesellschaftlichen Kontrastes. Dies ist einerseits die Konsequenz aus dem Bewusstsein, sich gegenüber gesellschaftlichen Kontexten – sowohl gegenüber sozialistischen Gesellschaftsmodellen als auch gegenüber modernen und von vermeintlich religiösem Relativismus – abgrenzen zu müssen. Es folgt andererseits dem Interesse, dem Priesteramt durch die Kontrastkonzeption zu neuer Autorität zu verhelfen.

Einen besonderen Höhepunkt dieser strategischen Überhöhung des Priesteramtes in den genannten Pontifikaten stellt der Brief von Papst Benedikt XVI. an die Priester im Jahr 2009 dar.⁴⁵ Durch eine Vielzahl theologisch höchst fragwürdiger Zitate des Heiligen Johannes Maria Vianney kommt es zu einer paradoxen Situation⁴⁶: Einerseits wird das Priesteramt in diesem Ansinnen einer „(Selbst-)Sakralisierung“⁴⁷ als konstitutiv für die Kirche und quasi heilsnotwendige Instanz vorgestellt. Andererseits sind die theologischen Gedankengänge derart antiintellektualistisch, dass sich viele Priester durch den Brief in ihrem akademischen Anspruch geradezu beleidigt fühlen und sich in ihrer theologischen Autorität demontiert sehen mussten.

Der Aufwertung durch gesellschaftliche Kontrastierung entsprechen nicht nur Details der Lebensführung, sondern vor allem die Mechanismen des hierarchischen Netzwerkes: Das Erlangen von Leitungsfunktionen begründet sich kaum durch die Faktoren Leistung und Kompetenz als vielmehr durch Loyalität und Anpassung. Diese Struktur erscheint gegenüber modernen Gesellschaften tendenziell als inkompatibel und kann

⁴⁵ Vgl. zur Einordnung: *Doris Reisinger*, *Nur die Wahrheit rettet* (s. Anm. 5), 260.

⁴⁶ Vgl. *Wolfgang Beck*, „Also, mich hat noch nie jemand gefragt, wie ich so lebe.“ Ein „Jahr des Priesters“? – Von Einheitlichkeitsfiktionen und Wahrnehmungsdefiziten, in: R. Bucher/J. Pock (Hrsg.), *Klerus und Pastoral*, Berlin 2010, 223–231.

⁴⁷ *Herbert Haslinger*, *Macht in der Kirche* (s. Anm. 21), 464.

durch das Narrativ der Kontrastidentität spirituell überhöht werden. Dieses Narrativ geht einher mit der genannten umfassenden Homogenisierung eigentlich diverser priesterlicher Identitäten.⁴⁸

Doch befördert diese Kontrastkonzeption des Amtes nicht nur umfassende Inkompatibilitäten gegenüber aufgeklärten Gesellschaften, in denen Autorität durch persönliche Glaubwürdigkeit und erkennbare Kompetenz und gerade nicht durch Absonderung gewonnen wird. Sie konterkariert durch ihre permanenten Grenzziehungen gegenüber Nicht-Priestern alle inkarnations- und kenosistheologischen Grundlagen der christlichen Glaubensbotschaft. Und auch die jüngeren Versuche der Bestimmung priesterlicher Identität können dem Paradox erliegen, in ihrer Bestimmung des Weiheamtes als „Dienst für Andere“ einen eigenen „theologischen Klerikalismus“⁴⁹ zu kultivieren und in dem „für Andere“ die Distinktionen der Kontrastidentität zu manifestieren. Kurzum: Von Menschen, die sich durch Kleidung und Lebensführung, durch Lebensform und Spiritualität und in unzähligen anderen Segmenten der Lebensgestaltung und Identitätskonstruktion von den meisten Mitmenschen abzuheben und abzugrenzen suchen, ist kaum eine gelingende Glaubensverkündigung zu erwarten, in deren Mittelpunkt ein Gott der solidarischen Hinwendung zu den Menschen steht.

Dieser grundlegende theologische Widerspruch einer priesterlichen Kontrastidentität ist von einer tragisch anmutenden Paradoxie der genannten Pontifikate flankiert: Indem sie die Autorität des Priesteramts schützen und durch Kontrastierung profilieren wollen, kommt es zur Deformation dieses Amtes, so die zentrale These dieses vorliegenden Beitrags. Eine Beschädigung priesterlicher Autorität in ihren theologischen und spirituellen Bezügen erfolgt am Übergang von der Moderne zur Spätmoderne nicht durch (vielfach behauptete) Anfeindungen, sondern durch den Versuch, das Priesteramt durch konstruierte Inkompatibilitäten gegenüber modernen Gesellschaften zu prägen und es schützend zu separieren. Anschaulich lässt sich dies an der ehelosen Lebensform aufzeigen, die bislang in Gestalt des Zölibatsgesetzes für Priester verbindlich vorgeschrieben ist. In Gesellschaften, die durch bürgerliche Familienbilder bestimmt waren, stellte ein ehelos lebender Priester per se einen

⁴⁸ Vgl. Wolfgang Beck, Bunter als gedacht?! Pluralitätsphänomene unter Priestern, in: Lebendige Seelsorge 61 (2010), 82–87.

⁴⁹ Als elaboriertes Beispiel: Gisbert Greshake, Priester sein in dieser Zeit, Freiburg i. Br. 2000, 344.

Kontrast und eine Irritation dar. Dementsprechend konnte er für Männer attraktiv erscheinen, die aus unterschiedlichen Motiven einen Lebensentwurf als Ehemann und Familienvater nicht als attraktiv empfanden. Das „Anderssein“ als zentrales Element einer Kontrastidentität hatte hier eine große Plausibilität. Obwohl dieses Konzept des ehelosen Priesters mit biblischen Rückbindungen an den Apostelkreis Jesu eine für lange Zeit belastbare Begründungsfigur fand, lässt sich von vielen Priestern gerade in ländlichen Regionen sagen, dass sie mit Landwirtschaft und einer Hausgemeinschaft aus Kaplänen, Haushälterin und weiteren Angestellten eine familienähnliche Struktur aufbauten⁵⁰, um damit in einem familiär geprägten Kontext als „Familienoberhaupt“ Autorität zu erlangen.⁵¹

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts nimmt in Deutschland jedoch die Selbstverständlichkeit eines familiären Lebenskonzepts ab. Die Pluralität von Lebensformen und Lebensentwürfen nimmt zu, Single-Haushalte gehören längst auch in ländlichen Regionen zur Selbstverständlichkeit und durch eine Zunahme von Scheidungsraten und gestiegener Lebenserwartung gehört auch in den späten Lebensphasen das Alleinleben zu den dominierenden Lebensformen.

Die frühe Institutionalisierung der zölibatären Lebensform ordnet Lewis A. Cohen sowohl in das Anliegen der Kontrolle des Klerus ein wie auch in das Anliegen, dem Klerus damit eine größere Freiheit⁵² und kirchliche Verfügbarkeit zu verschaffen.

Warum ist jedoch die Lebensform im Kontext der Analyse von Machttechniken zu verorten? Theoretisch ergibt sich mit der ehelosen Lebensform eine größere Freiheit, z. B. hinsichtlich oppositioneller Positionierungen in diktatorischen Regimen. Es könnte also ein Machtgewinn hinsichtlich der Redefreiheit und persönlichen Unabhängigkeit damit verbunden sein, und einzelne historische Beispiele lassen dies durchaus erkennen.⁵³ Doch praktisch ergibt sich aus den zahlreichen vom Ideal abweichenden Lebensrealitäten eine massive Ohnmachtserfahrung: Eine große Zahl von Priestern erlebt aufgrund von verheimlichten partnerschaftlichen Beziehungen und aktiver Sexualpraxis die eigene Erpressbarkeit und Abhängigkeit. Diese ergeben sich aus repressiven Öffentlichkeiten ebenso wie aus dem klerikalen Beziehungsgefüge.

⁵⁰ *Heinrich Fries*, Erfahrungen eines Weges, in: B. Marz (Hrsg.), *Alles für Gott? Priester sein zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, Düsseldorf 1990, 60–71, 60.

⁵¹ Vgl. *Wolfgang Beck*, *Pfarrhaus* (s. Anm. 11), 144.

⁵² Vgl. *Philipp Schaff*, *History of the Christian Church* Band 5, Michigan 1960, 37.

⁵³ Vgl. *Lewis A. Coser*, *Gierige Institutionen* (s. Anm. 39), 164.

Berufliche Auf- und Abstiege, das Erlangen innerkirchlicher Machtpositionen und ihr Verlust sind stark davon abhängig, ob von einem Priester „irreguläre“ und verheimlichte Lebenspraktiken bekannt sind. Die Einbindung in entsprechende Netzwerke des Wissens erzeugt extreme Abhängigkeiten und damit Ohnmachtserfahrungen.⁵⁴

4. Das Amalgam aus Macht und Ohnmacht

Die separationstheoretische Ausrichtung der Sakralität des Weiheamtes entwickelt, wie oben beschrieben, kontrainduktive Effekte: Sie demonstriert das Amt und seine Theologie, gerade weil sie diese durch Separation zu schützen versucht. Dabei lassen sich seit den 1980er Jahren weitere Entwicklungen beobachten, mit denen das priesterliche Weiheamt in beachtlicher Weise beschädigt wird. So bewirkt erst der extreme Priesterangel des 21. Jahrhunderts eine sehr langsame Loslösung von Priesteramt und Leitungsfunktionen. Obwohl schon in den Jahrzehnten zuvor neue pastorale Berufsgruppen (Gemeinde- und Pastoralreferent:innen) entstanden waren, wurden und werden diese, trotz durchschnittlich höherer Bildungsabschlüsse und ausgewiesener Kompetenzen, von Leitungsfunktionen ferngehalten. Mit theologisch fragwürdigen Begründungen wird stattdessen lehramtlich die Einheit von Weiheamt und Leitungsvollmacht unterstrichen. Der Effekt ist fatal, nicht nur für die kirchliche Leitungskultur, sondern auch für die Attraktivität seelsorglicher Berufe insgesamt.

Ihre Position unterliegt damit nicht den Mechanismen, die in den demokratischen Kulturen der Moderne als Ideal gelten. Während andere Berufe erheblichen Professionalisierungsprozessen unterliegen und sich in ein Set unterschiedlicher Differenzierungen entwickeln, bleiben Kleriker mit einem thematisch sehr breit aufgestellten Theologiestudium und einem breiten Aufgabensetting kirchliche „Allrounder“. So sind sie selbst in den kirchlichen Kernfeldern von Seelsorge und Gemeindepastoral, von Liturgie, Spiritualität und Verkündigung zunehmend angefragt. Die eklatanten Qualitätsdefizite selbst in diesen Arbeitsfeldern zeigen, dass die Analyse der Kirchenkrise nicht auf die Entwicklung von Kirchenmitgliedszahlen oder Kirchenfinanzen beschränkt sein darf. Auch die Ausgestaltung des Priesteramtes und die geringe Bereitschaft, dieses Amt

⁵⁴ Vgl. Ebd., 41.

und seine Berufsgruppe zu professionalisieren und zu spezialisieren, gehört zu diesen Krisenphänomenen.

Die grundsätzliche Entscheidung, das Priesteramt nicht den Professionalisierungstrends zu unterziehen, dürfte neben den Missbrauchs- und Vertuschungsskandalen, die vor allem seit 2010 aufgedeckt wurden, ausschlaggebend für den massiven Autoritäts- und Vertrauensverlust sein, denen die Berufsgruppe der Priester auch innerhalb der Kirche unterliegt. So emanzipieren sich katholische Kirchenmitglieder seit Mitte des 20. Jahrhunderts zunehmend gegenüber dem offiziellen kirchlichen Lehramt in Moral- und Sittenfragen und halten Klerikern, die sich als Hüter lehramtlicher Positionen verstehen, „ihre Ohnmacht vor Augen“⁵⁵. Dementsprechend erscheinen Priester auch in Kirchenkreisen kaum noch als Seelsorger oder „Geistliche“ (entgegen entsprechenden Selbstbezeichnungen), sondern vor allem als Funktionäre einer Kirche mit problematisch undemokratischen und antimodernen Strukturen. Denn nur Funktionäre eines spezifischen Apparates gestehen undemokratischen Kulturen ein gewisses Maß an Eigenlogik unabhängig der Professionskriterien zu. Als Funktionäre begleitet sie aber der permanente Verdacht, die Interessen eines Apparates über die Bedürfnisse der Mitmenschen zu stellen – und damit das Evangelium Jesu zu verraten. So entstehen parallel zur klerikalen Privilegierung kontinuierliche Ohnmachtserfahrungen sowohl innerhalb der kirchlichen Hierarchie wie auch im gesellschaftlichen Kontext mit „massiven Anerkennungs-, Bestätigungs- und Zuspruchsdefiziten“⁵⁶ und einem Leben im „Modus der gesellschaftlichen Dauerentmachtung.“⁵⁷ Diese Ohnmachtserfahrungen sind indes bereits Bestandteil der Ausbildungspraxis: wenn in den Priesterseminaren die komplette Lebenspraxis der Studierenden Gegenstand der Bewertung durch die Ausbildungsleitung ist; wenn entgegen kirchenrechtlicher Vorgaben geistliche Ausbildung (*forum internum*) und fachlich-theologische Ausbildung (*forum externum*) personell vermischt werden, weil der „Spiritual“ zugleich als Professor im Studium tätig ist; wenn Ausbildungsakten geführt werden, die im Unterschied zu Personalakten für die Betroffenen nicht einsehbar sind. In all diesen Facet-

⁵⁵ Rudolf Vögele, Wie mächtig und gnädig kann Kirchenleitung sein?, in: R. Bucher/R. Krockauer (Hrsg.), *Macht und Gnade* (s. Anm. 32), 213–225, 217.

⁵⁶ Maria Elisabeth Aigner, „Du, Herr Kardinal ...“ Verhältnisbestimmungen im Kontext priesterlicher Existenz, in: V. Dessoy/P. Klasvogt/J. Knop (Hrsg.), *Risikierte Berufung* (s. Anm. 20), 64–76, 66.

⁵⁷ Michael N. Ebertz, *Anstehende Paradigmenwechsel*, <https://www.feinschwarz.net/anstehende-paradigmenwechsel/> (Zugriff: 25.09.2022).

ten erleben schon Kandidaten für das Priesteramt das klerikale System als „totale Institution“ mit hohem Anpassungsdruck.

Ein Entkommen aus der Rolle der Funktionäre suchen deshalb einige Priester in solchen Zusatzqualifikationen, mit denen sich im professionalisierten gesellschaftlichen Umfeld Aufwertungen erringen lassen. Dahinter ist auch die Bereitschaft zu erkennen, jenseits einer bloßen Rollenbestimmung als „Religionsexperten“⁵⁸ nach neuen Formen der ordinationstheologischen Bestimmung zu suchen.

Die große Mehrheit jedoch gibt sich den separationstheoretischen Priesterbildern des 19. Jahrhunderts hin und verlässt sich darauf, dass Lebensform und Leitungsmonopol zur Legitimation der eigenen Machtstellung ausreichen und ist für Qualifizierungs- und Fortbildungsangebote längst nicht mehr erreichbar. So entsteht eine tragische Spirale, in der Priester zwar aufgrund des noch aufrechterhaltenen Leitungsmonopols und gerade auch in ihrer kirchenrechtlichen Stellung als Pfarrer als mächtig gelten, aufgrund massiver Vorbehalte gegenüber ihrer Rolle als Funktionäre in Gesellschaft und Kirchenvolk jedoch immer wieder massive Ohnmachtserfahrungen machen. Dazu gehört auch die Ernüchterung vieler Priester, trotz der feudalen Verbindung zum Bischofsamt, von diesem selbst mit den Kriterien moderner Professionalität und bloßer Belastbarkeit in der Übernahme zusätzlicher Aufgaben bewertet zu werden.

5. Kirchliche Strukturprozesse und ihre amtstheologischen Effekte

Eine besondere Phase der Funktion, der Rollenverständnisse und damit auch der Machttechniken von Priestern, insbesondere von Pfarrern, beginnt in den 1990er Jahren und setzt sich mit regionalen Verschiebungen bis in die Gegenwart fort: Es sind die massiven Strukturreformen der Diözesen, mit denen ihre Leitungen auf erhebliche Veränderungen der kirchlichen und gesellschaftlichen Situation der Spätmoderne zu reagieren versuchen.

In der Regel bestehen diese Strukturprozesse in einer Vergrößerung der Zuständigkeitsbereiche aller pastoralen Berufsgruppen, vor allem

⁵⁸ Hans-Joachim Höhn, *Gesendet – wohin und zu wem? Priester als postsäkulare Religionsexperten*, in: A. J. Buch/J. Freitag (Hrsg.), *Ausbildung und Dienst künftiger Priester. Herausforderungen – Vergewisserungen – Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2022, 215–229, 227.

aber der Pfarrer. Das bedeutet, dass Pfarreien zu größeren Einheiten zusammengelegt werden. Ob diese Maßnahmen mit einer staatskirchenrechtlichen „Fusion“⁵⁹ von Pfarreien, also der Bildung von Großpfarreien, verbunden ist oder ob sie in einer großen Verwaltungseinheit eine Selbstständigkeit als Pfarrei behalten, wird in den Diözesen noch unterschiedlich gehandhabt und ist hier von nachrangiger Bedeutung. Wichtig ist, dass hochkomplexe Gemeindestrukturen mit einer großen Zahl an „Kirchorten“, Teilgemeinden und eigenen Institutionen entstehen. Da in den meisten Diözesen für die Leitung dieser Einheiten nicht genügend kompetente Pfarrer zur Verfügung stehen, bilden erste Diözesen bereits Einheiten mehrerer Großpfarreien („überpfarrlicher Personaleinsatz“). Die Effekte dieser Prozesse auf die Rollenverständnisse und das sich dabei ausdrückende Kirchenverständnis sind massiv. Denn mit ihnen kommt es in der Regel auch zu einem Ausbau der Verwaltungstätigkeiten von Pfarrern, zu Zentralisierungseffekten⁶⁰ und zur Offenlegung eines faktisch stark funktional ausgerichteten Verständnisses des Weiheamtes in den deutschen Diözesen. Dezentralität wird hier vor allem durch Ehrenamtliche möglich, die bis in die Leitung von Teilgemeinden hinein Verantwortung übernehmen (sollen). Neben einer allgemeinen Rollenunsicherheit der bisherigen Berufsgruppen avanciert in diesem veränderten Setting vor allem die Gewinnung, Koordination und Betreuung von Ehrenamtlichen zur zentralen Aufgabe aller pastoralen Berufsgruppen.⁶¹ Im Blick auf die kirchenrechtliche Bestimmung der Pfarrei als Ort und Trägerin der „Hirtensorge“ mit ihrer Ausrichtung auf Verkündigungs-, Heiligungs- und Leitungsdienst (cc. 527–528 CIC/1983)⁶² zeigt sich, dass Großpfarreien diesem Zweck ohnehin kaum entsprechen können. Für die Priester, insbesondere die Leitenden Pfarrer, bedeutet die Si-

⁵⁹ *Erwin Gatz*, Die katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 2009, 214.

⁶⁰ Vgl. *Martin Lörsch*, Glaubensentwicklung und Pfarrstruktur – ein Zusammenhang? – Wie viel Gemeinde braucht der Glaube in einer komplexen Gesellschaft?, in: M. Neuhauser (Hrsg.), Glaubensentwicklung und Pfarrfusion. Gemeinde im Wandel, Sankt Augustin 2013, 13–51, 21.

⁶¹ *Klaus Gerd Eich*, „Wenn Rollen ins Rollen kommen“ – Anfragen und Anregungen zu einer neuen Rollenarchitektur in den Pfarreien der Zukunft im Bistum Trier, in: J. Theis/F. Kunz/N. Jungblut (Hrsg.), Praktisch, theologisch, vernetzt. Synodale Wege – eine Herausforderung, Trier 2020, 243–252, 249.

⁶² *Heribert Hallermann*, Leitung, Vollmacht, Ämter und Dienste in der Pfarrei, in: Th. Meckel/M. Pulte (Hrsg.), Leitung, Vollmacht, Ämter und Dienste. Zwischen römischer Reform und teilkirchlichen Initiativen, Münster 2021, 161–180, 164 ff.

tuation, dass sie formal den Bestimmungen zur „Hirtensorge“ entsprechen und an der „Hirtensorge“ der Pfarrei im Sinne der „gemeinsamen Verantwortung aller zur Pfarrei gehörigen Gläubigen“⁶³ partizipieren, faktisch diese Rollenbestimmung aber allenfalls rudimentär ausfüllen können.

Zwar gibt es offizielle theologische Bestimmungen des Weiheamtes, in denen Priester als „Geistliche“ bestimmt und vor allem der Bedarf an spirituellen Kompetenzen betont wird. Doch ist diese offizielle amtstheologische Idealbestimmung von einer faktisch funktional ausgerichteten Bestimmung flankiert. Damit kommt es zu einer neuen Form der Hierarchisierung innerhalb des Diözesanklerus. Zwar gab es gerade in der Piarischen Epoche in dem Anliegen möglichst umfassender Kontrollmechanismen der klerikalen Hierarchie über alle Priester sehr ausgeprägte hierarchische Abstufungen, bei denen Kapläne, Vikare und Hilfspriester in größter Abhängigkeit von Pfarrern lebten. Doch konnte gerade das Ideal der Gemeintheologie mit relativ kleinen Pfarreien⁶⁴ (und dem theologischen Ideal der „Pfarrgemeinde“) mit zeitlich stark abnehmenden Zahlen junger Kapläne den Eindruck einer gewissen Egalität innerhalb des Diözesanklerus ermöglichen. Die zeitweise Abschaffung von Amtsinsignien für Dechanten und Domkapitulare (z. B. in der Diözese Limburg) als herausgehobener Gruppe von Klerikern mit besonderen Verantwortlichkeiten gehört ebenso zu dieser Egalisierung wie die Vorstellung, die Funktion der Gemeindeleitung bestimme die priesterliche Normalbiografie. Mit den Strukturprozessen und der unübersehbaren Krise der Gemeintheologie wurde in den meisten Diözesen mit Beginn des 21. Jahrhunderts eine neue Berufsgruppe unter den Klerikern etabliert: die „Leitenden Pfarrer“. Aus der schrittweisen Konstituierung dieser Gruppe ergab sich eine vielfach als Degradierung empfundene Bestimmung der „Priester zur Mitarbeit“ mit unterschiedlichen Bezeichnungen („Pastor“, „Vikar“, „Kooperator“) und Arbeitsschwerpunkten in spezifischen Feldern der Pastoral und Seelsorge. Damit entstand zugleich eine massive Verschiebung der innerklerikalen Machtkonstellation, die in der Regel nicht transparent kommuniziert und bearbeitet wird. Die mit ihr verbundene Wertung zeigt allerdings ein ausgesprochen funktionales Amtsverständnis in den diözesanen Verwaltungen, in der Priester vor allem hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit und Belastbarkeit taxiert werden.

⁶³ Ebd., 180.

⁶⁴ Vgl. *Erwin Gatz*, Entwicklungstendenzen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Ders. (Hrsg.), *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, Freiburg i. Br. 1991, 139–154, 141.

Der Leitende Pfarrer ist nun immer weniger derjenige, der im Muster des „guten Hirten“ mit der Lebenssituation möglichst vieler Menschen vertraut ist. Er kennt meist nicht mal mehr alle ehrenamtlich Engagierten, ist in manchen Regionen mit der Verwaltung einer Vielzahl von sozialen Einrichtungen befasst und hat hinsichtlich der örtlichen Gegebenheiten gegenüber allen anderen Akteur:innen eher ein Wissensdefizit. Einen Wissensvorsprung hat der Pfarrer allerdings hinsichtlich des Verlaufs der gemeindlichen Kooperation. Er ist meist der Einzige, der alle beteiligten Gottesdienstgemeinden kennt und über aktuelle Fragen der diözesanen Verwaltungsabläufe informiert ist. Das macht ihn zum Scharnier innerhalb der Großpfarreien und zum Bindeglied gegenüber der Diözesanebene. Es kommt also zu einer erheblichen Verschiebung und Transformation der Machtstellung der Pfarrer.

6. Perspektiven eines kooperativ-machtvollen Amtes

In diesem gesellschaftlichen Kontext ergibt sich mit der zölibatären Lebensform nicht mehr automatisch ein Marker eigener Kontrastidentität. Einer durch Kontrastierungen bestimmten priesterlichen Identität kommt in der Spätmoderne die Grundlage abhanden, weil das inszenierte Besondere nur noch als identifizierter Mangel an Solidarität erscheint. Es gibt deshalb keinen geeigneten Rahmen mehr für den „narzißtischen Stolz des entscheidenden Unterschieds“⁶⁵, so dass das Priesteramt in der Spätmoderne prekär wird:

„Prekär ist der Klerus geworden, diese stabile Institution der Kirche, ausgestattet mit Jurisdiktion, die jenseits der Gewaltenteilung Macht und Herrschaft in die Hand gibt. (...) Umgekehrt proportional zu der ausgestatteten Macht widerruft es seine Authentizität auf praktischem Weg, und dies bezieht sich nicht ‚nur‘ auf die sexuellen und gewaltmäßigen Missbrauchserfahrungen, sondern gilt überhaupt für den Missbrauch und Gebrauch ihrer religiösen Macht. Dass dieses Dispositiv tiefe Risse hat, (...) ist nun umso mehr in der Öffentlichkeit angekommen, als man diese Risse nicht wahrhaben wollte und permanent kaschiert hat.“⁶⁶

Neben einem gesellschaftlichen Abstieg der Pfarrer⁶⁷ im öffentlichen Ansehen, neben der funktionalistischen Degradierung der Pfarrer in den

⁶⁵ Eugen Drewermann, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, München⁵1992, 556.

⁶⁶ Ottmar Fuchs, *Klerus im Verlust der Heiligkeit*, in: R. Bucher/J. Pock (Hrsg.), *Klerus und Pastoral* (s. Anm. 46), 43–60, 45.

⁶⁷ Richard Hartmann, *Priester – Neues Verständnis jenseits des Klerikalismus*. Die

diözesanen Strukturprozessen und der theologischen Deformation durch Kontrastierung und Überhöhung wird die Leerstelle einer zeitgemäßen theologischen Bestimmung von Priesteramt und Pfarrberuf in Absetzung von „verbissenen Rettungsstrategien des Amtes“⁶⁸ erkennbar, da sich im 21. Jahrhundert bislang keine entsprechenden innovativen Amtstheologien etablieren konnten.

Doch obwohl diese Entwicklung als Chance interpretiert werden könnte, mit Menschen in ähnlichen Lebensformen solidarisch zu sein und entsprechende Anliegen auch gesellschaftlich zu vertreten, kommt es in der Ausbildung von Priestern zu einem gegenteiligen Trend: In vielen Formen wird betont, dass die ehelose Lebensform von Priestern von einer Lebensform als Single grundlegend zu unterscheiden sei. Aufgrund einer kulturellen und politischen Überhöhung des Familienideals scheint es nur schwer möglich, ein Leben als Single ohne klerikale und klösterliche Einbindung lehramtlich zu würdigen. Der Spagat wird dabei unübersehbar: Während das Singledasein in der katholischen Binnenkultur als defizitär betrachtet wird, werden Ideale von Familie und Ehelosigkeit überhöht. Es wird also nach Distinktionsmarkern gegenüber Bevölkerungsgruppen gesucht, zu denen sich aufgrund ähnlicher Lebensformen eigentlich eine solidarische Nähe nahelegen würde. Dieses Beispiel zeigt, dass Strategien der Kontrastierung immer mit Effekten der Entsolidarisierung einhergehen und damit ein zentrales theologisches Motiv des Zweiten Vatikanischen Konzils beschädigen. Stärker als die Lebensform an sich dürften gerade die Effekte ihrer Bestimmung als Kontrastidentität zum Erleben von Einsamkeit führen (insbesondere vor dem Hintergrund des Verhältnisses von zölibatärer Lebensweise und dem vielfachen sexuellen Missbrauch in seiner Analyse der MHG-Studie). Als eine denkbare Konsequenz fordert Klaus von Stosch die Ergänzung des bisherigen Priesteramtes mit seiner theologischen Begründungsfigur der „repraesentatio Christi“ durch ein neues, Frauen vorbehaltenes Leitungsamt.⁶⁹ Hier wird erkennbar, dass gerade die Verbindung der bislang bestehenden theologischen Bestimmung des katholischen Priesteramtes mit dem kirchlichen Leitungsamt zu den deformierenden Überhöhungen beiträgt.⁷⁰ Stattdessen wäre nach Ansätzen

Krise führte bislang zu keiner Entscheidung, in: R. Bucher/J. Pock (Hrsg.), *Klerus und Pastoral* (s. Anm. 46), 87–106, 87.

⁶⁸ Ebd., 101.

⁶⁹ *Klaus von Stosch*, *Missbrauch, Macht, Amt*, in: Ders./A. Langenfeld (Hrsg.), *Allumfassend. Vielfalt als Grammatik des Katholischen*, Freiburg i. Br. 2022, 29–52, 49.

⁷⁰ *Ottmar Fuchs*, *Klerus im Verlust der Heiligkeit* (s. Anm. 66), 46.

(über Klaus von Stosch hinaus) zu suchen, mit denen Pluralität in die kirchliche Ämterstruktur und ihre theologischen Begründungsmuster eingetragen werden kann, wenn problematische Phänomene des Männerbündischen und der überzogenen Machtfülle überwunden werden sollten.

Wo innerhalb von neuen Leitungsmodellen und auch nach einer inhaltlichen Neubestimmung des Priesteramtes gesucht wird, beschränkt sich dies bislang auf den kollaborativen Aspekt, in dem Priester mit anderen Berufs- und Personengruppen kooperativ kirchliches Leben gestalten.⁷¹

Priester erlangen im 21. Jahrhundert nicht mehr durch das Konstrukt kultischer Reinheit, nicht mehr durch das Konstrukt der überhöhenden Kontrastidentität und nicht mehr durch den exklusiv klerikalen Zugang zur Leitung Autorität. Gesellschaftliche und kirchliche Entwicklungen des 20. Jahrhunderts haben diese Konzepte als unzureichend entlarvt. Sie unterliegen dem von Michel de Certeau⁷² beschriebenen Autoritätsverlust. Nachkonziliare Versuche, eine Bestimmung des Priesteramtes als rein spirituelle Autorität ohne die Verbindung mit Leitungsvollmachten zu konzipieren, haben sich nicht flächendeckend etablieren lassen und sind durch Missbrauchsskandale ebenfalls nachhaltig diskreditiert. Eine zeitgemäße theologische Bestimmung des Priesteramtes⁷³, zu der auch eine Analyse seiner Machtformen und ihre transparente Gestaltung beitragen, steht weithin aus.

⁷¹ Vgl. *Winfried Prior*, Nicht ohne die anderen. Gemeinsame Pfarreileitung durch Priester und hauptamtliche Laien im Bistum Osnabrück, Münster 2020, 236.

⁷² *Michel de Certeau*, Glaubens Schwachheit, Stuttgart 2009, 102.

⁷³ Vgl. *Bettina-Sophia Karwath*, Das Ärgernis des kirchlichen Amtes – Anlass zum Glauben, in: M. Labudda/M. Leitschuh (Hrsg.), Synodaler Weg – Letzte Chance? Standpunkte zur Zukunft der katholischen Kirche, Paderborn 2020, 111–119, 117.