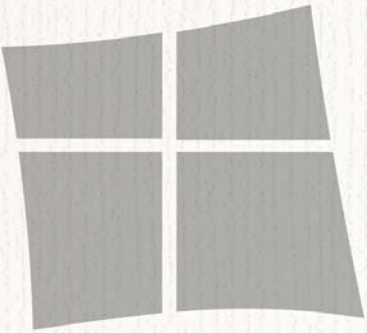


Kirche in Zeiten der Veränderung 11

Valentin Dessoy / Peter Klasvogt /
Julia Knop (Hg.)

Riskierte Berufung – ambitionierter Beruf

Priester sein in einer Kirche des Übergangs

HERDER

Riskierte Berufung – ambitionierter Beruf

Kirche in Zeiten der Veränderung

Herausgegeben von Stefan Kopp

Band 11

Riskierte Berufung – ambitionierter Beruf

Priester sein in einer Kirche des Übergangs

Herausgegeben von Valentin Dessoy,
Peter Klasvogt und Julia Knop

HERDER

FREIBURG · BASEL · WIEN

Dieses Werk ist eine Open-Access-Publikation,
veröffentlicht unter der Lizenz
Creative Commons Attribution –
ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)
Informationen zur Lizenz unter
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI Druckdienstleistungen GmbH,
Ferdinand-Jühlke-Straße 7, 99095 Erfurt
ISBN 978-3-451-39241-2

Inhalt

Einführung 9
Valentin Dessoy / Peter Klasvogt / Julia Knop

1. Theologie und Spiritualität des Priesters

In persona Christi
Zur theologiegeschichtlichen Problematik einer scholastischen Formulierung 23
Norbert Köster

Amt und Würden, Macht und Dienst 43
Julia Knop

„Du, Herr Kardinal …"
Verhältnisbestimmungen im Kontext priesterlicher Existenz . 64
Maria Elisabeth Aigner

Geistlicher Dienst – moralische Autorität
Zum Umgang mit pastoraler geistlicher Macht 77
Marie Bernadette Steinmetz RSM

„Wir sind Gesandte an Christi statt."
Schritte zu einer lebensdienlichen Kommunikation der Kirche 90
Ludger Verst

Quelle der Spiritualität und des Dialogs
Der Ort des Priesters in einer sich wandelnden Kirche 110
Tomáš Halík

2. Berufung und (individuelle) Gefährdung des Priesters

„Halt an. Wo läufst du hin?“
Zwölf Thesen zum Gestaltwandel priesterlicher Identität
auf der Basis der deutschen Seelsorgestudie 119
Christoph Jacobs

Über systemische Ursachen sexuellen Missbrauchs durch Priester
Überlegungen im Licht der deutschen Seelsorgestudie.
Konsequenzen für den priesterlichen Dienst 139
Klaus Baumann / Eckhard Frick SJ

Vulneranz und Vulnerabilität
Beobachtungen zu einem Aspekt der priesterlichen Lebensform 158
Katharina Karl

Autorität, Macht und Missbrauch
Risikokonstellationen, Täterstrategien und systemische
Ursachen des Missbrauchs in autobiografischen Berichten von
betroffenen Frauen 168
Regina Heyder

Beteiligung der Betroffenen
Oder: Wie kann man Betroffene beteiligen, ohne sie zu
instrumentalisieren? 184
Klaus Mertes SJ

3. (Systemische) Anforderungen und Fähigkeiten des Priesters

Leiten und begeistern
Über gute Führung 199
*Carmen Frei im Gespräch mit Irene Gassmann OSB und
Martin Werlen OSB*

Macht teilen und vernetzt handeln
Systemische und spirituelle Anforderungen an gutes Führungs-
und Leitungshandeln in einer post-klerikalistischen Kirche . . 208
Ulrich Engel OP

Pastoral führen?!
Eine theologische Kriteriologie kirchlicher Führung und ihre pastoralpraktische Anwendung 223
Björn Szymanowski

Wie heißt das Problem, für das „priesterliche Führung" die Lösung ist? 236
Judith Klaiber

Führung braucht Fähigkeiten – auch in der Kirche
Gedanken zum Anforderungsprofil kirchlicher Führungskräfte 248
Klaus Pfeffer

4. Perspektiven für die Aus- und Weiterbildung der Priester

Führen im Übergang zur nächsten Kirche 261
Valentin Dessoy / Ursula Hahmann

Den Ursprung neu wagen
Zukunftsperspektiven für den priesterlichen Dienst 292
Christian Hennecke

„Nur weil es sich um Frauen handelt"
Berufung und Geschlecht 309
Agnes Wuckelt

Priesterausbildung mit Zukunft 323
Hartmut Niehues

Umkehr in der Priesterausbildung?
Vom klerikalen Schutzhaus zum synodalen Exposureweg . . . 339
Christian Bauer

Was sich vom Himmel schenken will, muss aus der Erde wachsen
Der Ort des Priesterlichen in einer sich erneuernden Kirche . . 360
Peter Klasvogt

Die Autor:innen dieses Bandes 378

Einführung

Valentin Dessoy / Peter Klasvogt / Julia Knop

„Keine Berufung ist in der deutschen Kirche gegenwärtig so gefährdet wie die des Priesters. Er ist die riskierteste Berufung, die wir gegenwärtig haben."[1] Was wie eine Mitleidsbekundung mit der bedauernswerten Spezies des katholischen Priesters klingt – heraufbeschworen angesichts einer umfassenden Krise, in der sich die katholische Kirche nicht erst seit der Missbrauchskrise befindet –, geht auf eine Beobachtung des Bochumer Pastoraltheologen Matthias Sellmann zurück. Nirgends, so Sellmann, kulminieren geistliche, organisatorische, öffentliche und biografische Ansprüche so sehr wie in der Berufung des Priesters. Es ist zunehmend unklar, wofür ein Priester heute stehen soll.

In der jeweiligen Bestimmung von Sinn und Bedeutung des Priesteramts und seines Ortes in der Kirche überkreuzen einander divergierende Trends und Tendenzen in einer Kirche, die sich in einem umfassenden Transformationsprozess vorfindet, deren künftige Sozialgestalt zugleich noch nicht absehbar ist. Es ist nicht leicht, mit einer derart volatilen Situation umzugehen. Krisen irritieren. Divergente Erwartungen verunsichern. Viele Gläubige blicken wehmütig auf eine Zeit (oder Vorstellung) selbstverständlicher christlicher Prägung unserer Kultur und Gesellschaft zurück, die (vielleicht) einmal war und nun nicht mehr ist. Bistumsleitungen ringen um nötige und mögliche Adaptionen des Früheren für die heutige Situation. Seelsorger:innen vor Ort verweisen auf die Grenzen einer bloßen Anpassung überkommener kirchlicher Mentalitäten und Strukturen in eine dramatisch veränderte Situation. Ihnen und vielen anderen geht es längst nicht mehr nur um einen liberalen oder konservativen

---

[1] Vgl. M. Sellmann, Weltpriester: Die gegenwärtig riskierteste Großberufung der Kirche, in: LS 61 (2010) 99–105. Darin bezieht er sich u. a. auf die Auswertung des Außerordentlichen Priesterfortbildungszyklus aus pastoraltheologischer und organisationssoziologischer Perspektive im Erzbistum Paderborn, 2009. Vgl. P. Klasvogt, Leidenschaftlich kirchlich. Kirche wächst aus ihrem Ursprung, Paderborn 2013, 70.

Aufbruch aus der Vergangenheit in die Gegenwart. Sie erwarten und sie brauchen eine umfassende „Transformation, die endlich und schmerzhaft eine wirkmächtige Kirchengestalt zum Ende bringt und dem Evangelium eine neue Chance gibt“[2].

Eine Rückfrage, die beim Synodalen Weg im Zuge der ersten Lesung und Debatte des Grundtextes des Forums II „Priesterliche Existenz“ während der zweiten Vollversammlung im Herbst 2021 aufgekommen ist, war symptomatisch für solche (nötigen) umfassenden Transformationen. Mit knapper Mehrheit votierte die Synodalversammlung dafür, das Forum mit einer Auseinandersetzung um die Frage zu beauftragen, ob es das Priesteramt überhaupt brauche.[3] Insgesamt stand zwar weniger das sakramentale Amt als solches in Frage als vielmehr sein kirchlicher Ort und seine theologische Begründung. Aber natürlich trägt eine von so vielen engagierten Synodal:innen unterstützte grundsätzliche Rückfrage zur existenziellen Verunsicherung künftiger und bereits ordinierter Priester bei. Wer kann, wer soll da noch Priester dieser Kirche werden (wollen)? Die Diversität kirchlicher Realitäten und Visionen verunsichert besonders diejenigen jungen Menschen, die sich an bewährten Lebensmodellen und klaren Anforderungen orientieren wollen, die stärker auf Sicherheit und Kontinuität denn auf das kreative Potenzial einer offenen kirchlichen Zukunft bedacht sind.[4]

Die Priesterberufung: eine riskante, eine riskierte Berufung? Ein Auslaufmodell? Die rasant und seit Jahrzehnten konstant sinkenden Zahlen der Priesterweihen lassen dies vermuten. Die Anforderungen, die heute und mehr noch morgen an immer weniger Priester gestellt werden, verändern sich stark. Überkommene Modelle vom Gemeindepfarrer und Seelsorger sind utopisch, ortlos, geworden. Warum einer einmal Priester geworden ist und wozu er heute eingesetzt wird, klafft bisweilen weit auseinander. Überforderung ist allgegenwärtig, in den Pfarreien wie in den Bistumsleitungen. In

---

[2] C. Hennecke, Raus in eine neue Freiheit. Die Überwindung der klerikalen Kirche, München 2021, 13.

[3] So entschied die Zweite Synodalversammlung am 1. Oktober 2021 mit knapper Mehrheit (95 Ja- und 94 Neinstimmen bei 9 Enthaltungen), dass die dafür zuständige Arbeitsgruppe der Frage nachgehen soll, ob es Priester brauche.

[4] Vgl. P. Klasvogt, Auf Reformkurs. Der Ort der Priester in einer transformierten Kirche, in: https://www.klasvogt.de/publikationen/artikel/auf-reformkurs-der-ort-der-priester-einer-transformierten-kirche (Zugriff: 16.1.2022).

manch Diaspora-Bistum wird die Zahl der aktiven Priester diesseits des Ruhestands bereits in wenigen Jahren bei unter 20 liegen. Eine theologische, strukturelle und spirituelle Neukonfiguration des priesterlichen Dienstes, seiner Aufgaben und Möglichkeiten ist dringend geboten. Auch sein Ort im pluralen Gefüge pastoraler Berufe muss neu bestimmt werden. Priesterliche Identität vom Unterschied des Klerikers gegenüber „Laien"-Mitarbeiter:innen her zu profilieren, erweist sich schon lang als dysfunktional. Pastorale Planungen und pastorale Räume der näheren Zukunft einfach quantitativ von der Zahl der dann zur Verfügung stehenden priesterlichen Mitarbeiter her zu entwerfen, dürfte die Erosion kirchlichen Lebens eher beschleunigen, statt einen kreativen Aufbruch in eine gewandelte Gestalt von Kirche zu initiieren.

Nicht nur diese Zahlen, auch der Zwischenruf der Synodalversammlung sind Signale dafür, dass eine beherzte Neubestimmung des priesterlichen Dienstes an der Zeit ist. Dass es an der Zeit ist, nicht mehr bloß abnehmende Priesterberufungen zu beklagen und Personalmängel zu verwalten, sondern danach zu fragen, welche neue Gestalt des Priesterlichen heute dem Anspruch des Evangeliums entspricht. Um einen „Gestaltwandel des Priesterlichen" also geht es, verbunden mit einer neuen „Verortung des Leitungsdienstes in einer sich wandelnden Kirche". So lautete der Titel einer internationalen Tagung zum Synodalen Weg, die am 11. und 12. Februar 2021 (digital) an der Katholischen Akademie Schwerte durchgeführt wurde. Gut die Hälfte der Beiträge des vorliegenden Bandes geht auf Vorträge und Debatten dieser Tagung zurück; weitere Perspektiven und Themen wurden für die Publikation ergänzt.

Der Band reiht sich wie bereits die zugrunde liegende Tagung ein in das reflexive und geistliche Engagement der Frauen und Männer, die beim Synodalen Weg um Gegenwart und Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland ringen. Er reiht sich ein in das Engagement, angesichts der „Zäsur"[5], die die Deutsche Bischofskonferenz

[5] Am 13. März 2019 hielt die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) im Rahmen ihrer Frühjahrs-Vollversammlung in Lingen/Ems einen Studientag unter dem Titel „Die Frage nach der Zäsur – Studientag zu übergreifenden Fragen, die sich gegenwärtig stellen" ab. Mit „übergreifenden Fragen" waren jene gemeint, die mit der MHG- (und vergleichbaren) Studie(n) aufgeworfen worden sind. Während des Studientags beschäftigten sich die Bischöfe mit der „Frage nach dem

mit Erscheinen der MHG-Studie am 25. September 2018[6] markiert sah, christliche, kirchliche, priesterliche Existenz neu zu bestimmen. Es handelt sich in der Tat um eine gewaltige Zäsur. So wie bisher kann es nicht weitergehen. Ausmaß und Dramatik sexualisierter Gewalt an Schutzbefohlenen und Erwachsenen, an Mädchen, Jungen und (Ordens-)Frauen, durch Priester bestürzen. Die regelmäßige, geradezu selbstverständliche, unhinterfragte Vorordnung der Interessen der Institution und des Priesterstandes durch leitende Kleriker erschrecken. Machtverhältnisse und Machtmissbrauch, Frauen- und Priesterbilder, Körperkonzepte und Sexualmoral der Kirche müssen ehrlich und änderungsbereit überprüft werden. Systemische Faktoren, die Missbrauch begünstigen, und theologische Konstrukte, die Priester qua Amt protegieren, müssen identifiziert und wirksam korrigiert werden.

Auch dazu leisten die Analysen der Autor:innen dieses Bandes einen Beitrag. Sie fallen, wie es im akademischen und kirchlichen Diskurs üblich ist, unterschiedlich aus. So entstand ein Band, dessen Polyphonie der Komplexität der Krise, aber auch dem vielstimmigen Engagement der Diskursteilnehmer:innen aus theologischer Wissenschaft und kirchlicher Ausbildung, Organisationsentwicklung und Pastoralpsychologie, Diözesen und Orden entspricht. Peu à peu

---

Umgang mit Macht in der Kirche", nach der „Zukunft der priesterlichen Lebensform" und „der Weiterentwicklung der kirchlichen Sexualmoral". Im unmittelbaren Nachgang diese Studientags beschlossen sie einstimmig, „einen verbindlichen synodalen Weg als Kirche in Deutschland zu gehen, der eine strukturierte Debatte ermöglicht und in einem verabredeten Zeitraum stattfindet und zwar gemeinsam mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Wir werden Formate für offene Debatten schaffen und uns an Verfahren binden, die eine verantwortliche Teilhabe von Frauen und Männern aus unseren Bistümern ermöglichen. Wir wollen eine hörende Kirche sein. Wir brauchen den Rat von Menschen außerhalb der Kirche." So benennt es der Vorsitzende der DBK im Pressebericht anlässlich der Pressekonferenz zum Abschluss der Frühjahrs-Vollversammlung der DBK am 14. März 2019 in Lingen (14. März 2019 / Pressemitteilung 040), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redak tion/diverse_downloads/presse_2019/2019-040-Pressebericht-FVV-Lingen.pdf (Zugriff: 17.1.2022).

[6] Vgl. H. Dreßing u. a., Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, Mannheim – Heidelberg – Gießen 2018, in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Stu die-ge samt.pdf (Zugriff: 30.12.2021).

zeichnet sich eine neue, ambitionierte Gestalt des Priesterlichen ab, die, so ist zumindest zu hoffen, in der Komplexität und Ambiguität unseres Lebens besser trägt und die in der tiefgreifenden Krise unserer Kirche hilfreich und zukunftsweisend ist.

In *Teil I: Theologie und Spiritualität des Priesters* geht es um historische und theologische Fragen zum Verständnis und zur Spiritualität des Priesteramts. Was ist ein Priester? Wie wurden früher und wie werden heute Aufgabe, Rolle und Ort des Priesters in der Kirche bestimmt? Wie wurde und wird priesterliche Existenz beschrieben und gestaltet? Welche Konzepte des Priesterlichen waren, wurden und sind aktuell dominant? Sind sie (noch) tragfähig? Inwiefern begründen solche theologischen Konzepte und ihre Performanz im Leben der Kirche typisch römisch-katholische Gefährdungsmomente von Machtmissbrauch und Gewalt? Welche Diskontinuitäten und welche Neuaufbrüche werden in der gegenwärtigen Theologie des Priestertums deutlich? Aus welchen Priesterbildern welcher Kirchenbilder schöpfen Priester Kraft – und inwiefern gründen Identitäts- und Rollenkonflikte auch in einer Ungleichzeitigkeit unvermittelbarer Vorstellungen dessen, was ein Priester sei? *Norbert Köster* greift dazu aus theologiehistorischer Perspektive das Konzept des priesterlichen Handelns *in persona Christi capitis* auf. Er zeigt auf, dass diese Begründung des Priestertums keine über das 20. Jahrhundert zurückgehende Tradition hat, und fragt, ob die aktuell forcierte amtstheologische Inanspruchnahme dieses Konzeptes nicht mehr Probleme schafft als löst. *Julia Knop* analysiert theologische, kirchensoziologische, organisations- und berufsbezogene sowie spirituelle Dimensionen des Priesteramts und plädiert für ein in der Amtstheologie des II. Vatikanischen Konzils begründete Neukonfiguration des Priesteramts in einer postklerikal erneuerten Kirche. *Maria Elisabeth Aigner* geht von der ambivalenten Situation aus, in der Priester heute leben: Sie gehörten einem Machtapparat an, dessen Bedingungen und Mechanismen auf Systemerhalt ausgerichtet sind. So werden Haltungen reproduziert, die Selbstreferenzialität, Klerikalismus, Missbrauch von Macht und dessen männerbündische Vertuschung begünstigten. *Marie Bernadette Steinmetz RSM* engagiert sich für eine erneuerte Wertschätzung des Priesters in der Kirche. Der „gebrochenen Realität" stellt sie das „ungebrochene Ideal" des Priesterlichen gegenüber. Nicht das Priesteramt müsse neu erfunden werden, sondern die Priester müssten zu ihrer ursprünglichen Identität

und Würde zurückfinden. *Ludger Verst* entwickelt Gastlichkeit, Subjektwerden und Heiligung als wesentliche Momente einer erneuerten Kultur und Pastoral. Das Evangelium Jesu Christi sei keine moralische, sondern eine therapeutische Botschaft. Daran sei der Anspruch kirchlicher Kommunikation auf Relevanz, Bedeutsamkeit und Verbindlichkeit zu messen. *Tomáš Halík* erinnert an die prophetische Dimension der Kirche und der kirchlichen Ämter. Er votiert für eine den pastoralen Herausforderungen unserer Tage entsprechende Flexibilisierung und Spezialisierung der pastoralen Berufe. Die Kirche müsse die Grenzen ihrer institutionellen und spirituellen Egozentrik überwinden, um ihren Platz an der Seite der Armen und Verwundeten unserer Tage zu finden.

Teil II: Berufung und (individuelle) Gefährdung des Priesters thematisiert Implikationen und Gefährdungsmomente priesterlicher Berufung und Identität. Diverse kulturelle Transformationsprozesse üben einen erheblichen Transformationsdruck auf Seelsorger:innen aus. Das gilt aufgrund ihrer langen Identitätstradition und aufgrund der theologischen und strukturellen Einbindung der priesterlichen Rolle in das institutionelle Gefüge der Kirche besonders für die Priester. Die durch vielfachen (Macht-)Missbrauch nicht hervorgerufene, aber enorm verstärkte Kirchenkrise zeigt sich besonders als Krise des kirchlichen (Priester-)Amtes. Vulneranz, also Verletzungspotenzial, und Vulnerabilität, also Verletzbarkeit, tradierter und wirksamer Konzepte von der Aufgabe, Rolle und Identität des Priesters werden reflektiert, Krisenmomente werden identifiziert, Reformbedarfe formuliert. *Christoph Jacobs* rekurriert dazu auf einschlägige Ergebnisse der Seelsorgestudie 2012–1014. Er entfaltet in zwölf Thesen Anforderungen und Transformationen priesterlicher Identität heute. Priester werden nicht nur immer weniger, sondern auch immer älter. Ihre Rolle diffundiert. Eine insgesamt erfreulich hohe Lebens- und Arbeitszufriedenheit wird kontrastiert von einer großen Unzufriedenheit mit dem Zustand der kirchlichen Organisation und den Herausforderungen einer verpflichtenden zölibatären Lebensform. Investitionen in körperliche und seelische Fitness, spirituelle Praxis und eine gemeinschaftliche Lebens- und Arbeitskultur sind nötig. *Klaus Baumann* und *Eckhard Frick SJ* untersuchen mithilfe der aus der psychologischen Feldtheorie stammenden Formel von K. Lewin, die das Verhalten eines Menschen aus der Interaktion einer Person und ihrer Umgebung heraus analysiert, systemische Faktoren kleri-

kalen (Macht-)Missbrauchs. Rahmenbedingungen und Erwartungen an Priester verändern sich rapide. Dysfunktionale Interaktionsmuster weisen zugleich eine hohe Beharrungskraft auf. Die Autoren befragen Befunde und nennen nötige identitätspsychologische und institutionelle Konsequenzen in den Feldern Zölibat, Lebenszufriedenheit und Spiritualität. *Katharina Karl* erläutert Vulneranz und Vulnerabilität in Bezug auf die Person und Rolle von Priestern. Seelsorge ist ein Kontext verstärkter Vulneranz und Vulnerabilität, insofern Menschen angesichts fragiler Situationen sich der Begleitung anderer Menschen anvertrauen. Asymmetrische Vertrauensverhältnisse können sehr leicht machtvoll dominiert und manipulativ gestaltet werden. Überkommene Bilder und Konzepte des Priesters erweisen sich als vulneranzaffin, insofern dem Priester eine geistliche Vorrang-, ja Monopolstellung zugemessen wird, die zugleich keinen wirksamen Kontrollmechanismen unterliegt. *Regina Heyder* analysiert autobiografische Texte erwachsener weiblicher Missbrauchsbetroffener und zeigt: Missbrauch hat in einem von Klerikalismus und Misogynie geprägten kirchlichen Milieu leichtes Spiel. Wo Menschen jedoch spirituell und theologisch souverän werden, wo Respekt vor dem Anderen regiert, sind Manipulation und Machtmissbrauch zumindest erschwert. *Klaus Mertes SJ* reflektiert die Notwendigkeit und zugleich Ambivalenz der Beteiligung von klerikaler Gewalt Betroffener an der kirchlichen „Aufarbeitung" dieser Gewalt. Statuten und Realität kirchlicher Missbrauchsaufarbeitung erweisen sich erneut als vulnerant. Nötig ist echte Unabhängigkeit von Aufarbeitung und Aufarbeitungskommissionen.

Teil III: (Systemische) Anforderungen und Fähigkeiten des Priesters lenkt die Aufmerksamkeit auf die Kontexte, in denen sich der priesterliche Dienst, speziell der Leitungsdienst, vollzieht. Für das II. Vatikanische Konzil existiert Kirche nicht unabhängig von ihrer Umwelt. Als Sakrament genügt sie sich nicht selbst. Sie ist verwiesen auf die Welt, in die sie hineingestellt ist. Der Ort ihrer Sendung wird damit Teil ihrer Identitätskonstruktion. Der Kontext ist systemrelevant und konstitutiv für die Gestalt von Kirche. Auf diesem Hintergrund gehen die Autor:innen der Frage nach, welchen Anforderungen sich Priester als Führungskräfte unter den aktuellen Bedingungen von Kirche und Gesellschaft stellen müssen, welches Führungsverständnis angemessen ist, welchen speziellen Nutzen priesterliche Führung stiften kann, wie grundlegende Verwerfungen

verhindert werden können und welche Fähigkeiten benötigt werden, diesen Anforderungen in guter Weise gerecht zu werden. *Irene Gassmann OSB* und *Martin Werlen OSB* berichten in einem Interview mit *Carmen Frei* aus ihrer langjährigen Erfahrung in der Leitung großer Ordenskonvente. Sie beschreiben die besondere Herausforderung, eine klösterliche Gemeinschaft zu führen, in der es um gemeinsames Leben und Arbeiten geht und in der man für eine begrenzte Zeit in die Führungsrolle gewählt wird. Sie arbeiten Haltungen heraus, die erforderlich seien, damit Führungshandeln in Gemeinschaften, in denen sich Menschen existentiell binden, gelingen kann. *Ulrich Engel OP* untersucht, wie sich die organisatorischen Rahmenbedingungen und die Rolle der Priester bzw. das Amtsverständnis verändern müssten, damit sie Klerikalismus und Machtmissbrauch zukünftig nicht weiter begünstigen. Ausgehend von der Akteur-Netzwerk-Theorie als soziologischem Bezugsrahmen beschreibt er vier Bedingungen einer missbrauchsresistenten (priesterlichen) Führungskultur. Als Beleg für die Machbarkeit eines solchen Ansatzes wird die im Dominikanerorden seit 800 Jahren praktizierte Kultur geteilter Leitung skizziert. *Björn Szymanowski* möchte ein theologisch qualifiziertes Verständnis kirchlicher Führung entwickeln. Ausgehend von der Beobachtung, dass Führung in der Praxis kaum pastorale Bedeutung zugeschrieben wird, vertritt er die These, dass Pastoral und Führung keine Gegensätze seien und zusammengehörten. Er begründet dies mit dem veränderten Kirchenverständnis des II. Vatikanischen Konzils. Anschließend entwirft er eine Kriteriologie kirchlicher Führung und erläutert sie exemplarisch anhand konkreter Praxisbeispiele. *Judith Klaiber* wechselt die Perspektive und fragt unverblümt: Wie heißt das Problem, für das „priesterliche Führung" die Lösung ist? Sie untersucht den spezifischen (Kunden-)Nutzen kirchlicher Führung durch Priester in einer Zeit, die mit Chaos konfrontiert sei. Sie skizziert zentrale Herausforderungen an kirchliche Führungskräfte und beschreibt die paradoxen Spannungsverhältnisse und ambivalenten Anforderungen, denen Priester dabei ausgesetzt seien. *Klaus Pfeffer* konstatiert zunächst einen fundamentalen Mangel an Professionalität im Führungshandeln kirchlicher Verantwortungsträger, den er auf die idealistische Überhöhung von Kirche als „geistlicher Größe" zurückführt. Er skizziert die Gefahren eines traditionellen Amtsverständnisses, das eine direkte Übertragung von Eigenschaften und Zustän-

digkeiten nahelege. Aus seiner Sicht würden aber gerade heute Kompetenzen gebraucht, die auf Erkenntnissen der Human- und Organisationswissenschaften basieren. Abschließend erläutert er, welche Fähigkeiten aus seiner langjährigen Erfahrung heraus unabdingbar seien und unbedingt vermittelt werden müssten.

In *Teil IV: Perspektiven für die Aus- und Weiterbildung der Priester* richten die Autor:innen den Blick in die Zukunft. Das gesellschaftliche Umfeld verändert sich mit hoher Dynamik. Das stellt Institutionen, aber auch jeden einzelnen, vor große Herausforderungen, um die existentiell notwendige Umweltreferenz herzustellen. Das gilt in besonderer Weise auch für die Kirche als Organisation sowie die Akteur:innen in ihren spezifischen Rollen im Transformationsgeschehen. Die Beiträge in diesem Kapitel beschäftigen sich aus unterschiedlicher Perspektive mit der Frage, was sich bereits heute von der Zukunft zeigt, welche Art von Führung zukünftig gebraucht wird, was Priestersein dann in besonderer Weise ausmacht, wie Zugänge aussehen könnten und die Ausbildung verändert werden müsste. *Valentin Dessoy* und *Ursula Hahmann* schauen aus sozialwissenschaftlicher Perspektive auf die Entwicklung von Gesellschaft und Kirche. Unter Rückgriff auf das Konzept der Medienepochen von P. F. Drucker arbeiten sie die Dimension des gesellschaftlichen Umbruchs heraus. Einen ähnlich tiefgreifenden und umfassenden Gestaltwandel prognostizieren sie für die Kirche, an dessen Ende eine andere, die „nächste Kirche" stehe. Hieraus ergäben sich prägnante Anforderungen an eine Führungsarchitektur im Übergang. Überlegungen, wie Priester darin vorkommen und Teil der Lösung werden könnten, bilden den Abschluss. *Christian Hennecke* sieht die aktuelle Kirchenkonstellation und das Weiheamt in einer Sackgasse. Die gegenwärtigen Rahmenbedingungen des priesterlichen Dienstes reproduzierten tradierte Rollenkonzepte und Machtlogiken. Damit vertieften sie bestehende Diskontinuitäten. Daher müsse das gesamte Gefüge neu aufgestellt werden. Ausgehend von der biblischen Botschaft zeichnet er die Umrisse einer Kirche, die sich grundlegend sakramental, als Geschenk, versteht, und eines sakramentalen Dienstes, der dieses Geschenk ansichtig macht und am Leben hält. In dieser Perspektive seien Verantwortung, Kernaufgaben, Ausbildung und Zugänge zum priesterlichen Dienst umfassend neu zu bedenken. *Agnes Wuckelt* stellt den Ausschluss von Frauen vom Priesteramt auf den Prüfstand. Ausgehend vom Berufungsbegriff

und vom biblischen Berufungsverständnis, das keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen mache, zeichnet sie nach, wie Frauen schrittweise von kirchlichen Ämtern ausgeschlossen worden sind, sich Männern unterordnen mussten und allenfalls an Kirche „mitwirken" durften. Sie zeigt auf, wie Frauen dennoch immer wieder Möglichkeiten fanden, ihrer Berufung zu folgen und Wirksamkeit zu entfalten, gerade auch in Krisenzeiten der Kirche. Genau dies zeige sich heute wieder, wenn Frauen ihre Berufungsgeschichten erzählten. Darin zeige sich allerdings auch, dass beim Thema Geschlechtergerechtigkeit eine kritische Grenze erreicht sei. *Hartmut Niehues* sieht bei der Priesterausbildung aus einer Vielzahl von Gründen deutlichen Reformbedarf. Er geht insbesondere auf die MHG-Studie und die dort beschriebenen Themenfelder ein und skizziert daran anknüpfend die zentralen Herausforderungen für die zukünftige Priesterausbildung. In diesem Zusammenhang diskutiert er auch die Rolle und Ausgestaltung des Priesterseminars. Abschließend beschreibt der Autor die veränderte Priesterausbildung im Bistum Münster, die unter der Idee „Gemeinsam Kirche sein" steht. *Christian Bauer* regt zum Nachdenken über eine postklerikale, synodal ausgerichtete Priesterausbildung an. Aktuell sei die Priesterausbildung ein geschlossenes System. Sie diene v. a. der Disziplinierung, der Homogenisierung und der Isolierung der künftigen Kleriker. Erforderlich sei ein Paradigmenwechsel hinsichtlich der Grundorientierung (vom Haus zum Weg), der Haltung (vom Klerikalen zum Synodalen) und der Methode (vom Schutz zum Exposure). Rahmenbedingungen seien so zu verändern, dass die Ausbildung Individualisierung statt Disziplinierung, Pluralisierung statt Homogenisierung und Kontextualisierung statt Isolierung fördere. Historische und weltkirchliche Beispiele zeigten, dass dies gelingen könne. *Peter Klasvogt* fragt nach dem Ort des Priesterlichen in einer sich erneuernden Kirche. Grundsätzlich sieht er die Aufgabe des Priesters als Dienst zum Aufbau der Gemeinde und zur Entfaltung der Berufung der Getauften. Ausgehend von der „Wahl der Sieben" (Apg 6,1–7) entwirft er ein dynamisches Ämterverständnis, in dem das Amt von der Funktion her bestimmt und dessen Ausgestaltung synodal zu validieren sei. Der priesterliche Dienst setze eine dienende, „marianische" Haltung voraus. Zentral sei der biblische Gedanke der Kenosis. In diesem Duktus ließe sich der Ort des Priesterlichen im Rückgriff auf die Off 21,14 bestimmen: Nicht Mitte, sondern Teil

des Fundaments, das den Raum für die Gegenwart Gottes und den Kontakt mit der Welt und den Menschen eröffne.

Dieser Sammelband konnte entstehen, weil viele Menschen vertrauensvoll, kompetent und konstruktiv zusammengewirkt haben, angefangen von den regen Debatten während der Tagung in Schwerte im Februar 2021 bis hin zur Finalisierung der Beiträge ein knappes Jahr später. Wir danken allen Autor:innen, dass sie ihre Überlegungen und Erkenntnisse zum nötigen und möglichen Gestaltwandel des Priesterlichen beigetragen haben und für die Debatten im Umfeld des Synodalen Wegs zur Diskussion stellen. Wir danken Stefan Kopp für die Aufnahme dieses Bandes in die Reihe „Kirche in Zeiten der Veränderung". Wir danken dem Erzbistum Paderborn für einen großzügigen Druckkostenzuschuss. Wir danken Stephan Weber vom Verlag Herder für seine bewährte Unterstützung und sein Lektorat auf dem Weg zur Drucklegung. Wir danken den Mitarbeiter:innen an der Professur für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, Johanna Birkefeld, Antonia Dölle und Dominique-Marcel Kosack, für die sorgfältige Redaktion der Beiträge.

Mainz – Schwerte – Erfurt,
am 10. Februar 2022 *Valentin Dessoy, Peter Klasvogt, Julia Knop*

1. Theologie und Spiritualität des Priesters

In persona Christi

Zur theologiegeschichtlichen Problematik einer scholastischen Formulierung

Norbert Köster

Die Formulierung, der Priester handle *in persona Christi* bzw. *in persona Christi capitis*, wird mit großer Selbstverständlichkeit gebraucht. In theologiehistorischer Sicht ist sie allerdings problematisch, da sie entgegen dem weit verbreiteten Eindruck nur auf eine sehr kurze Tradition verweisen kann. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass erstmals Pius XI., um das Priestertum gegen vermeintliche Nivellierungsversuche zu verteidigen, das Wesen des Priestertums vom Handeln des Priesters *in persona Christi* herleitet. Anschließend gehe ich der Frage nach, ob diese Argumentation nicht das Gegenteil dessen bewirkt, was sie intendiert.

1 Vulgata

Die Formulierung *in persona Christi* kommt in der Vulgata nur ein einziges Mal vor. In 2 Kor 2,10 heißt es:

> „et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos, in persona Christi“[1].

Paulus fordert in diesem Abschnitt die Gemeinde von Korinth auf, demjenigen, der „Betrübnis verursacht hat“ (2 Kor 2,5), zu verzeihen und ihn zu trösten. Er selbst hat dieses Vorbild gegeben:

> „Wem ihr aber verzeiht, dem verzeihe auch ich. Denn auch ich habe, wenn hier etwas zu verzeihen war, im Angesicht Christi

[1] Zit. nach: Hieronymus, Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch – deutsch, Band V. Evangelia – Actus Apostolorum – Epistulae Pauli – Epistulae Catholicae – Apocalypsis – Appendix, hg. v. A. Beriger, W.-W. Ehlers, M. Fieger, Berlin – Boston 2019, 826.

> um euretwillen verziehen, damit wir nicht vom Satan überlistet werden; wir kennen seine Absichten nur zu gut.“ (2 Kor 2,10)

Im griechischen Text steht en προσωπω Χριστου, was die Einheitsübersetzung 2016 korrekt mit „im Angesicht Christi“ wiedergibt. Die Vulgata hat das griechische προσωπος mit dem im klassischen Latein eher seltenen Wort *persona* wiedergegeben, was möglich war, da es synonym mit *vultus* verstanden wurde.[2]

Es ist daher verständlich, dass die Kirchenväter 2 Kor 2,10 nicht im Rahmen der Sakramententheologie aufgriffen. Der lateinische Begriff *persona* blieb auf die trinitarischen Diskurse begrenzt.[3]

Auch das Frühmittelalter kennt kein Handeln des Priesters *in persona Christi,* da jetzt nicht mehr Christus, sondern der mit Konsekrationsgewalt ausgestattete Priester als Heilsvermittler zwischen Gott und den Menschen gesehen wurde.[4]

2 Thomas von Aquin

Die Theologen der Hochscholastik mussten das Handeln des Priesters an das Christusereignis zurückbinden. In diesem, das Handeln des Priesters bewusst relativierenden und zum christologischen Ursprung zurückführenden Zusammenhang zitieren die Scholastiker 2 Kor 2,10. Ich beschränke mich hier auf Thomas v. Aquin, der 2 Kor 2,10 in der Vulgata-Fassung in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen heranzieht.

Sein Interesse an der Formulierung *in persona Christi* hängt mit der Bedeutungsverschiebung zusammen, die *persona* in der scholastischen Theologie bekommen hatte. Im Sinne der *analogia entis* wurde jetzt auch der geschaffenen Person eine Würde zuerkannt, die vor allem in ihrer Vernunftnatur begründet war.[5] Daher klang

---

[2] Vgl. Thesaurus linguae latinae, 1715, in: https://publikationen.badw.de/de/thesaurus/lemmata#68078 (Zugriff: 17.11.2021).

[3] Vgl. M. Burger, M. Lutz-Bachmann, Art. Person, in: LMA 6 (1999) 1900–1903, hier: 1900f.

[4] Vgl. A. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 444–446.

[5] Vgl. Burger/Bachmann, 1901f.

es in den Ohren des Thomas viel weiterreichender, wenn Paulus von sich sprach, *in persona Christi* gehandelt zu haben.[6]

Bevor ich auf die Stellen eingehe, in denen Thomas diese Formulierung benutzt, sei noch einmal kurz der Rahmen erläutert, in dem Thomas' Äußerungen zur Sakramententheologie zu sehen sind. Thomas behandelt in der *Summa theologiae* die Sakramente nicht zufällig an letzter Stelle und auch nicht mehr vollständig, weil er die Summe vor seinem Tod auf dem Weg zum Konzil von Lyon nicht mehr vollenden konnte. Für Thomas sind die Sakramente deshalb nachgeordnet, weil sich sein ganzes theologisches Denken vor allem darauf konzentriert, dass der Mensch Abbild Gottes ist und dies nicht in seinem Sein, sondern in seinem Tugendleben zum Ausdruck kommt.[7] O. H. Pesch fasst die Gedanken des Thomas so zusammen:

> „Wenn nun die Gottebenbildlichkeit die Vollendung des Menschseins und den Vorzug gegenüber allen anderen Geschöpfen ausmacht, dann kann sie gar nicht im ruhenden, das heißt: unvollendeten bloßen Vorhandensein der Vermögen von Rationalität und Freiheit bestehen, sondern nur in deren Akten. […] es kann in keiner Weise eine Gleichartigkeit im Sein bedeuten – dagegen steht der absolute Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf. […] ‚Ähnlichkeit', ‚Abbildlichkeit' kann nur so gedacht werden, dass der Mensch in seinem *Handeln* auf Gott Bezug nimmt, ihn *dort* ‚abbildet' und dadurch die typisch menschliche Ähnlichkeit mit Gott erreicht, die *imago* genannt wird und in der die Vollendung des Menschen besteht."[8]

Dieses gilt für Thomas auch für die Sakramente. Als nicht notwendige (!)[9] Zeichenhandlungen stellen sie anschaulich dar, wie sich das allein von Christus gewirkte Heil dem Einzelnen mitteilt.

---

[6] Thomas verwendet *in persona Christi* auch im Kontext der typologischen Deutung des AT, wie z. B.: „Praeterea, in Psalmo dicitur, in persona Christi, *clamabo per diem, et non exaudies*. Non igitur omnis eius oratio est exaudita". Sum Theol., III[a] q. 21 a. 4 arg. 4, in: https://www.corpusthomisticum.org/sth4016.html (Zugriff: 17.11.2021).

[7] Vgl. auch J. Pieper, Thomas von Aquin. Leben und Werk (TTB 869), hg. v. B. Wald, Kevelaer 2014, 119–132, hier: 125.

[8] O. H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, 383f.

[9] Vgl. ebd., 360.

> „Das Sakrament bezieht Christus, das Zeichen des Heilswillens Gottes über die *ganze* Menschheit, auf den Einzelmenschen, der das Sakrament empfängt, und macht so das überindividuelle Christusgeschehen zum individuellen Heilszeichen für diesen *konkreten* Menschen."[10]

Aufgrund der von Thomas stark betonten Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf geschieht für ihn in den Sakramenten die *repraesentatio*, die „anschauliche Darstellung"[11] des göttlichen Heils.

Repraesentatio hat für Thomas zunächst einmal nichts mit bevollmächtigtem Handel zu tun, sondern steht im Kontext der *analogia entis*. In *De veritate* führt Thomas aus, dass der Verstand des Menschen ein *imago trinitatis*[12] ist und insofern auch eine *repraesentatio trinitatis*[13].

Der Unterschied zwischen dem Bischof und dem Priester liegt für Thomas darin, dass sie in ihrem Handeln etwas Unterschiedliches darstellen. Im Sentenzenkommentar behandelt Thomas die Frage, ob für die Priesterweihe eine bischöfliche Amtsgewalt (*episcopalis potestas*) notwendig sei. In diesem Zusammenhang erläutert er den Unterschied zwischen bischöflichem und priesterlichem Amt:

> „[…] ille est superior qui secundum majorem perfectionem Christum repraesentat. Sacerdos autem repraesentat Christum in hoc quod per se ipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc quod alios ministros instituit, et Ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis obsequiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuens; et propter hoc etiam episcopus specialiter sponsus Ecclesiae dicitur, sicut Christus."[14]

Während der Bischof tatsächlich Christus selbst als Gatten der Kirche darstellt, stellt der Priester lediglich die Dienste dar, die Christus den Gläubigen erwiesen hat.

---

[10] Ebd., 369.

[11] Ebd., 344.

[12] Quaestio est de mente in qua est imago Trinitatis. De veritate, q. 10 a. 1, in: https://www.corpusthomisticum.org/qdv10.html (Zugriff: 17.11.2021).

[13] De veritate, q. 10 a. 7 co.

[14] Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3, in: https://www.corpusthomisticum.org/snp4024.html (Zugriff: 17.11.2021).

Im Blick auf die Eucharistie formuliert Thomas:

> „Ad tertium dicendum quod repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione huius sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari. Potest autem a populo corpus sine sanguine sumi, nec exinde aliquod sequitur detrimentum. Quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit, et sub utraque specie totus Christus continetur, ut supra habitum est."[15]

Der Priester stellt in der Konsekration der Gaben, die er *in persona omnium* (!) darbringt, das Kreuzesopfer dar. Wenn Thomas davon spricht, der Priester handele *in persona Christi*, ist dies vor diesem Hintergrund zu sehen.

Im Rahmen der Christologie hebt Thomas das Priestertum Christi von den Priestern des Alten und Neuen Bundes ab, weil Christus sich im Unterschied zu diesen nicht für sich selbst opfern musste.

> „Christus autem est fons totius sacerdotii, nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novae legis in persona ipsius operatur, secundum illud II Cor. II, nam et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos, in persona Christi. Et ideo non competit Christo effectum sacerdotii suscipere."[16]

Thomas führt hier 2 Kor 2,10 an, um zu betonen, dass der Priester des Neuen Bundes im Messopfer lediglich (!) *in persona Christi* handelt, und deshalb das Opfer auch für sich selbst darbringen muss. Ganz in diesem Sinne erklärt Thomas im Johanneskommentar im Kontext der Auslegung der Brotrede Jesu zur Eucharistie:

> „Auctor huius sacramenti Christus est: nam licet sacerdos consecret, tamen ipse Christus dat virtutem sacramento, quia etiam ipse sacerdos consecrat in persona Christi."[17]

---

[15] Sum Theol., III[a] q. 80 a. 12 ad 3, in: https://www.corpusthomisticum.org/sth4080.html (Zugriff: 17.11.2021).

[16] Sum Theol., III[a] q. 22 a. 4 co, in: https://www.corpusthomisticum.org/sth4016.html (Zugriff: 17.11.2021).

[17] Super Io., cap. 6 I. 6, in: https://www.corpusthomisticum.org/cih06.html (Zugriff: 17.11.2021).

Auch hier betont Thomas, Christus sei der Handelnde, auch wenn es dem Priester erlaubt sei (*licet*), bei der Konsekration an der Stelle Christi zu sprechen.

Im Kommentar zum 1. Korintherbrief unterscheidet Thomas dann noch genauer:

> „Quamvis ergo sacerdos recitative proferret, tamen significative sumuntur, quia ipse consecrat in persona Christi ex cuius persona recitat; unde utitur verbis Christi sicut suis, ad materiam praesentem applicando."[18]

Der Priester konsekriert *in persona Christi*, rezitiert aber nur *ex persona Christi*, was wörtlich heißt, er spiele dabei die Rolle Christi.[19]

Im Sentenzenkommentar, wo Thomas ausführlich die forma sacramenti der Eucharistie behandelt[20], bezieht er die Wendung *in persona Christi* ebenfalls ganz konkret auf das Rezitieren der Wandlungsworte:

> „Verba enim formae hujus sacramenti proferuntur a ministro in persona Christi quasi recitative; et ideo oportet apponere continuationem ad recitationem praemissam, quam facit conjunctio enim. Aliorum autem sacramentorum formae ex persona ministri proferuntur […]."[21]

Deutlich unterscheidet Thomas hier die Eucharistie von den anderen Sakramenten, wo der Priester in der *forma sacramenti* nicht Christus rezitiert, sondern die *forma sacramenti* aus der Person des Spenders hervorgeht.

Auch wenn die Formulierung *in persona Christi* zunächst die Differenz zu Christus betont, begründet sie auf der anderen Seite ein bevollmächtigtes Handeln. Im Kommentar zum 2. Korintherbrief schreibt Thomas gleichsam formelhaft:

---

[18] Super I Cor., cap. 11 v. 24, in: http://www.corpusthomisticum.org/c1r.html (Zugriff: 17.11.2021).

[19] Vgl. Thomas-Lexikon, Art. persona, in: https://www.corpusthomisticum.org/tlp.html (Zugriff: 17.11.2021).

[20] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2, in: https://www.corpusthomisticum.org/snp4008.html (Zugriff: 17.11.2021).

[21] Super Sent., lib. 4 d. 8 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 2, in: https://www.corpusthomisticum.org/snp4008.html (Zugriff: 17.11.2021).

> „Et ideo dicit *in persona Christi*, scilicet non mea auctoritate. Et tamen quodcumque remittitur, Christus remittit."[22]

In *persona Christi* heißt also, dass der Priester bevollmächtigt ist, bei der Wandlung die Worte Christi zu sprechen und so die Gaben zu konsekrieren. Christus bleibt aber für Thomas der Handelnde.

Vor diesem Hintergrund sind auch die Ausführungen zur Eucharistie in *De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis* zu verstehen:

> „Forma autem huius sacramenti sunt ipsa verba Christi dicentis: hoc est corpus meum; et hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum: quia sacerdos in persona Christi loquens, hoc conficit sacramentum. Minister autem sacramenti huius est sacerdos, neque aliquis alius potest corpus Christi conficere."

Thomas hat das Weihesakrament in der *Summa theologiae* nicht mehr behandeln können. In seiner kleinen Schrift *De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis* schreibt er zur Priesterweihe knapp:

> „Sextum est sacramentum ordinis. […] Materia autem huius sacramenti est illud materiale, per cuius traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per collationem calicis, et quilibet ordo traditur per collationem illius rei quae praecipue pertinet ad ministerium illius ordinis. Forma autem huius sacramenti est talis: accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis; et idem est dicendum in consimilibus ordinibus."

Dass Thomas nicht die Handauflegung, sondern die Überreichung des Kelches als materia sacramenti bestimmt und als forma die Wendung *accipe potestatem offerendi sacrificium* verwendet, zeigt sein funktionales Verständnis des Priestertums. Der Priester empfängt von der Kirche die Vollmacht, das Opfer Christi darzustellen, indem er die Konsekrationsworte an der Stelle Christi (*in persona Christi*) spricht und das Heil Christi, der der Handelnde ist, den Einzelnen zuwendet.

---

[22] Super II Cor., cap. 2 l. 2, in: https://www.corpusthomisticum.org/c2c.html (Zugriff: 17.11.2021).

Die Ausführungen zeigen, dass eine heutige Verwendung der Begriffe *repraesentatio Christi* und *in persona Christi* sich nur dann auf Thomas berufen kann, wenn auch dessen Voraussetzungen geteilt werden. Diese sind

- ein Verständnis von *Analogia entis*, nach dem die Sakramente nicht heilsnotwendig sind, weil im Tugendleben des Menschen Gott repräsentiert wird,
- ein dezidiert nicht platonisches Verständnis von imago,
- ein Verständnis vom Priesteramt, das nicht vom Bischofsamt her definiert wird, sondern vom mittelalterlichen Verständnis des ordo, der zur Spendung der Sakramente, nicht aber zu Leitung der Kirche bevollmächtigt.

A. Gerhards hat eindrücklich gezeigt, dass die ostkirchlichen Liturgien genau diese Gedankenwelt bewahrt haben.[23]

3 Konzil von Trient

Während das Konzil von Florenz in der Bulle über die Union mit den Armeniern *Exsultate Deo* vom 22. November 1439 weitgehend die Schrift des Thomas zitierte, wodurch diese gleichsam eine kanonische Gültigkeit bekam,[24] setzte das Konzil von Trient im Messopferdekret vom 17. September 1562 neue Akzente. Das Dekret erklärte gegen die Reformatoren, dass Jesus Christus beim letzten Abendmahl die Apostel mit den Worten „Tut dies zu meinem Gedächtnis" als Priester des neuen Bundes eingesetzt und mit der Darbringung des Opfers des Neuen Bundes beauftragt habe. Wörtlich heißt es:

> „Dieser unser Gott und Herr, obwohl er im Begriff war, sich selbst ein für allemal auf dem Altar des Kreuzes unter Eintritt des Todes Gott, dem Vater, darzubringen, um dort ewige Erlösung zu bewirken, hat jedoch beim letzten Abendmahl in der Nacht, da er verraten wurde, seiner geliebten Braut, der Kirche,

[23] A. Gerhards, In persona Christi – in nomine Ecclesiae. Zum Rollenbild des priesterlichen Dienstes nach dem Zeugnis der orientalischen Anaphoren, in: ders., Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie (PThe 120), Stuttgart 2012, 263–273.

[24] Vgl. DH 1326.

> ein sichtbares Opfer – wie es die Natur des Menschen verlangt – hinterlassen, wodurch jenes blutige Opfer, das ein für allemal erst am Kreuz dargebracht werden sollte, vergegenwärtigt werden (repraesentaretur), sein Gedächtnis bis zum Ende der Weltzeit fortdauern und dessen heilbringende Kraft der Vergebung der von uns täglich begangenen Sünden zugewendet werden sollte (applicaretur) […].“[25]

Es fällt gleich auf, dass die Formulierung *in persona Christi* hier und an keiner weiteren Stelle des Textes verwendet wird. Den Konzilstheologen war offensichtlich bewusst, dass ein Schriftbeweis dieser Formulierung keinen protestantischen Theologen überzeugen konnte.

Wohl aber wird hier von *repraesentatio* gesprochen, allerdings nicht im Blick auf die Person Christi, sondern auf die Vergegenwärtigung seines Opfers. Diese *repraesentatio* ist möglich, – so argumentiert das Dekret weiter – weil Christus auf ewig Hoher Priester nach der Ordnung Melchisedeks ist, sein Opfer also im Himmel bleibend existiert.[26]

Den Auftrag „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ versteht das Konzil als Auftrag, das Opfer immer neu darzubringen:

> „Denn nach der Feier des alten Pascha, das die Menge der Söhne und Töchter Israels zum Gedächtnis an den Auszug aus Ägypten opferte, setzte er das neue Pascha ein, in dem er selbst von der Kirche durch die Priester unter sichtbaren Zeichen geopfert werden soll zum Gedächtnis an seinen Hinübergang aus dieser Welt zum Vater, als uns durch das Vergießen seines Blutes erlöste, uns der Macht der Finsternis entriss und in sein Reich versetzte.“[27]

Dieses Opfer wird in der Messe vollzogen (in missa peragitur).[28] Dabei hat der Priester einen einfachen Dienst:

> „Denn eine und dieselbe ist die Opfergabe, derselbe der jetzt durch den Dienst (ministerio) der Priester Darbringende, er, der

---

[25] COD 3 (1973) 733.
[26] Vgl. ebd.
[27] Vgl. ebd.
[28] Vgl. ebd.

sich selbst einst am Kreuz dargebracht hat; nur die Art der Darbringung ist verschieden."[29]

Indem der Priester als Kultdiener das Opfer Christi darbringt, ist er weit davon entfernt, selbst Christus in irgendeiner Art und Weise zu repräsentieren. Er vermittelt dessen Opfer in die irdische Gegenwart, indem er es darbringt (*peragitur*) und zuwendet (*applicatur*).

Die Konzilstexte lösen sich also von der Begrifflichkeit des Thomas und legen andere Argumente vor, bleiben aber in der Sache beim gleichen Verständnis des Priestertums. Dem inzwischen gewandelten Verständnis von *repraesentatio* entsprechend wird der Begriff lediglich auf das Opfer Christi bezogen, nicht auf seine Person.

4 19. Jahrhundert

An dieser Theologie änderte sich in nachtridentinischer Zeit nichts. Kaum ein Theologe hielt es für notwendig, größere Überlegungen über das Priesteramt anzustellen. Selbst ein reformorientierter Theologe wie M. Scheeben verwendet in seinen Mysterien des Christentums nur wenige Zeilen auf das Priesteramt.[30]

Nun ist es nicht zu übersehen, dass das Priestertum im katholischen Milieu des 19. Jahrhunderts dennoch zu einer besonderen und auch überhöhten Bedeutung kam.[31] Diese fand nicht zuletzt in den Primizfeiern einen Ausdruck, die im 19. Jahrhundert zu Volksfesten wurden. Die Primiz wurde als Vermählung des Priesters mit der Kirche oder mit Christus verstanden.[32]

Die Theologie des Priestertums hat in den zahlreichen gedruckten Primizpredigten[33] vor allem zwei Aspekte. Ich gehe hier exemplarisch nur auf eine sehr typische Primizpredigt ein, die 1860 im

---

[29] Ebd., Z. 34–36.

[30] Vgl. M. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, Bd. II, Freiburg i. Br. 1958, 472.

[31] Vgl. W. Haunerland, Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas (StPali 13), Regensburg 1997, 332.

[32] Vgl. ebd., 368.

[33] Vgl. ebd., 339–342.

Druck erschien[34] und in Günzburg von Pfarrer G. Baader (1831–1877)[35] gehalten[36] wurde.

Gleich zu Beginn nennt Pfarrer Baader seine beiden theologischen Schwerpunkte:

> „1. das Priesterthum in seiner von Gott geordneten Bestimmung;
> 2. das Priesterthum in seiner Stellung zur gottfremden Welt."[37]

Den ersten Aspekt fasst Pfarrer Baader unter den Begriff „Vermittler". Jesus Christus selbst ist Priester, Opfer und Altar.[38] Der geweihte Priester hat „die Vollmacht und die Kraft", „das Kreuzesopfer Jesu in zeitlicher und räumlicher Wirklichkeit darzubringen", die „Wirksamkeit des kostbaren Blutes auf den einzelnen überzuleiten" und in den Sakramentalien „auf das ganze Weltall anzuwenden"[39].

Der zweite und umfangreichere Teil der Predigt hebt hervor, dass der Priester „Stellvertreter" Gottes sei.

> „Als Stellvertreter hat der Priester die Sache Gottes der Menschheit gegenüber aufrecht zu halten und theils sein Wort, theils seinen Willen zur Anerkennung zu bringen; und hiermit findet das Lehramt und das königliche Amt im Priesterthum seinen natürlichen Zusammenhang."[40]

Pfarrer Baader bewegt sich mit der Opfertheologie, wie die meisten Primizprediger der Zeit, völlig im Rahmen der Theologie des Konzils von Trient. Der Priester ist Diener des neuen Bundes, indem er das Opfer Christi darbringt. Zur Überhöhung kommt es erst im

---

[34] Das Priesterthum. Predigt bei der Primiz des hochwürdigen Herrn Christian Hold zu Günzburg den 12. August 1860, gehalten von G. Baader. Günzburg o. J.

[35] Georg Baader, geb. am 23.4.1831 in Ottobeuren, Priesterweihe am 29.7.1854, 1864 Pfarrer in Kleinkötz bei Günzburg, 1873 Seelsorger im Franziskanerinnenkloster in Kaufbeuren, gest. am 12.3.1877. Zu ihm: Schematismus der Geistlichkeit für das Bisthums Augsburg für das Jahr 1870, 69; Königlich Bayrisches Amtsblatt von Schwaben, 1873, 1548; Augsburger Postzeitung 149 (1877), Nr. 69 vom 21. März, 546f.

[36] Vgl. Haunerland, Die Primiz (s. Anm. 31), 348f. Weist darauf hin, dass die Druckversion gegenüber der gehaltenen Predigt nicht selten um persönliche Bezüge gekürzt und um theologische Inhalte erweitert worden sein dürfte.

[37] Das Priesterthum (s. Anm. 34), 4.

[38] Vgl. ebd., 8.

[39] Vgl. ebd., 10.

[40] Ebd., 7.

zweiten Aspekt der Predigten. Der Priester steht, so ein durchgängiges Motiv der Predigten, als Mahner und Erzieher des Volkes an der Stelle Gottes. Die Überhöhung bezieht sich also weniger auf den sakramentalen Dienst, sondern ganz auf die gesellschaftliche Funktion des Erziehers, die auch ein Relikt der Aufklärung war, aber im viktorianischen Zeitalter eine neue Bedeutung bekam. Diese erzieherische Funktion des Priestertums hat in vielen Primizpredigten ein deutlich höheres Gewicht als die sakramentale Funktion.

Die Überhöhung des Priestertums im 19. Jahrhundert war also nicht die Folge einer verfehlten Sakramententheologie, sondern die Folge einer dem Priestertum zugesprochenen überhöhten Stellung, nämlich als Stellvertreter Gottes dessen Gesetz zu verkünden.

5 20. Jahrhundert

Die theologischen Traditionen des 19. Jahrhunderts setzten sich auch unter Pius X. noch fort. Er verwendete in keinem seiner Schreiben die Wendung *in persona Christi* bzw. *personam christi gerere*, die später typisch werden. Dementsprechend sind diese Formulierungen auch im CIC von 1917 nicht zu finden.

Mit der moralischen Katastrophe des I. Weltkrieges, dem Zerfall der Monarchien und den Auswirkungen der Modernismuskrise geriet auch die Autorität des Priestertums in eine Krise. Es ist daher wenig verwunderlich, dass sich die Päpste des 20. Jahrhunderts intensiv mit dem Priestertum beschäftigten.

Pius XI. widmete als Erster am 20. Dezember 935 ein ganzes Rundschreiben nicht nur der Priesterausbildung, sondern dem Priestertum selbst. Anlass war für ihn die bereits 1933 im Schreiben *Quod nuper* angekündigte 19. Jahrhundertfeier der Einsetzung des Priestertums im Jahr 1935.[41] Zum Abschluss dieses Jahres veröffentlichte Pius XI. die Enzyklika *Ad catholici sacerdoti*.[42] Erstmals ging es einem Papst darum, das Priestertum als solches zu erklären und zu rechtfertigen.

> „Das Priestertum scheint Uns jedoch ein Gegenstand von so großer und allgemeiner Bedeutung zu sein, dass Wir darüber noch aus-

[41] Vgl. Pius XI., Apostolische Konstitution Quod nuper, in: AAS 25 (1933) 5–10.
[42] Vgl. Pius XI., Enzyklika Ad catholici sacerdoti, in: AAS 28 (1936) 5–53.

> drücklicher in diesem Unserem Rundschreiben handeln wollen; denn nicht nur jene, die schon das unschätzbare Geschenk des Glaubens besitzen, sollen die Erhabenheit des katholischen Priestertums und seine providentielle Sendung in die Welt erkennen, sondern auch alle jene, die mit ehrlichem und aufrichtigem Herzen die Wahrheit suchen. Vor allem aber sollen jene die Größe des Priestertums erkennen und schätzen, die zu ihm berufen sind."[43]

In diesem Schreiben findet sich zum ersten Mal die Formulierung *gerere personam Christi*, und zwar an drei Stellen. Die erste ist ein Zitat aus einem Werk von Manzoni. Kontext ist hier die Lossprechung in der Beichte, zu der der Priester trotz seiner eigenen Unwürdigkeit bevollmächtigt ist.

> „Zu Füßen eines Menschen haben wir uns befunden, der Christi Stelle vertrat. Wir standen dort, um Freiheit und Gotteskindschaft zu erlangen" (Al. Manzoni, Osservazioni sulla morale Cattolica, Kap. 18).[44]

An der zweiten Stelle heißt es:

> „Trotzdem verlangt gerade die Würde des Priesters in ihrem Träger einen Hochsinn, eine Reinheit des Herzens und eine Heiligkeit des Lebens, wie sie der Erhabenheit und Heiligkeit des priesterlichen Amtes entspricht. Dieses macht ja, wie Wir schon gesagt haben, den Priester zum Mittler zwischen Gott und den Menschen, in Vertretung und im Auftrage dessen [*ex illius nempe persona ac mandato*], der da ist ‚der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus' (1 Tim 2,5)."[45]

Schließlich heißt es in der Enzyklika:

> „Ja, der Priester ist, wie man mit voller Berechtigung zu sagen pflegt, in der Tat ‚ein zweiter Christus', weil er in gewisser Weise Jesus Christus selbst fortsetzt [*cum eius gerat personam*]: ‚Wie

---

[43] Ebd., 6; deutsche Übersetzung nach http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-04/15-10/Adcatsac.html (Zugriff: 14.11.2021).

[44] Ebd., 14f.: „Siquidem ad hominis pedes provoluti sumus, qui Iesu Christi personam gerit … idque fecimus ut pretiosissimum liberorum filiorumque Dei munus adipisceremur".

[45] Ebd., 20.

> mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch' (Joh 20,21). Wie Christus fährt auch er fort, nach dem Lobgesang der Engel, „Ehre" zu geben ‚Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind' (Lk 2,14)."[46]

Für die Formulierung, der Priester stehe an der Stelle der Person Christi, führt Pius XI. keine Argumente der Tradition an, sondern verweist lediglich auf Schriftstellen.

Bei Pius XII. geht es dann einen Schritt weiter. Die entsprechenden Passagen ganz zu Beginn der Enzyklika *Mediator Dei* aus dem Jahr 1947 zitieren zunächst die Aussagen des Konzils von Trient.

> „Der göttliche Erlöser wollte, dass das Priesterleben, das er in seinem sterblichen Leibe durch sein Gebet und Opfer begonnen hatte, durch die Jahrhunderte in seinem mystischen Leibe, der Kirche, ununterbrochen weitergeführt werde. Daher setzte er ein sichtbares Priestertum ein, damit an jedem Ort ein reines Speiseopfer dargebracht werde (Mal 1.2) und so die Menschen vom Aufgang bis zum Niedergang, befreit von der Sünde, dem Ruf des Gewissens folgend, frei und willig Gott dienten.[47]
>
> Die Kirche führt also, getreu dem von ihrem Stifter erhaltenen Auftrag, das Priesteramt Jesu Christi vor allem durch die heilige Liturgie weiter. In erster Linie tut sie dies am Altare, wo das Kreuzesopfer ständig dargebracht (cfr. *Conc. Trid*. Sess. 22, c. t) und erneuert wird (cfr. ibid. c. 2), wobei einzig die Art der Darbringung verschieden ist; dann durch die Sakramente, besondere Mittel, durch welche die Menschen des übernatürlichen Lebens

---

[46] Ebd., 10: „Quin immo ipse, quod iure meritoque dicere sollemne habemus, ‚alter est Christus', cum eius great personam secundum illud: ‚Sicut misit me Pater, et ego mitto vos' ; eodemque modo ac per angelorum vocem Magister eius, ‚gloriam in excelsis Deo' concinat pacemque ‚hominibus bonae voluntatis' suadeat."

[47] Pius XII., Enzyklika Mediator Dei, in: AAS 39 (1947) 521–580, hier: 522: „Voluit autem Divinus Redemptor ut quam in mortali corpore supplicationibus suis suoque sacrificio inierat sacerdotalem vitam, eadem per saeculorum decursum non intermitteretur in Corpore suo mystico, quod est Ecclesia; atque adeo perspicibile sacerdotium instituit ad offerendam in omni loco oblationem mundam (cfr. *Mal.* I, II), ut homines sive in Orientis, sive in Occidentis regionibus a peccato liberati, ex suo conscientiae officio, ultro libenterque Deo servirent".

> teilhaftig werden; endlich durch den Lobpreis, der täglich dem allgütigen und allmächtigen Gott dargebracht wird."[48]

Auch bleibt es im Rahmen traditioneller Vorstellungen, wenn Pius XII. auf das Bischofsamt eingeht.

> „Nur den Aposteln und späterhin denen, die rechtmäßig von ihnen und ihren Nachfolgern die Handauflegung empfangen haben, wird die priesterliche Gewalt erteilt, kraft deren sie gegenüber dem ihnen anvertrauten Volk die Person Jesu Christi darstellen, vor Gott aber eben dieses ihr Volk vertreten."[49]

Zu Beginn des zweiten Teils der Enzyklika geht Pius XII. dann über die Aussagen des Konzils von Trient hinaus. Zunächst zitiert er Thomas v. Aquin.

> „Es ist demnach der gleiche Priester, Christus Jesus, dessen heilige Person sein geweihter Diener vertritt [*quidem sacram personam eius administer gerit*]. Durch die Priesterweihe dem Hohenpriester angeglichen, besitzt er die Vollmacht, mittels der Kraft und an Stelle der Person Christi selbst zu handeln [*ac potestate fruitur operandi virtute ac persona ipsius Christi*] (cfr. *S. Th. Summa Theol.* 3, q. 22, a. 4). Durch seine priesterliche Handlung leiht ‚er also Christus gleichsam seine Zunge und reicht ihm seine Hand' (*Ioann. Chrys. In Ioann. Hom.* 86, 4)."[50]

---

[48] Ebd., 10; deutsche Übersetzung nach https://www.stjosef.at/dokumente/mediator_dei_inhalt.htm (Zugriff: 17.11.2021): „Ecclesia igitur, accepto a Conditore suo mandato fideliter obtemperans, sacerdotale Iesu Christi munus imprimis per sacram Liturgiam pergit. Idque facit primario loco ad altaria, ubi Crucis sacrificium perpetuo repraesentatur (cfr. *Conc. Trid.* Sess. 22, c. t) et, sola offerendi ratione diversa, renovatur (cfr. ibid. c. 2); deinde vero per sacramenta, quae peculiaria instrumenta sunt, quibus superna vita ab hominibus participatur; postremo autem per laudis praeconium, quod Deo Optimo Maximo cotidie offertur".

[49] Pius XII., Mediator Dei (s. Anm. 47), 538: „Apostolis solummodo iisque deinceps, qui rite ab eis eorumque successoribus manuum impositionem susceperunt, sacerdotalis tribuitur potestas, qua ut coram sibi credita plebe Iesu Christi personam sustinent, ita coram Deo ipsius populi personam gerunt".

[50] Ebd., 548: „Idem itaque sacerdos, Christi Iesus, cuius quidem sacram personam eius administer gerit. Hic siquidem, ob consecrationem quam accepit sacerdotalem, Summo Sacerdoti assimulatur, ac potestate fruitur operandi virtute ac persona ipsius Christi (cfr. *S. Th. Summa Theol.* 3, q. 22, a. 4). Quamobrem

Dann geht er einen entscheidenden Schritt weiter. In der Auseinandersetzung mit dem Eucharistieverständnis der Liturgischen Bewegung wendet er sich gegen vermeintliche Tendenzen, die Bedeutung des geweihten Priesters zu nivellieren.

> „An Folgendes aber glauben Wir erinnern zu müssen: Der Priester handelt nur deshalb an Stelle des Volkes, weil er die Person unseres Herrn Jesus Christus vertritt, insofern dieser das Haupt aller Glieder ist und sich selbst für sie opfert; er tritt folglich an den Altar als Diener Christi, niedriger gestellt als Christus, aber höher als das Volk. Das Volk aber, das unter keiner Rücksicht die Person des göttlichen Erlösers darstellt, noch Mittler ist zwischen sich selbst und Gott, darf in keiner Weise priesterliche Rechte beanspruchen."[51]

Pius XII. verwendet hier als erster die Formulierung, der Priester vertrete die *persona christi capitis*. Etwas weiter im Text wiederholt er die Formulierung.

> „Dass die Gläubigen das Opfer durch die Hände des Priesters darbringen, geht aus Folgendem hervor: Der Diener des Altares vertritt die Person Christi als Haupt [*quod altaris administer personam Christi utpote Capitis gerit*], das im Namen aller Glieder opfert; deshalb kann man auch mit Recht sagen, die gesamte Kirche vollziehe durch Christus die Darbringung der Opfergabe."[52]

---

actione sua sacerdotali Christo quodammodo ‚linguam suam commodat, manum porrigit' (*Ioann. Chrys. In Ioann. Hom.* 86, 4)".

[51] Ebd., 553f.; deutsche Übersetzung nach https://www.stjosef.at/dokumente/mediator_dei_inhalt.htm (Zugriff: 17.11.2021): „ Illud tamen in memoriam revocandum esse ducimus, sacerdotem nempe idcirco tantum populi vices agere, quia personam gerit Domini nostri Iesu Christi, quatenus membrorum omnium Caput est, pro iisdemque semet ipsum offert; ideoque ad altare accedere ut ministrum Christi, Christo inferiorem, superiorem autem populo (cfr. *S. Robertus Bellarm*. De Missa, II, cap. 4). Populum contra, quippe qui nulla ratione Divini Redemptoris pergonam sustineat, neque conciliator sit inter seipsum et Deum, nullo modo iure sacerdotali frui posse".

[52] Ebd., 556; deutsche Übersetzung nach https://www.stjosef.at//mediator_dei_inhalt.htm (Zugriff: 17.11.2021): „Christi fideles autem per sacerdotis manus Sacrificium offerre ex eo patet, quod altaris administer personam Christi utpote Capitis gerit, membrorum omnium nomine offerentis; quo quidem fit, ut universa Ecclesia iure dicatur per Christum victimae oblationem deferre".

An beiden Stellen kann Pius XII. nicht mehr die Tradition anführen, weil sich hier bereits das ankündigt, was das II. Vatikanische Konzil neu definiert, nämlich die Fülle des ordo im Bischofsamt und im Gegenzug die Teilhabe des Priesters am Leitungsamt des Bischofs.

In der gleichen Absicht veränderte Pius XII. 1947 mit der apostolischen Konstitution *Sacramentum ordinis* die materia sacramenti der Priesterweihe und setzte an die Stelle der sehr funktionalen Überreichung des Kelches die Handauflegung.[53]

Interessanterweise kam Pius XII. 1950 in seiner Apostolischen Ermahnung *Menti nostrae* über die Heiligkeit des Priesterlebens nicht auf die Formulierung *in persona Christi capitis* zurück und beschränkt die Formulierung *in persona Christi* wie Thomas auf die Konsekration:

> „Quo quidem in Eucharistico sacrificio, dum personam Christi sustinentes, panem et vinum consecrant […]."[54]

Das II. Vatikanische Konzil ist ebenfalls sehr zurückhaltend. An drei Stellen kommt die Formulierung vor. In *Lumen Gentium* 10 bezieht sie sich wiederum nur auf das Opfer Christi:

> „Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert."[55]

In *Presbyterorum Ordinis* 2 heißt es dann mit Verweis auf *Lumen Gentium* 10, wo allerdings von *in persona Christi capitis* nichts steht:

> „Officium Presbyterorum, utpote Ordini episcopali coniunctum, participat auctoritatem qua Christus Ipse Corpus suum exstruit, sanctificat et regit. Quare sacerdotium Presbyterorum initiationis christianae Sacramenta quidem supponit, peculiari tamen illo Sacramento confertur, quo Presbyteri, unctione Spiritus Sancti,

---

[53] Vgl. Pius XII., Apostolische Konstitution Sacramentum ordinis, in: AAS 40 (1948) 5–7.

[54] Pius XII., Apostolisches Mahnwort, in: AAS 42 (1950) 657–701, hier: 666.

[55] Vgl. LG 37: „Hoc fiat, si casus ferat, per instituta ad hoc ab Ecclesia stabilita, et semper in veracitate, fortitudine et prudentia, cum reverentia et caritate erga illos, qui ratione sacri sui muneris personam Christi gerunt."

> speciali charactere signantur et sic Christo Sacerdoti configurantur, ita ut in persona Christi Capitis agere valeant."[56]

Sehr deutlich wird hier, dass die Erweiterung der Formulierung durch die Verbindung mit dem Bischofsamt begründet wird.

Eine ungeahnte und folgenreiche Erweiterung der Formulierung hatte *Sacrosanctum Concilium* 33 gewählt:

> „Immo, preces a sacerdote, qui coetui in persona Christi praeest, ad Deum directae, nomine totius plebis sanctae et omnium circumstantium dicuntur."[57]

Obwohl die späteren Dokumente des Konzils diese Formulierung nicht aufgreifen, nahm von hier aus die nachkonziliare Verbreitung und inhaltliche Ausweitung der Formulierung ihren Lauf.

6 Fazit

In theologiegeschichtlicher Perspektive hat die Begründung des Priestertums mit dessen Handeln *in persona Christi* keine über das 20. Jahrhundert zurückgehende Tradition, genauso wenig wie die Formulierung, der Priester repräsentiere Christus.

Diese theologischen Begründungen des Priesteramtes wurden in dem Moment eingeführt, als nicht nur durch gesellschaftliche Entwicklungen dessen moralische Autorität infrage gestellt war, sondern auch innerkirchlich dessen sakramentale Bedeutung durch die liturgische Bewegung scheinbar relativiert wurde.

Die Christusrepräsentanz ist historisch gesehen an das Bischofsamt geknüpft. Der Bischof repräsentiert in der Kirche das Haupt der Kirche, Christus. Im Vorausgriff auf die Neudefinition des Bischofsamtes auf dem II. Vatikanischen Konzil wurde der Priester seit Pius XI. verstärkt vom Bischof her gesehen und das priesterliche Amt als Teilhabe am bischöflichen Leitungsamt verstanden.

In der Tradition der lateinischen Kirche war es allerdings immer umgekehrt. Während an der Spitze des Weiheordo fraglos der Priester

---

[56] II. Vatikanisches Konzil, Dekret Presbyterorum ordinis, in: AAS 58 (1966) 991–1021, hier: 992.

[57] SC 33.

stand, wurde der Bischof als ein notwendiges Gegenüber gesehen, das die Aufsicht führte und das Recht zur Einsetzung in das Priesteramt besaß, ohne selbst hinsichtlich des Weiheordo höher zustehen.[58]

Die Trennung von Priesteramt und bischöflicher Leitungsfunktion hat sich im Frühmittelalter herausgebildet. Hintergrund war die Größe der Diözesen, die es notwendig machte, das Priesteramt auf die Sakramentenspendung zu fokussieren, während die Leitungsvollmacht beim Bischof bzw. Eigenkirchenherrn lag. Dadurch trennte sich aber de facto auch das Bischofsamt vom Weiheordo, weshalb weder Thomas v. Aquin noch das Trienter Konzil die Bischofsweihe definieren können.

Auch wenn es theologiegeschichtlich notwendig war, wieder zu einer Klarheit über die Bischofsweihe zu kommen, stellt sich die Frage, ob mit der Anbindung des Bischofs an den Weiheordo notwendig auch die Anbindung des Priesters an das Leitungsamt gegeben sein muss, um das Wesen des Priestertums zu verstehen.

In der kirchlichen Rezeption der Neubegründung des Priesteramtes seit Pius XI. haben sich verschiedene Schwierigkeiten gezeigt.

- Das Verständnis von Leitung hat sich im 20. Jahrhundert von der Amtsautorität weg hin zur Person mit Leitungskompetenz entwickelt. Eine Begründung des Priestertums aus der Amtsautorität der Christusrepräsentanz läuft der gesellschaftlichen Entwicklung entgegen und muss letztlich zur Infragestellung eines so begründeten Priesteramtes führen.
- In vielen Teilen der Welt sind Leitungsfunktion und Priesterweihe inzwischen de facto getrennt, vor allem dort, wo der Priestermangel massiv ist. Die Gemeindeleitung innerhalb der Pfarrei ist vor allem in Südamerika und Afrika zu einem gängigen Modell geworden. Mag die Begründung des Priesteramtes von der Leitung her in unseren Breiten in den 1950er-Jahren, wo jeder Priester „seine" Gemeinde bekam, noch eine Plausibilität gehabt haben, läuft sie jetzt auch innerkirchlich der faktischen Entwicklung entgegen.
- Die theologisch notwenige Differenzierung zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum über die Frage der Christus-

---

[58] Vgl. W. Kasper, Steuermann mitten im Sturm. Das Bischofsamt nach Thomas von Aquin, in: ThQ 179 (1999) 1–23.

repräsentanz führt zu komplexen Fragestellungen und scheint nicht weiterführend zu sein.

Aus kirchenhistorischer Perspektive kann es daher nur die Aufgabe sein, das Priestertum nicht von der Leitung her, sondern in Anbindung an die Tradition wieder ganz als Dienst an der Zuwendung des am Kreuz von Christus geschenkten Heils zu verstehen. Der minister sacramenti, der Diener des Sakramentes, von dem Thomas v. Aquin spricht, hat sich nicht überlebt und kann auch zur *ministra sacramenti* weiterentwickelt werden.

Amt und Würden, Macht und Dienst

Julia Knop

1 Klerikalismus

Historische und juristische Studien sowie journalistische Recherchen aus den letzten Monaten und Jahren kommen darin überein, *Klerikalismus* als typisch römisch-katholischen Faktor zu identifizieren, der sexualisierte Gewalt und Machtmissbrauch durch Priester sowie deren Vertuschung durch Kleriker in leitenden Positionen der Kirche begünstigt.[1] Auch Papst Franziskus wird nicht müde, Klerikalismus als Versuchung, Wurzelsünde und Perversion der Kirche anzuprangern, die unchristliches autoritäres Gebaren, eine Überidentifikation mit Stand und Rolle und im bösen Falle eben auch Gewalt und Missbrauch hervorbringen.[2] Unter Klerikalismus versteht er einen priesterlichen Habitus, der das Volk Gottes „verdammt, trennt, frustriert und verachtet“[3]. Die MHG-Studie geht über diese habituelle Beschreibung von Klerikalismus hinaus. Klerikalismus wird darin nicht erst als Verhaltens-, sondern als Struktur-

---

[1] Die jüngste gutachterliche Studie zu sexualisierter Gewalt im Erzbistum München und Freising vom 20. Januar 2022 bietet eine knappe Zusammenstellung einschlägiger Studien seit 2009: M. Westpfahl, U. Wastl, M. Pusch, N. Gladstein, P. Schenke, Sexueller Missbrauch Minderjähriger und erwachsener Schutzbefohlener durch Kleriker sowie hauptamtliche Bedienstete im Bereich der Erzdiözese München und Freising von 1945 bis 2019. Verantwortlichkeiten, systemische Ursachen, Konsequenzen und Empfehlungen (20. Januar 2022), in: https://westpfahl-spilker.de/wp-content/uploads/2022/01/WSW-Gutachten-Erzdioezese-Muenchen-und-Freising-vom-20.-Januar-2022.pdf (Zugriff: 20.1.2022), 261–293.

[2] Diesen Gedanken hat er zu zahlreichen Gelegenheiten formuliert: gegenüber jungen Leuten, neu geweihten Bischöfen, den Mitgliedern seines Ordens und jüngst anlässlich der Weihnachtsansprache 2021 an die römische Kurie. Vgl. A. Preckl, Papst an Kurie: In Demut und Synodalität vorangehen (23. Dezember 2021), in: https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2021-12/papst-kurie-ansprache-weihnachtsempfang-synodalitaet-demut.html (Zugriff: 30.12.2021).

[3] KNA, Papst: Auf Sexualität fixierter Klerikalismus ist schwere Sünde (26.9.2019), in: https://www.katholisch.de/artikel/23071-papst-auf-sexualitaet-fixierter-klerikalismus-ist-schwere-suende (Zugriff: 16.1.2022).

problem untersucht. Der einschlägigen, viel zitierten Passage der am 25. September 2018 publizierten Studie zufolge meint Klerikalismus

> „ein hierarchisch-autoritäres System, das auf Seiten des Priesters zu einer Haltung führen kann, nicht geweihte Personen in Interaktionen zu dominieren, weil er qua Amt und Weihe eine übergeordnete Position innehat. Sexueller Missbrauch ist ein extremer Auswuchs dieser Dominanz. Bei Kirchenverantwortlichen kann ein autoritär-klerikales Amtsverständnis dazu führen, dass ein Priester, der sexualisierte Gewalt ausgeübt hat, eher als Bedrohung des eigenen klerikalen Systems angesehen wird und nicht als Gefahr für weitere Kinder oder Jugendliche oder andere potentielle Betroffene. Dann kann die Vertuschung des Geschehens und die Schonung des Systems Priorität vor der schonungslosen Offenlegung entsprechender Taten gewinnen. Eine so verstandene Kirchenraison fördert Geheimhaltung, Vertuschung und ungeeignete Reaktionen wie […] Versetzungs- oder Sanktionierungspraktiken, die eher dem Schutz der Institution und des Beschuldigten dienen und die Interessen der Betroffenen außer Acht lassen."[4]

Worum geht es? Im institutionellen Gefüge und theologischen Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche gibt es Voreinstellungen, die negative Dynamiken im Verhalten von Repräsentanten dieses Systems begünstigen. Sie bewirken offenbar, dass die sozialen Bindekräfte unter Klerikern im Falle von Missbrauch und Vertuschung ungleich stärker wirken als ihr Verantwortungsbewusstsein und Mitgefühl gegenüber den ihrer Hirtensorge anvertrauten Gläubigen. So kann es geschehen und so ist es ausweislich von Studien und Gutachten über Jahrzehnte zuhauf geschehen und so geschieht es womöglich weiterhin, dass der „Mitbruder", der zum Täter geworden ist, einem Priester nähersteht, dass die kirchliche Hierarchie einem leitenden Kleriker schützenswerter erscheint als das Kind, der Jugendliche oder die (Ordens-)Frau, in deren sexuelle, seelische und spirituelle Integrität ein Kleriker brutal eingebrochen ist. „Eine Änderung klerikaler

[4] H. Dreßing u. a., Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, Mannheim – Heidelberg – Gießen 2018, in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (Zugriff: 30.12.2021), 13. Im Folgenden zitiert als „MHG-Studie".

Machtstrukturen erfordert" deshalb, folgern die Wissenschafter:innen der MHG-Studie, „eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Weiheamt des Priesters und dessen Rollenverständnis gegenüber nicht geweihten Personen"[5].

Die folgenden Überlegungen sind ein Beitrag zu dieser grundsätzlichen Auseinandersetzung. Dazu werde ich Aspekte identifizieren, differenzieren und analysieren, die im Priesteramt zusammenkommen und für das theologische Verständnis, die strukturelle Einbettung und die spirituelle Gestaltung dieses Amtes wichtig sind. Die Überschrift zeigt diese Aspekte exemplarisch an. Es geht, wenn „Amt und Würden, Macht und Dienst" befragt werden, um theologische, soziologische, berufs- und organisationsbezogene sowie spirituelle Dimensionen des Priesteramtes. Sie weisen dem einzelnen Priester seinen Ort im kirchlichen Gefüge zu. Sie sind zugleich Identifikationsangebote, um die eigene berufliche Rolle, Selbstverständnis und Spiritualität zu bestimmen und biografisch auszubuchstabieren. Es sind keine Alternativen, aber Schwerpunkte, denen man in der eigenen priesterlichen Existenz mehr oder weniger Gewicht zumessen kann. Im Alltag sind diese Dimensionen natürlich nicht scharf voneinander zu trennen, zumal normativ vorgegebene und subjektiv auszugestaltende, institutionelle und individuelle Aspekte zusammenkommen. Aber auf einer analytischen Ebene ist es sinnvoll und hilfreich, diese Ebenen zu unterscheiden und ihre jeweiligen Gefährdungsmomente zu verorten. So können Ansatzpunkte für ein erneuertes Verständnis des ordinierten Amtes im pluralen Gefüge kirchlicher Ämter lokalisiert und Perspektiven für ein tragfähiges, lebbares und überzeugendes priesterliches Selbstverständnis und Rollenbild entworfen werden. Im Folgenden wird, was die Überschrift etwas plakativ anzeigt, in unterschiedlichen Konstellationen bearbeitet.

2 Hochwürdigste und andere (Damen und) Herren

Priester sind, wie man (früher) so sagt(e), Männer „in Amt und Würden". Dass ein Priester auf der Straße mit „Hochwürden" angesprochen wird, dürfte zwar nur noch in alten Filmen vorkommen.

[5] Ebd., 18.

Doch in offizieller Titulatur und deutlicher noch in gängigen Grußformeln leben solche Würdigungen fort. Eine feine Differenzmarkierung setzt z. B. diese durchaus übliche Begrüßung einer Gruppe durch einen Priester oder Bischof: „Liebe Mitbrüder (im priesterlichen/bischöflichen Dienst), liebe Schwestern und Brüder." Im offiziellen kirchlichen Schriftverkehr ist bis heute diese differenzierende Anrede geläufig: „Hochwürdigste Herren Bischöfe, sehr geehrte Damen und Herren." Nicht nur in „gemischten" Gruppen aus Klerikern und Lai:innen, sondern auch im Briefwechsel von Bischof zu Bischof lautet die „korrekte" und gebräuchliche Adresse: „An den Hochwürdigsten Herrn Bischof (Vorname Name), lieber (Vorname)". „Hochwürdigst" wird dabei großgeschrieben. Unterschrieben wird der Brief üblicherweise nicht mit freundlichen, herzlichen oder kollegialen, sondern mit „brüderlichen" Grüßen.

Auf den ersten Blick muten diese Titulaturen, die Priestern und Bischöfen qua Amt „Würde" zusprechen und mit denen sie einander zu würdigen pflegen, lediglich etwas altertümlich an. Es handelt sich aber nicht nur um nostalgisch aufgerufene Etikette. Dafür werden sie zu wichtig genommen. Dafür ist die Verstimmung zu deutlich, wenn sie einmal nicht verwendet werden.[6] Mittels dieser Anreden wird ein Unterschied unter Katholik:innen reklamiert, dem offenkundig Bedeutung zugemessen wird. Man vergewissert sich seiner selbst mittels der jeweiligen Gruppenzugehörigkeit. Diese soziale Identität lebt vom Unterschied – einem Unterschied freilich, der ausschließlich im Binnenraum der Kirche greift und selbst darin quer zu wichtigen amtstheologischen Entwicklungen steht. Davon wird noch die Rede sein.

---

[6] In dieser Hinsicht war eine Geschäftsordnungsdebatte während der ersten konstituierenden Plenarversammlung des Synodalen Wegs in Frankfurt im Frühjahr 2020 aufschlussreich. Es war ein Antrag gestellt worden, der darauf zielte, unter Synodal:innen grundsätzlich auf Titel – kirchliche wie akademische – zu verzichten; dieser Antrag wurde mit 79 Ja- und 115 Nein-Stimmen bei 10 Enthaltungen abgewiesen. Eine statusgruppenbezogene Abstimmung war nicht vorgesehen. Vgl. aus dem Protokoll zur ersten Synodalversammlung: „Geschäftsordnung, Nr. 18: Schließlich wird auch der Antrag abgelehnt, unter Verschiebung der weiteren Nummerierung einen neuen § 14 einzufügen, der eine Regelung für die gegenseitige Anrede ohne kirchliche oder akademische Titel im Rahmen der Gremien des Synodalen Weges festschreibt", in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/Synodalversammlung-I-Protokoll.pdf (Zugriff: 16.1.2022).

Zunächst muss aber zweierlei differenziert werden: die *sakramentale Dimension* und die *ekklesiale Konsequenz* der Ordination. Die *Liturgie der Ordination* ermächtigt und beauftragt den Ordinierten (erstens) dazu, diejenigen sakramentalen Handlungen zu vollziehen, die in der katholischen Kirche unter Ordinationsvorbehalt stehen. Eine absolute Ordinationsreserve betrifft nur sehr wenige Vollzüge: Wer ordiniert wurde, wem die *potestas ordinis* übertragen wurde, darf der Eucharistie, der Feier der Versöhnung und der Feier der Krankensalbung vorstehen und soll dies tun, um den Gläubigen ein sakramentales Leben zu ermöglichen.

Unter kirchensoziologischer Rücksicht bedeutet die Ordination zugleich (zweitens) die Aufnahme in den *Ordo*, also den Klerus. Die Differenz zwischen Mitbrüdern und anderen Schwestern und Brüdern, zwischen Hochwürdigsten und anderen (Damen und) Herren, die in den oben genannten Anreden gesetzt wird, ist ein Standesunterschied. Er wird im überkommenen Kirchensystem mit der Ordination gesetzt. Aber er ist – und das ist entscheidend – nicht dasselbe wie die sakramentale Ermächtigung. Es ist auch keine Berufsbezeichnung. Zum *Priester* wird man sakramental ordiniert. *Pfarrer* ist ein Beruf. Wer graduierte:r *Theolog:in* ist, kann auf eine Qualifikation verweisen. *Seelsorger:in* zu sein ein Charisma, eine Begabung und Kompetenz, die zum Beruf werden kann. Ein geistlicher Mensch, also ein:e *Geistliche:r*, zu sein, setzt weder die Ordination noch einen kirchlichen Beruf noch eine theologische Qualifikation voraus. Ein *Kleriker* hingegen ist Angehöriger eines (kirchen-)soziologischen Standes. Dies ist er völlig unabhängig davon, ob er ein guter Liturg ist, der die Gemeinde unter dem Wort Gottes versammelt, ob er als Pfarrer oder Offizial, Mathematiklehrer oder Philosophieprofessor beruflich tätig ist, ob er ein qualifizierter Theologe oder ein vertrauenswürdiger Seelsorger oder überhaupt ein spiritueller Mensch ist. Kleriker ist und bleibt er aufgrund seiner Eingliederung in den Ordo. Diese Standesgrenze wird vom ersten Tag der Seminarausbildung an eingeübt[7] und ein Berufsleben lang institutionell und

[7] Vgl. dazu S. C. Kessler, Priester jenseits von „Stand" denken. Professionalisierung der Priester(aus)bildung jenseits von Dysfunktionalität und Deformation durch Veränderung der Seminarerziehung, in: IkaZ 51 (2022) 74–82; außerdem die Artikel von C. Hennecke (292–308), H. Niehues (323–338) und C. Bauer (339–359) in diesem Band.

habituell eingefordert. Seminaristen bereiten sich im Seminar nicht nur auf priesterliche Aufgaben vor. Sie lernen auch – manchmal scheint es, v. a. –, was es bedeutet, Kleriker zu sein.

3 Kleriker und Lai:innen

Mittels der Unterscheidung Kleriker – Lai:innen wird in der Kirche eine ständische Gesellschaftsordnung perpetuiert, die in einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft eine Sonder- bzw. Gegenwelt darstellt. Denn die Zugehörigkeit zum Klerikerstand und die Zugänglichkeit des Klerikerstands beruht nicht auf Rolle, Beruf oder Leistung, sondern auf Würdigung und Erwählung sowie ritualisierter Eingliederung *ad personam*. Zugangswege sind strikt hierarchisch reglementiert.

Trotz erheblicher Umstellungen in der Theologie des ordinierten Amtes, die das II. Vatikanische Konzil vorgenommen hat, wird diese ständische Vorstellungswelt des Ordo in der Feier der Ordination bis heute aktiviert. Zwei Abschnitte dieser Liturgie sind dafür signifikant. Nach der Eröffnung treten die Kandidaten vor den Bischof. Ein Priester richtet im Namen der Kirche die Bitte an den „Hochwürdigen Vater, […] diese unsere Brüder zu Priestern zu weihen". Daraufhin entspinnt sich ein ritualisierter Dialog. Der Bischof fragt darin nicht nach ihrer *Befähigung* zu liturgischem Handeln oder ihrer theologischen *Qualifikation*, nicht nach der *Eignung* der Kandidaten zu einem seelsorglichen Beruf oder ihrem *Interesse* für Menschen, nicht nach ihrer *Fähigkeit,* eine Gemeinde zu sammeln oder zu leiten. Er fragt stattdessen, „ob sie *würdig* sind". Und die Antwort lautet: „Das Volk und die Verantwortlichen wurden befragt; ich [der die Kandidaten präsentierende Priester] bezeuge, dass sie für *würdig* gehalten werden."[8] Die Standesfolge der Ordination wird außerdem in der Handauflegung durch das Presbyterium des Bistums eindrucksvoll ins Bild gesetzt.[9] Sie erfolgt nach der Handauflegung des

[8] Alle Zitate: Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Pontifikale I. Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen, hg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Freiburg i. Br. u. a. 1994, II. 21; Hervorhebung: J. K.

[9] Vgl. ebd., II. 33. Bei der Ordination des Diakons gibt es kein Pendant zu diesem

Bischofs und vor dem Weihegebet. Dieser Ritus ist ein überaus sprechendes Zeichen, in dem Ordination und (Aufnahme in den) Ordo symbolisch ineinander verschränkt werden. Die Gläubigen in den Bänken sehen während dieser zeitlich bisweilen ausgedehnten Zeremonie förmlich den Übertritt des Kandidaten von dem einen in den anderen Stand. Seiner Eingliederung in den Diözesanklerus entspricht seine Ausgliederung aus dem Lai:innenstand.[10]

Dass, wer ordiniert ist, nicht nur Diakon, Priester oder Bischof, sondern Kleriker und kein Lai:in (mehr) ist, wird auf vielen Ebenen sichtbar (gemacht): durch äußere Merkmale wie Standeskleidung – ein in der modernen Welt einmaliges Phänomen[11] –, durch die exklusive Eröffnung eines kirchlichen Karrierewegs, durch standesspezifische kirchliche Rechte und Pflichten[12], darunter liturgische und rechtliche Privilegien, aber auch Vorgaben, die das individuelle Gebetsleben (Breviergebet) und den Lebenswandel (Zölibatspflicht) betreffen, durch eine auf wechselseitiges Versprechen, nicht aber einen rechtssicheren Arbeitsvertrag gegründete Beziehung zum

---

Ritus, das eine Mitwirkung an der Weihe und/oder die Aufnahme in den Kreis der Diakone des Bistums bezeichnete. Bei der Ordination des Bischofs, die gleichermaßen Weihe wie Aufnahme in das Bischofskollegium ist, legen nach dem Hauptzelebranten alle anderen anwesenden Bischöfe dem zu Ordinierenden die Hände auf.

[10] In diesen Laienstand wird ein Priester mit der so genannten „Laiisierung", der „amissio status clericalis", zurückversetzt, d. h. degradiert. Daran zeigt sich ex negativo, dass die soziologische und sakramentale Ebene unterschieden werden können und müssen. Zwar sind alle Kleriker ordinierte Männer, jedoch sind nicht alle ordinierten Männer Kleriker. Der Klerikerstand kann entzogen, der Kleriker aus diesem Stand ausgeschieden werden. Seine Ordination kann aber nicht zurückgenommen werden. Vgl. dazu B. Primetshofer, Laisierung, I. Kirchenrechtlich, in: LThK^3 6 (1997) 609–611.

[11] Vgl. can. 284 CIC/1983 i. V. m. der Ausführungsbestimmung (Partikularnorm Nr. 5) der DBK, die seit 1. Januar 1996 in Kraft ist: „Der Geistliche muss in der Öffentlichkeit durch seine Kleidung eindeutig als solcher erkennbar sein. Von dieser Bestimmung sind die Ständigen Diakone mit Zivilberuf ausgenommen. Als kirchliche Kleidung gelten Oratorianerkragen oder römisches Kollar, in begründeten Ausnahmefällen dunkler Anzug mit Kreuz." – Von *Standeskleidung* unterschieden ist sowohl die *liturgische Kleidung*, die spezifische Rollen im Gottesdienst akzentuiert, als auch die funktions- oder rollenbezogene *Berufskleidung* einer Feuerwehrfrau, einer Soldatin, einer Malerin oder einer Richterin, die diese ablegen, wenn sie nicht in dieser Funktion bzw. Rolle auftreten.

[12] Can. 273–298 CIC/1983 dokumentieren Pflichte und Rechte der Kleriker.

Dienstvorgesetzten,[13] durch ein auf Autorität und Gehorsam abstellendes Ethos sowie last, not least, durch eine intensiv, bisweilen ostentativ gepflegte und als „Mitbrüderlichkeit" verstandene Verbundenheit unter Klerikern. Deren Fallhöhe haben in den vergangenen Jahren zahlreiche Studien offengelegt.[14] Die Bereitschaft, innerhalb des Klerus Gewalttaten zu bagatellisieren und zu vertuschen, den zum Täter gewordenen Mitbruder in der klerikalen Solidargemeinschaft zu halten,[15] und im Gegenzug eine mangelnde Empathie und Solidarität, mehr noch: eklatante Unempfindlichkeit und Desinteresse gegenüber den von klerikaler Gewalt Betroffenen bestürzen mit jeder journalistischen Recherche, jeder wissenschaftlichen Studie aufs Neue.

---

[13] Dem Versprechen von „Ehrfurcht und Gehorsam", das der zu Ordinierende dem Bischof (samt seinen Nachfolgern) nach den Bereitschaftsabfragen zum priesterlichen Dienst in der Ordinationsliturgie gibt (Pontifikale I [s. Anm. 8], II. 27), korrespondiert die (allerdings nicht in der Liturgie ausgesprochene) bischöfliche Versorgungszusage (Sustentation) des Bischofs.

[14] Gefragt nach Erklärungsmustern für die regelmäßig unterbliebene „Aufklärung von Missbrauchstaten und deren nicht ausreichende Sanktionierung gegenüber den Tätern", schließen die Autor:innen des jüngsten Gutachtens zu sexuellem Missbrauch durch Kleriker im Bereich der Erzdiözese München und Freising vom 20. Januar 2022 mangelndes Wissen um die Dramatik sexualisierter Gewalt aus. Gründe könnten „nur darin gesehen werden, dass sich die kirchlichen Verantwortungsträger den Missbrauchstätern, aber auch der Institution selbst und deren jeweiligen Interessen sehr viel enger verbunden fühlten als den Geschädigten und dem Leid, das diesen von Vertretern der Kirche zugefügt wurde. Diese selbst die zutreffende Bewertung schwerster (Sexual-)Straftaten sowie die zwingend notwendigen Konsequenzen verhindernde und als ‚Mitbrüderlichkeit' verbrämte Verbundenheit innerhalb des Klerus mündete in eine Art ‚Wagenburgmentalität' und in Abgrenzungstendenzen gegenüber einer kritischen Überprüfung des eigenen Handelns und einer gegebenenfalls erforderlichen Sanktionierung der Verantwortlichen." Westpfahl u. a., Sexueller Missbrauch im Bereich der Erzdiözese München und Freising (s. Anm. 1), 406.

[15] In der Reportage der Ausgabe des Magazins Der Spiegel, die im Dezember 2021 unter dem Hefttitel „Das Schweigen der Hirten" erschien, wird aus einem Gespräch mit einem Priester aus dem Bistum Trier berichtet, der wegen sexuellen Missbrauch von Kindern in 41 Fällen verurteilt worden war: „Er schildert eine Haltung der Kirche zu den Tätern, die man mit unerschütterlichem Zusammenhalt beschreiben kann. In seinem Weihejahrgang, unter seinen Kollegen, wüssten alle Bescheid, es werde toleriert, wenn man sich viele Jahre kenne. Er selbst kenne andere Täter persönlich." K. Bernardy, A. Großbongardt, M. Polonyi, B. Stuff, Im Namen des Herrn, in: Der Spiegel 50 (11. Dezember 2021), 10–20, hier: 18.

Die Klerikalisierung kirchlicher Ämter und die Etablierung zweier „Stände" in der Kirche ist nicht biblisch.[16] Format und Terminologie kirchlicher Dienstämter, wie sie sich in den neutestamentlichen Schriften abzeichnen, sind vielmehr als Korrektiv und Erinnerung an konstitutive Momente in Anschlag zu bringen, die keiner für die Gegenwart erneuerten Theologie und Praxis des Amtes fehlen sollten. Dass im Laufe der Zeit aus *Episkopi* (Aufsehern) und *Presbyteri* (Ältesten) *Sacerdotes* (Priester), aus ehrenamtlichen Gemeindeleitern „mit Zivilberuf" Priester im Hauptberuf und aus Priestern Kleriker wurden, ist eine Entwicklung, die erst – und zugleich schon – um die Wende zum 3. Jahrhundert konsolidiert wurde. Sie fand im 12. Jahrhundert im Decretum Gratianum mit der Scheidung zweier „genera christianorum" ihren prekären Höhepunkt.[17] Im gesellschaftlichen Kontext einer feudalen Ständeordnung lässt sich eine solche Auszeichnung und Superiorität eines Priesterstandes eventuell noch plausibilisieren. Doch im Zuge einer forcierten kirchlichen Abgrenzung gegen politische, soziologische, kulturelle, wissenschaftliche (u. v. a.) Errungenschaften und Entwicklungen, wie sie in der Neuzeit forciert wurde, erscheint sie nurmehr als kirchliche Gegen- und Sonderwelt, die die grundrechtlich fundierte Überzeugung der Würde (Art. 1 GG) und Gleichberechtigung aller Menschen (Art. 3 GG) theoretisch leugnet und praktisch konterkariert.

4 Amtsträger und Gläubige

Die Klerikalisierung der kirchlichen Ämter begann als *berufssoziologische Entwicklung*, deren Resultate einer *religiösen Legitimation* bedurften und eine solche auch fanden. Entscheidend war zunächst die an-

---

[16] Dazu in aller Kürze: M. Ebner, Braucht das Christentum Priester? Eine Vergewisserung aus dem Neuen Testament, Teil 1 (21. Januar 2022), in: https://www.feinschwarz.net/braucht-das-christentum-priester-eine-vergewisserung-aus-dem-neuen-testament-teil-1/#more-34130 (Zugriff: 22.1.2022) und Teil 2 (22. Januar 2022) in: https://www.feinschwarz.net/braucht-das-christentum-priester-eine-vergewisserung-aus-dem-neuen-testament-teil-2/#more-34136 (Zugriff: 22.1.2022).

[17] „Es gibt zwei Arten von Christen. Die eine Art, die sich dem Gottesdienst hingibt und sich Betrachtung und Gebet widmet, […] [und] noch eine andere Art von Christen, die Laien." Decr. Mag. Gratiani III, C. XII, in: A. Friedberg (Hg.), Corpus juris canonici, Band 1, Graz 1959, 678.

fangs höchst umstrittene Professionalisierung der Amtsträger. Der Dienst des Bischofs, nach und nach auch weiterer Ämter, wurde zum Brotberuf, dem er sich in Vollzeit und gegen Versorgung widmen können sollte. Erst jetzt tauchen „in den christlichen Quellen die Termini Laie und Kleriker auf […]. Nicht, dass es vorher keine Amtsträger gegeben hätte! Aber es hat ganz offensichtlich nicht die Notwendigkeit bestanden, Amtsträger terminologisch von Nichtamtsträgern (Laien) zu unterscheiden. […] Klerikersein wird zum Beruf mit allen Konsequenzen. Es dauert nicht lange, und es entsteht eine klerikale Hierarchie, deren Ämter man im Sinne eines *cursus honorum* [einer Ehrenlaufbahn] vom Lektor bis zum Bischof durchlaufen kann. Zur höheren Ehre gehören dann auch höhere Unterhaltsleistungen."[18]

Von Beginn an bis zur Etablierung eines exklusiven Klerikerstandes spielten (und spielen bis heute[19]) *Kompetenzabgrenzungen* eine wichtige Rolle: zwischen seelsorglich, katechetisch und caritativ begabten und engagierten Frauen (Witwen) und Männern (Amtsträgern);[20] zwischen (in heutigem Sprachgebrauch:) Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen; zwischen „normalen" und religiös herausgehobenen Personen; zwischen denen, die geführt werden, und denen, die führen;[21] zwischen „Weltlichen" und „Geistlichen".

---

[18] G. Schöllgen, Vom Freizeitkleriker zum hauptamtlichen Gemeindeleiter. Die Professionalisierung des Klerus – Ursachen und Folgen, in: WUB 97 (3/2020) 47–53, hier: 51f.

[19] Vgl. die umfangreiche Debatte um die bereits seit 25 Jahren geltende Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (15. August 1997), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 129), Bonn 1997; vgl. weiter die intensiv v. a. in der systematischen und praktischen Theologie geführte Debatte um Kleriker und Lai:innen, Amt und/oder Charisma, Ordination und Sendung, Ordination und Profession sowie um Selbstverständnisse und Fremdzuweisungen für die Gruppe der Gemeinde- und Pastoralreferent:innen hinsichtlich ihres Berufsprofils, ihrer kirchlichen Sendung und ihres kirchlichen Ortes, z. B. K. Bischoff, Lasst sie sein, was sie sind. Berufliche Haltungen von Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten (PTHe 182), Stuttgart 2021; S.-K. Schwope, Gesandt, nicht geweiht? Sendungs- und Beauftragungsfeiern von Gemeinde- und Pastoralreferentinnen/-referenten (EThSt 116), Würzburg 2020.

[20] Vgl. C. Zimmermann, Witwen und Jungfrauen. Selbstbewusst und engagiert für die Gemeinde, in: WUB 97 (3/2020) 32–27 sowie Schöllgen, Vom Freizeitkleriker zum hauptamtlichen Gemeindeleiter (s. Anm. 18).

[21] Noch 1961 wählte H. Flatten im Artikel „Klerus" im theologischen Standardlexikon für Theologie und Kirche, für unsere Ohren äußerst befremdlich, diese

Im Zuge der theologischen Legitimierung eines später sogar ontologisch konzipierten Unterschieds zwischen Klerikern und Lai:innen wird nun „Sakralterminologie“[22] in Anspruch genommen. Die Beschreibung ordinierter Männer als *Sacerdotes* ist wie die Professionalisierung ihres Tuns seit dem 3. Jahrhundert greifbar. Zunächst wird der Bischof, später werden auch die Priester in Analogie zum Hohepriester im Jerusalemer Tempel konzipiert. Die Differenz dieses sich allmählich etablierenden Amtsverständnisses zum apostolischen Ursprung ist offenkundig. Zunächst verwendeten die Anhänger:innen des „neuen Weges“, wie Christ:innen in der Apostelgeschichte genannt werden, dem Neuen Testament zufolge explizit nicht-sakrale Amtstermini aus dem zivilen Gemeinwesen: „epískopos (= ‚Inspektor‘, Aufseher), présbyter (= Senior), diákonos (= Kellner); dazu die aus dem Alten Testament geläufigen nicht-kultischen Titel: Prophet, Lehrer, Apostel (= Missionar) und andere“[23].

Das II. Vatikanische Konzil hat diese Entwicklung und sakrale Überhöhung[24] eines sacerdotal verstandenen Priesterbilds korrigiert. Damit wurden nicht nur die innerkirchlichen Sozialbezüge, sondern auch die Liturgie der Kirche neu justiert. Sacerdotal, priesterlich, sind und handeln alle Getauften, weil sie in der Taufe dem einen

---

Formulierung: „Der Stand des Klerus und die Zuordnung einer Kirchengewalt allein an den Klerus beruhen nämlich auf der Einsetzung durch Christus, der die Heiligungs- und Leitungsgewalt nicht der Gesamtheit seiner Gefolgschaft und damit nicht der Gesamtkirche, sondern einer auserwählten Führerschicht, den Zwölfen (Apostel), anvertraut hat (Joh 20,21; Mt 18,18; 28,19f.)“: H. Flatten, Klerus, in: LThK^2 6 (1961) 336–339, hier: 337.

[22] Schöllgen, Vom Freizeitkleriker zum hauptamtlichen Gemeindeleiter (s. Anm. 18), 42, mit Verweis auf den ersten Clemensbrief und die syrische Didaskalie, die Traditio Apostolica sowie auf Briefe Cyprians von Karthago.

[23] O.-H. Pesch, Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen, Ostfildern 2010, 126.

[24] Vgl. dazu G. M. Hoff, Die Sakralisierungsfalle. Zur Ästhetik der Macht in der katholischen Kirche, in: ders., J. Knop, B. Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (QD 308), Freiburg i. Br. 2020, 276–284; G. Essen, Das kirchliche Amt zwischen Sakralisierung und Auratisierung. Dogmatische Überlegungen zu unheilvollen Verquickungen, in: M. Striet, R. Werden (Hg.), Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester (Katholizismus im Umbruch 9), Freiburg i. Br. 2019, 79–106.

und einzigen (Hohe-)Priester Jesus Christus, dem einen Mittler des Heils, anvertraut und einverleibt wurden. Denn

> „Christus, der Herr, als Hoherpriester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr 5,1–5), hat das neue Volk ‚zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht' (Offb 1,6; vgl. 5,9f.). Die Getauften werden nämlich durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist zu einem geistigen Haus und einem heiligen Priestertum geweiht [*consecrantur […] in sacerdotium sanctum*], damit sie […] geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat (vgl. 1 Petr 2,4–10)." (LG 10; vgl. PO 2)

Weder das Priestersein als solches noch seine sakramentale Begründung kann deshalb, dogmatisch präzise gefasst, (heute noch) als Unterscheidungsmerkmal zwischen Ordinierten und Nichtordinierten herangezogen werden. Die Gläubigen werden in Taufe und Firmung sakramental „zu einem heiligen Priestertum geweiht" (LG 10). Die Sakramentalität der Kirche und übrigens auch sakramentale Kirchengemeinschaft zwischen den Konfessionen wird hierin, nicht erst im sakramentalen Amt, deutlich. Das Sacerdotium kann auch nicht mehr beansprucht werden, um innerkirchliche Standesgrenzen zu legitimieren und bestimmte Rollen und Positionen in der Kirche zu sakralisieren.[25] Das amtliche Priestertum ist keine graduelle Stei-

---

[25] Jemanden oder etwas zu sakralisieren ist ein Akt der Zuschreibung, mit dem Personen, Dinge, Handlungen und Überzeugungen legitimiert und bis auf Weiteres dem Diskurs, der Kritik und Veränderung entzogen werden. „Sakralität beruht […] auf einer Zuschreibungspraxis, welche sich in der Verständigung über das Heilige innerhalb des [religiösen] Kollektivs als verbindlich durchsetzt. […] Sakralisierung liegt folglich dann vor, wenn von den Mitgliedern der […] Religionsgemeinschaft bestimmte, vormals religiös insignifikante Sachverhalte übereinstimmend *erstens* als heilig thematisiert, *zweitens* als Vergegenwärtigung von Transzendenz gedeutet und bewertet sowie *drittens* als verbindlicher Grund entsprechender Verhaltensvorschriften und Handlungsnormen akzeptiert werden. Weil Sakralisierung in der Etablierung neuer Zuschreibungen von Heiligkeit besteht, kann sie immer erst post festum belegt werden. […] Nichts ist ‚an sich' heilig und ist folglich auch gar nicht als heilig von einem Bereich des Profanen unterscheidbar, was nicht entsprechend abgegrenzt und zum Gegenstand eines reglementierten Umgangs gemacht wird." M. Schlette, V. Krech, Sakralisierung, in: D. Pollack u. a. (Hg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 437–463, hier: 441.

gerung, kein Komparativ des endlich wieder entdeckten und nun „gemeinsam" genannten Priestertums. Der Amtsträger ist Christus weder näher noch verwandter noch (innerlich oder äußerlich) ähnlicher als die Getauften.

Es geht um etwas anderes, nämlich um seine amtliche Tätigkeit. Diese wird im Priesterdekret des Konzils konsequent presbyteral, nicht sacerdotal beschrieben. So wird der konziliare Rekurs auf neutestamentliche Amtstheologie und -terminologie besonders deutlich. *Sacerdotes* sind alle Gläubigen. *Presbyteri* sind nur diejenigen Glieder des Gottesvolks, die aufgrund von *vocatio* und *ordinatio* (vgl. PO 3), also von Berufung und sakramentaler Ordination, zu einem Dienst in der Kirche bestellt wurden. Hinter dieser terminologischen Umstellung steht ein ekklesiologischer Paradigmenwechsel: Die sakramentale Ordination vermittelt dem Ordinierten keine Heilsgnade, sondern ein *Amtscharisma*: das Charisma, also die Gabe und in eins damit den Auftrag, kraft sakramentaler Bevollmächtigung Gottes Volk zu leiten, ihm Gottes Wort zu verkünden und ihm die Feier der Sakramente, v. a. der Eucharistie und Versöhnung, zu ermöglichen. Der Priester ist in dieser Konzeption nicht (mehr) der „heilige Mann" im Unterschied zu den Gläubigen. Sondern er ist diesen in der Taufe geheiligten Kindern und Jugendlichen, Frauen und Männern qua Amt zugeordnet und verpflichtet.

5 *Presbyteri* und *Sacerdotes*

Wie wird das Verhältnis des presbyteral (amtlich) geübten und des gemeinsamen Sacerdotium bestimmt? Zu welcher Aufgabe, welchem Dienst, ordiniert die Kirche Presbyter? In *Presbyterorum Ordinis* rekurriert das Konzil dazu nicht auf eine repräsentative Funktion, sondern setzt einen partizipationslogischen und handlungstheoretischen Akzent:

> „Der Dienst der Presbyter nimmt […] teil an der Autorität, mit der Christus selbst seinen Leib aufbaut, heiligt und leitet. Daher setzt das Priestertum der Presbyter zwar die Sakramente der christlichen Initiation voraus, wird jedoch durch jenes besondere Sakrament übertragen, durch das die Presybter durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägemal gezeichnet

> und so Christus, dem Priester, gleichgestaltet [*Christo Sacerdoti configurantur*] werden, so dass sie in der Person Christi, des Hauptes, zu handeln vermögen." (PO 2)

Der Abschnitt hatte programmatisch mit einer Darstellung des gemeinsamen Priestertum begonnen. Auf dieser Grundlage wird die amtliche Tätigkeit des ordinierten Priesters dann so beschrieben:

> „Derselbe Herr hat unter den Gläubigen […] einige zu Dienern eingesetzt [*ministros instituit*], die in der Gemeinde der Gläubigen über die heilige Vollmacht der Weihe [*sacra Ordinis potestas*], das Opfer darzubringen und die Sünden zu vergeben, verfügen und den priesterlichen Dienst öffentlich für die Menschen im Namen Christi versehen sollten [*sacerdotali officio publice pro hominibus nomine Christi fungerentur*]." (PO 2)

Das amtliche Handeln des ordinierten Priesters dient demzufolge also dazu, das sacerdotale Amt der ganzen Kirche öffentlich zu verwalten. Auch diese Formulierung ist bemerkenswert. Denn hier wird eine amtliche Weise *der Ausübung* jenes Priestertums beschrieben, das alle Gläubigen teilen. Die Pointe liegt an dieser Stelle nicht in einem amtlichen Vorbehalt (was nur Amtsträger tun dürfen), sondern in einer amtlichen Pflicht (was Amtsträger tun müssen): Der Presbyter soll sicherstellen, dass, was allen geschenkt ist – das *sacerdotium* –, öffentlich in geordneter und funktionaler (!) Weise vollzogen wird. Amtlich begründete Unterschiede im Gottesvolk können daher nur in der Weise des repräsentativen *Umgangs* mit dem Heiligen, nicht im *Zugang* zum Heiligen oder der *Verbundenheit* mit dem Heiligen bestehen.

M. Seewald hat herausgearbeitet, wie präzise das Konzil diesen Unterschied bestimmt. Er rekurriert dazu auf die *tria-munera*-Lehre, die die Verbundenheit der Gläubigen mit Christus, dem Hohepriester, dem Propheten/Lehrer und dem König/Hirten beschreibt.[26] Diese Lehre wendet das Konzil „sowohl auf die Ordinierten als auch auf die Getauften an, jedoch in grammatikalisch voneinander abwei-

[26] Hier geht es nicht nur, aber auch um das *sacerdotium* in seiner gemeinsamen wie amtlichen Form. In den beiden anderen Feldern sind das Bekenntnis (Zeugnis, Lehre) und die Gestaltung der Sozialverhältnisse (Pastoral, Leitung) in ihrer jeweils fundamentalen gemeinsamen Verantwortung sowie ihrer amtlich-repräsentativen Form angesprochen.

chender Form. Während bei den Getauften adjektivisch vom *munus sacerdotale, propheticum et regale* (vgl. LG 31) die Rede ist, wird das Amt der Ordinierten unter Verwendung von Verbalsubstantiven als *munus sanctificandi, docendi et regendi* (vgl. LG 21) beschrieben. Adjektive bezeichnen Seinsqualitäten, Verbalsubstantive benennen Tätigkeiten. Das Sein der Getauften wird also in Bezug zum Handeln der Amtsträger gesetzt."[27]

Das *Sein* der Getauften wird in Bezug zum *Handeln* der Amtsträger gesetzt: Darum geht es. Was ihre priesterliche Würde betrifft, *sind* ordinierte Priester *nicht anders* als die Getauften. Vielmehr *agieren* sie in eng gesteckten Aktionsfeldern (vornehmlich der Feier der Eucharistie und der sakramentalen Versöhnung) *anders*, und zwar wesentlich anders (*essentia, non gradu:* LG 10): mit Vollmacht und amtlichem Auftrag zum Wohle des Gottesvolks. Ihr besonderes amtspriesterliches Handeln gründet nicht in einer anderen Seinsweise, sondern darin, dass sie unter epikletischem Gebet der Kirche und Handauflegung des Bischofs sakramental dazu ermächtigt und beauftragt wurden. Dieses Amt braucht die Kirche, um institutionell zu gewährleisten, „dass das, was allen Getauften geschenkt ist, nämlich priesterliches, prophetisches und königliches Sein, auch zu priesterlichem, königlichem und prophetischem Handeln in der Kirche führt"[28].

6 Macht und Dienst

In römisch-katholischer Tradition ist zwar ganz selbstverständlich von Macht bzw. sogar Gewalt, Weihe- und Leitungsgewalt (potestas ordinis, potestas iurisdictionis/regiminis) die Rede.[29] Dennoch hat

---

[27] M. Seewald, Wer stellt wen dar? Über drei Formen der Repräsentation und die Stellung des ordinierten Amtes in der katholischen Kirche, in: M. Eckholt, J. Rahner (Hg.), Christusrepräsentanz. Zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt (QD 319), Freiburg i. Br. 2021, 19–43, hier: 41.

[28] Ebd., 41f.

[29] Vgl. dazu die Erläuterung von H. Flatten kurz vor dem II. Vatikanischen Konzil: „Was die Kleriker von den Laien unterscheidet, ist der Besitz von Kirchengewalt oder wenigstens die Hinordnung auf ihren Empfang. Kirchengewalt, d. h. Weihegewalt im kultischen Dienst oder Hirtengewalt (Befehlsgewalt) im Leitungsdienst der Kirche, kann nie einem Laien zukommen. Träger von Kirchenge-

Macht in der Kirche keinen guten Klang. Viel lieber als von Macht wird von Dienst gesprochen. Diese semantische Depotenzierung kirchlicher Machtverhältnisse reicht bis in die Nomenklatur kirchlicher Ämter und das Organigramm der Institution Kirche hinein. Die amtliche Ausübung des Sacerdotium heißt „sacerdotium ministeriale": Dienstpriestertum. Und der Papst, der mächtigste Katholik der Kirche, führt seit Gregor dem Großen den Titel „Diener der Diener Gottes"[30]. Ihm hat das I. Vatikanische Konzil in dogmatischen, ethischen, disziplinarischen und organisatorischen Fragen „die volle und höchste Jurisdiktionsvollmacht über die gesamte Kirche"[31] zuerkannt.

In der Codierung von Machtverhältnissen *als Dienstverhältnissen* geht es darum, Jesu Vorstellung von Herrschaft und Dienst zu entsprechen. Für die Spiritualität des ordinierten Amtes nicht unwesentlich ist zudem der Gedanke, dass der Amtsträger Jesus nicht als Weltenherrscher oder -richter, sondern als denjenigen repräsentieren soll, der „nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen" (Mk 10,45). Dieses Jesuswort ist in den synoptischen Evangelien in ein Gespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern eingebettet.[32] Darin fordert Jesus von seinen Jüngern eine überzeugende Alternative zu zeitgenössischen Realitäten von Macht und Herrschaft:

> „Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und ihre Großen ihre Macht gegen sie gebrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele." (Mk 10,42–45 par)

---

walt können stets nur Kleriker sein (can. 118 CIC/1917)." Flatten, Klerus (s. Anm. 21), 337.

[30] Der Titel „servus servorum Dei" geht auf eine Formulierung des Apostels Paulus zurück, der sich in seinem Brief an die Gemeinde von Rom in der Grußformel als „Knecht [griech.: δοῦλος; lat.: servus] Jesu Christi" (Röm 1,1) nennt.

[31] I. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Pastor aeternus* über die Kirche Christi (18.7.1870) (DH 3064).

[32] Vgl. dazu T. Söding, Macht und Ohnmacht, Missbrauch und Dienst. Die Dialektik der Nachfolge Jesu in den synoptischen Evangelien, in: S. Kopp (Hg.), Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise (Kirche in Zeiten der Veränderung 2), Freiburg i. Br. 2020, 61–77.

Bei denen, die Jesu Wort und Beispiel machtvollen Handelns entsprechen wollen, soll es also anders zugehen als in unheilvollen Herrschaftszusammenhängen, die damals wie heute real sind. „Bei euch soll es nicht so sein" (Mk 10,43) ist ein Appell, der vom Vergleich lebt: Bei euch soll es anders sein als bei denjenigen, die Macht zur Unterdrückung gebrauchen und andere klein machen, um selbst groß da zu stehen.

Macht, die als Dienst geübt wird, verankert sich also in einer Beziehung: Wer der Erste sein will, soll der Sklave aller sein und genau dadurch Jesus nachahmen, dessen symbolisches Vermächtnis die Fußwaschung auf Knien war. Macht, als Dienst verstanden, folgt einem hohen Anspruch – freilich einem Anspruch, der nicht dem persönlichen Ermessen und guten Willen eines Mächtigen überlassen werden darf. Reduziert sich dieser Anspruch auf fromme Rhetorik, wird es zudem schnell banal – oder mutwillig realitätsblind. Dass der Aufstieg zum Personalchef, Generalvikar oder Bischof gar kein Machtzuwachs, sondern eigentlich eine „Karriere nach unten" sei, weil man(n) ja mit jedem Schritt nach oben mehr diene (so äußerte es ein deutscher Weihbischof beim Synodalen Weg), ist eine Karikatur der sozialen Realität von Macht, die mit solchen Klerikerkarrieren verbunden sind.

Das Jesus-Wort „Bei euch soll es anders sein" taugt nicht dazu, sich als Kirche von einer lernbereiten Auseinandersetzung und konstruktiven Aufnahme politischer Maßstäbe und Errungenschaften, namentlich der Idee demokratischer Machtbegrenzung, zu dispensieren. Denn es geht nicht um eine Abgrenzung von Kirche und Gesellschaft („Welt"), Religion und Politik, sondern darum, eine glaubwürdige, evangeliumsgemäße Alternative zum allüberall – auch in der Kirche – verbreiteten Missbrauch von Macht zu etablieren. Es geht darum, ungerechte Herrschaft in der Kirche wie in der Gesellschaft wirksam zu verhindern, Minderheiten zu ermächtigen und die Kleinen groß zu machen. Der Grundlagentext des Forums I des Synodalen Wegs formuliert es so:

> „In der Nachfolge Jesu soll Macht als Dienst ausgeübt werden: nicht als Unterdrückung der Schwachen, sondern im Sinne einer solidarischen Stärkung der Ohnmächtigen (vgl. Mk 10,41–45; Mt 20,24–28; Lk 22,24–27). Mit dieser biblischen Orientierung wird nicht in Frage gestellt, dass zu Leitung und Organisation

> immer Macht nötig ist. Aber Machtverhältnisse werden mit einem qualitativen Vorbehalt versehen: Autoritäre Herrschaft muss wirksam unterbunden werden; Macht muss gerade in der Kirche im Dienst an den Machtlosen wirksam werden. So gewinnt sie Autorität und Legitimität."[33]

Gerade weil die Kirche sich bis in die Titulatur und Spiritualität ihrer Ämter hinein dem Maßstab verpflichtet, Macht *als Dienst* auszuüben, braucht und verträgt sie Strukturen, die das gewährleisten. Persönliches Selbstverständnis und Anspruch (Dienst) einerseits, institutionelle Verantwortung und Handeln (Macht) andererseits müssen erkennbar ineinandergreifen und dürfen nicht dem Ermessen einzelner überlassen bleiben. Dazu sind Strukturdebatten zu führen und Strukturreformen anzustrengen, die auf wirksame Kontrolle, Begrenzung und Bewährung von Macht, auf die Qualität und Rezeptionsfähigkeit von Machtpositionen und machtvollem Handeln in der Kirche hinwirken, die exklusiv klerikale Machtzugänge und dysfunktionale (Standes-)Logiken der Machtverteilung überwinden und Gewalten, die im Bischofsamt kumulieren, wirksam zu teilen. So bedarf namentlich die dem Bischof in allen Bereichen des kirchlichen Lebens zugewiesene Letztentscheidungsgewalt dringend einer effektiven (Ein-)Bindung in synodale Strukturen.[34]

7 Ordination und Ordo

Die Analyse der verschiedenen Dimensionen, die im Priesteramt zusammenkommen, sollte dazu verhelfen, klerikalistische Unwuchten zu lokalisieren und Perspektiven für ein postklerikal erneuertes Priester- und Kirchenbild zu entwickeln. Welche Ergebnisse sind festzuhalten? Zunächst und vielleicht am wichtigsten: Es ist ausgesprochen hilfreich,

---

[33] Grundtext „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag". (Mehrheitlich angenommene und beschlossene) Vorlage zur Zweiten Lesung auf der Dritten Synodalversammlung (3.–5. Februar 2022), in: https://online-sw.de/wp-content/uploads/Vorschau-SVIII_12NEU_Synodalforum_I_-_Grundtext_-_Zweite_Lesung.pdf (Zugriff: 6.2.2022), Zeilen 631–638.

[34] Dazu werden beim Synodalen Weg der katholischen Kirche in Deutschland konkrete Maßnahmen beraten und zur Abstimmung gestellt.

die jeweiligen Ebenen zu unterscheiden. Es entlastet. Es schützt im Übrigen auch Priester vor Pauschalisierungen und Generalverdacht – nicht von ungefähr schließt nicht die Ordination, sondern erst der Ordo zu einer klerikalen Gruppenidentität zusammen.

- Die *Ordination* spricht theologisch die sakramentale Grundlegung des Amtspriestertums an.[35]
- Der *Ordo* beschreibt hingegen soziologisch einen Stand, den klerikalen Status, in den ordinierte Priester mit der Ordination eingegliedert werde und der „laisierten" wieder entzogen wird.
- Das *Sacerdotium* verweist auf die gemeinsame sakramentale Zueignung aller Getauften an Jesus Christus, den einen und einzigen Priester und Mittler des Heils.
- Die *presbyterale* Ausübung dieses Priestertums akzentuiert hingegen den amtlichen, mit potestas ordinis ausgestatteten priesterlichen Auftrag, das Gottesvolk zu sammeln und Gottes Wort zu verkünden.
- *Macht*positionen sind institutionell definierte Rollen, deren Träger mit Befugnissen und Kompetenzen der potestas iurisdictionis ausgestattet sind.

Die Beschreibung der Ausübung einer Aufgabe, eines Amtes oder einer Rolle als *Dienst* bezieht sich hingegen auf eine spirituelle, d. h. immer auch: persönliche Ebene. Ob eine Rolle als Herrschaft oder als Dienst, autokratisch oder solidarisch verstanden und geübt wird, kann nicht terminologisch präjudiziert werden; das muss sich im Leben, insbesondere in der Wahrnehmung derer, denen dieses Tun dienen soll, bewähren.

Die verschiedenen Ebenen akzentuieren unterschiedliche *Rollen- und Selbstverständnisse*: Wer ordiniert wurde, soll (anderen) etwas ermöglichen. Wer dem Klerus angehört, „ist" hingegen „jemand". Wer eine Machtposition innehat, darf und soll etwas tun, wofür er qua Amt befugt und rechenschaftspflichtig ist. Wer dient, setzt, in welcher Rolle und Funktion auch immer, sein persönliches Charisma in der Nachfolge Jesu ein. Die Ordination zum Presbyter oder Episkopos ist unverlierbar. Der klerikale Stand kann hingegen entzo-

---

[35] Analog dazu sprechen Taufe und Firmung die sakramentale Grundlegung des sacerdotium commune an, ohne dass damit eine Standesfolge einherginge. Die Rede vom „Laienstand" ist nicht die Voraussetzung, sondern die Folge der Etablierung eines „Klerikerstands". Der laós theou, das Gottesvolk, ist an sich keine Standesgesellschaft.

gen werden. Der jeweilige berufliche Einsatz, die kirchliche Position (als Pfarrer, Generalvikar, Ortsbischof) kann zeitlich begrenzt und partizipativ legitimiert werden.

Diese Dimensionen verweisen zudem auf unterschiedliche *Verhältnisse*: Sowohl die Ordination und als auch der Dienstcharakter des amtlichen Priestertums beziehen (relativieren) den Priester auf das Gottesvolk hin, auf die Gemeinde der Gläubigen und ihre Möglichkeiten und Bedürfnisse. Ordiniert wird ein Priester nicht für sich, sondern damit Kirche Kirche sein kann. Standesdenken und standeslogisch organisierte Machtpositionen beschreiben demgegenüber einen *Anspruch*: eine in Recht, Symbolik und Habitus beschriebenen Status und eine institutionell definierte Rolle.[36]

Während das Spezifikum des Amtspriestertums im bevollmächtigten Handeln zugunsten der Kirche verständlich wird, verbindet und vermischt sich in einem klerikal grundierten Amtsverständnis der Wesensunterschied priesterlichen Handelns mit einer wesentlichen Auszeichnung des Priesters. Während sich das ordinierte Amt wesentlich im Außen, in der Resonanz der Adressaten, bewährt, formiert Standesbewusstsein eine abgesonderte Gruppe der Kleriker (den Ordo), die dem Gottesvolk vor- und übergeordnet ist, in der und für die formell und habituell andere Regeln gelten. Während das *Amtliche* des priesterlichen Dienstes den Priester in die Gemeinde der Getauften hineinstellt, hebt *Standeslogik,* zumal in Verbindung mit entsprechenden Machtpositionen, den Priester und Bischöfe aus den „nur" Getauften heraus. Die religiöse Revolution des Urchristentums, dass unter denen, die Christus „angezogen" haben, die Asymmetrien dieser Welt, die Herkunft, Milieu oder eben das Geschlecht bestimmen, ihre destruktive Kraft nicht mehr

[36] Als während des ersten pandemiebedingten Lockdowns „öffentliche" Gottesdienste aufgrund der Beschränkung öffentlicher Versammlungen nicht oder nur sehr reduziert möglich waren, wurden die Unterschiede eines primär priesterlichen gegenüber einem stärker klerikalen Selbstverständnis anschaulich sichtbar: Wer sich primär vom amtlichen Auftrag zur Sammlung der Gemeinde, also von der sakramentalen Ordination her, als Priester definierte, konnte mit guten Gründen für ein „eucharistisches Fasten" in Solidarität mit den Gläubigen votieren. Denn die Eucharistiefeier ist Versammlung der Gemeinde im Gedächtnis an das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Diese Versammlung kann kein Priester ersetzen oder repräsentieren. Wer sich primär standeslogisch, also als Kleriker, definierte, verwies hingegen auf die Zelebrationsvollmacht und das Recht eines Priesters zu zelebrieren, egal ob mit oder ohne Gläubige, „öffentlich" oder „privat".

entfalten sollen (vgl. Gal 3,28), weil die eine Taufe Frauen und Männer zu Schwestern und Brüdern im Herrn macht, wird durch solche Standeslogik konsequent unterlaufen und konterkariert.

Klerikalistische Unwuchten, die als intrinsische Gefährdungsmomente römisch-katholischer Machtlogik in Frage stehen, entstehen nicht durch die sakramentale Ordination. Sie gründen in deren (kirchen-)soziologischer Folge, die entgegen dem amtstheologischen Paradigmenwechsel des II. Vatikanischen Konzils zur prekären Dominante kirchlichen Lebens geworden ist. Die strukturelle und habituelle Auszeichnung des Klerus perpetuiert das Konzept einer *ecclesia inaequalis*, in dem in vormoderner Manier standesbezogene Unterschiede in der Würde und, daraus folgend, in der kirchlichen Würdigung von Menschen gelten sollen. Am Ende dieser Überlegungen steht deshalb kein Plädoyer für eine „Abschaffung" des sakramentalen Amtes oder des spirituellen Anspruchs, das Amt des Priesters oder Bischof als Dienst zu gestalten. Allerdings steht am Ende ein deutliches Votum für eine postklerikal erneuerte, von klerikalen Verkehrungen befreite und in diesem Sinne evangeliumsgemäß erneuerte Kirche. Darin bestimmen kein *status ecclesialis*, sondern Begabung (Charisma), Beauftragung (Amt, Sendung), Qualifikation und Profession über die jeweilige Aufgabe und Machtposition in der Kirche.

Klerikalismus beginnt nicht erst da, wo ein Kleriker in subjektiver Überzeichnung der eigenen Rolle amtliche Vollmachten für eigene Ziele instrumentalisiert oder „den theologisch gebotenen oder zumindest höchst angemessenen Unterschied[.] zwischen den Trägern des Ordo und den anderen Christgläubigen"[37] konterkariert. Klerikalismus ist in der Wurzel kein subjektives, sondern ein strukturelles Problem. Klerikalismus ist dem rechtlichen und liturgischen Gefüge und Selbstverständnis, wie es in der römisch-katholischen Kirche über Jahrhunderte gewachsen ist und Generationen von Priestern und Bischöfen geformt hat, zutiefst eingeprägt. Das kann kein einzelner Priester oder Bischof durch individuelle Verhaltensänderung und guten Willen allein aufbrechen. Dazu ist eine beherzte institutionelle Umkehr nötig – um des Schutzes, des Respektes und der Würdigung aller willen.

---

[37] W. Haunerland, Heiliges Spiel und heilige Herrschaft. Zur Symbolik des Unterschieds in der Liturgie, in: S. Böntert, W. Haunerland, J. Knop, M. Stuflesser (Hg.), Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie, Regensburg 2021, 99–116, hier: 99.

„Du, Herr Kardinal …“

Verhältnisbestimmungen im Kontext priesterlicher Existenz

Maria Elisabeth Aigner

In Österreich ist man schneller beim „Du“, als dies beispielsweise im Nachbarland Deutschland der Fall ist. Bei Zusammenkünften beruflicher Art evoziert das einvernehmlich akkordierte Duzen rasch bestimmte ritualisierte Umgangsformen. Dazu gehören der freundliche Ton, die lockere Atmosphäre oder die Tatsache, dass die wirklich relevanten Dinge nicht in offiziellen Büroräumlichkeiten, sondern im gemütlichen Ambiente bei einem Kaffee besprochen werden. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass diese Vorgehensweise durchaus etwas Charmantes hat. Freilich drängt sich zugleich die Frage auf, wie dabei Verlässlichkeit und Vertrauen oder Verbindlichkeit und Transparenz entstehen. Und ganz abgesehen von der Genderthematik: Es macht einen Unterschied, wer sich auf ein solches Gespräch bei einem Kaffee einlässt: die Businesswelt, die Politik oder der Klerus?

Hinter dem soeben beschriebenen österreichisch anmutenden Double-Bind-Geschehen[1] verbirgt sich jenes Problem, das letztendlich mit dem Verhältnis von *potestas* und *auctoritas*,[2] *forum internum* und *forum externum*, *compliance* und *non-compliance* zu tun hat. Oder anders ausgedrückt: Wie gehen Nonchalance und Professionalität zusammen? Dass diese Frage im Kontext priesterlicher Existenz gerade mit Blick auf das Konzept der Inkardination eine spezielle Färbung erhält, ist weiter nicht verwunderlich. Hier tritt ein in sich geschlossenes symbolisches Ordnungssystem zutage, das u. a. gekennzeichnet ist von Klerikalismus und Mitbrüderlichkeit, Hierarchie und Patronat, Sakramentalität und Weihe und das innerhalb

---

[1] Vgl. zu Double-Bind-Situationen in Anlehnung an P. Watzlawick beispielsweise D. Rahm, Gestaltberatung. Grundlagen und Praxis integrativer Beratungsarbeit, Paderborn [4]1986, 53f.

[2] Vgl. zur Unterscheidung zwischen *potestas* und *auctoritas* beispielsweise D. Markert, Wachsen am Mehr anderer Frauen. Vorträge über Begehren, Dankbarkeit und Politik, Rüsselsheim 2002, 194–221.

der katholischen Kirche eine tiefe Kluft zu den Lai:innen und Frauen bedeutet. Die damit verbundenen symbolischen Ordnungen wurden durch die Geschichte hindurch prägend und beeinflussten die Praktiken des Volkes Gottes in der jeweiligen gesellschaftlich vorherrschenden und daran gekoppelten kirchenpolitisch relevanten Situation. Seit geraumer Zeit – im deutschsprachigen Raum mit dem Öffentlich-Werden der Fälle von sexuellem Missbrauch im Raum der katholischen Kirche vor mehr als zehn Jahren[3] – beginnt das System von der Spitze her zu erodieren. Nun gibt es kein Zurück mehr. Der Kipppunkt lässt Unausweichliches schonungslos zutage treten.

1 Priester-Dasein

Die Existenz von Priestern innerhalb der katholischen Kirche lässt sich nicht theoretisch-abstrakt und schon gar nicht jenseits der Kirchen- und Christentumsgeschichte formulieren. Die biblischen Befunde legen beispielsweise nahe, dass es in der ersten Generation der auf den galiläischen „Laien“ Jesus von Nazareth zurückgehenden Bewegung keine Gegenüberstellung von „Klerikern“ und „Lai:innen“ gibt.[4] Historisch lässt sich im Lauf der frühen Kirchengeschichte ein heilsmittlerisches Amtspriestertum beschreiben, im Mittelalter kann ein sich gesellschaftlichen Gruppierungen gegenüber exklusivistisch abgrenzendes Priestertum skizziert werden. Mit dem kontinuierlichen Verlieren an gesellschaftlicher Macht entsteht in der Folge ein individualistisch geprägtes und sakramental bestätigtes Priesterbild.[5] Dieser Machtverlust gipfelt gegenwärtig durch die Missbrauchskrise in einem Glaubwürdigkeitsverlust sondergleichen, der sich selbst in den eigenen Reihen mit Gewicht auszubreiten be-

---

[3] Vgl. K. Hilpert u. a. (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven (QD 309), Freiburg i. Br. 2020.

[4] Vgl. C. Heil, Da ist weder Laie noch Kleriker. Zu einem wesentlichen Aspekt neutestamentlicher Gemeindemodelle, in: M. Sohn-Kronthaler, R. K. Höfer (Hg.), Laien gestalten die Kirche. Diskurse – Entwicklungen – Profile [FS Liebmann], Innsbruck 2009, 11–23, hier: 23.

[5] Vgl. R. Bucher, Priester des Volkes Gottes. Gefährdungen, Grundlagen, Perspektiven, Würzburg 2010, 91.

ginnt und auch das Zentrum loyaler und solidarischer Mitgliedschaft kopfschüttelnd, ratlos und ohnmächtig zurücklässt.

Fakt ist, dass Priester in der katholischen Kirche durch das Weiheamt in Bezug auf Theologie, Recht und Definitionsmacht fundamental privilegiert sind. Gleichzeitig sind sie in Zeiten eines erodierenden kirchlichen Machtapparats permanent massiven Anerkennungs-, Bestätigungs- und Zuspruchsdefiziten ausgesetzt. Der Alltagswelt priesterlicher Existenz weht in den westlich zivilisierten Gesellschaften keineswegs mehr selbstverständliche Akzeptanz und Nichthinterfragbarkeit entgegen. Im Gegenteil: Die Stabilität der Hierarchie ist durchgehend brüchig, ein exklusiver, abgeschotteter binnenkirchlicher Lebensraum angesichts einer pluralen modernisierten Gesellschaft nicht mehr aufrecht zu erhalten.

Zugleich treffen Priester auf multiple Erwartungen aus dem Volk Gottes. Dabei werden reale Ansprüche, Hoffnungen und wohl auch unbewusste Projektionen auf eine Berufsrolle gerichtet, die ambivalenter und ausgesetzter nicht sein kann. Die Anforderungen gehen dabei gleich in mehrere Richtungen. Priester sind gefragt als sakramentale Heilsvermittler, seelsorgliche Begleiter in krisenhaften Lebenssituationen, Verwaltungsmanager und Führungsverantwortliche großer Seelsorgeräume und sie tragen kirchenrechtlich auch die Letztverantwortung für all diese Bereiche.[6] Dazu kommen die durch den verpflichtenden Zölibat geforderte sexuelle Enthaltsamkeit und damit verbunden der Verzicht auf Nachkommenschaft. Beides exkludiert von vorneherein die lebensgeschichtlich so notwendigen Suchprozesse, die in Räume der Vertrautheit und Intimität, Solidarität und Bindungsverantwortung führen. Als Substitutiv wird an dieser Stelle oft der Begriff der „Mitbrüderlichkeit" bedient. Bruder-Sein schließt jedoch Sexualität und Eros aus und ist kein Ersatz für die biografischen so notwendigen identitätsstiftenden Prozesse intimer Lebensformen und -gemeinschaften im Spannungsfeld von Gebunden-Sein und Freiheit.

Die Priesterausbildung stellt bereits die Weichen für die Zukunft. Statt Ausbildungswege, die Prozesse des persönlichen Wachstums initiieren, Individualität fördern und Erfahrungen gewagter Freiheit begleitend unterstützen, sind in den Priesterseminaren nach wie vor

---

[6] Vgl. ebd., 11.

jene Formen disziplinierter Uniformierung vorherrschend, für die M. Foucaults „Pastoralmacht“ sich als dienliches Analyseinstrumentarium erweist.[7] Ihr Zielpunkt liegt dabei im individuellen jenseitigen Seelenheil. Bei der Pastoralmacht geht es nicht lediglich um eine bestimmte Form der Macht, sondern vor allem darum, sich für das Leben und das Heil der Herde zu opfern. Jene Macht hat nicht nur die Gemeinschaft im Blick, sondern jedes einzelne Individuum. Sie ist nur ausübbar, wenn es ein Wissen darüber gibt, was in den Köpfen der Menschen vor sich geht, in dem ihre Seele erforscht und ihre innersten Geheimnisse offenbar werden. Zudem geht es um die Fähigkeit, das Gewissen zu kennen und zu steuern.[8]

Die habituell-klerikale Sozialisation nimmt im Priesterseminar seinen Anfang, sobald Disziplinierung und Sanktionierung das geeignete Mittel zur Beförderung werden und Heterogenität und Pluralisierung zunehmend in Normierung und Homogenität zu kippen beginnen. Dazu kommt das Abschotten der Außenwelt durch den introvertierten Rückzug in die Innenwelt – die Orte der binnenkirchlichen Sicherheit. Isolierungsmechanismen dieser Art verhindern im Risiko gewagter Freiheit die Herausforderungen des Lebens zu entdecken.

2 Mitbrüderlichkeit, Männerbündigkeit und Homophobie

Beim Ausloten von Verhältnisbestimmungen, die sich im Zusammenhang mit priesterlichen Existenzweisen in der katholischen Kirche unweigerlich auftun, gibt der Pflichtzölibat Anlass dazu, bestimmte Spannungsverhältnisse genauer in den Blick zu nehmen. Es geht dabei um den Umgang mit Lust und Enthaltsamkeit, Eros und Agape, Takt und Konfluenz sowie die Suchbewegungen nach Lebensgestaltung und Praktiken, die jenseits der Angst befreites Handeln ermöglichen.

---

[7] Vgl. M. Foucault, Warum ich Macht untersuche? Die Frage des Subjekts, in: H. L. Dreyfus, P. Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1987, 243–250; M. Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. [18]2020. Vgl. auch M. Heuvelmann, Mit Foucault im Seminar? (24.10.2019), in: https://www.feinschwarz.net/mit-foucault-im-seminar (Zugriff: 19.12.2021).

[8] Vgl. Foucault, Warum ich Macht untersuche? (s. Anm. 7), 248.

Angst gehört zum Leben, Phobien zeichnen sich aus durch anhaltende, übermäßige Angst vor bestimmten Objekten oder Situationen, oder dadurch, dass sie Ängste rasch und übermächtig auftreten lassen. „Meist wird gegen die vermeintliche Angstquelle ein starkes Vermeidungsverhalten aufgebaut."[9] Homophobie ist ein Begriff, der sich nur durch das Anerkennen von Homosexualität analysieren lässt.[10] Das homophobe Verhalten kennzeichnet sich durch Aggression und Feindseligkeit aus, das mit unbewussten Ängsten vor eigenen Persönlichkeitsanteilen einhergeht. Im schlimmsten Fall mündet es in Abspaltung nach außen und Spaltung der eigenen Persönlichkeit nach innen. Ihm kann nur Einhalt geboten werden durch Anerkennen der Realität und dem dazugehörigen Diskurs.[11]

Die Priesterseminare sind als fraternale Zentren gelebter Homosozialität konzipiert. Homosozialität gibt es kulturwissenschaftlich gesehen in verschiedensten Ausprägungen, zu unterschiedlichen Zeiten und in allen Lebensabschnittsphasen. Im Priesterseminar leben wie in einem Männerorden nur Männer. „Zum Zusammenleben der Geschlechter gehört ein ständiges Spiel von Nähe und Distanz, auch in Gruppenkonstellationen."[12] Der pastorale Alltag eines Priesters mitsamt seiner Verantwortung – sakramental, seelsorglich, verwaltungstechnisch – ist vom Umgang mit gängigen und mittlerweile auch diversen Geschlechterrollen und -konstellation bestimmt. Entscheidend ist der Machtfaktor. Homosozialität und Macht geraten in eine Problemlage, wenn sie – meist noch dazu unausgesprochen – ein Bündnis eingehen. Wenn in homosozialen Gruppen, Glaubensgemeinschaften oder Führungspartnerschaften Machtbündnisse so gelebt werden, dass Zugänge zu Machtpositionen verschlossen sind und Ausgrenzung geschieht, beginnt ein Dilemma. Klerikal bildet sich so beispielsweise eine Männerbündigkeit aus, die sich gegenüber dem anderen Geschlecht verschließt, selbstbezogen agiert und zum Selbstzweck

---

[9] K. Dörner, U. Plog, Irren ist menschlich. Lehrbuch der Psychiatrie/Psychotherapie, Bonn [7]1992, 306.

[10] Vgl. zum Folgenden K. Mertes, Überlegungen zur Aufarbeitung von Homophobie in der katholischen Kirche (theologie.geschichte 11 [2016]), in: https://theologie-geschichte.de/ojs2/index.php/tg/article/view/841/885 (Zugriff: 20.12.2021).

[11] „Homophobie erlebt Diskurs als bedrohlich und schlägt zurück, statt zuzuhören und zu argumentieren. […] Der wichtigste Beitrag zum Abbau von Homophobie ist also der Diskurs in der ersten Person." Ebd.

[12] Ebd.

wird. Eines der zentralsten Merkmale des Klerikalismus – die Selbstbezüglichkeit – geht nicht nur mit Selbstüberhöhung bei gleichzeitiger Abwertung der anderen einher, sondern mündet nicht selten in der Annahme, uneingeschränkt über andere verfügen zu können.[13]

Der Begriff der „Mitbrüderlichkeit“ schließt im besten Fall Solidarität, Agape und Freundschaft mit ein. Er klammert jedoch den Eros und die Geschlechtlichkeit aus. Männer und Frauen sind mehr als Schwestern und Brüder. Die *correctio fraterna* verfehlt ihr Ziel, wenn sie eine frauenfeindliche Schlagseite erhält. Insofern lassen sich diese Themen nicht verhandeln, ohne die Frauenfrage in der katholischen Kirche mitzuverhandeln. Der Ausschluss der Frauen von der Definitionsmacht schlägt immer auf das klerikale System selbst in seiner Autoreferenzialität zurück – es bleibt selbstreferenziell in sich verstrickt.

3 Klerikaler Habitus

Der Blick auf die Art eines bestimmten Sozialverhaltens, auf Vorlieben, Gewohnheiten und Umgangsformen, die eine Person im Gesamten ausmachen, verdeutlicht, was soziologisch als „Habitus“ beschrieben wird. Es geht dabei um bestimmte Gewohnheiten, die sich als prägend für das Denken, Fühlen und Handeln erweisen und den Mitgliedern einer bestimmten Gruppe gemeinsam sind.[14] Aus der sozialen Persönlichkeitsstruktur, also die für eine Gruppe typischen gemeinsamen psychischen Merkmale, entwickelt sich parallel eine individuelle Persönlichkeitsstruktur. Nach P. Bourdieu geht es beim Habitus um Erscheinungsbild und Auftreten einer Person. Kleidung, Sprache, Lebensstil und Geschmack kommen dabei zum Tragen. Der Habitus signalisiert immer auch Rang und Status in der Gesellschaft.[15]

Von der einst dominanten gesellschaftlichen und kirchlichen Herrschaftsform des Klerikers und seines Standes ist in einer säkularisierten westlichen Gesellschaft de facto nichts mehr übrig. Der ha-

---

[13] Vgl. Bucher, Priester des Volkes Gottes (s. Anm. 5), 34f.

[14] Vgl. zum Habitus ursprünglich das Begriffskonzept bei N. Elias, Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd.1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten, Frankfurt a. M. 1997.

[15] Vgl. B. Rehbein, Die Soziologie Pierre Bourdieus, Konstanz ^{3}2016, 86f.

bituelle Gestus der Kleriker signalisiert parallel zum pastoralen Habitus seit etlichen Jahrzehnten die Verweigerung, sich dem „Modus der gesellschaftlichen Dauerentmachtung“[16] zu stellen. Die Fangarme der Entmachtung packen dabei nicht nur strukturell, sondern vor allem individuell zu – bis in die Biografie der Priester hinein. Und sie breiten sich längst nicht mehr nur über die Amtskirche und ihre Führungshoheit, sondern auch im pastoralen Alltag aus.

Das Konzept des Habitus bedeutet, dass Menschen sich psychosozial durch wechselseitiges Formen und Geformtwerden entwickeln. Der persönliche Habitus entsteht in lebenslangen psycho- und soziogenetischen Wechselprozessen. Priesterexistenzen habitualisierten sich demnach vormals pastoralmächtig im einheitlich herrschaftlichen Sinnsystem von Religiosität und Gesellschaft, später dann innerkirchlich in der individualisierten Seelsorgebeziehung zwischen Pastor und Gläubigen und schließlich gegenwärtig in referenzieller Selbstbezüglichkeit.[17] Die entsprechenden Praxisformen und Verhaltensstrategien gehen einher mit bestimmten Körperhaltungen, Kleidungsstücken, Gesten, Handpositionen und Gesichtsausdrücken, die einen wirkmächtigen Kodex festlegen, der fortgeschrieben wird. Klerikaler Habitus hat heute weniger zu tun mit habitueller Herrschaftsausübung über die Gesellschaft oder die Gläubigen, sondern mit der Ausformung und Selbstbestätigung der eigenen priesterlichen Identität.[18]

Das erzeugt gewaltigen Innendruck, der sich intrapsychisch in erster Linie über den Körper entlädt und sich beispielsweise in Gottesdiensträumen mit ihren Riten und Liturgien machtvoll kanalisieren lässt.[19] Der Raum des Gottesdienstes wird dann körperlich als Ort der Macht und Kontrolle wahrgenommen, der indirekt lenkt und beeinflusst. Das Betreten des Altarraums, der verhaltene Hus-

---

[16] N. Ebertz, Anstehende Paradigmenwechsel (7. Dezember 2021), in: https://www.feinschwarz.net/anstehende-paradigmenwechsel (Zugriff: 7.12.2021).

[17] Vgl. Bucher, Priester des Volkes Gottes (s. Anm. 5), 47.

[18] „Der Klerikalismus wurde von einem Herrschaftsanspruch über die Gesellschaft zu einem Führungsanspruch über das Leben der Laien, wird aber gegenwärtig zur priesterinternen Identitätstechnik.“ Ebd., 49.

[19] Sehr eindrücklich schildert diese Form von Kanalisierung und die damit verbundenen Machtmechanismen beispielsweise E. M. Jaeger in einem Beitrag auf feinschwarz. Vgl. E. M. Jaeger, Das K-Wort und die Prüderie der Zeremonie (13. Oktober 2021), in: https://www.feinschwarz.net/k-wort (Zugriff: 18.12.2021).

ten, das Knarren der Bankreihe, die ausgebreiteten Arme, das Senken des Blickes sind klerikal habitualisiert. Der Körper signalisiert nicht nur, ob der Gottesdienst bedrückend andächtig oder lebendig beschwingt ist, sondern „[e]s geht um das Leben selbst, das von Macht, Missbrauch und Machtmissbrauch unterdrückte Leben“[20].

Im Körper manifestieren sich Erfahrungen von direkter Gewaltausübung, aber auch indirekte Formen der Beeinflussung, die gar nicht mehr aktiv wahrgenommen und spürbar werden. Es handelt sich dabei um eine Form symbolischer Gewalt, für die das unbewusste Einverständnis der Beherrschten ein Charakteristikum darstellt. Habituelle Praktiken betreffen gerade in Zusammenhang mit der Geschlechterkategorie ein Verhaltenssystem, in welchem Dominanzverhältnisse symbolisch eingeprägt sind. Sie sind in den Herrschenden und Beherrschten so verwurzelt, dass die erlernten Verhaltensweisen das soziale Leben automatisch vorstrukturieren.[21] Vermutlich sind so auch sich hartnäckig wiederholende Formen grenzverletzten Verhaltens im klerikalen Umfeld zu erklären, wie beispielsweise in der liturgischen Sprache oder was die Verhaltenscodizes innerhalb der Priesterseminare und Ordenshäuser betrifft.[22] Schlimmstenfalls mündet ein solches Verhalten in missbräuchliche Abhängigkeiten oder Formen psychischer oder sogar physischer Gewalt: innerhalb erotisch-sexueller Priester-Frauen-Beziehungen, homosexueller Kontakte zwischen Priestern und deren Vorgesetzten oder im Kontext von sexuellem Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Und es ist zu befürchten, dass das Verdrängen und Nicht-Anerkennen dieser Realitäten und Ausformungen folglich mit intrinsischer Logik ebenso Mechanismen symbolischer Gewalt wie Vertuschung in Gang setzen.

---

[20] Ebd.

[21] Vgl. P. Bourdieu, L. Wacquant, Reflexive Anthropologie, Frankfurt a. M. 2006, 208.

[22] Vgl. M. E. Aigner, „Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.“ (Mt 5,45). Tätertherapie und -seelsorge, in: Hilpert u. a. (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen (s. Anm. 3), 187–198, hier: 196.

4 Compliance als Ankerpunkt

Das Aufdecken der Missbrauchsfälle lässt Grauenhaftes und Unfassbares zutage treten. Der Modus der Dauerkrise innerhalb der katholischen Kirche erfährt dadurch eine Zuspitzung von besonderer Tragweite. Im Zentrum steht dabei der in Kirche und Gesellschaft längst entmachtete Klerus. Dabei hatten der gesellschaftliche Aufstieg der Frauen und die feministischen Bewegungen, wie sie sich an der kirchlichen Basis, den unterschiedlichen pastoralen Handlungsorten sowie diskursiv an den theologischen Fakultäten ausformten, längst entsprechende Warnsignale insinuiert. In dieser Krise läuft der Klerus noch immer Gefahr, sich an den bislang praktizierten Abwehr-, Ab- und Ausschließungsmechanismen zu orientieren, anstatt sich nachhaltigen Lernmechanismen zuzuwenden, für die es jedoch „Arenen der Multiperspektivität“[23] benötigen würde.

Die Öffnung in das weite Feld methodenpluraler Zugänge, vernetzter Professionalität und bewährter Kommunikationsstrategien ist ausständig und notwendig, wenn die Fixierungen auf überkommene Handlungsmuster im Zuge der Krisenbewältigung aufgegeben werden sollen. Die in eine schwindelerregende Fallhöhe geratene kirchliche Diskrepanz zwischen der vorwiegend rechtlich normierten Auffassung legitimer Liebe und Sexualität und den offenkundig gewordenen missbräuchlichen Gewaltakten lässt nichts anderes mehr zu, als sich schonungslos der Realität zu stellen, an ihr unterzugehen oder sie zu bearbeiten. Eine solche Diskrepanz stellt einen Hinweis auf die permanente idealistische Überhöhung normgeleiteter und wertgeleiteter Erwartungen innerhalb der katholischen Kirche dar. Wie kann diese sich aber konstruktiv bewegen im Dschungel von Normen und Werten, Geboten und Verboten, Gewalt und Missbrauch?

Wenn inmitten der Kirche die zentrale Heilsbotschaft von ihren eigenen Klerikern pervertiert wird, ist im Sinne der Compliance ein verbindlicher Handlungsrahmen notwendig, der Führungskräfte ihre Entscheidungsbefugnis verantwortlich, klar und transparent zum Schutz der Beschädigten ausüben lässt. Vor diesem Hintergrund ist es absolut unzulässig, mitbrüderliche Verbundenheit ins Rennen zu führen, wenn es um das Versäumnis öffentlicher Einge-

---

[23] Ebertz, Anstehende Perspektivenwechsel (s. Anm. 16).

ständnisse oder das Versagen, Verantwortung und Schuld zu übernehmen geht.

Bevollmächtigte Amtsträger, zuständige Führungsverantwortliche und entscheidungsberechtigte Gremien können bestmöglich agieren, wenn im Umgang miteinander Fairness und Wertschätzung, Höflichkeit und Zuverlässigkeit als vorherrschende Parameter eingesetzt werden. Das schließt die im Klerus automatisch habituell wirksamen Formen unklarer Nähe- und Distanzverhältnisse untereinander von vornherein aus. Die Kommunikation muss respektvoll, offen und von Klarheit gekennzeichnet sowie angemessen sein. Zu kommunizieren ist, was kommuniziert werden muss, soll und darf. In einer Atmosphäre, die frei von Bedrohung, Gewalt, Belästigung, Diskriminierung oder Mobbing ist, stoßen Unehrlichkeit, Vertuschung, Double-Binds und Verschleierungsstrategien auf Widerstand. Freilich fordert das von Priestern ein anderes Identitätskonzept als das herkömmlich vertraute, das selbstreferentiell vorwiegend die eigene Berufungskarriere und Erlösung[24] im Blick hat. Im Sinne des Identitätswachstums, wie es der Soziologe L. Krappmann beschreibt[25], ginge es vielmehr darum, im Wechselspiel von Rollenübernahme und Empathie (*role taking*) Rollendistanz und Ambiguitätstoleranz zu entwickeln. Darin liegt im Kern der Grund nach der Forderung, Priester in Ausbildung nicht in großen Seminargebäuden zu kasernieren und isolieren, sondern ihren Lebensalltag zu pluralisieren und zu kontextualisieren.

Unsachliche Bevorzugungen und Diskriminierungen sowie deren Unterstützung und Duldung sind dazu geeignet, in der Organisation ein Spitzelwesen zu etablieren, das dafür sorgt, dass keiner mehr dem anderen über den Weg traut. Relevante Entscheidungsprozesse im Rahmen von Studium und Ausbildung, im pastoralen Alltag, in Bezug auf pastorale Notwendigkeiten, Versetzungen und Beförderungen benötigen sachliche wie emotionale Nachvollziehbarkeit. Wer in diesen Prozessen Transparenz walten lässt, ist angewiesen auf Vertrauen und stiftet Vertrauen. Dem systemisch-institutionellen Versagen ist nur durch die Übernahme von Verantwortung seitens der Führungskräfte beizuwohnen. Verantwortung wahrzunehmen und überzuneh-

---

[24] Vgl. Bucher, Priester des Volkes Gottes (s. Anm. 5), 36–38.

[25] Vgl. L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart 1978, 132–173.

men heißt, nach den Gesetzmäßigkeiten der Rechtmäßigkeit, Zweckmäßigkeit und Transparenz zu handeln und nicht zuzulassen, dass sie verzerrt, zerredet, umgeleitet und ignoriert werden. Führungsverantwortung heißt auch, Informations- und Aufsichtspflichten wahrzunehmen, Verantwortung für Mitarbeiter:innen zu tragen und es zugleich nicht zuzulassen, dass diese sich von ihrer Eigenverantwortung selbst entbinden. Der Raum der Vertraulichkeit ist in Kirche wie Politik ein hohes Gut. Dazu gehören Verschwiegenheit, Loyalität und Treue. Es gibt jedoch eine kirchliche Tendenz, um diese Werte eine Schutzmauer zu bauen, die unfrei macht und Handlungsunfähigkeit bewirkt. Korrupten Machenschaften widerstehen kann nur, wer frei atmen kann und intellektuell wie emotional erlernt hat, was mit der „Unterscheidung der Geister" gemeint ist.

5 Auswegszenarien

Ist dem nonchalanten habituellen Kleriker-Gestus gegenwärtig überhaupt zu entkommen? Die eingeschlagene Spurensuche kann dabei nur in der Abkehr von einer essentialistischen und substantialistischen Priesteridentität hin zu jenen Identitätsausformungen geschehen, die Konfrontation zulassen und Differenzakzeptanz inmitten pluraler Lebensformen und Kulturen forcieren.

Der priesterliche Gemeinschaftsgestus korreliert paradoxerweise mit ausgeprägtem Individualismus, der in der Folge auch Vereinzelung und Isolation bedeutet. Zwar gehört der Individualismus mit all seinen neuen Möglichkeiten und Freiheiten ebenso wie mit seinen Schattenseiten zur gegenwärtigen Verfasstheit der Gesellschaft in unseren Breiten, er zeigt sich im Gefüge priesterlicher Existenzformen jedoch in einer sehr spezifischen Art und Weise. Mitbrüderliche Vergemeinschaftung nivelliert ihren Schatten und die daraus resultierenden Konsequenzen. Dem Individualismus entkommt man nicht, in dem man ihm ausweicht oder ihn zurücknimmt, sondern indem man Freiräume kreativ und lebensbejahend gestaltet. Auch wird der Schatten für jene nicht kleiner, die meinen, ihn mit überaktivem Hilfsengagement, klerikalem Habitus und theologischem Status überwinden zu können. Priesterliches Leben geht einher mit geistlicher Praxis und die hat sich an der Lebensrealität mit all ihren beglückenden und abgründigen Facetten zu bewähren.

Von der kapitalistischen Matrix, die auch vor dem Selbst nicht Halt macht und es mit subtilen Selbstoptimierungsimpulsen ausstattet,[26] sind auch Priesterexistenzen nicht verschont. Sich manipulativer Techniken zu entziehen oder sie bewusst für sich selbst einzusetzen, kann in depressiven oder zynischen Rückzug münden. Depression, Zynismus bzw. Ironie und passive Resistenz klingen nach wenig verheißungsvollen Reaktionsweisen für Menschen, die bestrebt sind, sich dieser Form der Selbstoptimierung zu widersetzen. Die marktorientierte und auf Gewinn ausgerichtete Welt lässt uns in die ewige Wiederholung des Hamsterrades einsteigen, auch in der Pastoral. Die Aufblähung der Seelsorgeräume bei gleichzeitigem Priestermangel stößt die Priester in eine ambitionierte Mehrfachaufgabenperformance, bei der sie mehrere Aufgaben zur selben Zeit oder abwechselnd in kurzen Zeitabschnitten auszuführen haben. Es kommt zur ständigen Wiederholung des Gleichen und in der Konsequenz nur noch zu einer oberflächlichen Wahrnehmung von Informationsverarbeitung.

Der Individualismus geht, gesellschaftlich gesehen, mit einer tiefgreifenden Manipulierbarkeit einher, der auch die pastorale Landschaft nicht entkommt. Die darin liegende Herausforderung für priesterliches Handeln wäre, sich vernetzt mit anderen pastoralen Akteur:innen der Arbeit an der Freiheit zu verschreiben. Das Volk Gottes kann für den Priester nicht außen vor bleiben, sondern er muss mit ihm leben, sich ihm zuwenden und bereit sein für gemeinsame, gleichstufige Suchprozesse. Und er muss sich von ihm helfen lassen. Damit das „Du“, das sich im Kaffeehaus zum „Herrn Kardinal“ gesellt, nicht in eine indifferente Rollendiffusion schlittert, sind Aufmerksamkeitsformen notwendig, die von Tiefe und Klarheit geprägt sind. Der Philosoph B.-C. Han spricht von einer „breiten und flachen“ Aufmerksamkeit als Resultat unserer hyperaktiven Leistungsgesellschaft und stellt ihr eine „tiefe, kontemplative Aufmerksamkeit“[27] gegenüber. Formen priesterlicher Existenz könnten auch

---

[26] Vgl. U. Bröckling, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a. M. 2007. Anregende weiterführende Gedanken zu diesem Themenkomplex finden sich bei W. Schaupp, Der manipulierte Mensch und die kontemplative Dimension des Lebens, in: R. Bucher (Hg.), Pastoral im Kapitalismus, Würzburg 2020, 185–203.

[27] Vgl. Schaupp, Der manipulierte Mensch (s. Anm. 26), 193.

als privilegierte Orte verstanden und gelebt werden, wo eine qualifizierte Aneignung von Praktiken möglich wird, die Freiheit und Unverfügbarkeit bei gleichzeitiger Verlässlichkeit lebbar machen.

Geistlicher Dienst – moralische Autorität

Zum Umgang mit pastoraler geistlicher Macht

Marie Bernadette Steinmetz RSM

1 Ungebrochenes Ideal und gebrochene Realität

Rücksichtslose Machtgier und selbstsüchtige Vergnügungssucht zerstören die Würde des Menschen, die gegenseitige Wertschätzung als einmalige Person und die komplementäre Zusammenarbeit auf allen Ebenen. Diese Haltungen haben in unserer Gesellschaft und auch in der Kirche Einzug gehalten, denn sie besteht aus Menschen, die von dieser Welt und ihrem Zeitgeist geprägt sind. Nur eine spirituelle Erneuerung kann eine tiefgreifende Wende herbeiführen. In allen Krisenzeiten waren es Heilige, die erfüllt vom Heiligen Geist durch ihr Wort und ihr Beispiel eine Neubelebung des Glaubens und der Kirche bewirkten, getreu der Ermahnung des heiligen Paulus: „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist." (Röm 12,2)

Dieses ungebrochene Ideal suchen auch heute noch viele Kleriker in Treue zu verwirklichen, die – versehen mit dem unauslöschlichen Siegel ihrer Weihe – in tiefer persönlicher Liebe zu Jesus Christus, mit Eifer für das Reich Gottes und in hingebungsvollem Dienst für die Menschen leben. Sie vertrauen auf die Worte Jesu: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen." (Mt 16,18–19)

Aber es gibt auch das Gebrochene, schwere Verletzungen, ja Zerstörung der Glaubwürdigkeit des priesterlichen Dienstes! Statt Verherrlichung Gottes, Streben nach Heiligkeit und tugendhaftem Lebensstil mit selbstloser Liebe zum Nächsten breitete und breitet sich noch immer Verlust des Glaubens, egoistische Begehrlichkeit und narzisstischer Stolz aus; zwar nicht nur bei Klerikern, deren Haltung und Verhalten sind jedoch von großer Bedeutung. Denn wie Jesus sagt: „Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe der Herde werden sich zerstreuen." (Mt 26,31)

Wie konnte es zu so vielen Brüchen und sogar dem Missbrauch kommen? In drei Schritten soll im Folgenden versucht werden, eine Annäherung an eine Antwort auf diese Frage zu finden: mit einem barmherzigen Blick auf unsere menschliche Gebrechlichkeit (2), in einer Betrachtung dessen, was unter pastoraler geistlicher Macht zu verstehen ist (3) und durch einen Ausblick auf mögliche Lösungsansätze (4). Eine Erneuerung des geistlichen Lebens ist nur im Geflecht der vielen geistlichen Berufungen und Berufe möglich, dennoch soll der Fokus dieses Artikels vor allem auf den Klerikern und deren Umgang mit pastoraler geistlicher Macht und dem gemeinsamen Ringen um Lösungen liegen.

2 Unsere menschliche Gebrechlichkeit

Im Leben eines jeden Menschen spielen immer mindestens drei Aspekte eine Rolle: *die Situation, das eigene Selbst und der Andere.*

Probleme ereignen sich also immer in einer bestimmten Zeit, in einer spezifischen Situation, in einer menschlichen Umgebung mit all ihren Facetten. Es gibt diejenigen, die das Problem verursachen, die Hauptakteur:innen, und die, die unter ihm leiden oder von ihm betroffen sind. Konkret: die, die den Missbrauch verüben, die, die missbraucht werden, und ein den Missbrauch begünstigendes Milieu. Dieses Milieu wurde und wird fundamental bestimmt von einem auf Sexualisierung und Individualisierung des gesellschaftlichen Lebens fixierten Zeitgeist, einer Glaubens- und Kirchenkrise sowie einem falschen Gehorsamsverständnis gegenüber Obrigkeiten – in der Gesellschaft insgesamt und auf eine ganz eigene Weise in der Kirche. Es gibt Kleriker, die durch eigene Verweltlichung ihr Amt zu egoistischen Zwecken missbraucht haben, es gibt die Missbrauchten und um sie herum gibt es die Mitwissenden, meist Gläubige, deren Einstellungen und Verhaltensweisen den geistlichen und sexuellen Missbrauch ermöglicht oder zumindest erleichtert haben. Und es gibt Letztverantwortliche, die aus Angst, aus Unwissenheit und dem Bestreben, das gute Ansehen der Kirche nicht zu zerstören, die Aussagen der Opfer nicht ernst genommen und sie somit nicht ausreichend geschützt haben. Auch zu Rate gezogene Expert:innen waren sich anfangs der Schwere des Problems nicht bewusst. Daher waren auch ihre Lösungsvorschläge für den Umgang mit Tätern,

z. B. Versetzung, Psychotherapie etc. nicht ausreichend. Schon 2003 hat die *Pontificia Academia pro Vita* ein internationales Symposium zu dieser Problematik im Vatikan abgehalten mit dem Ziel, adäquate Antworten zu finden.[1]

Hinzu kam, dass die Bewerber für das Priesteramt zuvor u. a. aus politischen und kulturellen Gründen, aber auch wegen der sinkenden Zahlen in den Priesterseminaren, häufig zu wenig auf die Echtheit ihrer Berufung und auf ihre persönliche Eignung, als Priester authentisch leben zu können, überprüft wurden. So wurde eine nicht geringe Anzahl von narzisstischen Persönlichkeiten und solche mit unreifen affektiven und psychosexuellen Problemen zur Priester- oder Diakonenweihe zugelassen. Diese Rahmenbedingungen führen nicht nur zu einer Krise der priesterlichen Berufung. Auch das Scheitern von Ehen ist häufig auf die gleichen Faktoren zurückzuführen. Daraus folgt, dass die Gesellschaft als Ganze die Verantwortung für Missbrauch jeglicher Art übernehmen muss.

Menschen sind von ihrer geisterfüllten Natur her fasziniert von der Einheit, vom Guten, vom Schönen, vom Wahren sowie vom Heiligen. Von diesen Transzendentalien geht eine Faszination aus, der sie sozusagen erliegen. Es ist eine spirituelle Freude und ein tiefes Glück, sich damit zu identifizieren. Menschen, die augenscheinlich Gott, dem Heiligen, dienen, werden daher oft idealisiert. So kann auch leicht das Weiheamt des Priesters mit den damit verbundenen Gnaden, mit dem schwachen sündigen Menschen, der es erhalten hat, verwechselt werden. Wenn dieser Mensch noch dazu wegen seiner Liebenswürdigkeit, seiner Intelligenz, seiner Talente und seiner Großherzigkeit anerkannt, geliebt und verehrt wird, dann fällt es schwer, ihm Ungeheuerliches zuzutrauen. Es ist fast vergleichbar mit Verliebten, die unterbewusst die Schwächen und Probleme des anderen zwar wahrnehmen, diese aber nicht wirklich sehen wollen. Wenn Außenstehende versuchen zu warnen, wird dies abgewehrt, anstatt die Hinweise ernst zu nehmen, stehen zu lassen und selbst zu überprüfen. Aus dem Wunsch nach Heil und Harmonie werden Diskrepanzen, die nicht in das Bild passen, abgewehrt und geleugnet. Neben diesem Harmoniestreben spielen aus psychotherapeutischer Sicht auch Angst vor den Konsequenzen für alle Beteiligten so-

[1] Vgl. R. K. Hanson, F. Pfäfflin, M. Lütz (Hg.), Sexual Abuse in the Catholic Church. Scientific and legal perspectives, Vatikan 2004.

wie Schock und Scham darüber, sich so getäuscht haben zu sollen, eine Rolle. Ansprechpersonen für sexuelle Gewalt machen die themenspezifische Erfahrung, dass die betroffenen Kinder oder Jugendlichen manchmal durchaus versucht haben, von dem erlittenen Missbrauch zu sprechen oder sich Hilfe zu holen, ihnen aber oft nicht einmal die eigenen Eltern geglaubt haben. Diese wache Aufmerksamkeit – statt blindem Vertrauen – und der Mut, genau hinzusehen sowohl auf das Verhalten potenzieller Täter als auch auf psychische Veränderungen beim Opfer, wird erst langsam gelernt, und zwar nicht nur in der Kirche, sondern in allen Lebensbereichen der Gesellschaft, wie z. B. der Familie, der Schule oder in Heimerziehung, Sportvereinen und Jugendgruppen. Überall, wo es Machtgefälle gibt, besteht grundsätzlich ein Potenzial, dass Abhängigkeit missbraucht werden kann. Da Kinder und Jugendliche, aber auch Kranke, in besonderen Abhängigkeitsverhältnissen stehen, sind sie besonders gefährdet.

3 Verständnis von pastoraler geistlicher Macht

Das Adjektiv *geistlich* bedeutet: sich vom Heiligen Geist leiten zu lassen, ihm zu dienen und ihn den Menschen nahezubringen. Als *moralisch* werden eine gefestigte innere Haltung, Selbstdisziplin und ein sittlich einwandfreies, tugendhaftes und den ethischen Normen entsprechendes Verhalten beschrieben.

Sowohl der geistliche Dienst als auch eine moralische Lebensführung werden von einem Bischof, Priester und Diakon mehr erwartet als von jedem anderen Menschen, selbst von denen, die sich als Atheist:innen bezeichnen. Daher sind die Empörung und die Enttäuschung über die Unmoral und den Betrug durch das Doppelleben einiger Kleriker so groß, werden so abgrundtief empfunden und sind so schwer zu verzeihen. Nur eine klare persönliche Bekehrung und Erneuerung können daher verloren gegangenes Vertrauen wieder herstellen.

3.1 Unterscheidung: Autorität, Vollmacht, Macht

Unter *Autorität*[2] wird eine Person oder eine Institution verstanden, die maßgebenden Einfluss, Geltung und Ansehen besitzt: Jemand, der als Mensch überzeugt und durch sein Wissen auf einem bestimmten Gebiet ein:e Expert:in ist. Von Priestern und Ordensleuten wird erwartet, dass sie geistliche und moralische Autoritäten sind, den Primat des Geistlichen, die Liebe zu Gott sowohl im persönlichen Leben als auch in Bezug auf das Leben in der Gemeinde oder Gemeinschaft überzeugend leben, der Einheit, der Geschwisterlichkeit untereinander dienen sowie in der Lage sind, im Apostolat letzte Entscheidungen zu treffen und deren Durchführung sicherzustellen.[3] Autorität ist notwendig; ohne sie gibt es Unordnung und Konfusion. Sie muss die Freiheit, die Verantwortlichkeit der anderen achten, ihre aktive Mitwirkung und ihre wesentlichsten Rechte respektieren. Die Person, die sie ausübt, muss den anderen dienen, nicht aber sich selbst. Es ist wichtig, zwischen richtig gebrauchter Autorität und dem Missbrauch von Macht zu unterscheiden. Sich einer Macht zu unterwerfen, ist Zeichen eines falschen Gehorsams, einer Pervertierung unserer Freiheit. Andererseits bedeutet Unterwürfigkeit abzulehnen nicht, niemandem zu gehorchen, denn zur Autorität gehört auf der anderen Seite der frei gewählte Gehorsam. Weder selbstherrliches Streben nach völliger Unabhängigkeit noch falsche Unterwürfigkeit können eine geistliche Haltung sein, die der Entfaltung des Menschen und der Gemeinschaft dient. Autorität und frei gewählter Gehorsam gehen im christlichen Menschenbild Hand in Hand.

Vollmacht ist eine vom Gegenüber erteilte Ermächtigung, in dessen Namen zu handeln, etwas an seiner Stelle zu tun. Jesus Christus hat seinen Aposteln und somit auch deren Nachfolgern die Vollmacht und den Auftrag gegeben, allen in seinem Namen das Evangelium zu verkünden und die Sakramente zu spenden. „Durch die Priesterweihe […] besitzt er die Vollmacht, in der Kraft und an Stel-

---

[2] Vgl. K. Leman, K. Pentak (Hg.), Das Hirtenprinzip. Sieben Erfolgsrezepte guter Menschenführung, München 2010.

[3] Vgl. Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, Das brüderliche und schwesterliche Leben in Gemeinschaft, 2. Februar 1994, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 116), Bonn 1994, Nr. 35ff., Nr. 50ff.

le der Person Christi selbst zu handeln."[4] Dieses Handeln *in der Person Christi des Hauptes (in persona Christi capitis)* ist aber nicht so zu begreifen, dass ein Priester frei von menschlichen Lastern und Schwierigkeiten wäre. „Während bei den Sakramenten die Gewähr gegeben ist, dass selbst die Sündhaftigkeit des Spenders die Frucht der Gnade nicht verhindern kann, [da sie ex opere operato, d. h. aufgrund der vollzogenen Handlung wirken,] gibt es viele andere Handlungen, bei denen das menschliche Gepräge des Amtsträgers Spuren hinterlässt"[5], die der Glaubwürdigkeit und dem Wachstum der Kirche schaden.

Macht, Dominanz, Herrschsucht auszuüben sind bewusste Versuche, das Verhalten eines anderen Menschen zu kontrollieren oder von einer anderen Person etwas gegen ihren Willen zu erhalten. Dies kann offen oder subtil, physisch oder psychisch geschehen.[6] Es ist eine *Inbesitznahme* der anderen, indem man ihre Freiheit konfisziert.[7] Es entsteht dabei eine ungleiche Beziehung zwischen den Beteiligten: Herrschaft auf der einen Seite und erzwungene Unterwerfung auf der anderen. Wahre menschliche Beziehung dagegen involviert zwei Personen in ihrer einzigartigen Innerlichkeit und nicht Kommunizierbarkeit, die sich wechselseitig in ihrer Andersartigkeit respektieren.[8] Es handelt sich also um eine Beziehung, bei der zwei eigenständige Personen miteinander in Kontakt treten und zusammenarbeiten. Machtmissbrauch kann dabei sowohl von der Person ausgeübt werden, die eine Leitungsfunktion hat, als auch von den Personen, die auf der anderen Seite stehen, also von Gruppenmitgliedern oder Mitarbeiter:innen, die Haltungen wie Verweigerung, passiv aggressiven Widerstand oder Rückzug als Kontrollausübungsversuche *von unten* ausleben. Schließlich – und das ist am wenigsten bewusst – verfallen oft sogar diejenigen, die andere anklagen, Machtmissbrauch zu verüben, in ihrer Art der Kritik und des Umgangs damit, in Machtausübungsmuster.

---

[4] Pius XII., Enzyklika Mediator Dei, in: AAS 39 (1947) 528–580, Nr. 69.

[5] KKK, Nr. 1550; vgl. KKK Nr. 1128.

[6] Vgl. C. Steiner, The other Side of Power. How to become powerful without being power-hungry, New York 1981, 149ff.

[7] Vgl. S. Pacot, Evangelisierung bis in die Tiefen des Herzens, Ravensburg 1998, 95–102.

[8] Vgl. K. Wojtyła, Person und Tat, Freiburg i. Br. 1981, 120ff.

3.2 Allgemeine Versuchung zur Macht

Die *Versuchung zur Macht* schlummert in jedem Menschen. Sie lässt sich nur mit Hilfe von Selbsterkenntnis und Liebe überwinden, denn je unsicherer, unreifer und egozentrischer ein Mensch ist, desto mehr erlebt er äußere Macht als eine lustvolle Kompensation seiner inneren Ohnmacht oder seiner fehlenden Selbstentwicklung. „Wir dürfen nie versuchen, […] einem anderen uns anvertrauten Menschen etwas aufzuzwingen, indem wir als Willen Gottes interpretieren, was wir persönlich durchsetzen wollen. […] Beten wir täglich für die, die ein Amt begleiten […]. Hüten wir uns vor jeglichem Missbrauch der Macht!“[9]

Die Verwechslung von Vollmacht mit geistlicher bzw. moralischer Autorität einerseits und mit Macht sowohl aufseiten der Kleriker als auch aufseiten der Gläubigen andererseits begünstigt Missbrauch auf den verschiedensten Ebenen.

3.3 Pastorale Macht als Widerspruch in sich

Das Wort *pastoral* kommt von Pastor, Hirte, und beschreibt in erster Linie die Arbeit des Seelsorgers näher, der sorgt, behütet, lehrt. In dem Buch *Das Hirtenprinzip* beschreibt Theodor McBride, einer der angesehensten Führungskräfte Amerikas, auf interessante und gleichzeitig amüsante Weise „[d]ie Grundsätze der Kunst des Hirten“[10]. Was er als Hirte im Umgang mit seiner eigenen Schafherde gelernt hat, machte ihn als Vorsitzenden von General Technologies in seiner Menschenführung sehr erfolgreich. In seinem siebten Grundsatz: „Das Herz des Hirten“[11] schreibt er: „Starke Führungsqualität ist ein Lebensstil, keine Technik. Du musst jeden Tag entscheiden, wer den Preis für deine Führung zahlt: du oder deine Leute. Vor allem anderen habe ein Herz für deine Schafe.“[12]

Nicht von Macht oder Zwang oder Manipulation ist dort die Rede, sondern, ähnlich wie Petrus in seinem ersten Brief mahnt, von

---

[9] Vgl. M. C. Ziesche, In seinem Lichte. Das Leben der Mater Regina Protmann, Leipzig 1998, 192f.

[10] Leman, Pentak (Hg.), Das Hirtenprinzip (s. Anm. 2), 153.

[11] Ebd., 155.

[12] Ebd.

Hirtensorge: „Sorgt als Hirten für die euch anvertraute Herde Gottes, nicht aus Zwang, sondern freiwillig, wie Gott es will; auch nicht aus Gewinnsucht, sondern aus Neigung, seid nicht Beherrscher eurer Gemeinden, sondern Vorbilder für die Herde." (1 Petr 5,2–6) Macht kann per se nicht pastoral sein.

Das Priestertum ist seiner Natur nach Dienst mit Vollmacht. Ein Priester existiert für Christus und für die ihm anvertrauten Menschen nach dem Vorbild Christi, der sich aus Liebe zum Diener aller gemacht hat (vgl. Mk 10,43–45). Dienst und Sich-beugen-Können aber verlangt Größe. Nur große Menschen sind fähig, sich zu beugen und zu dienen.

Papst Franziskus beschreibt das Wesen des gesamten priesterlichen Wirkens als „jenes tiefe Verwurzelt Sein in Gott, ohne das das ganze Organisationstalent, die ganze vermeintliche intellektuelle Überlegenheit, das ganze Geld und die Macht nutzlos sind"[13].

3.4 Voraussetzungen für die Lebbarkeit des Priestertums

Die Sehnsucht, Gott zu erkennen und ihn zu lieben, erfüllt jedes Menschenherz. Gott ist die Liebe, die sich unablässig verschwendet, sich zu uns niederbeugt, uns in seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vergibt und von uns wiedergeliebt werden möchte.

Auch heute noch ruft Gott Menschen in seine engere Nachfolge als Priester und Ordenspersonen. Mit ihrem *Ja* suchen sie Gottes Liebe in besonderer Weise zu beantworten. Nur unter dieser Voraussetzung kann geweihtes Leben gelingen. Das Wort des Heiligen Augustinus „*In dir muss brennen, was du in anderen entzünden willst*" steht sicher am Anfang jeder Berufung zu geweihtem Leben. Wenn die Liebe zu Gott mit dem Wunsch, ihm sein Leben in völliger Hingabe und im Dienst an den Menschen zu schenken, nicht am Anfang des Weges steht, dann ist der herausfordernde Prozess der Umgestaltung in Christus mit dem Ziel, ihm in einem Leben als Priester immer ähnlicher zu werden, zum Scheitern verurteilt. Diese Formation bedarf einer demütigen Bereitschaft zu immer ehrlicherer und tieferer Selbsterkenntnis, einer Liebe zum Gebet, zu Meditation, Stille und zum Opfer. Sie braucht die Fähigkeit, Missachtung und Verfol-

---

[13] Papst Franziskus, Vorwort, in: Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, Die Liebe Gottes lehren und lernen. Priestersein heute, Freiburg i. Br. 2016, 11.

gung standzuhalten, den festen Willen, die Wahrheit zu suchen und den Mut, sich zu ihr zu bekennen. Welch eine Herausforderung!

Wenn dieses Feuer der Liebe, nämlich die totale liebende Selbsthingabe an Gott, erlischt, besteht die Gefahr, dass Begehrlichkeit und Stolz das Herz immer mehr in Besitz nehmen. Der Philosoph Dietrich von Hildebrand, der eine sehr glückliche, von hohen Idealen geprägte Ehe führte, beschreibt die bräutliche Liebe zwischen Mann und Frau als die höchste Form der irdischen Liebe und spricht davon, dass der Verzicht auf dieses höchste Gut nur gelebt werden kann, wenn eine größere Liebe an ihre Stelle tritt: die totale liebende Selbsthingabe an Gott.[14] Wenn diese verloren geht, kann der geweihte Mensch tiefer fallen als alle anderen.

Der Verlust der ersten Liebe geschieht nicht plötzlich. Nachlässigkeiten im geistlichen Leben, Frustrationen und Misserfolge in der Seelsorge mit dem Verlust der Sinnhaftigkeit des eigenen Tuns, Überforderungsgefühle und Einsamkeit schleichen sich langsam ein und Genusssucht, Besitzstreben, Ehr- und Machtsucht können sich auszubreiten beginnen (vgl. 1 Joh 2,16f.). Angriffe auf die intakte Beziehung zu Gott können innere und äußere Einflussfaktoren haben. Je länger eine Person solchen Angriffen ohne äußeres Korrektiv ausgesetzt ist, desto wahrscheinlicher flüchtet sich das überforderte Ich in pathologische Abwehrstrategien und Kompensationshandlungen.

Genusssucht kann sich als exzessiver Internetkonsum bis hin zu Pornografie-Abhängigkeit äußern, *Besitzstreben* als Hang zu Luxus und einer generellen Anspruchshaltung und *Ehrsucht wie Machtstreben* als egozentrischer Individualismus, als Liebe getarnte Selbstsucht und durch geistliches und moralisches von sich abhängig machen.

Deshalb ist es wichtig, dass Priester sich ein soziales Beziehungsnetz aufbauen, in gutem Kontakt zu ihren Mitbrüdern stehen, ehrliche Freundschaften pflegen sowie regelmäßige geistliche Begleitung in Anspruch nehmen. In solchen Beziehungen erfahren sie Schutz und Korrektur. Das Ideal des Priestertums ist lebbar, sofern es in Beziehung mit Gott und dem Nächsten wurzelt.

---

[14] Vgl. D. von Hildebrand, Reinheit und Jungfräulichkeit, St. Ottilien 1981, 185ff.

4 Wege zu einem Priestertum des Dienstes

4.1 Herausforderung Glaubenserneuerung

Papst Benedikt XVI. schreibt: „Es ist nötig, die Menschen wachzurütteln, ihnen eindringlich und laut immer und immer wieder Gott vor die Augen, vor die Seele zu stellen."[15]

Wenn die Menschen ihr Leben nicht mehr Gott verdanken, wenn der Glaube an die Existenz des Dreifaltigen Gottes und seine reale Gegenwart in der Heiligen Eucharistie immer mehr schwinden, wenn Gott nicht mehr als das Unbegreifliche Geheimnis angebetet und als das Zentrum des Lebens und das Ziel, auf das hinzustreben ist, gesehen wird, wenn er für den Alltag nur noch geringe Bedeutung hat und er das Handeln der Einzelnen nur noch rudimentär bestimmt, wenn die Kirche nur als eine menschliche Institution gesehen und nicht mehr als der mystische Leib Christi geschätzt wird, dann braucht es auch keine Priester, die zur Ehre Gottes und zu unserer Heiligung und Heilung ihren Dienst tun. Dann ist auch nicht verwunderlich, wenn sich nur wenige junge Männer auf das Abenteuer, für Gott ihr Leben hinzugeben, einlassen.

Das geistliche Testament Karl Kardinal Lehmanns verdeutlicht den Zusammenhang zwischen missbräuchlichem Umgang mit Macht und dem Glaubensschwund in der Gesellschaft, aber auch unter den kirchlichen Mitarbeiter:innen. Der ehemalige Bischof von Mainz schreibt, was mehr und mehr symptomatisch für die Zeit ist, in der wir leben:

> „Schließlich ist mir die Unheimlichkeit der Macht und wie der Mensch mit ihr umgeht immer mehr aufgegangen. Das brutale Denken und rücksichtsloses Machtstreben gehören für mich zu den schärfsten Ausdrucksformen des Unglaubens und der Sünde. Wehret den Anfängen! Immer mehr habe ich das Jesuswort bei Lukas in den Ohren: ‚Wird jedoch der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde (noch) Glauben vorfinden?'."[16]

---

[15] Benedikt XVI., Predigt in Castel Gandolfo 2006, zit. nach: V. Twomey, Die Kirche und der Skandal des sexuellen Missbrauchs. Kommentar zu den Notizen von Papst emeritus Benedikt XVI., in: C. Ohly, S. L. Conrad, R. Hangler (Hg.), Aktuelle Herausforderungen des kirchlichen Weiheamts, Regensburg 2020, 27.

[16] K. Lehmann, Geistliches Testament, 2009, in: https://bistummainz.de/organisati

Die Gläubigen müssen daher in Einheit mit ihren Vorstehern und Verantwortlichen den Heiligen Geist bitten, dass er die Tugenden von Glauben, Hoffnung und Liebe schenken und dass alle Glaubenden ein authentisches Zeugnis von einem Leben mit Gott und seiner Kirche geben mögen.

4.2 Erneuerung des Priesterverständnisses

Es bedarf einer erneuerten kirchlichen Wertschätzung und Stärkung des Priesteramtes in seiner ursprünglichen Bestimmung. Das Priestertum muss nicht neu erfunden werden, sondern die Priester müssen zu ihrer wahren Identität und Würde zurückfinden, zumal die geringe Zahl der Berufungen Priester vor immer größere Herausforderungen stellt. Rektoren einiger amerikanischer Priesterseminare antworteten in Gesprächen auf die Frage, wie es komme, dass es in den USA, trotz der auch dort vorgefallenen schlimmen Missbrauchsskandale, noch relativ viele Priesterberufungen gäbe: Sie gingen davon aus, dass die Gläubigen intensiv die Liebe zur Eucharistie durch Besuche der Heiligen Messe und Anbetung des Allerheiligsten pflegten. Gläubigen Katholik:innen sei es wichtig, um Priester zu beten, sie seien stolz auf junge Menschen, die sich für das Ordensleben und den Dienst als Priester entscheiden, und sie wertschätzen Berufungen der eigenen Pfarrgemeinde auf sehr persönliche Weise.

Die Förderung der konstruktiven Zusammenarbeit und gegenseitige Wertschätzung aller Mitarbeiter:innen in den pastoralen Diensten sowie wechselseitiges Stützen und Korrigieren im Bewusstsein der Komplementarität von Mann und Frau sind weitere wichtige Aufgaben, vor der die Kirche im Eigentlichen steht.

Ohne integre Rückbindung an den Bischof geschieht ein konstanter Verlust des Presbyteriums. In den Evangelien lebt Christus seiner Kirche die folgende Maxime vor: „Ich aber habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dann umgekehrt bist, dann stärke deine Brüder." (Lk 22,32) Wie gute Eltern in Liebe für ihre Familie sorgen, ihre Kinder erziehen, für sie einstehen, sie vor Gefahren schützen und für den Zusammenhalt aller eintreten und die Kinder auf der anderen Seite ihre Eltern lieben, ehren und

---

on/ehemalige-mainzer-bischoefe/kardinal-lehmann/aktuell/nachrichten/nachricht/Geistliches-Testament-von-Kardinal-Karl-Lehmann-00001 (Zugriff: 9.12.2021).

ihnen gehorchen, damit das gemeinsame Leben gelingt, so ließe sich analog die Beziehung des Bischofs zu seinem Klerus verstehen. Auf der einen Seite die sorgende und schützende Verantwortung des Bischofs für seine Priester, die ihm bei der Weihe ihren Gehorsam in die Hand versprochen haben, und auf der anderen Seite die liebende Bereitschaft der Priester, sich im gemeinsamen Presbyterium gegenseitig zu unterstützen und mit ihrem Bischof konstruktiv zusammenzuarbeiten. Es ist eine Gefahr für ein gelingendes Priesterleben, wenn der Zölibat als Beziehungslosigkeit gelebt wird. Eigentlich ist er das Gegenteil! Sollte er doch Raum schenken, die noch größere Liebe zu allen Menschen zu leben, die in der Familie vor allem unter Blutsverwandten besteht.

4.3 Lebenslange Formation

Zur Vorbeugung von Missbrauch und einer gelingenden Ausbildung zum rechten Umgang mit geistlicher Autorität und Vollmacht bedarf es einer sorgfältigen Auswahl der Priesteramtskandidaten. Missbrauch wurde nachweislich hauptsächlich von Männern mit einer narzisstischen Persönlichkeitsstruktur, ja teilweise soziopathischen Zügen, oder mit einer unreifen, affektiven und psychosexuellen Identität verübt.[17] Zur Verhinderung geistlich pastoralen Machtmissbrauchs ist es daher essentiell, die jungen Männer, die sich berufen fühlen, nach ihrer Motivation zu befragen und einer genauen Evaluation zu unterziehen.

Nach der Aufnahme ins Seminar sollte darüber hinaus großer Wert auf die Formation gelegt werden: Jesus hat seine Apostel berufen, sie dann drei Jahre in engem Zusammenleben mit ihm durch sein Vorbild und seine Lehre geformt, sie durch Enttäuschungen und Leiden geprüft und sie erst dann zur Verkündigung, zur Heiligung und zur Heilung ausgesendet (vgl. Lk 9,58; Joh 1,39–41). Die Formation umfasst gewöhnlich vier Schwerpunkte: menschlich, spirituell, intellektuell und pastoral. Die menschliche Reife ist ebenso wesentlich für die Ausbildung zum Priester wie dessen intensive geistliche Beglei-

[17] Vgl. S. J. Rosetti, Sexueller Mißbrauch von Kindern: Sechs Warnsignale – Hinweise für Prävention und Diagnose, in: ders., W. Müller (Hg.), Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche. Psychologische, seelsorgliche und institutionelle Aspekte, Mainz 1996, 65–76.

tung zur Entfaltung seiner persönlichen Spiritualität, seines Charismas, und die Ausbildung eines intellektuellen Fundaments durch die Vertiefung des Glaubens und des theologischen Wissens. Im pastoralen Fokus wird Gemeinschaftsfähigkeit, mit deren wesentlichen Elementen Dialog, komplementärer Zusammenarbeit und Teamfähigkeit sowie der Entwicklung von Führungsfähigkeiten, statt Konkurrenz und Kampf, aufgebaut. Die Bereitschaft zur Correctio Fraterna ist ein weiteres wichtiges Kriterium.

Es ist eine große Herausforderung, ein Milieu zu schaffen, das die Seminaristen genügend auf ihrem Weg unterstützt und sie gleichzeitig stimuliert, sich selbst immer besser zu erkennen, ihre Stärken, ihre Schwächen, ihre Begehrlichkeiten und ihren Stolz, damit sie charakterstarke, tugendhafte Menschen werden. Dazu bedarf es enger Begleitung während der ganzen Formationszeit und immer wieder der Überprüfung der Eignung durch ein professionelles Team. Wie in allen Bereichen des Lebens hört der Prozess des Lernens und sich Veränderns nie auf, daher sollte eine lebenslange Fortbildung und Formung ein verbindliches Auffangnetz für alle Kleriker sein.

5 Schlussbemerkung: Lernen an Vorbildern

In den Heiligen verfügt die katholische Kirche über ein breites Repertoire an Beispielen für gelingendes christliches Leben. Bei der Frage zum Umgang mit pastoraler geistlicher Macht kann der heilige Pfarrer von Ars ein großes Vorbild und ein himmlischer Fürsprecher sein. In der gottfernen Zeit nach der Französischen Revolution in ein ganz unbedeutendes, dabei religiös und sittlich verwahrlostes Dorf von kaum 500 Einwohner:innen gesandt, wurde er oft von tiefer Traurigkeit und hoffnungsloser Mutlosigkeit befallen, da er in seinem apostolischen Wirken keinen Erfolg sah. Auch die Menschen von heute, besonders die kirchlichen Mitarbeiter:innen und die Männer im priesterlichen Dienst, finden sich oft in einer ähnlich anmutenden Situation wieder.

In dieser Not nahm der heilige Pfarrer von Ars seine Zuflucht zu dem in der Eucharistie verborgenen Gott und verbrachte ganze Tage und Nächte im Gebet vor dem Tabernakel. Dort holte er sich Mut und Kraft und erkannte, dass das große, unfehlbare und sicher wirkende Mittel zur Heilung der schweren Krankheiten und Schäden

der Welt, Jesus selbst, in der heiligen Eucharistie ist. Mit Feuereifer machte er sich an die Arbeit, durch dieses wunderbare Mittel alles zu erneuern. Seine Hauptwirksamkeit entfaltete er auf dem ureigenen Gebiet der praktischen Seelsorge als Priester, Beichtvater, Prediger und Katechet. Von Anfang an war er bestrebt, den Menschen neben den geistlichen auch leibliche Wohltaten zu spenden. Da seine Arbeit unterstützt wurde durch ein außerordentlich strenges, heiliges Priesterleben, durch sein kindlich einfaches, liebenswürdiges Benehmen, verbunden mit übernatürlicher Kraft in seinem ganzen Wesen, gelang es ihm, die Herzen seiner Pfarrkinder zu gewinnen und sie zu Gott zu führen.[18]

Die gleichen Mittel, die der große Heilige vor 150 Jahren gebraucht hat, können, wie in den vorausgegangenen Ausführungen angedeutet, dem Erneuerungsprozess des Glaubens und der pastoralen Arbeit dienlich sein. Mit der Gnade Gottes und in demütigem Bewusstsein, dass alle Menschen Geschöpfe eines liebenden Gottes sind, wird es auch heute gelingen, die Auswirkungen der menschlichen Gebrechlichkeit, besonders des Machtmissbrauchs, zu überwinden und das zerstörte Vertrauen in den Klerus und die Kirche wiederherzustellen. Bei allen Gläubigen, die aufgrund der Taufe am allgemeinen Priestertum teilhaben, wie auch beim Weihepriestertum, bedarf es innerer Umkehr und spiritueller Erneuerung und kontinuierlicher Neuausrichtung auf den, dem wir nachfolgen, um den Missbrauch von Macht auf allen Ebenen zu verhindern.

[18] Vgl. L. Niderberger (Hg.), Hl. Pfarrer von Ars. Glaubensschätze aus seinen Predigten und Katechesen, Illertissen 2019, 7–18.

„Wir sind Gesandte an Christi statt."

Schritte zu einer lebensdienlichen Kommunikation der Kirche

Ludger Verst

Christliche Kommunikation erstreckt sich heute nicht mehr primär auf den kirchlichen Raum, sondern mehr und mehr auf den erweiterten sozialen und kulturellen Raum um ihn herum. Von den Rändern her und in den Passagen entsteht Communio Jesu Christi. „Eine Kirche, die teilt"[1], muss sich zuallererst selbst mitteilen. Dies erfordert Mut, bestehende Strukturen zu hinterfragen und institutionelle Qualitäten zu verbessern. Es braucht Kompetenzen und Strategien, ein 2000 Jahre altes Grundanliegen glaubwürdig zu kommunizieren – in einer Qualität, die den vielfältigen Lebenswirklichkeiten heute gerecht wird.

Der folgende Text bietet eine grundsätzliche Orientierung für Entwicklungs- und Veränderungsprozesse hin zu einer lebensdienlichen Kommunikationskultur, die den *Gestaltwandel von Pastoral* als notwendige Zielsetzung versteht.

1 Gesellschaftliche Rahmenbedingungen

Kirche neu zu denken ist ein Kerngebot der Stunde. Dies erfordert einen unverstellten Blick auf die Menschen von heute. Kirche neu zu denken heißt, sich auf das Evangelium Jesu Christi als Kernangebot und Grundhaltung neu zu besinnen. Unter den Bedingungen

---

[1] So lautet der Titel einer Handreichung aus dem Bistum Mainz. Vgl. Eine Kirche, die teilt. Handreichung für die erste Phase des Pastoralen Weges in den Dekanaten, hg. v. Bistum Mainz, Koordinationsstelle für den Pastoralen Weg, Mainz 2019, in: https://bistummainz.de/export/sites/bistum/pastoraler-weg/.galleries/downloads/BM_PW_Handreichung_v20_DPS.pdf (Zugriff: 14.1.2022). Ebenso ist es das Motto für einen seit Ostern 2019 im Bistum Mainz stattfindenden Entwicklungs- und Erneuerungsweg, zu dem der Autor im Sommer 2021 „*Grundlagen eines pastoralen Kommunikationskonzepts*" beigetragen hat. An einige Aspekte des Referentenentwurfs knüpft dieser Beitrag an.

der Corona-Pandemie stellt sich noch einmal verschärft die *Frage nach der Systemrelevanz* kirchlichen Handelns. Die gegenwärtigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen tauchen Glaube und Kirche in ein ambivalentes Licht. Sie sind einer Wirklichkeit ausgesetzt, die streng an Sinn und Nutzen, weniger an Konfession und Tradition interessiert ist.

Institutionalisierte Religion hat es heute schwer. Sie wirkt einerseits „depotenziert und entplausibilisiert“[2]. Andererseits erfährt sie Rehabilitierung und sogar neue Anerkennung dadurch, „dass die ihr innewohnenden Vernunfts- und Weisheitspotenziale als Beitrag zur Lösung gesellschaftlicher Probleme und zur Bearbeitung persönlicher Lebensfragen wiederentdeckt werden“[3]. Dies geschieht jedoch unter deutlich veränderten Rezeptionsbedingungen. Die Dynamik gesellschaftlicher und persönlicher Entwicklungsprozesse hat zu neuen, unkonventionellen Mustern der Verbindung von Religion und Kultur geführt, die nicht mehr kirchlich geprägt, sondern nahezu ausschließlich inmitten profaner Lebenswelten gebildet und ausprobiert werden. Schon in jungen Jahren zeigen sich Menschen heute als *autonome Akteure ihrer religiösen und spirituellen Selbstbestimmung*. Religiöse Angebote werden mehr oder weniger individuell auf Stimmigkeit überprüft und erlebnisbezogen formatiert. Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstthematisierung und Selbstvergewisserung in Gang setzen, kaum mehr nach der Plausibilität und Verbindlichkeit einer Glaubenslehre.

Dies stellt die Kommunikation der Kirche im Ganzen vor enorme, nie dagewesene Herausforderungen. Denn eine individualisierte Religiosität wird trotz anspruchsvoller kirchlicher Struktur- und Kommunikationspläne darauf ausgerichtet sein, konfessionell unabhängig und inhaltlich weithin unverbindlich bleiben zu wollen. Und doch liegt hier die große, wenn nicht gar einzig ernsthafte Chance und Verpflichtung der Kirche: *als Migrantin in diese individualisierten Lebenswelten einzuwandern,* sich in sie hinein pilgernd zu entwickeln und so äußerlich wie innerlich selbst zu erneuern – mit dem *Ziel*, das Evangelium Jesu als einen eigenständigen, biografisch

---

[2] U. Kropač, Religion – Religiosität – Religionskultur. Ein Grundriss religiöser Bildung in der Schule, Stuttgart 2019, 367.

[3] Ebd.

wie sozial orientierten Modus der Weltbegegnung und des Weltverstehens zu etablieren. Soll es in Bildung, Beratung und Seelsorge um eine solche evangeliumsgemäße Begegnung mit möglichst vielen Menschen gehen, wird die konkrete Verfasstheit kirchlicher Entscheidungs- und Handlungswege eine institutionelle Schlüsselfrage sein. Sie ist eng verknüpft mit einer ehrlichen und langfristig angelegten Bereitschaft zu einer erweiterten, *konfessionsüberschreitenden Kommunikation*[4] auf allen Ebenen des Bistums: diözesan, regional und lokal.

Auf diese Herausforderungen ist die Kirche strukturell und inhaltlich schlecht vorbereitet. Die Notwendigkeit einer *lebensdienlichen* kirchlichen Kommunikation[5] von Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen wird kaum gesehen. Die Probleme im Umgang mit kritischer Öffentlichkeit, die Umständlichkeit ihrer Auftritte und ihre mangelhafte öffentliche Präsenz auf der mittleren und unteren Organisationsebene dürften nicht zuletzt durch ein grundsätzliches Kommunikationsdefizit verursacht sein: durch das Fehlen einer in lebensräumlichen Bezügen ansetzenden und aus diesen heraus sich organisierenden kommunikativen Praxis.

2 Kirche als lebensdienliche kommunikative Praxis

Kommunikation erscheint bisher als strategischer Annex zum Eigentlichen der Kirche, ihrer Seelsorge. Die Nachrangigkeit und weitgehende Unbeweglichkeit des kommunikativen Engagements erklärt sich dadurch, dass kirchliches Handeln selbst (noch) nicht als Teil

---

[4] Das Christsein, nicht die Konfession ist wichtig. Die sog. Würzburg-Studie von 2016 zeigt, dass in einem Spektrum vielfältiger religiöser Orientierungen eine gemeinsame Kommunikationskultur in Glaubensfragen möglich ist. Dazu brauche es einen Organisationsrahmen, der Glaubenspluralität und praktischem Lebensbezug gleichermaßen Raum verspricht. Die *Verständigungsfähigkeit* in Glaubens- und Sinnfragen und die *Lebensdienlichkeit* des spirituellen bzw. religiösen Angebots seien maßgeblich. Vgl. M. N. Ebertz, L. Segler, Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche. Die Würzburg-Studie, Würzburg 2016.

[5] Kirchliche Kommunikation muss die Lebensdienlichkeit von Glauben und Religion so plausibilisieren, dass sich Menschen nicht vor der Alternative sehen, entweder gerne Mensch oder religiös zu sein, sondern die Erfahrung machen, im Glauben als Mensch zum Vorschein zu kommen.

eines umfassenden Verständnisses kommunikativer Praxis begriffen wird. Die *Kommunikation des Evangeliums*[6] – Bildung, Beratung und Begleitung – sind in einer zusehends digital rezipierenden, nachchristlichen Gesellschaft nur dann erfolgreich, wenn sie selbst zwar nicht ausschließlich, aber doch selbstverständlich in den gewachsenen Lebensräumen einer Stadt, eines Bezirks oder einer Region und so auch in sozialen Netzwerken präsent sind. Denn kirchliche Kommunikation zielt darauf, das Evangelium „*in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluss von innen her umzuwandeln*" (EN 18). Der epochale Wandel in Kultur und Gesellschaft aber ist so umfassend und tiefgreifend, dass viele die gegenwärtige Situation nicht mehr überschauen und den sich stellenden Aufgaben nicht mehr gewachsen sind.[7] Einstmals sichere Orientierungen haben sich aufgelöst. Einstmals tragende Beziehungen tragen nicht mehr.

Der Zwiespalt unserer heutigen Kultur besteht darin, dass einerseits Wirklichkeit zusehends im Lichte wissenschaftlicher Erkenntnis betrachtet wird, andererseits aber das mythische Denken keineswegs untergegangen ist, sondern in allerlei Erscheinungen des geistigen und seelischen Lebens fortlebt. Einerseits scheint das Göttliche unserer wissenschaftlich-technischen Welt weitgehend entrückt, anderer-

---

[6] Diese durch E. Lange populär gewordene Formel umschreibt die Vielfalt der Kommunikationsmöglichkeiten, die die Jesus-Botschaft einerseits selbst liefert, andererseits selbst wiederum ständig benötigt. Kirche ist dort, wo „*Kommunikation des Evangeliums*" als Antwort auf die Anrede durch das Evangelium geschieht: „Wir sprechen von Kommunikation des Evangeliums und nicht von ‚Verkündigung' oder gar ‚Predigt', weil der Begriff das prinzipiell Dialogische des gemeinten Vorgangs akzentuiert und außerdem alle Funktionen der Gemeinde, in denen es um die Interpretation des biblischen Zeugnisses geht […] als Phasen und Aspekte ein- und desselben Prozesses sichtbar macht". E. Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. v. R. Schloz, München 1981, 101.

[7] B. Spielberg beschreibt diese Situation als *Exkulturation* der Kirche, als eine wachsende Entfremdung von den Erfahrungen und Ausdrucksformen der Menschen von heute. Die Pfarrgemeinde stelle nur noch für einen Bruchteil der Menschen einen Ort dar, an dem sie „die Lebensrelevanz des Evangeliums und die „‚Evangelienrelevanz' ihres Lebens erfahren" könnten. Vgl. B. Spielberg, … damit die Kirche am Leben dranbleibt. Den Gestaltwandel der Kirche vor Ort begleiten, Manuskript 2014, 1, auch in: https://fdokument.com/document/damit-kirche-am-leben-dranbleibt-pastoral-den-gestaltwandel-der-kirche-vor.html (Zugriff: 18.1.2022).

seits ist da unverändert ein Gefühl dumpfer Sehnsucht. Was sich hier äußert, ist die Wahrnehmung des Lebens als Fragment, als Bruchstück, der umstandslose Wegfall eines Sinnganzen und doch, meist unbewusst, die Suche nach einem gemeinsamen, verbindlichen Horizont, unter dem das Leben Sinn erhalten und auch behalten kann. „Wir sind immer auch Ruinen unserer Vergangenheit. Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenschancen […]. Andererseits ist jede erreichte Stufe unserer Entwicklung ein Fragment aus Zukunft. […] Es verweist uns positiv nach vorn. […] Unser Leben erwächst immer aus diesem Überschuss an Hoffnung."[8]

Jetzt, am Ende der Moderne, an der Schwelle zu einer neuen Epoche, gibt es – wie immer in Übergangszeiten – eine handfeste Krise. Die Tradition soll linear verlängert werden und nicht kreativ. Das kann natürlich nicht gutgehen. Nachhaltige Veränderungsprozesse benötigen eine offene Grundhaltung, die Wandel als ein Entdeckungsverfahren begreifen, an dessen Ende möglicherweise eine „neue Kirche" steht. Selbst längere Übergangs- und Findungsprozesse können als lohnende Anstrengungen erlebbar und fruchtbar werden, wenn sie gemeinsamen Perspektiven entspringen.

Drei *Perspektiven* möchte ich in diesem Zusammenhang ins Spiel bringen.

2.1 Gastlichkeit

Könnte es sein, dass das Scheitern des bislang Selbstverständlichen nicht nur als Verlust, sondern auch als eine elementare Erfahrung deutlich wird, in der die Menschlichkeit christlicher Botschaft neu zum Vorschein kommt? Haben doch die ersten Gemeinden selbst schon mit einer Enttäuschung ringen müssen, aus der – dank Ostern – die Erfahrung einer unendlichen Aufarbeitung elementaren Scheiterns hervorging. Die „Auferstehung von den Toten" könnte in dieser Perspektive Anlass und Aufbruch zu einer Lebensform für diejenigen werden, die das eigene Scheitern und das Misslingen der historischen Lösungen gerade nicht verdrängen wollen.

Veränderung kann ja nicht vermieden werden; sie geschieht. Und es gibt zwei Weisen, sie zu gestalten. Die erste Form ist bis zum

---

[8] H. Luther, Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit, in: WzM 43 (1991) 262–273, hier: 267.

Überdruss ausgelebt. Sie besteht im Sich-Herauswinden aus dem scheiternden und je neu aufbrechenden Leben. Das dogmatische, das hierarchisch fixierte, fundamentalistische Christentum stiehlt sich scheinbar krisensicher aus der Zeit heraus: Bevor Jesus gestorben sei, habe er das Priestertum eingesetzt, das ihn dann nach seinem Tod in der Eucharistie wieder präsent machte, also kein Scheitern, keine Zweifel, keine Fragen. – Die zweite Form erzählt das Leben. In der Emmausgeschichte bricht das Licht befremdlich in die Trostlosigkeit einer vormals großen Hoffnung ein. Es sind Frauen, die an eine Vision vom Leben erinnern, das im Scheitern aufersteht. Die Männer bleiben – wörtlich – „blind". Ein unerkannter Wegbegleiter, ein befremdlicher Gast, der durch die Schärfe seiner Auslegung altbekannter Texte eine Ahnung von dem vermittelt, was nicht allein gewusst werden kann, sondern geschieht: Es ist der *Fremde,* der *Gast*, der ihnen das Brot bricht. Nicht sie sind die Priester. Es gibt eine Grenze, an der sich die Erfahrung der Frauen und die mühsame Erkenntnis der Männer berühren: Es „brannte ihnen das Herz". Kein Dogma und keine trotzige Verweigerung des Lebens vermag zuletzt dem Feuer standzuhalten.

Eine in dieser Hinsicht sensibilisierte Kommunikationspraxis würde mit dem Fremden rechnen, würde gerade den „Zufällen" des Gastlichen etwas zutrauen: Heraus aus dem Muster einer überraschungssicheren Kirche der Insider – hinein in die Passage, dorthin, wo gerade Menschen sind! Im ursprünglichen Sinn „auf Sendung sein", sodass aus der *Bot*-schaft *Kund*-schaft werden kann: *auf dem Marktplatz mit den zufällig Anwesenden* (vgl. Apg 17,17) – getreu dem Motto: „Kommt her und seht, dann geht und sagt." Aus diesem Blickwinkel wäre eine Umgewichtung von klassischer Gemeindepastoral hin zu einer *Kommunikationspastoral*[9] vonnöten, einer Form von Seelsorge, die neben der Weiterentwicklung bewährter Gemeinschaftsmodelle vornehmlich am Aufbau von Gelegenheitsstrukturen interessiert ist: an mehr oder weniger niederschwelligen

[9] Vgl. M. N. Ebertz, Kommunikationspastoral der Zwischenräume – Ein pastoralsoziologischer Zwischenruf, in: Ren(G) 55 (1999) 75–79. Zum Gestaltwandel der Kirche vgl. ders., O. Fuchs, D. Sattler (Hg.), Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005. Nach wie vor aufschlussreich: M. N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg i. Br. ^{4}2001.

Angeboten in den unterschiedlichen Milieus jenseits und zwischen den Grenzen und Ebenen herkömmlicher Gemeindearbeit. Solche Angebote können sein: Tür-und-Angel-Gespräche, Online-Chats, City-Seelsorge, Kontaktcafés in sozialen Brennpunkten, Sorgentelefone, Polit-Aktionen gegen Gewalt, Trauerfeiern, Segnungsgottesdienste, Straßenfeste mit Neu-Zugezogenen, Nächte der „offenen Kirchen", Filmexerzitien etc.

Eine lebensdienliche Kommunikationskultur fördert einladende Haltungen, Gefühle und Gesten, die riskiert und erwidert werden. „Der Gast bringt Gott herein."[10] Kirche wird zu einem Ort der Gastlichkeit, wo Anmutungsgesten des Christlichen spürbar und erlebbar sind. Der Phänomenologe H. Schmitz hat vorgeschlagen, „*Jesus Christus als personale Inkarnation der Liebesatmosphäre* zu begreifen, die den Menschen mit unbedingtem Ernst angehe"[11]. Die Liebesatmosphäre Jesu verdichtet sich in einem Kanon solidarischer Zeichen und Gesten, die biblisch vor allem an den Gleichnissen und Wundererzählungen studiert und eingeübt werden können, an Geschichten über Liebe, Heilung und Barmherzigkeit. Diese im Kern ziemlich „‚uncoole' Gestik des Christentums"[12] könnte zu einer kritischen Wahrnehmungsschule einladen – im eigenen Leben wie beim Aufbau neuer Netzwerke und Gemeinschaften.

Eine solche Grundhaltung oder Grundfunktion wird kirchlicherseits *Koinonia* genannt, was so viel heißt wie (Aufbau von) Gemeinschaft. Koinonia steht für die Gemeinschaft stiftende Dimension kirchlichen Handelns. Die Koinonia als Gemeindeaufbau ist kein Selbstzweck (zum Sich-Wohlfühlen), sondern eine Daueraufgabe. Sie vollzieht sich öffentlich, indem Menschen einander im Stil, im Geist des Jesus von Nazareth begegnen. Wie erlangen Werte, Haltungen, Gesten eine Strahlkraft, für die Menschen bereit sind, in die öffentliche Auseinandersetzung zu gehen?

„Jesus war kein Priester, sondern ein Laie. In der Spannung zwischen der priesterlichen, rituellen Religion und ihren prophetischen Kritikern stand er an der Seite der Prophet:innen. Seine propheti-

---

[10] R. Guardini, Briefe über Selbstbildung, Mainz ^{3}1978, 37.

[11] Vgl. H. Schmitz, Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie, Bonn 1990, 446.

[12] Vgl. K. Huizing, Relevanz der Religion. Zur „uncoolen" Gestik des Christentums, in: Die politische Meinung 47 (2002) 51–60.

schen Worte über den Untergang des Tempels und die Tempelreligion der Priester kosteten ihn das Leben. Jesus machte seine zwölf Freunde nicht zur Priestern im Sinne der Tempelreligion Israels. […] Er gab seinen Schülern die Bevollmächtigung, ein Kontrast und eine Provokation zur Welt der Macht und Manipulation zu sein."[13] Von den Rändern her und in den Passagen entsteht Gemeinschaft, „Communio durch Kommunikation"[14]. Sie braucht Inhalte, Gefühle, Gesten, die gezeigt und erwidert werden: „Wer eine Sicht des Lebens zeigen will, muss ‚*Gesicht* zeigen'."[15]

2.2 Subjektwerdung

Wer kommuniziert, gehört mit in den Vermittlungsprozess und ist nicht nur geschickter Arrangeur oder neutrale Informationslieferantin, nicht nur Elementarisierer, Moderatorin oder Fachmann sondern – sofern er oder sie religiös kommuniziert – über dies hinaus auch *selbst religiöses Zeichen*, ohne das es gar keine Botschaft geben könnte. Was eine Information in den Rang einer Botschaft hebt, ist ihre Inhalts- und Beziehungsqualität: Ein bewegender Eindruck sucht seinen entsprechenden Ausdruck. Ich zeige dir etwas; du musst es nicht toll finden. Aber ich zeige dir etwas, wozu ich selbst eine lebendige Beziehung habe. Botschaften werden vom Rezipienten in ihrer je eigenen Relevanz (+) oder Nicht-Relevanz (–) erspürt, angenommen oder abgelehnt. Der Sinn einer Botschaft liegt nicht in oder hinter den Worten eines Textes; er vollzieht sich im Empfänger. Vom früheren Erfurter Bischof J. Wanke stammt die hellsichtige Feststellung: „*Außerhalb der 1. Person Singular gibt es keine Wahrheit des Evangeliums.*"[16]

---

[13] T. Halík, Quelle der Spiritualität und des Dialogs. Der Ort des Priesters in einer sich wandelnden Kirche, in diesem Band, 110–115, hier: 110.

[14] M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg ^{4}2001, 132.

[15] M. Meyer-Blanck, Religionsunterricht in der pluralistischen Gesellschaft. Praktisch-theologische Standortbestimmung, in: H. Bedford-Strohm (Hg.), Religion unterrichten. Aktuelle Standortbestimmung im Schnittfeld zwischen Kirche und Staat, Neukirchen-Vluyn 2003, 105.

[16] J. Wanke, Einführungsvortrag „Zeit zur Aussaat". Missionarisch Kirche sein – Apropos ‚Citypastoral', in: Kirche mitten in der Stadt. Werkstattgespräch am 21. Mai 2001 in Köln, Manuskript, 9, auch in: https://offene-tuer.net/wp-content/uploads/2019/09/Zeit-zur-Aussaat.pdf (Zugriff: 23.1.2022).

Kennzeichen von Religion, insbesondere in katholischer Prägung, ist im 21. Jahrhundert jedoch weithin das Umgekehrte: ein Perspektivendualismus, der streng zwischen dogmatisch objektiver Norm und subjektiv defizienter Form trennt und damit einen notorischen Verlust an Realitätssinn provoziert: Ein ‚katholisches objektives Selbst' gewinnt mühevoll eine Sichtweise, in der die umgebende Welt im Modus der Distanzierung und nicht gemäß des eigenen Involvements in Betracht kommt. Darin liegen bis heute massive Grenzen kirchlicher Sprach- und Erlebnisfähigkeit. Hinzu kommt das nicht eingelöste Wissen, dass sich der Mensch heute als Subjekt begreift, dem die Erkenntnis und Gestaltung der Wirklichkeit selbst überlassen ist. Es gibt keine von seinem Subjektstatus mehr unabhängig zu definierende heteronome, „göttliche" oder „kirchliche" Vernunft zu billigen, weder in Glaubens- und Sittenfragen noch in der Gestaltung religiöser Wege und Praktiken. Diese erschließen sich ihm vielmehr aus deren Zuordnung zum Menschen als Person: „*Ursprung, Träger und Ziel aller sozialen Institutionen ist und muss sein die menschliche Person*" (GS 25).

Ein Umdenken im Kommunikationsverhalten der Kirche setzt eine Veränderung der Haltung voraus. Subjektorientierte und subjektgetragene Kommunikation meint, dass die Verkündigung der Kirche ihr Zentrum nicht in sich, sondern in der *Subjektwerdung des einzelnen* hat. Die Gemeinde, der Gottesdienst, der Religionsunterricht müssten Räume und Atmosphären schaffen, in denen Menschen ihr Leben als einzigartigen göttlichen Ruf wahrnehmen und erleben können. Der Pastoraltheologe S. Knobloch verweist auf die Formel „propter nos homines" im Großen Glaubensbekenntnis, dass also „die ganze Heilsökonomie Gottes um des Menschen willen in Szene gesetzt wurde, und zwar um des einzelnen Menschen im Singular, um seiner unvertretbaren Individualität willen"[17].

Daran zu arbeiten, besteht der Grundauftrag kirchlicher Kommunikation in all ihren Facetten und Vermittlungsformen. Ein solcher Kommunikationsauftrag hat im Grunde die Aufforderung Jesu an den Notleidenden „*Steh auf und stell dich in die Mitte*" (Mk 3,3) im Blick auf jeden einzelnen zu wiederholen:[18] „*Wie heißt du?*" (Mk

[17] Vgl. S. Knobloch, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Freiburg i. Br. 1996, 342.

[18] Die Pastoralinstruktion Communio et progressio über die Instrumente der so-

5,9). Ich bin an deinem Leben, an deiner Not, an deiner Freude interessiert. Nicht in einer auf das Individuum fixierten Anthropozentrik, sondern im Erschließen der Theozentrik jedes menschlichen Lebens. Die einfühlende Ermutigung, sich in die Mitte zu stellen, kann als Zeichen dafür genommen werden, welchen Auftrag kirchliche Kommunikation am Einzelnen hat: nämlich ihm und ihr zu ermöglichen, sich nicht von den Anfechtungen und Verurteilungen anderer und von den eigenen Selbstzweifeln her zu definieren oder von der eigenen Misserfolgs- und Schuldgeschichte her kleinzumachen, sondern mit Hilfe des solidarischen Blicks der anderen das eigene Leben in seiner tieferen, göttlichen Dimension zu ermessen und anzunehmen.

„Der Prozess der Selbstwerdung, der Kampf im Ringen und Verlieren und Neubeginnen, die Flucht vor sich selbst und der Mut, sich mit den eigenen Kräften der Zerstörung auseinanderzusetzen, ist theologisch zu verstehen als Prozess, in dem Gott *selbst* je neu, je anders zur Welt kommt als Prozess der Gotteswirklichkeit, wie sie in *jedem* Leben *gegenwärtig* ist. In der kontingenten *Subjektivität* von Menschen schenkt Gott sich Menschen und liefert sich darin *ans* Menschliche aus."[19] Das ist der Paradigmenwechsel, den die kirchliche Kommunikation braucht: Gott ist im Menschlichen gegenwärtig, ohne in der Bestimmtheit des Endlichen aufzugehen. Und umgekehrt: Menschliches geht in der Beziehung zu Gott nicht unter, sondern kann als es selbst lebendig sein und wachsen.

Wer Gott ist, wird im Prozess der Auseinandersetzung um Subjektivität und Selbstwerdung erfahren. Gotteswirklichkeit und Gottesnähe werden nicht durch Amtsträger vermittelt. Nicht Experten, die sich anmaßen, es besser als andere zu wissen, sind gefragt, sondern Menschen, die bereit sind, sich mit ihrem Expertentum ganz

---

zialen Kommunikation (1971) stellt „*Christus als Meister der Kommunikation*" vor. „Er sprach zu ihnen aus dem Herzen, ganz in ihrer Mitte stehend […] Andererseits glich er sich ihnen in der Art und Weise des Redens und Denkens, da er aus ihrer Situation heraus sprach" (Nr. 11); vgl. auch 1 Tim 2,5 (*mediator Dei et hominum*); vgl. Päpstliche Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation, Pastoralinstruktion Communio et progressio, in: AAS 63 (1971) 593–601.

[19] A. M. Steinmeier, Wiedergeboren zur Freiheit. Skizzen eines Dialogs zwischen Theologie und Psychoanalyse zur theologischen Begründung des seelsorglichen Gesprächs, Göttingen 1998, 200.

auf die Welt eines anderen einzulassen und dabei selbst bleiben, was sie sind: suchende, verletzliche, um das Gelingen des eigenen Lebens ringende Menschen.

2.3 Heiligung

Menschen generieren den Sinn für ihr Leben nicht mehr entlang bestimmter philosophischer oder theologischer Diskurslinien, sondern plural und weitgehend eigenständig. Sie denken praktisch; sie testen die Plausibilität und Relevanz ihrer Sinnkonzepte – christlich gesprochen, die *Lebensrelevanz des Evangeliums* – in den konkreten Erfahrungsräumen ihres Lebens. Sie wollen sich in ihrem Glauben frei bewegen. Sie wollen spüren, *dass* sie glauben und *was* sie glauben. Was bedeutet dies für die Kommunikation des Evangeliums Jesu? Worin besteht seine Lebensdienlichkeit?

Lebensdienlich ist Kommunikation, wenn sie im Geist der Wahrheit steht, wenn sie die Kluft zwischen überlieferter Glaubensgeschichte und individueller Lebensgeschichte zu überwinden versteht. „*Der Geist ist es, der lebendig macht […]. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben*" (Joh 6,63). Die Durchdringung von Geist und Leben in der Person Christi bedingt ihre Gottes- und Existenznähe. Sein πνεύμα ist der Lebendigmacher; es heiligt das Leben durch beseligende Geistesgegenwart.

„Heiligung geschieht unter Einfluss."[20] Sie ist nicht selbstgemacht. Sie beginnt an einem bestimmten, wenn auch nicht immer eindeutig bestimmbaren Punkt einer Lebensgeschichte und ist dann mit den weiteren Etappen der Biografie vielfältig verknüpft. Durch den Einfluss göttlicher Lebenskraft werden Menschen ergriffen, verändert und zur Lebensgestaltung befähigt. „*Das ist es, was Gott will: eure Heiligung*" (1 Thess 4,3). Sie hinterlässt eine Wirkung in der Wirklichkeit des Geheiligten. Die Macht des Heiligen löst Impulse aus zum Heil- und Ganzwerden des Menschen in der Suche nach Ressourcen, die einen Grund unter die Füße geben, um die Welt bewusst – gestaltend und verändernd – zu bewohnen. Sie überwindet die Spaltung in eine diesseitige und eine jenseitige Welt.

---

[20] M. Josuttis, Heiligung des Lebens. Zur Wirkungslogik religiöser Erfahrung, Gütersloh 2004, 13.

Hier ist der Ort der Kommunikation des Evangeliums. „Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen, das ‚Übernatürliche' nur im Natürlichen, das Heilige nur im Profanen, das Offenbarungsmäßige nur im Vernünftigen. Die in Christus gesetzte Einheit von Gottes- und Weltwirklichkeit wiederholt sich – oder genauer: verwirklicht sich immer wieder an den Menschen."[21] Wenn Gottes- und Weltwirklichkeit eine Einheit bilden, dann könnte Christus eine Bedeutung für Menschen mit und ohne Religion haben, für Religiöse wie Religionslose gleichermaßen. Und es stellt sich die Frage, wie man „weltlich" von Gott sprechen und „religionslos" Christ sein kann. Christus wäre nicht länger das Aushängeschild einer Religion, sondern direkt mitten im Leben als der andere, noch unerhörte, noch ungelebte und nur insofern „jenseitige" Teil meines Lebens.

Die Frage nach Christus umschließt – wo immer sie von der Wurzel her gestellt wird – also mehr als nur ein kirchlich-dogmatisches Hauptstück oder ein theologisches Thema. Diese Frage zielt auf den Menschen selbst, auf den einzelnen wie auf die Menschheit. Das Evangelium enthält in seinem innersten Kern die Botschaft einer Menschwerdung, dass nämlich Christus nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien als der „Menschensohn" zugleich den Prototyp des Menschen schlechthin verkörpert. Er ist der *Typus jenes Menschen, der erst noch im Werden ist*. Das trifft auf die Männer und Frauen im Umkreis Jesu zu – wie auf jeden, der mit seinem Leben die Tiefe dessen auszuloten versucht, *was* und *wer* mit Christus im Letzten gemeint ist.

Dies meint Heiligung und Heilwerden durch Christus. Im Geschehen von Heiligung gewinnt die Kraft des Evangeliums spürbar Gestalt, weil sie zur Erfahrung einer neuen *Dimension der Tiefe* führt: „leidenschaftlich nach dem Sinn unseres Lebens zu fragen und für Antworten offen zu sein, auch wenn sie uns tief erschüttern. […] Eine solche Auffassung macht die Religion zu etwas universal Menschlichem, wenn sie auch von dem abweicht, was man gewöhnlich unter Religion versteht. Religion als Tiefendimension ist nicht der Glaube an die Existenz von Göttern, auch nicht an die Existenz eines einzigen Gottes. Sie besteht nicht in Handlungen und Einrich-

[21] D. Bonhoeffer, Ethik, hg. v. E. Bethge, München ^{12}1988 (^{1}1949), 211.

tungen, in denen sich die Verbindung des Menschen mit seinem Gott darstellt. […] Sie ist das Sein des Menschen, sofern es ihm um den Sinn seines Lebens und des Daseins überhaupt geht."[22]

Heilig werde ich, verhalte ich mich und bin ich, wenn ich *heil*, wenn ich *ganz* werde und dies anderen ebenso ermögliche. „Wenn ich Lust am Leben und Eifer für das Leben habe. Wenn ich bereit bin, mich mit allen meinen intellektuellen, emotionalen, sozialen und spirituellen Fähigkeiten und Begabungen auf das Abenteuer des Lebens einzulassen. Und das vom Anfang bis zum Schluss. Dann lasse ich die Sorge für andere Menschen zu, fühle und leide mit ihnen, lache, bin traurig, freue mich der guten und schönen Dinge des Lebens."[23]

Dazu dient die Kommunikation des Evangeliums Jesu. Sie ist die Botschaft vom Gesund-, Heil- und Ganzwerden des Menschen und seiner Welt. In ihr geht es nicht um ein moralisches, sondern ein *therapeutisches* Anliegen. Nicht weniger als der Relevanz- und Verbindlichkeitsanspruch kirchlicher Kommunikation ist daran zu messen.

3 Tiefentheologisch inspirierte Kommunikation

Entwicklungs- und Veränderungsprozesse, die einen nachhaltigen *Gestaltwandel von Pastoral* erzielen wollen, werden kirchliche Kommunikation in einem möglichst umfassenden Sinn als *basale Begegnungskultur* zu etablieren versuchen: als lebensbegleitende menschliche Begegnung zwischen einzelnen und Gruppen im Horizont der Zuwendung Gottes. Sie findet ihren Ausdruck im Gespräch und in der Begleitung.[24]

Ein tiefentheologisch inspirierter Kommunikationsstil wäre ablesbar an Atmosphären vertrauensvoller, empathischer Beziehungen, an lebensbegleitender Solidarität; kurz an gegenseitiger bedingungs-

---

[22] P. Tillich, Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit, Hamburg 1962, 8f.

[23] W. Müller, „Ein Mensch ist der Priester. Er ist also aus keinem anderen Holze gemacht wie wir alle". Anregungen und Anforderungen für eine heutige zeitgemäße Ausbildung von Priestern, in: ThGl 110 (2020) 341–358, hier: 358.

[24] Vgl. C. Burbach, Zum Proprium der Seelsorge, in: W. Engemann (Hg.), Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig ^{3}2016, 27.

loser Wertschätzung[25]. Tiefentheologisch inspiriert sein bedeutet, *den Weg Jesu zu gehen*: in der Menschlichkeit zu wachsen, vom Ego zum Selbst zu gelangen und die in dieser Entwicklung liegenden Konflikte immer weniger nach außen zu projizieren, sondern ins Eigene zu integrieren[26] und so die Tiefe dessen zu erkunden, was mit *In-Christus-Sein* (vgl. 2 Kor 5,17) gemeint ist.

Menschen kann eine lebendige Beziehung zum *Weg*, zur *Wahrheit* und zum *Leben* Jesu nur dann gelingen, wenn sie ihren eigenen Weg dorthin zurücklegen können.[27] Eine Gotteserfahrung ohne vorgängige Selbst-Erfahrung ist entweder nicht möglich oder nicht lebendig. Erfahrungswege sind Entwicklungs- und Erkenntniswege zum Göttlichen – „Da wurden ihre Augen aufgetan und sie erkannten ihn. […] Brannte nicht unser Herz in uns" (Lk 24,31f.). Es sind jene Wege der Selbst-Erfahrung, die die Psychologie C. G. Jungs als *Individuationsprozess* bezeichnet.[28] Christusbegegnungen ereigne(te)n sich zu allen Zeiten und nicht nur im christlich-kulturellen Kontext, und die Selbsterfahrung ist der Ort, wo sie stattfinden – als innerlich erfahrbare Wirklichkeit, die das individuelle Ich weit übersteigt. Selbst- und Christus-Erfahrungen sind nicht einfachhin gleichzusetzen, weil für den Glaubenden Christus die unendliche „Fülle des Lebens"

---

[25] Erkennbar ist eine inhaltliche Nähe zu den Grundhaltungen des Personzentrierten Ansatzes (PzA): Kongruenz, Empathie und bedingungslose positive Wertschätzung.

[26] E. Drewermann verweist auf die bedeutsame *Funktion integrativer religiöser Symbole*, um Gefühl und Intellekt, Natur und Kultur, Triebwelt und Geist, aber auch Vergangenheit und Zukunft sowie den Einzelnen und die Gemeinschaft vor dem Hintergrund der Angst, die darin liegt, ein Individuum zu sein, integrativ zusammenzuführen. „Die Heilung der Welt, die Befreiung des Menschen und die Heilung der Person: wo irgend dies geschieht, bedarf es bestimmter Symbole, die ‚religiös' sein müssen, um tief und einheitlich genug zu wirken, und die ‚religiös' eben darin sind, dass sie (…) integrativ wirken." E. Drewermann, Jesus von Nazareth. Befreiung zum Frieden, Zürich – Düsseldorf 1996, 418.

[27] P. Tillich hat dies in dem prägnanten Satz zusammengefasst: „Die Wahrheit ist tot ohne den Weg zur Wahrheit", in: ders., In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge, Stuttgart 1952, 53.

[28] Der Weg zur Wahrheit kann kein objektiver sein, so gewiss die Wahrheit selbst objektiv ist, sondern er ist ganz und gar subjektiv, individuell, ein „Prozess der Individuation". Zur Bedeutung von Individuationsprozessen aus tiefentheologischer Sicht vgl. L. Verst, Individuation und Botschaft. Impulse der Psychologie C. G. Jungs für eine Theologie der Tiefe, in: WzM (2019) 196–207.

(Pleroma) umfasst: „*Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir […]. Wir sind von seiner Art.*" (Apg 17,28)

Von der Tiefenpsychologie wäre zu lernen, dass die Betroffenheit von Bewusstem *und* Unbewusstem eine Voraussetzung für alle prägenden Erfahrungen von Menschen ist. Andernfalls wird nachvollziehbar, woher die geringe Prägekraft kirchlicher Seelsorge und Verkündigung rührt: Sie wendet sich so ausschließlich an das Bewusstsein, dass das Unbewusste nicht nur nicht erreicht, sondern überhaupt gar nicht erst angesprochen wird. An der kommunikativen Oberfläche werden Bewegungen erzeugt, denen in der Tiefe kein Gegenspiel antwortet. So werden Menschen in die Illusion versetzt, mit den tiefsten Geheimnissen ihres Glaubens in Berührung zu sein, während sie „in Wirklichkeit nur mit einem Torso ihrer Seele" unterwegs sind angesichts einer Botschaft, die in ihnen keine Lebendigkeit weckt.[29]

Tiefentheologische Orientierung hieße daher als *politische Option*: in einer „Kirche, deren Glanz und Herrlichkeit vergangen, deren Macht zerronnen, deren Autoritäten verspielt und deren Inhalte verstellt oder vergessen sind, alle künstlichen Wiederbelebungskonzepte, jeden bemühten Neuaufbruch, all die hilflosen Versuche einer scheinbar zeitgemäßen Bild- und Sprachfindung"[30] nicht mehr mitzugehen.

Vor diesem Hintergrund müssten kirchliche Einrichtungen und deren Repräsentanten zunächst ihren *eigenen internen Kommunikationsauftrag* erkennen: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!" (Mk 1,15). Die, die in der Kirche Verantwortung tragen, hätten sich die Botschaft vom menschenfreundlichen Gott Jesu Christi zunächst selbst sagen zu lassen. Dies hätte eine gleichermaßen offenbarende wie befreiende Wirkung, die für „Machthaber" oft schmerzhaft ist. Denn erst wenn die eigene Ohnmacht und auch die Wut und der Zorn über den wahren Zustand der Kirche sich entladen dürfen, werden diese sich nach und nach auch in Trauer verwandeln können, die notwendig ist, wenn überhaupt etwas gesund und neu werden soll. Erst solcherart Desillusio-

---

[29] Vgl. H. Barz, Selbst-Erfahrung. Tiefenpsychologie und christlicher Glaube, Maßstäbe des Menschlichen, Bd. 2, Stuttgart 1973, 151–161.

[30] Unveröffentlichte Mitschrift aus einem Redebeitrag des Schriftstellers Robert Schneider auf dem Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin.

nierung dürfte heilsam sein. Sie würde zu der Entdeckung führen, dass der Geist Gottes das Kleine und Unscheinbare großmachen, das Mächtige und Missbräuchliche aber entmachten will.

Erst die *Ent-Machtung des eigenen Über-Mächtigen* würde die Kommunikation der Kirche vor der Gefahr eigener überbauhafter Machtgebärden bewahren und so den nächsten Schritt tiefentheologisch orientierter Kommunikation ermöglichen, nämlich das Fremde, das Überhörte und Unerhörte, das in vielen menschlichen und sozialen Auseinandersetzungen dieser Tage steckt, als dramatische menschliche Erfahrungen anzuhören und anzunehmen. – Wo bieten sich niederschwellige Orte gewaltfreier, lautstarker Auseinandersetzung? Orte, an denen geschimpft, Wut herausgelassen, Angst und Enttäuschung artikuliert werden können, ohne gleich Lösungen parat zu haben? Wer baut den Enttäuschten eine Klagemauer? – Es bräuchte Kirchorte, die mich einladen, Empathie zu entwickeln für den, den ich nicht leiden kann, um mir einen Moment lang die Welt mit seinen Augen anzusehen –, Menschen, die Mut machen, mich in die Höhle des anderen zu begeben, um ihn – vielleicht – besser verstehen zu lernen.

4 Konsequenzen: Von einer Versorgungs- zur Kommunikationspastoral

Beziehungsorientierung und Subjektwerdung, Begegnung und Individuation sind ablesbar an konkreten Formen der Kommunikationsgestaltung. Hier steht die Kirche als öffentliches Medium in der Pflicht.[31] Das reiche Repertoire ihrer Tradition an Sätzen, Bildern und Symbolen benötigt Übersetzerinnen und Dolmetscher – kurz: Anbietende und Anwendende. Es braucht Navigationskünstler der (Post-) Moderne: Zwischenruferinnen, Störenfriede, Prophetinnen und Dienstleistende einer *Wahrheit, die getan werden muss* (vgl. Joh 3,21).

Kommunikator:innen des Evangeliums sollten befähigt sein, sich kreativ auszudrücken und an gesellschaftlichen Entwicklungen analog wie digital teilzuhaben. *Kommunikative Kompetenz* ist integraler Bestandteil einer Kommunikationspastoral. Sie folgt nicht dem

[31] Vgl. L. Verst, Medienpastoral. Bericht über ein Projekt, Kevelaer 2003, 18–29, und: ders., Kann Kirche Kommunikation? Über den nötigen Weg vom Dogma zur Person (futur2 02/2020), in: http://www.futur2.org/article/kann-kirche-kom munikation-ueber-den-noetigen-weg-vom-dogma-zur-person (Zugriff: 9.12.2021).

volkskirchlichen Versorgungsparadigma, sondern lebt aus der konsequenten Umsetzung des Beteiligungs- und Netzwerkgedankens. Die Beteiligten nehmen in Form von Bündnissen ihre Anliegen selbst in die Hand. Die Kirche fördert die Aus-, Fort- und Weiterbildung ihrer haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter:innen, um durch eigene Beiträge an der Entwicklung einer *Kommunikationskultur der Geschwisterlichkeit* gestalterisch mitzuwirken: von Kita, Schule und beruflicher Bildung bis hin zu Angeboten und Einrichtungen der Caritas und der Erwachsenen- und Seniorenarbeit.

Gestalterische Innovationen gelingen dort, wo neue (Projekt-) Anstrengungen mit Erfahrungen kommunikativer Selbstwirksamkeit einhergehen, wo sich Einzelne, Gruppen und Verbände mit unterschiedlichen Fähigkeiten als zusammengehörig erleben. Eine lebensdienliche Kommunikationskultur ermöglicht und fördert die Vernetzung kreativer Kräfte, um die in ihnen vorhandenen Kompetenzen auf einer gemeinsamen Kommunikationsplattform aller Beteiligten zur Wirkung zu bringen. Dies geschieht bereits auf verschiedenen Ebenen gesellschaftlichen und kulturellen Lebens. Entscheidend ist, dass „Menschen guten Willens" zusammenfinden, die sich trauen, empathisch, solidarisch und visionär zu sein: „Wir brauchen nicht irgendwelche Abstriche zu machen oder mit unseren eigenen Überzeugungen, die uns viel bedeuten, hinter dem Berg zu halten, um andersdenkenden Menschen begegnen zu können. Wenn einer glaubt, dass der Heilige Geist in denen, die anders sind, wirken kann, dann wird er versuchen, sich von diesem Licht bereichern zu lassen, aber er wird es aus dem Innersten seiner eigenen Überzeugungen und seiner eigenen Identität heraus aufnehmen. Denn je tiefer, solider und reicher eine Identität ist, desto mehr wird sie andere mit ihrem spezifischen Beitrag bereichern."[32]

Grundsätzlich wird professionelle Beratung und Supervision durch außerkirchliche Expert:innen erforderlich sein, um dem Selbstverständnis einer wachen, innovativen Kommunikationskultur („*ecclesia semper reformanda*") auf lange Sicht gerecht zu werden. Ihr Erfolg wird innerkirchlich von der persönlichen Veränderungs-

[32] Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben Querida Amazonia von Papst Franziskus an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens (2.2.2020), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 222), Bonn 2020, Nr. 106.

und Lernbereitschaft kirchlicher Entscheidungsträger abhängen, nehmen viele doch als „geweihte Amtsträger" Weichenstellungen gern weitgehend eigenmächtig vor.

Zum Entwicklungs- und Professionalisierungsprozess kirchlicher Kommunikationsarbeit gehören meines Erachtens *drei pastoralpraktische Anforderungen*:

4.1 Bündelung von Ressourcen

Eine neue Allianz der Kräfte in Seelsorge, Bildung und Beratung erfordert eine umfassende Evaluation bestehender Strukturen und Arbeitsabläufe, um je nach lebensräumlichen Erfordernissen zu einer wirksamen Bündelung bzw. Zusammenführung organisatorischer und personaler Ressourcen zu gelangen. Es geht nicht um Infrastruktur an sich, um ihr technisch reibungsloses Funktionieren, sondern entscheidend darum, dass sich die Beteiligten als soziale und kulturelle Bündnispartner:innen verstehen lernen, die die lebensräumlichen Potenziale gezielt nutzen und zu einem zukunftsfähigen interkulturellen bzw. interreligiösen Profil weiterentwickeln. Kommunikationspastoral muss in entsprechenden Arbeitsplatzbeschreibungen mit bestimmten Zeit- und Finanzbudgets festgeschrieben werden, damit lokale und regionale Initiativen über den Rang pastoraler Strohfeuer hinausgelangen.

4.2 Einrichtung neuer Beteiligungsformate

Vom Versorgen zum Beteiligen zu kommen, erfordert neue heterogene Kooperations- und Beteiligungsformate vor allem in den Anfangs- und Übergangsphasen von Veränderungsprozessen. Hauptamtliche Moderator:innen könnten die gegenseitige Wertschätzung in und zwischen den Initiativ- und Projektgruppen gezielt stärken und so zu weiterführender Vernetzung und Zusammenarbeit motivieren. Derart Engagierte präsentieren den grundsätzlichen Angebotscharakter einer Kommunikationspastoral, die sich als Plattform gemeinsamer, offener Lernprojekte versteht.

4.3 Entwicklung breiterer Formen der Verständigung und Versöhnung

Der Erfolg einer konfessionsübergreifenden Kommunikationspastoral wird daran ablesbar sein, inwiefern sie eine Hinwendung zum Kern des Evangeliums Jesu und seines diakonischen Profils und so einen Dienst für alle darstellen wird. „Der Dialog mit den Andersgläubigen und Nichtgläubigen muss mit einem Dialog mit dem Unglauben, dem Kleinglauben, mit Zweifeln und Ängsten *in uns selbst*, in unseren eigenen Gedanken und Herzen beginnen. Zu lange haben wir unsere eigenen Schatten auf andere projiziert und sie vergeblich bei den anderen bekämpft."[33] An die Stelle konfessioneller Enge muss ein breiterer und tieferer Dienst der Verständigung und Versöhnung treten, nicht zuletzt im Innerkatholischen selbst.

Denn: „Gott war es, der in Christus […] unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat. Wir sind also Gesandte an Christi statt" (2 Kor 5,19f.). Dies ist der lebensdienliche Auftrag tiefentheologisch inspirierter Kommunikation. Sie würdigt die spirituellen und religiösen Erfahrungen der vielen und belässt sie im Säkularen, also dort, wo sie hingehören, weil es ja gerade das Weltliche ist, das es zu heiligen gilt.

---

[33] Halík, Quelle der Spiritualität und des Dialogs (s. Anm. 13), 114.

Quelle der Spiritualität und des Dialogs

Der Ort des Priesters in einer sich wandelnden Kirche

Tomáš Halík

Jesus war kein Priester, sondern ein Laie. In der Spannung zwischen der priesterlichen, rituellen Religion und ihren prophetischen Kritikern stand er an der Seite der Prophet:innen. Seine prophetischen Worte über den Untergang des Tempels und die Tempelreligion der Priester kosteten ihn das Leben. Jesus machte seine zwölf Freunde nicht zu Priestern im Sinne der Tempelreligion Israels. Er wollte, dass sie seinem Beispiel folgten, sich als die Geringsten und Diener aller zu verstehen. Er gab seinen Schülern die Bevollmächtigung, ein Kontrast und eine Provokation zur Welt der Macht und Manipulation zu sein. Selbst wenn er Brot brach, vertraute er ihnen die Aufgabe an, seine *Kenosis* nachzuahmen – sich selbst-gebend, sich selbst-entleerend. Er errichtete keine „Hierarchie", keine „heilige Regierung" im Sinne der herrschenden Klasse inmitten des Volkes Gottes. Die Idee, dass sich die Nachfolger seiner Apostel in Zukunft sogar nach der Macht und dem Reichtum dieser Welt sehnen und dazu sogar Gewalt anwenden würden, wäre teuflische Gotteslästerung für ihn.

Das Neue Testament – der Brief an die Hebräer – nennt Christus einen Hohepriester, nicht im soziologischen Sinne, sondern im tieferen, mystischen, symbolischen Sinne. Die Menschlichkeit Jesu ist ein sakramentales Zeichen, ein Fenster, durch das wir Gott am Werk sehen. Der Ausdruck „*sacerdos alter Christus*" stammt von mehreren Päpsten und päpstlichen Dokumenten und erklingt in vielen Primiz-Predigten. Es ist jedoch ein gefährlicher Satz, der das Risiko eines großen Missverständnisses birgt. Es gibt keinen zweiten, einen anderen Christus. Es gibt nur einen einzigen Christus, nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen. Christus ist der Mittler, der Vertreter Gottes gegenüber den Menschen und der Vertreter der Menschen vor Gott.

D. Sölle unterschied zwischen einem Stellvertreter und einem Ersatzmann. Der Stellvertreter übernimmt die Rolle eines verborgenen Gottes, seiner *kenotischen* Liebe – bis zum Tod am Kreuz. Der Er-

satzmann versucht, Gott nutzlos zu machen. Jesus ist nicht der „zweite Gott" und der Priester ist nicht sein Ersatz. Der Priester ist kein Ersatz-Christus! Man muss zwischen einer Ikone und einem Idol unterscheiden: Ein Priester darf kein Idol, kein Götze sein. Der Kampf mit dem Klerikalismus ist eine gesunde Art von Ikonoklasmus, Bildersturm.

Durch die Taufe nimmt jede:r Christ:in an der priesterlichen Rolle Christi teil: der Welt die selbstgebende Liebe Gottes zu offenbaren. Die christliche Existenz hat einen *ikonischen* Charakter. Das ist eine Kunst, die das Unsichtbare sichtbar macht. *Jede:r Christ:in* ist berufen, Christus darzustellen, zu re-präsentieren, zu vergegenwärtigen. Das Leben eines:einer jeden Christ:in hat gewissermaßen einen „eucharistischen Charakter". Diejenigen, die die Kirche (etwas unglücklich) *Priester* nennt, haben die Aufgabe, das Gebot Jesu zu erfüllen, der Letzte und Diener von allen zu sein. Dies ist ihre Art, Christus nachzufolgen. Dies ist ein wichtiges Element der „apostolischen Nachfolge".

Die Kirche soll ein Haus wie aus Glas sein, durchsichtig, sagte Johannes Paul II. Jetzt versuchen wir, schmutziges und undurchsichtiges Glas zu waschen. Um das Wesen der Mission der Priester zu verstehen, muss vieles gründlich gewaschen werden, damit durch den Priester die Demut und der Dienst Jesu *an allen* sichtbar werden.

In der Welt, in der wir heute leben, und in der kommenden Zukunft gibt es und wird es immer mehr neue Möglichkeiten und Wege geben, Christ:in zu sein. Deshalb werden auch immer neue Wege benötigt, wie man die Priesterrolle ausübt. Die Vorstellung, dass alle zukünftigen Priester in Priesterseminaren dieselbe Formation absolvieren und dieselbe Ausbildung erhalten sollten, gehört der Vergangenheit an. Schon in der Vergangenheit hat diese Vorstellung zur Krise des Priestertums, der Krise der Berufungen, beigetragen. Die Kirche wird in naher Zukunft viel flexibler auf neue Zeichen der Zeit reagieren müssen. Ordinierte Diener der Kirche stehen in verschiedenen Umgebungen einer sehr differenzierten Gesellschaft vor vielen verschiedenen, sehr unterschiedlichen Aufgaben. Dies erfordert einerseits differenzierte Arten der Bildung und Spezialisierung sowie die gegenseitige Zusammenarbeit innerhalb der Kirche, die gegenseitige Zusammenarbeit zwischen Priestern mit unterschiedlichen Spezialisierungen sowie zwischen Priestern und Lai:innen.

Sicherlich werden weiterhin Seelsorger:innen für Pfarreien und die klassische Mission (Bemühungen, die Zahl der Kirchenmitglieder zu erhöhen) benötigt. Ich glaube jedoch, dass diese beiden Bereiche kirchlichen Engagements weiter zurückgehen werden. Das vor einigen Jahrhunderten geschaffene Netzwerk von Territorialgemeinden reißt und verschwindet allmählich. Die Beteiligung von Priestern aus dem Ausland, ständigen Diakonen und Pastoralreferent:innen ist keine hinreichende Antwort darauf. Aber selbst der Mut der Kirche, „viri probati" zu akzeptieren, verheiratete Männer zu ordinieren und die Charismen der Frauen viel stärker zu nutzen, wird die frühere Struktur der Kirchenverwaltung nicht wieder zum Leben erwecken.

Eine Einladung, an die heutigen institutionellen und mentalen Grenzen der Kirche zu gehen, verliert an Attraktivität und Glaubwürdigkeit. Weder Versuche einer billigen „Modernisierung der Religion" noch Angebote, die in nostalgischer Manier die Kirche als Freilichtmuseum zu inszenieren, werden diese Situation verbessern. Der christliche Glaube muss diese Grenzen radikal überschreiten. Papst Benedikts Vorschlag, innerhalb der Kirche einen „Vorhof der Völker oder der Heiden" (Cortile dei Gentili) zu schaffen, reicht nicht mehr aus. Am Tag vor seiner Wahl kommentierte Kardinal Bergoglio die Aussage Jesu „Ich stehe an der Tür und klopfe an" und sagte, dass Jesus heute innerhalb der Kirche klopft und ausgehen will. Jesus ist bereits herausgekommen und wir müssen ihm kühn und treu folgen.

Papst Franziskus betont, dass unser Platz bei den Armen und Verwundeten ist. Ich füge hinzu: Unser Platz ist auch mit denen, die *arm an Glauben,* arm an Sicherheit alle Arten sind. Unser Platz ist bei den Erschütterten und auch bei den von der Kirche Verwundeten. Ich meine nicht nur die Fälle von sexuellem Missbrauch, sondern auch Verletzungen durch die klerikale Arroganz von „Wahrheitsbesitzern".

Mein Lehrer, der tschechische Philosoph J. Patočka, sprach (in einem anderen Zusammenhang) über die „Solidarität der Erschütterten". Ich bin überzeugt, dass die Kirche nicht nur eine Gemeinschaft der Erinnerung und des Erzählens sein sollte, sondern auch ein Ort der „*Solidarität der Erschütterten*". Auf dem II. Vatikanischen Konzil verpflichtete sich die Kirche mit der Konstitution *Gaudium et spes* zur Solidarität mit den Freuden und Hoffnungen, Sorgen und Ängs-

ten der Menschen unserer Zeit. Die Kirche kann keine alten Zusicherungen, keine alten Antworten auf die Fragen von gestern mehr geben. Sie soll jedoch *den Weg zu den Quellen der Spiritualität weisen und ein Ort des Dialogs sein* – wie der Titel meines Beitrags klingt.

Seit Jahrhunderten inspiriert die Predigt Jesu über den *guten Hirten* die Spiritualität der Priester. Der Hirte soll mutig und aufopferungsvoll sein, er muss auch auf Wahrheit und Transparenz achten: Er muss seine Schafe kennen und seine Schafe müssen *ihn* kennen. Der Hirte in den trockenen Ebenen Israels kennt die Wege zu den Oasen, zu den Quellen. Die Kirche als solche kann nicht die Oase sein, keine sichere geschützte Insel. Eine solche Kirche bieten diejenigen, die Mauern bauen in der Kirche und zwischen der Kirche und der Welt. Aber die Kirche darf kein Ghetto oder eine Sekte sein. Sie muss einen größeren Bereich sowie trockene Suchpfade, Fragen und Zweifel umfassen. Aber sie muss die Wege zu den Quellen kennen und auch immer neue entdecken. Die Kirche muss die Wege nicht nur den eigenen Schafen zeigen. Die Kirche ist nicht nur für ihre Gläubigen da. Der gute Hirte Christus hat auch andere Schafe, die nicht zu diesem Schafstall gehören (vgl. Joh 10,16).

Jesus verbietet seinen Jüngern, die Freiheit derer, die „nicht mit uns gehen", zu desavouieren und einzuschränken. Er warnt sie, die Engel des Jüngsten Gerichts zu spielen und willkürlich Weizen und Unkraut zu sortieren. Er warnt sie vor dem Eifer der Inquisitoren und Revolutionäre. Es ruft sie nicht zur Passivität auf, sondern zur Geduld, die eines der Gesichter der Liebe ist.

Als Avantgarde der Kirche der Zukunft, die *allen* dient und *alle* Grenzen überschreitet, sehe ich die sogenannte kategoriale Seelsorge – den Dienst der Seelsorger:innen in Krankenhäusern, der Armee und den Gefängnissen. Sie dienen nicht nur den Mitgliedern ihrer Kirchen und nicht nur den so genannten „Gläubigen". Sie stehen jedem:jeder zur Verfügung. Ihre Aufgabe ist es nicht, neue „Schafe zu beschaffen", neue Mitglieder der Kirche zu rekrutieren, sondern einen Dienst *der geistlichen Begleitung* anzubieten. Heute sind sie besonders an Orten zu finden, an denen sich Menschen in Grenzsituationen befinden. In Grenzsituationen werden Menschen sensibler für Spiritualität, für Fragen nach dem Sinn des Lebens und dem Sinn ihrer Lebenssituation. Die Menschen wollen gehört werden; sie brauchen Nähe und Dialog. Aber wird nicht die gesamte Menschheit heute zunehmend in eine Grenzsituation gedrängt?

Spirituell zu begleiten, bedeutet eine kontemplative Annäherung an das Leben zu lehren; zu lehren, „Gott in allen Dingen zu finden", wie es der hl. Ignatius formuliert. Ein Teil dieser geistlichen Begleitung ist die Überwindung des Gottesbildes als eines „übernatürlichen", aber hinterweltlichen Wesens. Dieses idolatrische Bild von Gott teilen religiöse und atheistische Fundamentalist:innen – sie unterscheiden sich lediglich darin, dass die ersten es verteidigen und die anderen es leugnen. Beiden muss jedoch eine Alternative gezeigt werden: *die heilige Tiefe des Lebens.* In den Worten P. Tillichs: *the ultimate concern. Spirituell zu begleiten bedeutet, von der Oberfläche und Oberflächlichkeit zur Tiefe zu gelangen*, von einem kleinen Ego zu dem Selbst, in den tieferen Kern des Menschen vorzudringen, wo nach der Erfahrung der Mystiker Gott lebt und wirkt.

Die Kirche braucht auch eine Bekehrung von ihrem eigenen Egozentrismus, von ihrer Form innerhalb der engen Grenzen ihrer gegenwärtigen Mentalität zu einer umfassenderen Ökumene. Der Erfurter Religionsphilosoph E. Tiefensee spricht über die Notwendigkeit einer „dritten Ökumene", einer Ökumene mit „Andersgläubigen", z. B. mit Anhängern eines säkularen Humanismus. Mit denen, die nicht religiös glauben, mit denen, die nicht mit uns gehen.

Priester und pastorale Mitarbeiter:innen auf dem Gebiet der kategorialen Seelsorge arbeiten bereits mit diesen Menschen zusammen. Sie lernen, sich in einem anderen „Sprachspiel" zu bewegen, sie lernen eine andere Sprache als die, die in Pfarreien verwendet werden kann. Eine solche Umkehr der Kirche zum Dienst für alle, zu ihrer prophetischen Mission, zur Solidarität mit den Freuden und Schmerzen unserer Welt, eine solche Hinwendung zum Kern des Evangeliums ist sicherlich nicht nur für die Priester angezeigt. Es ist eine Herausforderung für das gesamte priesterliche und königliche Volk Gottes.

Der Dialog mit den Andersgläubigen und Nichtgläubigen muss mit einem Dialog mit dem Unglauben, dem Kleinglauben, mit Zweifeln und Ängsten *in uns selbst*, in unseren eigenen Gedanken und Herzen beginnen. Zu lange haben wir unsere eigenen Schatten auf andere projiziert und sie vergeblich bei den anderen bekämpft. Anstelle der sterbenden Form des Bußsakraments muss ein breiterer und tieferer *Dienst der Versöhnung* wiederhergestellt werden.

Eine umfassendere und tiefere Ökumene setzt die Versöhnung mit uns selbst und eine *innerkatholische Ökumene* voraus, die manchmal schwieriger ist als der interreligiöse Dialog.

Wir Priester sollen Diener menschlicher Freude sein. Der gute Hirte kennt den Weg vom Tal der traurigen Schatten zu den Quellen der Freude, mit anderen Worten: den Weg zum Heil und Heiligkeit. Es gibt dabei nur eine legitime Traurigkeit, schrieb L. Bloy: dass wir nicht heilig sind.

2. Berufung und (individuelle) Gefährdung des Priesters

„Halt an. Wo läufst du hin?“

Zwölf Thesen zum Gestaltwandel priesterlicher Identität auf der Basis der deutschen Seelsorgestudie

Christoph Jacobs

Zielsetzung des Beitrags

Die priesterliche Identität in der westlichen Welt befindet sich gegenwärtig in einem dynamischen Wandel ihrer konkreten kulturellen und kirchlichen Gestalt. Die Frage nach der Identität und ihren Transformationsprozessen ist eine Menschheitsfrage. Sie gilt für Individuen, gesellschaftliche Gruppen und Institutionen. Sie stellt sich stets neu in Situationen gesellschaftlichen Wandels. Denn Identität ist aus sozialwissenschaftlicher Perspektive ein kulturgebundenes Passungsgeschehen zwischen Person und Umwelt. Das Phänomen des durchdringenden Wandels ist keinesfalls ein spezielles „Kirchenphänomen“. Der Soziologe H. Rosa definiert den allgegenwärtigen und beschleunigten Wandel als Kernmerkmal der Moderne.[1]

Selbstverständlich üben daher der gesellschaftliche und pastorale Wandel einen erheblichen Transformationsdruck auf die Identität aller Seelsorgenden aus. Dies gilt insbesondere für die Priester. Der Grund dafür liegt in der überaus langen Identitätstradition. Was so lange vergleichsweise stabil war oder zumindest für stabil gehalten wurde, gerät umso mehr unter Druck.

Die „Deutsche Seelsorgestudie 2012–2014“ hat den Transformationsdruck auf die Priester zum Anlass genommen, die „Personseite“ dieses Passungsgeschehens in den Mittelpunkt des Interesses zu stellen.[2] Es geht also um den Blick von der Person auf die Organisa-

---

[1] Vgl. H. Rosa, Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik, Berlin 2012; ders., Beschleunigung und Entfremdung, Berlin 2013.

[2] Vgl. K. Baumann, A. Büssing, C. Jacobs u. a., Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen, Würzburg 2017; K. Baumann u. a., Commitment to Celibacy in German Catholic Priests. Its Relation to Religious

tionsdynamik und deren Rückwirkungen. Die Grundfragestellung hinter den vielen Einzelfragen ist sehr einfach: „Wie geht es euch in dieser Zeit?", „Was macht euer Leben aus?", „Wie seht ihr euch in eurer Kirche?"

Die Seelsorgestudie optiert für den Primat der Person. Denn Organisationen neigen dazu, in schwierigen oder gar existenzbedrohenden Veränderungen ihre Interessen stärker auf das eigene Überleben hin zu fixieren als auf das Wohlergehen ihrer Mitglieder. Sie priorisieren den Strukturwandel und funktionalisieren dafür die Personen. Diese zuweilen harte Realität betrifft auch die Priester innerhalb der Kirche.

Der vorliegende Beitrag nimmt auf diesem Hintergrund die schon an unterschiedlichen Orten dargestellten Ergebnisse der Seelsorgestudie in den Blick und fokussiert sie in knapper Form im Kontext der Transformationsperspektive der priesterlichen Identität. Es ist das Interesse, die Perspektive der Priester in den Transformationsprozess einzubringen und ihnen Entwicklungs- und Wachstumswege zu ermöglichen. Dabei wird mehr Wert auf den Ertrag als auf die komplexen statistischen Anwege zum Ertrag gelegt.[3] Hier soll es um die Frage gehen: Wie kann die Förderung der priesterlichen Identität in Zeiten pastoralen Wandels gelingen?

These 1

Sowohl die demografische Entwicklung als auch die kulturelle Entwicklung werden den Gestaltwandel des Priesterlichen „ohne Chance auf Gegenwehr" vorantreiben.

Der Transformationsdruck auf die priesterliche Identität hat zwei große, ineinander verwobene Quellen: a) die demografische Ent-

---

Practices, Psychosomatic Health and Psychosocial Resources, in: JORH 56 (2017) 649–668; C. Jacobs, Wie es Seelsorgern wirklich geht. Zum Zusammenhang von Persönlichkeit, Tätigkeit, Spiritualität und Gesundheit, in: HerKorr 67 (2013) 506–511; K. Baumann u. a., Überraschend zufrieden bei knappen Ressourcen – und die Kraft der Spiritualität. Ergebnisse der Deutschen Seelsorgestudie, in: HerKorr 69 (2015) 294–298.

[3] Die statistisch abgesicherte Beweisführung und viele weitere Veröffentlichungen zur Studie (meist englischsprachige Beiträge der Forschergruppe) finden sich unter: www.seelsorgestudie.de (Zugriff: 8.2.2022).

wicklung, b) der kulturelle Wandel. Beides ist für die Identitätsbildung der Priester von großer Bedeutung. Selbstverständlich nehmen die Priester wahr, dass ihre Gruppe (ihr „Stand“) sich in ihrer gesellschaftlichen Präsenz und Bedeutung geradezu auflöst bzw. bis zur Nicht-Sichtbarkeit verschwinden wird. Priesterliche Identität wird sich unweigerlich verändern.[4]

Dazu tragen bei:
a) die demografische Entwicklung:
- die Halbierung der Zahl der tätigen Priester in den vergangenen 50 Jahren,
- der Rückgang der Zahl der Priesterkandidaten in den vergangenen 20 Jahren um zwei Drittel,
- die im selben Zeitraum um vier Fünftel gesunkene Zahl der Neupriester auf nunmehr 57 in ganz Deutschland,
- die Tatsache, dass in den kommenden 20 Jahren die Gruppe der „pensionierten“ Priester größer ist als die Gruppe der unter 65-Jährigen.
- die sehr heterogene Gruppe der jüngeren Priester, die sich als exotische Minderheit in einer ihnen gegenüber gleichgültigen oder gar feindlichen Gesellschaft zu bewähren haben.

b) der kulturelle Wandel:
- das Unterschreiten der 50 %-Marke des Anteils der christlichen Bevölkerung in Deutschland – vermutlich ab dem Jahr 2022,
- der Rückgang der Mitgliederzahlen der beiden großen christlichen Kirchen bis 2060 um 50 %,
- die Verdunstung des Christlichen in der Glaubenssubstanz und in der kulturellen Prägekraft.

---

[4] Vgl. C. Jacobs, Kirche in Zeiten der Veränderung. Und was passiert mit den Seelsorgenden?, in: S. Kopp (Hg.), Von Zukunftsbildern und Reformplänen. Kirchliches Change Management zwischen Anspruch und Wirklichkeit (Kirche in Zeiten der Veränderung 1), Freiburg i. Br. 2020, 183–209; ders., Strukturen verändern? – Menschen verändern? Eine pastoralpsychologische Analyse kirchlicher Wandlungsprozesse, in: S. Kopp (Hg.), Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform (QD 306), Freiburg i. Br. 2020, 427–457; ders., Die Kirche und ihr Personal. Anforderungen an geistliche Persönlichkeiten, in: S.-K. Schwope, J. Knop, B. Kranemann (Hg.), Die Kirche und ihr Personal. Auf der Suche nach zukunftsfähigen Profilen und Identitäten seelsorglicher Berufe (EThSt 52), Würzburg 2020, 105–137.

- Seit Jahren vollzieht sich in Deutschland eine schleichende Abkehr vom Glauben und von der Kirche.[5] Kein Aspekt der nationalen Identität hat sich seit den 1950er-Jahren in Deutschland so gründlich, kontinuierlich und unumkehrbar dauerhaft gewandelt wie das Selbstverständnis einer christlichen Gesellschaft.[6] Tatsächlich ist die Erosion des Glaubens gravierender, als der Rückgang des Kirchenbesuchs und die Zahl der Kirchenaustritte nahelegen. Der kulturelle Wandel vollzieht sich dabei nach Aussagen der Demoskopie in drei Stufen. Stufe 1: die innere Abwendung von den wesentlichen Glaubensinhalten (Trinität, Auferstehung), Stufe 2: der Kirchenaustritt bzw. die Verabschiedung von der Kirche vor Ort, Stufe 3: die Abwendung von der christlichen Kulturtradition (Weihnachten, Sonntagsregel usw.).[7]

Nimmt man diesen Kulturwandel ernst, so ist klar, dass die Priester ihre kulturell bedeutsame Position in der Gesellschaft verloren haben und noch mehr verlieren werden. Für alle Priester gilt: Ihnen fehlen anerkannte identitätsstiftende Lebensformen.[8] Die Zeiten, in der die Position als Seelsorger als „sicherer Hafen", als Rückzugsraum für die Bildung einer stabilen Identität dienen konnte, sind unwiederbringlich vorbei. Wer heute die Lebensform eines Priesters wählt oder sich auf das Leben als Laie im Dienst der Seelsorge vorbereitet, muss damit rechnen, dass niemand ihm oder ihr klar sagen kann, wie genau die Etappen des Wandels aussehen oder welche gar disruptiven Entwicklungen kommen werden.

---

[5] Vgl. T. Petersen, Wandlungen des Christentums in Deutschland, in: NOrd 70 (2016) 324–335.

[6] Vgl. ders., Gehört das Christentum noch zu Deutschland? (22. Dezember 2021), in: https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/christen-vielleicht-keine-mehrheit-mehr-abkehr-der-kulturtradition-17695452.html (Zugriff: 30.12.2021).

[7] Vgl. ebd.

[8] Vgl. R. Bucher, Das Priesterbild der Zukunft. Demütig, aufmerksam, solidarisch, in: HerKorr.Sp (I/2018) 43–45.

These 2

Die Priester sind mit ihrem Leben überraschend zufrieden.

„Wie zufrieden sind Sie, alles in allem, mit Ihrem Leben?“ So lautet die weltweite Standardfrage zur allgemeinen Lebenszufriedenheit in der Demoskopie und auch der Psychologie. Bei dieser Frage erreichen die Priester (auf dem gleichen Niveau wie die anderen Seelsorgenden) einen höheren Wert als die Normalbevölkerung und einen vergleichbar hohen Wert wie Berufsgruppen mit ähnlichem sozialem Level und ähnlichen sozialen Arbeitsfeldern.

Dieses Ergebnis ist für viele, für die Seelsorgenden selbst, die Gläubigen, aber auch die nicht-kirchliche Öffentlichkeit angesichts der dramatischen Veränderungen der kirchlichen Landschaft, häufig sehr überraschend. Wenn man Priester und Gläubige das mögliche Ergebnis der Seelsorgestudie ohne Kenntnis der tatsächlichen Ergebnisse „raten“ lässt, dann erwarten viele eine merkliche Unzufriedenheit. Dabei handelt es sich wohl eher um eine (falsche) Interpretation einer „gefühlten Stimmungslage“ als einen Treffer der Realität. Die meisten Seelsorgenden – wie immer bestätigen (auch die „lauten“) Ausnahmen die Regel – sind der Überzeugung: „So ist es gut mit meinem Leben!“.

Dass es sich hierbei um ein „geschöntes“ Ergebnis handeln könnte, ist ausgesprochen unwahrscheinlich. Denn wie die Antworten in anderen Bereichen zeigen, sind die Antwortenden durchaus zu ausgesprochen negativen Bewertungen der Situation bereit und fähig. Eine andere Erklärung ist viel wahrscheinlicher: Es scheint so zu sein, dass diese Frage in die Tiefenschichten des Selbstverständnisses der meisten Priester hindurchstößt. Die Oberflächenstruktur vieler Unzufriedenheiten – sie kommen später durchaus zur Sprache – wird hier durchbrochen in Richtung der Zustimmung zu ihrem Leben, das sie selbst gewählt haben: „Ich bin bereit!“.

Wichtig ist: Es gibt eine große Gruppe von Priestern, die speziell mit ihrer zölibatären Lebensform nicht glücklich ist.[9] Dies tritt zusammen mit einer erhöhten Labilität auf, geringerer beruflicher und spiritueller Power. Es wäre unangemessen, dies nur achselzuckend hinzunehmen. Wenn die Katholische Kirche in ihrer spiri-

---

[9] Vgl. J. Kramer, W. Weig, Intimität und Sexualität bei katholischen Priestern in Deutschland – Ergebnisse aus der Seelsorgestudie, in: Sexuologie 23 (2016) 5–16.

tuellen Tradition die zölibatäre Lebensform der Priester favorisiert, braucht es hier eine Arbeit an Auswahlprozessen, Ausbildungskonzepten und Unterstützungsprozessen.[10]

Und trotzdem gilt selbst angesichts des Zölibats als „Risiko-Lebensform": Die Mehrheit der Priester ist mit ihrem Leben wirklich zufrieden – vor allem dann, wenn sie den Eindruck haben, mit ihrer Lebensform für sich persönlich eine gute Wahl getroffen zu haben. Dann erleben sie eine große Zufriedenheit und empfinden sie als bereichernd und befreiend. Es dürfte angemessen sein, diese Tatsache mit Dankbarkeit zur Kenntnis zu nehmen. Und darin die Aufforderung zu sehen, diese Zufriedenheit nicht „als Zufriedenheit auf der Couch" auszuleben, sondern als Motivation für den unbedingten Einsatz für den Menschen.

These 3

In der Seelsorge als Priester für die Menschen da zu sein, macht zufrieden.

Die Zufriedenheit mit dem Leben bestätigt sich erneut in der Arbeitszufriedenheit: Die Seelsorge selbst scheint Freude zu machen. Die Zufriedenheit in der seelsorglichen Begegnung mit den Menschen ist recht resistent gegen den „Kirchenfrust". Pastor, also Hirte, zu sein ist erfüllend. Dies steht im Gegensatz zum ständigen Ringen mit den organisationalen Problemen, die vornehmlich den Verantwortlichen angelastet werden. Dies wird besonders deutlich, wenn die Arbeitszufriedenheit in ihre Teilkomponenten differenziert wird. Am zufriedensten sind Priester mit der Seelsorgetätigkeit. In mehr oder weniger deutlichem Abstand folgen dann die Zufriedenheit mit der Bezahlung, den Kolleg:innen, den Arbeitsbedingungen, den Entwicklungsmöglichen. Am unzufriedensten sind sie mit den Vorgesetzten sowie mit Organisation und Leitung im Arbeitsbereich.

Priester investieren sehr viel in ihre Lebensform und ihre seelsorgliche Tätigkeit, die für ihr Leben lang miteinander verbunden sind. Dies zeigt sich auch in einer geringen Neigung zum Verlassen des Priesteramtes. Dieser Wert ist deutlich geringer als das Nachden-

[10] Vgl. K. Baumann u. a., Spiritual dryness and celibacy in catholic priests–discernment of ongoing spiritual journeys from relational and psychosexual immaturities, in: Pastoral psychology 68 (2019) 605–617.

ken über den Ausstieg aus dem Beruf bei den Lai:innen in der Seelsorge. Lebenszufriedenheit und Arbeitszufriedenheit sind vor allem bei Priestern stärker miteinander verbunden als in der Normalbevölkerung. Es scheint so, dass bei Priestern „Leben und Arbeiten“ eine vergleichsweise große Einheit bilden. Priestersein ist eben kein „Job“, sondern eine Lebensform.

In großer Spannung zur hohen persönlichen Lebenszufriedenheit steht die große Unzufriedenheit mit dem Zustand der kirchlichen Organisation. Große Kritik gibt es an den diözesanen und bischöflichen Kompetenzen zur Zukunftsbewältigung, der Unklarheit der Ziele und Prioritäten, der unzureichend wahrnehmbaren Sorge um das gesamte pastorale Personal und die mangelhafte Wertschätzung.

Es scheint also so zu sein, dass die große Fixierung auf Unzufriedenheiten mit der Organisation in der allgemeinen schwierigen seelsorglichen Situation eine Eigendynamik gewonnen hat. So „verschattet“ der Blick auf die Unzufriedenheit mit der Organisation den Blick auf die Zufriedenheit mit dem eigenen Leben und der Seelsorgetätigkeit. Ob die Ansprüche der Seelsorgenden an die eigene Organisation möglicherweise zu idealisiert sind, mag dabei zu diskutieren sein. Auf jeden Fall zeigt sich hier ein großer Handlungsbedarf in zwei Richtungen: 1. die fundierte Betonung der Freude an der Seelsorge, 2. die Verbesserung in der Führungsarbeit der Verantwortlichen.

These 4

Belastungen durch die Vergrößerung der Seelsorgeeinheiten sind weniger relevant. Umgekehrt gilt: Wichtig ist erstens das Maßnehmen an den Ressourcen, zweitens die Arbeit am Klima des Lebens und Arbeitens vor Ort.

Häufig wird die Vermutung geäußert, dass die sich stark im Wandel befindlichen seelsorgerischen Strukturen ausgesprochen destruktiv auf die Belastungshöhe bzw. sogar auf die priesterliche Identität auswirken. Die Hypothese lautet: „Die großen Räume haben negative Folgen!“ Es wird angenommen, dass das „Zuständigkeitsgefühl“ für eine immer größere Menge von Menschen, Gläubigen und Pfarrgemeinden eine besondere Bedeutung besitzt.

Allerdings zeigt die Seelsorgestudie: Die wahrgenommene Größe der Seelsorge-Einheiten hat überraschenderweise keinen nachweisbaren Zusammenhang mit Belastung, Gesundheit und Zufriedenheit.

Im Umkehrschluss scheint vielmehr die Qualität der Arbeit vor Ort (Führung, Team, Kommunikation, Wertschätzung, Autonomie usw.) entscheidend zu sein. Ungefähr die Hälfte der Stressbelastung erklärt sich aus fehlender Wertschätzung seitens der Vorgesetzten, subjektiv hoher Arbeitsbelastung, fehlender Distanz zur Arbeit in freien Zeiten und einem nicht ausreichenden Gefühl der persönlichen Lebenssicherheit. Wichtiger als die Größe der Seelsorgeeinheiten wird also die konstruktive Arbeit an den Klimafaktoren vor Ort sein.

Von großer Wichtigkeit beim notwendigen (!) Strukturwandel dürfte daher auch ein Maßnehmen an den Ressourcen sein: und zwar an den Ressourcen an Personal und den Ressourcen des Personals. Angesichts der dramatisch abnehmenden Zahl der Priester gilt um so mehr: Die Zahl der Planstellen für Pfarrer (≈ Pfarreien) muss drastisch reduziert werden. Und weiter: Die Weihe zum Priester bedeutet nicht die Qualifikation für das funktionale Leitungsamt des Pfarrers. Wenn Priester dieses Profil nicht besitzen, dürfen sie auch nicht dazu gezwungen oder zugelassen werden. Ein Einsatz „am Profil vorbei" wird negative Folgen für die Priester, aber auch für die Gläubigen haben. Seelsorglich begleitende Tätigkeit verdient eine mindestens so hohe Wertschätzung wie seelsorglich leitende Tätigkeit.

These 5

Die Lebenssicherheit und das Lebensfundament der Seelsorgenden bedarf der Stabilisierung. Es braucht eine konsequente Investition in die Lebensfundamente und Gestaltungskräfte.

Der Wandel in der Gesellschaft, die Veränderungen in der Pastoral, die demografischen Veränderungen und die veränderten Rollenanforderungen brechen die Identitätskonzepte aller Seelsorgenden auf. Viele Priester haben gegenwärtig den Eindruck, dass sie ihre Einbettung, Heimat und ihren Lebens- und Handlungsraum verlieren. Der bekannte deutsche Sozial- und Gesundheitspsychologe und Soziologe H. Keupp charakterisiert diese herausfordernde Situation mit Blick auf die Identitätsbildung der Menschen von heute mit dem plastischen Begriff der „ontologischen Bodenlosigkeit". Um trotzdem zu einer stabilen Identität zu finden, braucht es in dieser Situation die ständige Konstruktion eines stabilen Fundamentes für eine gelingende Lebensbewältigung.

Um die Stabilität des Lebensfundaments im Sinne der Ressourcentheorie psychologisch näher bestimmen zu können, haben wir das salutogenetische Modell des Medizinsoziologen und Gesundheitspsychologen A. Antonovsky zugrunde gelegt.[11] Menschen sind dann stabil und nehmen dann eine gute Lebensentwicklung, wenn sie 1. genügend Ressourcen besitzen und 2. die Fähigkeit erwerben, die Ressourcen zu einem tragfähigen Fundament zu bündeln. Kern dieser Fähigkeit ist ein „Gefühl der Kohärenz“, das die Menschen befähigt, sich als aktive Gestalter:innen ihrer Identität und Gesundheit zu begreifen. Das Gefühl der Kohärenz wird somit zur zentralen Steuerungsgröße der Identitätsbildung und der Gesundheitsentwicklung.

Der Befund für die Höhe des Kohärenzgefühls hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck: Die Gruppe der Seelsorgenden liegt knapp unter dem Mittelwert der deutschen Durchschnittsbevölkerung. Dies ist durchaus nicht beruhigend. Denn gerade bei den Priestern ist die Gruppe der Personen mit niedrigerem Kohärenzgefühl besonders groß – und die Gruppe der Personen mit hohem Kohärenzgefühl besonders klein. Dabei gehören Priester doch zu den Verantwortungsträgern, also den Personen, die aufgrund ihrer Position stark sein sollten, um den Menschen „als guter Hirte“ voran oder begleitend an der Seite oder schützend hinterher zu gehen. Das problematische Niveau offenbart sich im Vergleich mit relevanten Bezugsgruppen. Als Personen mit Verantwortung für andere Menschen und mit Leitungsaufgaben liegen sie in ihrem Kohärenzgefühl deutlich unter dem von Personengruppen, die zu ihnen passen würden (Akademiker:innen, Verantwortungsträger:innen in der Wirtschaft, Ärzt:innen, Psychotherapeut:innen usw.).

Priester stehen daher vor der Herausforderung, zuallererst und immer wieder an ihrem Fundament zu bauen: Das eigene „Lebenshaus“ darf in stürmischen Zeiten nicht auf Sand gebaut sein (vgl. Mt 7,24–27). Sie liefern die menschliche Grundlage für die seelsorglichen Kompetenzen wie z. B. Leitungskompetenzen, Rollensicherheit und Belastungsfähigkeit in den unterschiedlichen Handlungsfeldern. Ihre Verantwortlichen in der Kirche (Diözesen, Ordensgemeinschaften usw.) müssen in kreative Ressourcenentdeckung, kontinuierliche Ressourcenförderung und ein konsequentes Ressourcentraining investieren.

---

[11] Vgl. A. Antonovsky, Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, Tübingen 1997.

These 6

Priester sind in ihrer Lebensform „Exoten" in der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft. Häufig erfahren sie sehr viel Skepsis bis hin zum Misstrauen. Sie haben z. T. das Vertrauen in ihre Lebensentscheidung verloren. Sie benötigen qualifizierte Wertschätzung und Unterstützung.

Priestersein ist eine „risikoreiche" und „exotische" Lebensform, die in der heutigen Gesellschaft stark angefragt ist. Sie stehen immer mehr allein da. Priester erleben zurzeit in der westlichen Gesellschaft, dass ihre Lebensform mit Misstrauen begegnet wird oder sogar radikal in Frage gestellt wird. Dies passiert sogar im „Kernbereich" der Gläubigen oder der Gemeinden.[12]

Da gelingendes Leben in der Wechselwirkung von Person und ihrem Lebensraum entsteht, braucht das Leben der Priester auch eine soziologische bzw. sozialpsychologische Analyse. Denn jede Lebensentscheidung hat ihren Ort in einer Kultur, die sie stützt oder in Frage stellt.[13]

Zunächst zeigt die Seelsorgestudie das erwartete Ergebnis: Die Zustimmung zur priesterlichen Lebensform ist umso höher, je intensiver die eigene spirituelle Praxis die Lebensform trägt. Interessanter jedoch ist folgende Erkenntnis: Priester, die in „zölibatsfreundlichen" oder „zölibatsstützenden" Kulturen leben (in der Diaspora des deutschen Ostens) bzw. aus Polen, Afrika oder Asien stammen, urteilen über ihre eigene Lebensform positiver als Priester im Umfeld von „zölibatskritischen" Kulturen, was auf die Mehrheit der kirchlichen Landschaft in Westeuropa zurzeit zutrifft.

Darüber hinaus zeigt sich: Fehlende Anerkennung und Wertschätzung scheinen für viele Priester ein zentrales Thema zu sein. Ein Drittel der Priester fühlt sich angesichts ihrer Anstrengung zu wenig wertgeschätzt. Dies kann nicht nur durch Überforderung, sondern auch durch Unterforderung geschehen. Priester nehmen es als nicht-wertschätzend wahr, wenn sie durch Vervielfachung von Arbeit und Managementaufgaben über ihr Maß und ihre Kompetenzen hinaus zur Anstrengung gezwungen werden. Sie empfin-

---

[12] Vgl. C. Jacobs, Herausforderungen an das Priestersein aus Sicht der Seelsorgestudie, in: Diakonia 48 (2017) 2–11.

[13] Vgl. K. Lewin, Feldtheorie in den Sozialwissenschaften. Ausgewählte theoretische Schriften, Bern 1963.

den es aber auch als Mangel an Wertschätzung ihres Priesterseins, wenn sie nicht in Bereichen gefragt und gefordert werden, die sie als identitätsstiftend erleben (z. B. gemeinsamer Gottesdienst, „Gebrauchtsein“ als Verkündiger und Sakramentenspender, Anerkennung des priesterlichen Leitungsdienstes usw.). Dass Wertschätzung keine Nebensache ist, bestätigen die Gesundheitsforschung und die Motivationsforschung. Große Bedeutung hat dabei das individuell wahrgenommene Verhältnis von Anstrengung und Wertschätzung.

Daraus lässt sich folgern:

1. Ein wesentlicher Stützungsfaktor ist die persönliche tragfähige spirituelle Praxis, die auch kulturell mitbestimmt ist. Ideal wäre es, wenn der Anspruch der Gesellschaft dahin ginge, dass Priester nicht funktionierende Seelsorgsbeamte sein sollen, sondern spirituell überzeugende „Gottesmänner“.
2. Ein weiterer bedeutsamer Stützungsfaktor ist ein Lebensraum, in der die Überzeugung „Zölibatäres Leben ist wertvoll!“ nicht nur vom Priester selbst, sondern auch von der Umgebung gewünscht bzw. mitgetragen wird. Zölibatäres Leben braucht ein Fundament nicht nur im Leben des Einzelnen, sondern auch in der Anerkennung der Gläubigen bzw. der Gesellschaft. Die Anfragen an die gegenwärtige Atmosphäre in Deutschland, das Klima in unseren Gemeinden und die gesamte Pastoral (und natürlich auch die weiteren Forschungsfragen!), die durch diese Erkenntnisse aufgeworfen werden, sind selbstverständlich sehr spannend.
3. Es braucht eine neue angemessene Unterstützungskultur und Wertschätzungskultur. Dass dies angesichts der gegenwärtigen Strömungen in der Gesellschaft und der Missbrauchsverbrechen eine große Herausforderung darstellt, ist nicht von der Hand zu weisen. Aber sicher ist: Wenn dies nicht gelingt, steht die Existenz vieler Priester auf dem Spiel. Nur wenn es gelingt, zusätzlich zur individuellen Motivation „um des Himmelreiches willen“ eine Kultur des „Wir brauchen Euch!“ aufzubauen, werden Priester sich erwünscht fühlen und eine gute Entwicklung nehmen können.

These 7

Priester sind angesichts der zunehmenden Alltagsanforderungen nicht fit genug, was ihre körperliche und seelische Gesundheit betrifft. Es braucht Investitionen in die Fitness für den Alltag.

In der Seelsorgestudie findet sich das Ergebnis: Die gesamte Gruppe der Seelsorgenden scheint im Vergleich zu den direkten Vergleichsstichproben schlechtere Gesundheitswerte zu haben.[14] Im Bereich der depressiven und ängstlichen Stimmungen trifft dies insbesondere für die jüngeren Personen zu.

Für alle Seelsorgenden sollten „Warnlampen" bei den folgenden drei bedeutsamen körperlichen Fitness-Dimensionen der Gesundheit aufleuchten:

1. Körpergewicht: Vor allem bei den Priestern und Diakonen sind deutlich mehr Personen übergewichtig und adipös, als nach den Referenzwerten erwartet werden sollte.
2. Alkoholkonsum: Hier lassen die Daten den Schluss zu, dass bei den Männern unter den Seelsorgern, darunter noch stärker bei den Priestern, der tägliche Konsum von alkoholischen Getränken im Vergleich zur Normstichprobe auffällig hoch ist.
3. Mangel an Bewegung, körperlicher Aktivität, Fitness: In der Seelsorgestudie verbleibt der überwiegende Teil der Seelsorgenden unter den Empfehlungen der WHO für körperliche Aktivität. Nur 30 % entsprechen dem für körperliche Fitness erwünschten Niveau. Von den Seelsorgenden bewegen sich 10 % der Personen nicht einmal 30 Minuten pro Woche auf einem Niveau von moderater körperlicher Anstrengung. Gerade diese Gruppe leidet unter einem deutlich erhöhten Körpergewicht, unter stärkerer Arbeitsbelastung, Stress und Burnout-Symptomen, aber auch unter mehr Symptomen von psychischer Belastung. Körperliche Inaktivität und Ineffizienz bei der Arbeit scheinen in Beziehung zu stehen.

Ein gesundes geistliches Leben und ein bio-psycho-sozial gesundes Leben stehen in einem bedeutsamen wechselseitigen Zusammenhang. Mit Blick auf eine Transformation der Pastoral gilt: Es wird die Frage zu stellen sein, ob es auch eine „falsche" Pastoral sein

[14] Vgl. C. Jacobs, Die Kirche und ihr Personal (s. Anm. 4); Baumann u. a., Zwischen Spirit und Stress (s. Anm. 2).

könnte, wenn sie zu einseitig mit Sitzen, Essen, Trinken und Bewegungsmangel verknüpft ist. Es braucht wohl eine „gesündere“ Pastoral. Eine „gesundheitsaktive“ Pastoral würde auch attraktiver und „geistlicher“ sein.

These 8

Seelsorgende brauchen aufgrund der Charakteristika ihres Lebenskonzeptes und ihrer Tätigkeiten i. d. R. keine Angst vor Burnout zu haben. Es gilt zu fragen, wie eine Dynamik in Richtung neuen Engagements und Hingabe aufgebaut werden kann.

In diesem Kontext ist es sicher notwendig, auch der Burnout-Thematik die geforderte Aufmerksamkeit zuzuwenden, denn nicht wenige Seelsorger:innen leben in der latenten Angst, sie könnte einem Burnout zum Opfer fallen. Zudem ist das Thema Burnout häufig ein direktes Thema oder ein Seitenthema bei Konferenzen von Priestern. Das Ergebnis der Seelsorgestudie lässt sich so zusammenfassen: Insgesamt ist das Risiko für Burnout unter Seelsorgenden vergleichsweise niedriger als in sozioökonomisch vergleichbaren Berufsgruppen (Lehrer:innen, Ärzt:innen). Insgesamt haben (nur) 1 bis 4 % der Seelsorgenden einen sehr hohen Burnout-Score im Sinne der MBI-Definition (9 Burnout-Indexpunkte). Weitere 12 % der Seelsorger:innen haben eine gewisse „Burnout-Gefährdung“. Damit liegt die Gruppe der Seelsorgenden eher am unteren und damit günstigen Ende als am oberen Ende des Spektrums der in Europa in der Normalbevölkerung gefundenen Burnout-Häufigkeiten.

Burnout scheint eher eine hohe Personenkomponente (Fehlen von gesundheitlichen Ressourcen) als eine hohe von außen stammende Belastungskomponente zu haben. Dies meint in einer einfachen Sprache: Seelsorger:innen, die Burnout erleben, erfahren diese Krise in der Regel nicht aufgrund von zu viel Arbeit, erschwerter Arbeit oder erhöhter Arbeitszeit, auch nicht aufgrund von „Struktur-Stress“, sondern aufgrund von depressiven Anteilen in der Person und fehlenden Ressourcen, die ihnen eine positive Bewältigung von Alltagswidrigkeiten ermöglichen würden.

Insgesamt darf pointiert gesagt werden: Priester brauchen also keine Burnout-Angst zu haben! Eine Reduzierung des Engagements

oder gar ein „Sich-Durchschonen“ durch den Seelsorgealltag ist keine gute Strategie. Im Gegenteil: angebracht wäre eher eine Angst vor gebremster Motivation und gebremster Energie. Es braucht eine große Initiative für menschliche Vitalität und Energie, für die Hingabefähigkeit und die Kompetenz, sich in eine Tätigkeit zu vertiefen. Die beste Burnout-Prävention ist eine Stärkung des „Ressourcenuniversums“ und des Vertrauens, dass Hingabe stark macht.

These 9

Wer als Priester auf das gemeinschaftliche Leben setzt und in Gemeinschaft investiert, besitzt die höhere Lebensqualität als der, der es allein versucht. Es braucht eine priesterliche Lebenskultur und eine pastorale Organisation, die dies fördern.

Ein zentrales Ergebnis der Seelsorgestudie ist es, dass es Priestern (und Lai:innen), die eine gemeinschaftliche Lebensformen gewählt haben, bei vielen Indikatoren in bedeutsamer Weise besser geht als denen, die allein leben. Priester, die – wie auch immer – gemeinschaftlich leben, berichten eine höhere Lebensqualität, weniger Stress, höhere wahrgenommene Wertschätzung und Unterstützung, ein höheres Engagement und eine höhere Identifikation mit der Lebensform.[15]

Der Vereinzelungsschub, der durch das Modell der Pfarrgemeinde (die Priestern lange Zeit ‚Heimat‘ gewährt hat) befördert wird, ist offensichtlich der zölibatären Lebenskultur zunehmend abträglich. Dies beklagen vor allem viele jüngere Priester. Das tragende Netz wird zu dünn.

Dies bedeutet für die Lebenssituation der Priester: Angesichts knapper personaler Ressourcen bei Priestern und bei den Lai:innen in der Seelsorge braucht es einen neuen Schub zur Konzentration in seelsorglichen Zentren mit gemeinschaftlichen Lebensformen – welcher vielfältigen Art auch immer. Diese Entwicklung ist darüber hinaus gerade angesichts der Transformationssituation der Kirche in jeder Hinsicht zu fördern: Es braucht zur Bündelung von Ressourcen mehr pastorale Zentren für die Verkündigung und darüber hi-

[15] Vgl. C. Jacobs, Herausforderungen an das Priestersein aus Sicht der Seelsorgestudie (s. Anm. 12).

naus das Zusammenleben von Christ:innen in stützenden Gemeinschaften in atheistischer und agnostischer Umwelt. Zwar ist es zu erwarten, dass sich viele Gläubige zunächst dagegen sträuben werden, weil sie den Verlust von Ansprechpersonen vor Ort erleben. Auch wird es in den Pastoralabteilungen aus Gründen der ‚Verteilungsgerechtigkeit‘ in den pastoralen Konzepten deutliche Widerstände geben. Allerdings wird die Einsicht wachsen, dass es kaum Alternativen zu diesen Konzepten gibt.

These 10

Wer als Priester in der „normalen“ „pfarrgemeindlichen“ Seelsorge lebt und arbeitet, besitzt eine geringere Lebensqualität als diejenigen in kategorialen (stärker professionalisierten und spezialisierten) Bereichen.

Priester in der Kategorialseelsorge scheinen gegenüber Priestern in der Territorialseelsorge in wichtigen Bereichen eine stärker gesundheitsförderliche und motivationsförderliche Lebens- und Arbeitssituation zu haben. Ihre Tätigkeit ist im Mittel mit stärkerer Zufriedenheit, besseren Gestaltungsmöglichkeiten (Autonomie, Zielsetzungsmacht, interessanteren Anforderungen), höherer Wertschätzung, geringerer wahrgenommener Arbeitsbelastung (einschließlich geringerer Arbeitszeit) und schließlich auch besseren Belastungswerten assoziiert als in der territorialen Seelsorge. Für diese Vorteile gibt es vermutlich eine ganze Reihe von Gründen: Selektionseffekte für kategoriale Aufgaben, bessere Zusatzqualifikationen, gut definierte Aufgaben, mehr Ressourcen und Wertschätzung, mehr Anerkennung der Position, höherer erlebter „Erfolg“, individuellere Gestaltungsmöglichkeiten von Arbeitsabläufen und Arbeitszeit usw. Daher gilt es zu überlegen, wie diese Vorteile auch im Bereich der Territorialseelsorge realisiert werden können.

In der Territorialseelsorge gibt es die Position des „„mitarbeitenden Priesters“, also des Kooperators, des Pfarrvikars bzw. Pastors im Pastoralverbund mit „Nur-Seelsorgs-Verantwortung“. Diese Position scheint zum gegenwärtigen Zeitpunkt unter der Perspektive der Lebensqualität zumindest sehr ambivalent zu sein. Priester mit dieser Position haben den geringsten Zufriedenheitswert mit ihrem Leben und äußern sich kritisch zu ihren Arbeitsbedingungen. Sie berichten von einer geringeren Autonomie und fühlen sich „gegän-

gelt", können ihre Vorstellungen weniger in die Arbeit einbringen und vermissen sinnvolle Ziele für ihre Tätigkeit.

In Zukunft wird es mehr als bisher bereits in der Konzeption der Pastoral und dann auch in der Einsatzpraxis darum gehen müssen, die Wertschätzung und die Professionalität der seelsorglichen Tätigkeit an sich zu fördern. Zusätzlich müsste die Maxime lauten: „Der richtige Mann am richtigen Platz!". Für die Priester selbst bedeutet das den Abschied von veralteten funktionalen Priesterrollen, die Erkenntnis der eigenen Charismen und die Sorge dafür – und natürlich die Bereitschaft zum Einsatz an dem zugeteilten Ort, wo diese Charismen von den Menschen gebraucht werden.

These 11

Gerade angesichts der Prozesse des Gestaltwandels brauchen wir einen ressourcen- und charismenorientierten Personaleinsatz und die entsprechenden pastoralen Konzepte.

Ausgangspunkt der Seelsorgestudie ist die Überlegung, dass die Ressourcenpotentiale einer Person für die Lebensentwicklung, ihre Lebenszufriedenheit und ihre Gestaltungskraft entscheidend sind. Sie sind die Basis für alle anderen berufsspezifischen Kompetenzen. Als Ergebnis finden wir unter den Priestern vier unterschiedliche Ressourcenprofile: 1. viele Ressourcen und wenige Schwächen, 2. mehr Ressourcen als Schwächen, 3. mehr Schwächen als Ressourcen, 4. wenig Ressourcen und viele Schwächen. Dabei zeigt sich, dass das Erkennen und Anerkennen des Ressourcenprofils die zentrale Voraussetzung für die Lebensqualität darstellen. Dies muss sowohl für die Lebensführung der Priester wie auch für den Personaleinsatz zur Geltung kommen. Ihre Stärken liegen an unterschiedlichen Orten. Ihre Ressourcen sind unterschiedlich verteilt und brauchen den Platz in der Seelsorge, an dem sie zur Entfaltung kommen können.

Die Ressourcenprofile aus der Seelsorgestudie machen deutlich, dass gerade angesichts von beschränkten Ressourcen die Stärke der Priester in der Kooperation im Presbyterium liegt. Die „invidia clericalis", das Hauptlaster der Priester, müsste der Vergangenheit angehören. Seelsorge ist ein Gemeinschaftswerk, das nicht von Konkurrenz, sondern von gegenseitiger Achtung und Wertschätzung geprägt sein sollte. Keine:r kann alles. Schon gar nicht kann jede:r

alles tun. Besser ist, was gemeinsam getan werden kann, als das, was nur in anstrengender Alleinregie oder gar Alleinherrschaft möglich ist. Die Gegenwart und die Zukunft der Seelsorge werden dann gelingen, wenn das Zueinander von Personen und Rollen in der Seelsorge konstruktiv gestaltet wird. Dazu wird selbstverständlich auch eine Kooperation allen anderen Seelsorgenden und mit den Gläubigen gehören, die ihre Ressourcen und Charismen in das pastorale Handeln einbringen möchten.

Viel stärker als bisher muss daher ein Konzept eines charismen- und ressourcenorientierten Personaleinsatzes bei den Priestern umgesetzt werden.[16] Es wird in der Konzeption der Pastoral und dann auch in der Einsatzpraxis darum gehen – nicht nur aus theologischer Einsicht, sondern allein aus Sorge um die Gesundheit und zur Förderung der Motivation –, die Passung von seelsorglicher Tätigkeit und Person zu erhöhen. Ein differenzierter und situationsgerechter ressourcenorientierter Personaleinsatz hätte bedeutsame Konsequenzen: Dazu gehört es, die nicht mehr zeitgemäße Dichotomie von Territorial- und Kategorialseelsorge (welche angesichts der Erwartungen der Gesellschaft an kompetente Seelsorge letztlich irrelevant ist) zu überwinden und sich von funktionalen Rollenbildern zu verabschieden. Verbunden damit wäre bei den Priestern der Abschied von der Gleichsetzung der Priester- mit der Pfarrerrolle.

Seelsorgliches Engagement muss unabhängig von überkommenen gesellschaftlichen Positionen gewürdigt werden – auch von den Gläubigen. Relevant ist weiterhin die Besinnung auf die Bedeutsamkeit der eigenen Berufung in der Berufung, also die Erkenntnis der eigenen Charismen und die Sorge dafür. Voraussetzung für alles ist dann aber natürlich die Bereitschaft zum Einsatz an dem zugeteilten bzw. angeforderten Ort, wo diese Charismen von den Menschen gebraucht werden.

---

[16] Vgl. C. Jacobs, K. Oel, Seelsorgliche Identität im Wandel. Ressourcen auf dem Weg zu einer diakonischen Wende, in: S. Kopp, S. Wahle (Hg.), Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation (Kirche in Zeiten der Veränderung 7), Freiburg i. Br. 2021, 78–100.

These 12

Die alltägliche Gotteserfahrung und gelebte Spiritualität sind das Kostbarste, was Seelsorgende trägt. Jede Investition ist sinnvoll.

Priester gehören seit Jahrhunderten zu den „hochreligiösen" Menschen – auch in der heutigen Zeit. Für sie wie für alle anderen Seelsorgenden auch ist daher die lebendige Transzendenzerfahrung die zentrale Motivation für ihre Lebensdynamik. Eine große Rolle für die alltägliche Gotteserfahrung spielen das persönliche und private Gebet und eine Haltung der Ehrfurcht und Dankbarkeit. Priester möchten mit Gott und den Menschen und für Gott und die Menschen leben. Sie möchten „Gottesmänner" sein und weiter werden.

In der Seelsorgestudie erweisen sich eine lebendige Gotteserfahrung und das Gottvertrauen als Kern-Qualifikationen aller Seelsorgenden. Wer im Alltag eine lebendige Erfahrung des Göttlichen macht, eine starke und erfüllende Christusbeziehung empfinden darf und ein im Alltag gelebtes Gottvertrauen besitzt,

- identifiziert sich mehr mit der gewählten Lebensform und der Seelsorge,
- hat eine größere Lebens- und Arbeitszufriedenheit,
- empfindet eine bessere Lebensqualität und weniger „Stress",
- engagiert sich stärker in den verschiedenen Formen spiritueller Praxis.

Mit Enttäuschung zur Kenntnis zu nehmen ist die Tatsache, dass sich in der Seelsorgestudie ein theologisch und spirituell wichtiger und erwarteter Zusammenhang nicht finden lässt: Es scheint bei den Seelsorgenden keine Beziehung zwischen diakonischer Praxis und Spiritualität zu geben. Zuwendung zum Menschen und spirituelle Praxis scheinen bisher empirisch nichts miteinander zu tun zu haben.

Besonders auffällig ist der Nicht-Zusammenhang bei den Priestern zwischen der Feier der Eucharistie und der Praxis der aktiven Nächstenliebe. Dies entspricht eindeutig nicht dem Auftrag Jesu Christi bei der Einsetzung der Eucharistie beim Abendmahl mit seinen Jüngern. Unternimmt man hier eine „Fehlersuche", so könnte man annehmen, dass in der spirituellen Ausbildung von Seelsorgenden bisher kaum ein spirituell bedeutsamer Zusammenhang zwischen der Hinwendung zu Gott und der Hinwendung zum Menschen vermittelt wird. Angesichts der Tatsache, dass die Gotteserfahrung im Alltag von großer Bedeutung ist für das seel-

sorgliche Engagement, wird man hier einen großen Entwicklungsbedarf sehen.

Die Investition in das spirituelle Leben als Dreh- und Angelpunkt des Lebens scheint ein ausgesprochen lebensförderliches „Lebensmotiv des Wozu“ zu sein. Gelebte Spiritualität als „Identitätsmerkmal“ ist tragfähig und gibt Kraft für Engagement. Die gelebte Praxis des „In-Kontakt-Seins-mit-Gott“ scheint dem Priestersein eine Dynamik zu geben, die sich konkret im Alltag positiv niederschlägt. Hier ist jede Investition sinnvoll.[17]

Ausblick: „Mit brennendem Interesse am Alltag der Menschen“: Auf dem Weg zu einer diakonischen Identität

Die in der Argumentation vorgelegten Thesen zur priesterlichen Identität können angesichts der Transformationsprozesse abschließend mit Blick auf die Zukunft noch weiter gebündelt und zuspitzt werden.[18]

Wenn Priester im Angesicht des pastoralen Wandels ihr Priestersein als fruchtbar für die Menschen und gelingend für sich selbst erfahren möchten, dann braucht es vor allem: die lebendige Begegnung mit Gott und die lebendige eucharistisch-diakonische Begegnung mit den Menschen im Alltag.[19] Jesus selbst definiert diese Nähe als Dienst der Fußwaschung (vgl. Joh 13). Es geht um einen Weg der diakonischen Hingabe. Priestersein vollzieht sich als dienendes Beziehungsgeschehen mit Gott und den Menschen. Es wäre eine Sackgasse, das priesterliche Selbstverständnis als eine Frage von Funktionen im pastoralen Geschehen zu definieren, schon gar nicht

---

[17] Vgl. C. Jacobs, „Was sagst Du über dich selbst?“. Pastoralpsychologische Perspektiven zur priesterlichen Lebenssituation heute, in: ThQ 201 (2021) 337–361; ders., Der Schatz in zerbrechlichen Gefäßen (2 Kor 4,7) – Inspirationen aus der Deutschen Seelsorgestudie für die Ausbildung von Priestern, Diakonen und Laien in der Seelsorge, in: C. G. Müller, B. Willmes (Hg.), Thesaurus in Vasis Fictilibus – „Schatz in zerbrechlichen Gefäßen“ (2 Kor 4,7) [FS Heinz Josef Algermissen] (FuSt 22), Freiburg i. Br. 2018, 144–170.

[18] Vgl. C. Theobald, Hören, wer ich sein kann. Einübungen, Mainz 2018.

[19] Vgl. C. Jacobs, Mit brennendem Interesse am Alltag der Menschen – Priestersein in Zeiten pastoralen Wandels, in: Das Prisma 33 (1/2021) 34f.; dies., Seelsorgliche Identität im Wandel (vgl. Anm. 16).

als ein Bestehen auf Zuständigkeiten in exklusiven Sektoren der Pastoral oder gar auf Kommandopositionen.

Die Identität der Priester und ihr Lebensstil wird unter dem Kairos der Krise – hoffentlich – wieder anknüpfen am Lebensprogramm Jesu Christi. Der Sekretär der Bischofssynode in Rom, Kardinal M. Grech, sagte in einem bemerkenswerten Interview zur Lage der Kirche in der Corona-Pandemie mit Blick auf die Zukunft:

> „Wir haben eine neue Ekklesiologie, vielleicht sogar eine neue Theologie, und ein neues Modell des Dienstes entdeckt. Das bedeutet also, dass es an der Zeit ist, die notwendigen Entscheidungen zu treffen, um auf diesem neuen Modell des Dienstes aufzubauen. Es wäre Selbstmord, wenn wir nach der Pandemie zu denselben pastoralen Modellen zurückkehren, die wir bisher praktiziert haben. Wir verwenden enorme Energie darauf, die säkulare Gesellschaft zu bekehren, aber es ist wichtiger, uns selbst zu bekehren, um die pastorale Bekehrung zu erreichen, von der Papst Franziskus oft spricht. […] Das Brechen des eucharistischen Brotes und des Wortes kann nicht geschehen, ohne das Brot mit denen zu brechen, die keines haben. Das ist Diakonie. Die Armen sind theologisch gesehen das Gesicht Christi. Ohne die Armen verliert man den Kontakt zur Wirklichkeit“[20].

Dies gilt besonders für Priester. Wenn Priester heute angesichts der notwendigen Identitätstransformation durch den gesellschaftlichen und pastoralen Wandel nach ihrer Identität suchen, wird vor allem der „diakonische Weg“ der priesterlichen Identität den entscheidenden Impuls geben können.

---

[20] Vgl. M. Grech, A. Spandaro, Bishop Mario Grech: An interview with the new secretary of the Synod of Bishops, in: https://www.laciviltacattolica.com/bishop-mario-grech-an-interview-with-the-new-secretary-of-the-synod-of-bishops (Zugriff: 20.1.2022).

Über systemische Ursachen sexuellen Missbrauchs durch Priester

Überlegungen im Licht der deutschen Seelsorgestudie Konsequenzen für den priesterlichen Dienst

Klaus Baumann / Eckhard Frick SJ

Nach den Vorbemerkungen präsentieren wir drei Elemente für systemisches Denken und Verstehen, um dann ausgewählte Befunde aus der deutschen Seelsorgestudie[1] zu referieren, die auf Selbstauskünften der Priester im Rahmen der Fragebogenerhebung beruhen. Deren Verbindung mit systemischen Aspekten führt uns dazu, Konsequenzen für den priesterlichen Dienst anzudenken.

Die drei Titelteile implizieren, auch in diesen drei Schritten vorzugehen. Dabei würden die Titelteile „Systemische Ursachen", „Sexueller Missbrauch" und „Seelsorgestudie" je für sich eigene Beiträge verlangen, um ihnen einigermaßen gerecht zu werden. Unsere Auswahl von Aspekten wird darum vieles *nicht* darlegen oder wiederholen, was auch wichtig wäre.

Unsere Überlegungen münden in den Vorschlag einer dynamisch verstandenen priesterlichen Identität, der nicht auf defensive und abgrenzende Bewahrung zielt, sondern auf Krisenkompetenz und Stärkung des Engagements – individuell und systemisch betrachtet.

1 Drei Vorbemerkungen

(1) Die Tagung sprach vom Gestaltwandel des Priesterlichen in der (römisch-)katholischen Kirche. Wir verstehen auf der Basis des II. Vatikanischen Konzils (insbesondere der Dokumente *Lumen gentium* und *Presbyterorum ordinis*) „das Priesterliche" ausgehend vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen des Volkes Gottes aufgrund der Taufe, wie es der Sache nach von Paulus Röm 6,11 (vgl.

[1] Informationen dazu in: http://seelsorgestudie.de (Zugriff: 5.2.2022).

Röm 12,1) auf den Punkt gebracht wird: das eigene Leben auf Gott hin zu verstehen und zu leben in Christus Jesus. Nicht zufällig ist dies der Schluss der Epistel der Osternachtsliturgie, der wichtigsten Feier des Christentums. Diesem christlichen Selbstverständnis und Leben aller Gläubigen auf Gott hin in Christus Jesus hat das besondere Priestertum der Weihe in allem zu dienen. Als wirksames Werkzeug und Zeichen dafür ist es „Sakrament" und wirklich priesterlicher Dienst.

(2) Ausdrücklich erwähnt sei, dass wir angesichts der erbetenen Konzentration auf Kleriker (und „Täter") die Perspektive der Betroffenen nur am Rande explizit machen können.

Ergebnisse und Schlussfolgerungen der Auftragsstudie der Deutschen Bischofskonferenz, der sogenannten MHG-Studie, brauchen wir nicht eigens ausführlicher zu referieren. Ihre Schlussfolgerungen basieren nicht vorrangig auf den Erkenntnissen ihrer eigenen Teilprojekte, sondern sie greifen für sie auf Elemente der psychologischen Forschung zu sexuellem Missbrauch allgemein[2] und spezieller in Institutionen[3] zurück. Wir werden Erkenntnisse und Folgerungen aus der unabhängigen Studie zu sexuellem Missbrauch der Anglikanischen Kirchen in Großbritannien ergänzen.

(3) Der Ausdruck „systemische Ursachen des Missbrauchs" sollte nicht in deterministischer Weise enggeführt werden. Deshalb bevorzugen wir es, von systemischen Faktoren oder systemischen Aspekten des Missbrauchs zu sprechen. Als derartige Faktoren werden wir drei psychologische und soziologische Theorieelemente ansprechen, die für das Beschreiben und Verstehen und dann möglicherweise auch für das Verändern von sozialen Systemen nützlich sein können, wie es auch die Kirche und in ihr verschiedene Gruppen sind.

---

[2] Vgl. u. a. G. Amann, R. Wipplinger (Hg.), Sexueller Missbrauch. Überblick zu Forschung, Beratung und Therapie. Ein Handbuch, Tübingen 2005.

[3] Vgl. u. a. J. M. Fegert, M. Wolff (Hg.), Kompendium „Sexueller Missbrauch in Institutionen". Entstehungsbedingungen, Prävention und Intervention, Weinheim – Basel 2015.

2 Drei Elemente systemischer Perspektiven

Warum ist der systemische Blick in Sachen sexuellen wie jeglichen anderen Missbrauchs von Macht so wichtig? Die folgenden drei Elemente helfen hoffentlich zu einer Antwort auf diese Frage.

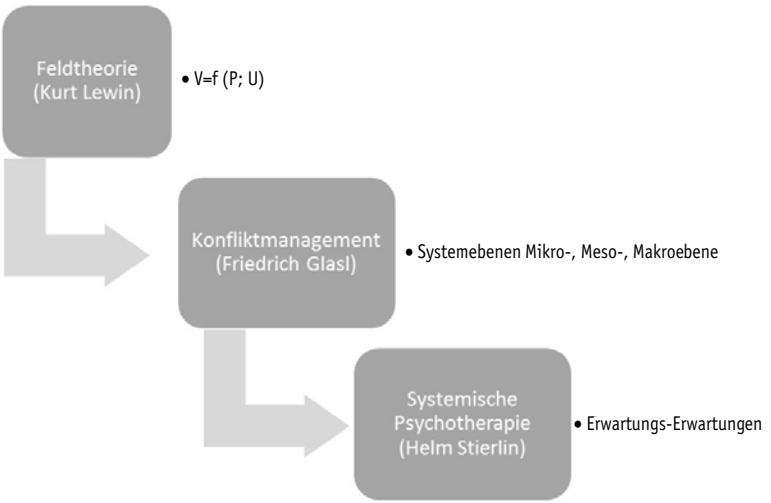


Abb. 1: Drei Elemente systemischer Perspektiven.

Zuerst benutzen wir eine ganz grundlegende Formel bzw. Formulierung aus der psychologischen Feldtheorie von Kurt Lewin (1890–1947)[4]:

V=f (P; U)
Das Verhalten (V) eines Menschen ist eine Funktion f der Interaktion (;) dieser Person P und ihrer Umwelt U.

Die Formel verdeutlicht: V verändert sich, wenn einer der Platzhalter auf der rechten Seite der Gleichung sich ändert: P – U – ihre Interaktion (;). Wie genau, das ist jeweils zu analysieren und keineswegs so präzise zu sagen, wie die mathematische Gleichung möglicherweise

[4] Vgl. C. Hall, G. Lindzey, Theories of Personality, New York ^{3}1978, 383–435. Vgl. K. Baumann, Art. Verhalten, in: A. Franz, W. Baum, K. Kreutzer (Hg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg i. Br. 2003, 428f.

suggeriert. Die Formel unterstreicht jedoch, dass für das Beschreiben, Verstehen und Verändern menschlichen Verhaltens nie nur das Individuum allein betrachtet werden darf, sondern stets die Umwelt einbezogen werden muss.

Zu dieser Umwelt gehören im Kontext von sexuellem Missbrauch die soziokulturellen Rahmenbedingungen, die in Diskursen als begünstigend für Missbrauch in Institutionen benannt werden, also:[5]

- *Gesellschaftliche Rahmenbedingungen* wie soziale Toleranz (Ignorieren oder Marginalisieren von sexuellen Übergriffen) mit schwacher strafrechtlicher Verfolgung der Täter:innen; Autoritätshörigkeit, Vertrauensstatus von Autoritäten (Eltern, Lehrer:innen, Priester, …), unterschwellige homophobe Einstellungen in der Gesellschaft.
- *Institutionelle Rahmenbedingungen* wie die Machtarchitektur und -faktoren in der Struktur der Institution (Hermetik, Gemeinschaftsdruck, Ämterhäufung, Netzwerke von Verstrickung und Schweigen, Verfügungsgewalt über Kinder oder Vulnerable, Entwicklung pathologischer Nähe-Distanz-Verhältnisse).
- *Ideologische Rahmenbedingungen* wie „pädagogischer Eros" mit sexueller Aufladung des Lehrer:innen-Schüler:innen-Verhältnisses, repressive Sexualmoral, homophobe Einstellungen und Zölibat.

Die Formel V= f (P; U) unterstreicht, dass solche soziokulturellen Rahmenbedingungen in Wechselwirkung mit der Person stehen und sexuellen oder auch anderen Machtmissbrauch begünstigen. Eine Veränderung dieser Rahmenbedingungen *kann* die Wechselwirkung und somit auch das Verhalten verändern. Jedoch ist zweierlei sofort mitzubedenken.

- Eine Änderung des Verhaltens geschieht nicht zwangsläufig und notwendigerweise nachhaltig. Die Versetzung eines Missbrauchstäters in eine andere Umgebung allein verändert die Person nicht, die sich auch in neuer, veränderter Umgebung wiederum „ihr Umfeld" miterschafft.
- Viel Energie des synodalen Weges scheint sich auf diese soziokulturellen Diskurselemente zu konzentrieren und sie, wie

[5] Vgl. U. Hoffmann, Sexueller Missbrauch in Institutionen – eine wissenssoziologische Diskursanalyse, in: Fegert, Wolff (Hg.), Kompendium „Sexueller Missbrauch in Institutionen" (s. Anm. 3), hier: 43.

Hoffmann schon für ähnliche Diskurse anmerkte, als Vehikel für andere strittige Punkte in den Debatten zu benutzen.[6]

Stattdessen berücksichtigt diese Formel die unaufhebbare Rolle und Verantwortung des Individuums in seiner Umwelt. Die Perspektive auf die Individuen – in unserem Kontext der Priester – richten wir im zweiten Teil mit Ergebnissen der deutschen Seelsorgestudie und stellen Überlegungen zur Interaktion von Person und Umwelt im dritten Teil über Konsequenzen für den priesterlichen Dienst an.

Eine *zweite* Unterscheidung, die im Blick auf die „Umwelt", auf soziale Systeme und ihre Konfliktphänomene sehr relevant ist, ist die Unterscheidung zwischen Mikro-, Meso- und Makroebene.[7] Je nach Fokus ist eine Betrachtung dann mikro-, meso- oder makrosystemisch.

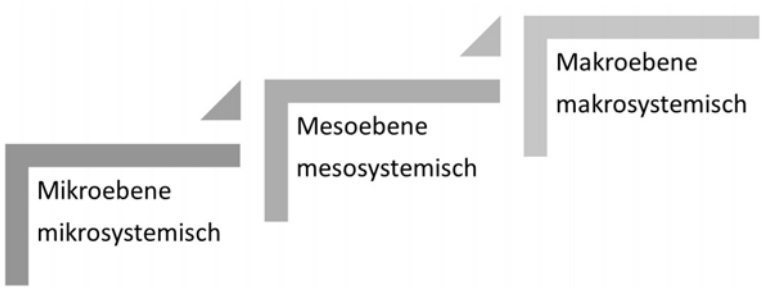


Abb. 2: Drei Systemebenen.

Mikro-Ebene: Das Geschehen geht nicht über eine Primärgruppe hinaus, „face to face", Familie, Freundschaften, nicht-institutionelle Alltagsbegegnungen; Privatsphäre und deren Schutz. Individualethische Betrachtungen liefen in der Vergangenheit Gefahr, „nur" mikrosystemisch zu denken, selbst unter der klassischen Beachtung des Traktates von den Umständen der Handlung; dieser bedarf einer ausdrücklichen Erweiterung durch systemische Erkenntnisse.

Meso-Ebene: Die Ebene von Organisationen, formalen Gruppen, institutioneller Regelungen von Beziehungen. Organisationsaspekte (Vorschriften, Rollen, [Leitungs-]Hierarchien, Bräuche des Systems,

---

[6] Vgl. ebd., 48.

[7] Vgl. F. Glasl, Konfliktmanagement. Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater, Bern ^{8}2004, 67–71.

nicht nur persönlich bedingt) spielen in die Beziehungen und in das Geschehen hinein. Missbrauch in der Schul-, Vereins- und Arbeitswelt oder im Raum der Kirchen ist nie eine Sache der Mikro-Ebene, sondern enthält stets entscheidende Aspekte der Meso-Ebene. Die Vermeidung richtigen organisationalen Verhaltens unter dem Vorwand oder unter Berufung auf persönliche Beziehungen, die nur noch vermeintlich solche auf der Mikro-Ebene sind, ist tendenziell bereits missbräuchlich, Günstlingswirtschaft und Korruption. Dem wirken die Offenlegung, Reflexion und verhaltenswirksame Beachtung von Interessenskonflikten oder Befangenheiten entgegen.

Makro-Ebene: öffentliches Geschehen, potenziell ohne Begrenzung. Presseveröffentlichungen über Missstände in einer Institution heben die Konflikte von der Meso- auf die Makroebene. Social Media tendieren grundsätzlich (und überstürzt) zu solchen Entgrenzungen. Die Komplexitätsniveaus des Geschehens „sind ineinander verschachtelt und erschweren eine gute Analyse und Interventionsstrategie“[8]. Hier kann es erhebliche Konflikte zwischen öffentlicher Behandlung und Persönlichkeitsrechten geben. Je nach Geschehen stellt sich spätestens auf dieser Ebene die Frage nach der Rolle und dem Eingreifen der Justiz.

Das *dritte* Element systemischer Theorie-Perspektiven stammt von einem der Begründer systemischer Psychotherapie im deutschsprachigen Raum, H. Stierlin.[9] Er entwickelt der Sache nach die Formel von Lewin weiter und nimmt für die durch die Interaktion von Person und Umwelt bzw. Individuum und System gemeinsam konstruierte soziale Wirklichkeit die folgenden vier Unterscheidungen vor. Stierlins Focus war mikro-systemisch die Familie, seine Überlegungen können jedoch auch meso- und makrosystemisch genutzt werden:

(Innere) Landkarte	Verhaltensmuster
1. Landkarte [innere Welt] jedes Mitgliedes: individuelle Motivationsdynamik	3. Verhaltensmuster jedes Mitglieds
2. Landkarte des Systems (Ideologie, Codex)	4. Interaktionsmuster im System

Abb. 3: Innere Landkarten und Verhaltensmuster (nach H. Stierlin).

[8] Ebd., 70.

[9] Vgl. H. Stierlin, Individuation und Familie. Studien zur Theorie und therapeutischen Praxis, Frankfurt a. M. 1989.

„[1.] Die Realitätskonstruktionen bzw. Landkarten der einzelnen [System-]Mitglieder. Sie begründen [bw u ubw] jeweils eine bestimmte individuelle Motivationsdynamik.
[2.] Die Realitätskonstruktionen bzw. Landkarten, die von den Mitgliedern eines Systems [bewusst und unbewusst] geteilt werden. Wir sprechen auch von der Landkarte, Ideologie, dem Paradigma oder Codex [eines Systems].
[3.] Die Verhaltensmuster einzelner Mitglieder, die sich als Ausdruck und Folge ihrer individuellen Motivationsdynamik beschreiben lassen.
[4.] Die Muster der Interaktion innerhalb des Systems. Hier sprechen wir auch von der interpersonellen oder interaktionellen Dynamik.
Allerdings: es hängt weitgehend von dem:der Beobachter:in ab, welche dieser Perspektiven er:sie hervorhebt oder als relevant betrachtet.“[10]

Und wir ergänzen mit Nachdruck: Unterscheiden darf nicht trennen heißen.

Diese vier unterschiedenen Konstruktionen und Muster stehen untereinander in Wechselwirkung. Sie interagieren so miteinander, dass für das Verhalten sowohl der Individuen als auch der Institution wechselseitige Erwartungen und Erwartungs-Erwartungen eine offen oder latent beherrschende Rolle spielen. Je weniger offen und transparent sie sind, umso größer ist ihr Problempotenzial.

Solche Wechselspiele gibt es schon mikrosystemisch in allen zwischenmenschlichen Beziehungen. Besonders in Familien sind sie geradezu universell erfahr- und erkennbar. Eine Erwartungs-Erwartung ist eine spezifische Erwartung, bei der nicht irgendetwas erwartet wird, sondern Erwartungen erwartet werden:

- eigene Erwartungen in Bezug auf die bekannten oder vermuteten Erwartungen der Eltern, der Institution oder der Vorgesetzten an das Individuum,
- Erwartungen der Familie, der Institution oder der Vorgesetzten oder auch der Öffentlichkeit in Bezug auf die bekannten oder vermuteten Erwartungen des Individuums.

[10] Ebd., 140.

Sie können sehr wirksam sein, obwohl sie den Beteiligten nicht bewusst sind. Ihre Bewusstmachung und Klärung ist gerade in pathogenen Mustern entsprechend schwierig und nur über Widerstände hinweg möglich. Die offenen und latenten Interaktionen der Erwartungs-Erwartungen können nicht nur mikrosystemisch in Familien sehr dysfunktional werden, sondern auch mesosystemisch zwischen Individuum und Institution / Vorgesetzten zu erheblichen Verstrickungen und Komplizenschaften, aber auch zu Enttäuschungen, Missverständnissen und auch Führungsversagen führen. Die innere Landkarte der Institution Kirche bzw. ihrer Teile besteht ja keineswegs nur aus ihren offiziellen Regeln und Kodizes, sondern auch aus eingespielten Gewohnheiten oder inoffiziellen Normen.

Im Blick auf sexuellen Missbrauch etwa gab es zwar grundsätzlich und offiziell Normen und Sanktionen. Dennoch hatten die kirchlichen Regelungen und auch die kirchlichen Akteur:innen keine Aufmerksamkeit für die Betroffenen.

Die missbrauchenden Priester konnten in dieser „Organisationskultur" erwarten, dass von ihnen erwartet wird, Reue zu zeigen und Besserung zu geloben, und sie dann nicht aus dem Dienst oder gar Klerikerstand entlassen werden. Ihre Vorgesetzten wiederum erwarteten, dass die Täter von ihnen die Bereitschaft zur Nachsicht erwarteten, damit sie sie weiterhin einsetzen konnten, und dass sie sich nach einer ernsten Ermahnung und Versetzung in einem bewussten Neuanfang in anderer Umgebung ändern werden. Makrosystemisch gesehen wahrte die kirchliche Organisation auf diese Weise ihr Definitions- und Evaluationsmonopol in Sachen „Sünde" und immunisierte sich gleichzeitig „schamlos"[11] gegen die Scham-Dimension. Auf diese Weise konnte das Makro-System Kirche das Schuld-Scham-Dilemma[12] lange Zeit makrosystemisch unbearbeitet lassen, indem es mikrosystemisch auf sündige „schwarze Schafe" oder „Brüder im Nebel" verschoben und durch untaugliche disziplinarische Maßnahmen pseudo-gelöst wurde.

---

[11] Vgl. H.-J. Sander, Wenn moralischer Anspruch schamlos wird: Von der Unverschämtheit im sexuellen Missbrauch und in der kirchlichen Schuldkultur, in: StZ 237 (2019) 83–92.

[12] Vgl. L. Wurmser, Gedanken zur Psychopathologie von Scham und Ressentiment, in: Analytische Psychologie 19 (1988) 283–306.

Dominierende gemeinsame Erwartungs-Erwartungen und Interaktionsmuster im System waren die institutionelle Schamvermeidung und der Schutz des Ansehens der Kirche, des Priesterstandes und der pastoralen „Versorgung" – nicht der Schutz oder Wiedergutmachung für die Betroffenen und künftige Gefährdungen von Anvertrauten. Hinzu kam eine anthropologisch defizitäre Sicht auf die Traumafolgen für die Betroffenen und auf die Veränderungsfähigkeit der Täter. Dieses Muster hatte die systemische Folge, dass sich weder das Verhalten der Täter noch das der Institution dauerhaft änderte. Missbrauchsverhalten und Vertuschungsverhalten standen in Wechselwirkung miteinander. Dieser Wechselwirkung entsprachen in den inneren Landkarten der Täter neben ihrer Täterdisposition narzisstische Präpotenz, Klerikalismus und Corpsgeist. Entsprechend gab es in der inneren Landkarte der Kirche bei Führungskräften wie Pfarrgemeinden die Wege „Ignorieren der Betroffenen und ihres Leids" und „Schutz" des guten Scheins der Institution und des Ansehens ihres Pfarrers und insgesamt des Priester(stande)s.

Es liegen grob unterschieden zwei sich gegenseitig entsprechende und sich verstärkende Erwartungs-Erwartungen vor:

- die der missbrauchenden Priester
- die der Institution mit ihren ebenso interagierenden Subsystemen in ihren Führungskräften mit Personalverantwortung (vorgesetzte Pfarrer, Dekane, Personalchef:innen, Bischöfe), des Klerus und in den Pfarrgemeinden.

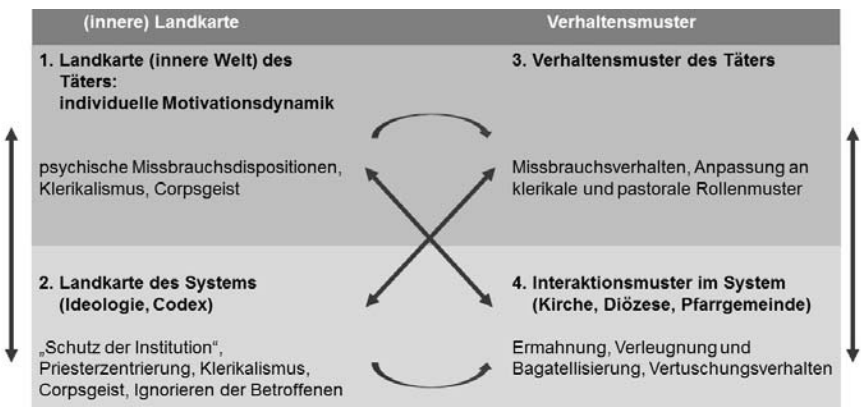


Abb. 4: Innere Landkarten und Verhaltensmuster in ihrer Wechselwirkung bezogen auf Missbrauchstäter und Kirche mit einigen Faktoren.

Als P. Mertes SJ im Januar 2010 die Missbrauchsfälle im Berliner Canisius-Kolleg öffentlich machte, durchbrach er das Muster der innerkirchlichen Erwartungs-Erwartung an ihn, das alles diskret zu behandeln, und durchbrach damit das beherrschende dysfunktionale Interaktionsmuster des Systems, indem er diese Fälle im Interesse des Betroffenen-Schutzes auf die Makro-Ebene einer entgrenzten gesellschaftlichen Öffentlichkeit hob. Diese disruptive Vorgehensweise erzeugte einen Riss in dem destruktiven „Strickmuster" der innersystemischen, sich gegenseitig verstärkenden Erwartungs-Erwartungen auf der Meso-Ebene. Es gehört jedoch zur Eigenart von Systemen, dass sie eine hohe dynamische Beharrungsfähigkeit auch ihrer dysfunktionalen Interaktionsmuster besitzen und sich damit – trotz guten Willens und Einsicht – Veränderungen widersetzen.

Die drei Elemente zur systemischen Betrachtung (von Lewin, den Systemebenen und den inneren Landkarten und Verhaltensmustern von Individuum und System) greifen ineinander, um das Geschehen von Missbrauch zu beschreiben, zu verstehen und zu verändern. In ihnen bleiben die Individuen gleichwohl stets relevante Akteur:innen und Verantwortliche ihres Verhaltens, unbeschadet der Einflüsse ihrer Umwelt(en). Wir richten darum auch den Blick auf die Priester selbst als Akteure und Verantwortliche im System Kirche (in Deutschland).

3 Drei Befunde aus der Seelsorgestudie zur priesterlichen Lebensform

An der von 2012 bis 2014 von einem fünfköpfigen Forschungskonsortium durchgeführten deutschen Seelsorgestudie nahmen insgesamt über 8600 Frauen und Männer in Seelsorgeberufen der katholischen Kirche in Deutschland teil, darunter über 4200 Priester. Im Folgenden konzentrieren wir uns in der gebotenen Kürze auf drei ausgewählte Befunde (Teilauswertungen) zur Gruppe der Priester: ihre Einstellungen und Erfahrungen mit dem Zölibat, ihre Lebenszufriedenheit und die Folgen ihrer priesterlichen „Spiritualitätspraxis". Als Sachbuch[13] und in zahlreichen Fachartikeln[14]

[13] K. Baumann, A. Büssing, E. Frick, C. Jacobs, W. Weig, Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen, Würzburg 2017.

[14] Die wissenschaftlichen Fachartikel sind auf der Homepage der Studie ver-

stehen viele weitere empirische Befunde und Erkenntnisse zur Verfügung.

3.1 Zölibat

Zwei Drittel (66,9 %) der Priester bewerten den Zölibat eher als positiv. 15,1 % explizit nicht. Implizit rechnen wir dazu auch die 18 % unentschiedenen. Ebenso würden wir das in den folgenden Befunden tun. 12,5 % geben an, nicht mit den sich aus der zölibatären Lebensform ergebenden Problemen fertig zu werden. Drei Vierteln (75 %) gelingt das aus ihrer Sicht. 57,7 % der Priester würden sich wieder für die zölibatäre Lebensform entscheiden. 25,1 % würden es nicht wieder tun. Im internationalen Vergleich und in der Zeitachse deutschsprachiger Umfragen sind das mit Abstand die am zölibatskritischsten Ergebnisse.[15]

3.2 Lebenszufriedenheit

Laut sozio-ökonomischem Panel für 2014 liegt die subjektive Lebenszufriedenheit in Deutschland bei einem Wert von 7,0. Der Wert aller 8600 teilnehmenden Seelsorgekräfte im Durchschnitt bei 7,6, dem Durchschnittswert von Akademiker:innen in Deutschland 2010. Es gibt keine wesentlichen Unterschiede in der Lebenszufriedenheit zwischen den Berufsgruppen. Das gleiche gilt für die Zufriedenheit mit der eigenen Seelsorgetätigkeit aller Berufsgruppen. Mit Blick auf die Priester: Die Zufriedenheit mit Leben und Arbeit ist vor allem am Ende des priesterlichen Lebens am höchsten. Differenziert nach Arbeitsbereichen ist die Lebenszufriedenheit der Priester in kategorialen Aufgaben und im Ruhestand am höchsten, in territorialen Aufgaben sind die sogenannten Kooperatoren (nicht leitende Priester) am wenigsten zufrieden. Die dem Zölibat gegenüber positiv eingestellten Priester sind deutlich lebenszufriedener als die anderen, wobei die Gruppe der weniger positiv zum Zölibat einge-

---

zeichnet und teilweise frei zugänglich: http://seelsorgestudie.de (Zugriff: 5.2. 2022).

[15] Vgl. K. Baumann, C. Jacobs, E. Frick, A. Büssing, Commitment to Celibacy in German Catholic Priests. Its Relation to Religious Practices, Psychosomatic Health and Psychosocial Resources, in: JRHe 56 (2017) 649–668.

stellten immer noch eine durchschnittlich hohe Lebenszufriedenheit aufweist und insgesamt „eher zufrieden“ ist.[16]

3.3 „Priesterliche Spiritualitätspraxis“, Dankbarkeit und prosoziales Engagement: Dissoziation

In der Untersuchung der religiösen oder spirituellen Praxis der Priester und dessen, was sie ihnen bedeutet, fanden wir eine Reihe beachtenswerter Zusammenhänge, die je nach Stärke in der folgenden Tabelle mit den Korrelationswerten hell- oder dunkelgrau unterlegt sind.[17]

	Importance (SpREUK-P)				
	Prosocial-humanistic practices	Gratitude / Awe	Religious practices	Existentialistic practices	Eastern Spirituality
Spirituality-associated variables					
Prosocial-humanistic practices	1.000	.408**	.332**	.312**	.071
Gratitude / awe		1.000	.355**	.341**	.101**
Religious practices			1.000	.217**	.099**
Existentialistic practices				1.000	.153**
Eastern spirituality					1.000
Frequency of practices					
Holy Mass	.007	.005	.269**	-.044	-.033
Liturgy of Hours	.084**	.123**	.354**	-.051	-.032
Sacramental Confession	.002	.033	.363**	-.077	.005
Private prayers	.163**	.239**	.365**	.130**	.127**
Life satisfaction-associated variables					
Perception of the Transcendent	.259**	.428**	.413**	.108**	.076
Life Satisfaction	.206**	.355**	.246**	.062	-.026
Spiritual Dryness	-.200**	-.342**	-.311**	-.111**	-.047

Abb. 5: Zusammenhänge zwischen spiritueller Praxis und ihrer subjektiven Bedeutung (** $p < .01$ (Spearman rho)) – nach Baumann u. a., Commitment (s. Anm. 15).

[16] Vgl. ausführlich Baumann u. a., Zwischen Spirit und Stress (s. Anm. 13), 139–181.

[17] Für ausführlichere Darstellungen und Erläuterungen vgl. ebd., 223–256.

Was jedoch als besonders frappierend auffällt, ist das *Fehlen* von statistisch bedeutsamen positiven Zusammenhängen, hier dunkelgrau unterlegt: Es gibt keinen Zusammenhang zwischen der Häufigkeit der Feier der Eucharistie, des Stundengebets, Beichte oder persönlichem Gebet mit prosozialem Verhalten, also praktizierter Sorge für Notleidende jeglicher Art.[18] Und es gibt auch keinen Zusammenhang zwischen Eucharistie, Stundengebet und Beichte mit Dankbarkeit und ehrfürchtigem Staunen. Mit anderen Worten: Die Frömmigkeits*praxis* ist unverbunden mit bzw. dissoziiert von der Sorge für die Armen und Bedrängten aller Art und ähnlich von Gefühlen der Dankbarkeit und des Staunens. Diese weitverbreitete Dissoziation (in Einzelfällen kann es anders sein; aber in der statistischen Mehrzahl der Fälle ist die Dissoziation dominant vorhanden) wirft – nicht nur aus caritas-wissenschaftlicher Sicht, sondern aus einem theologischen Sendungsverständnis der Priester wie dem des II. Vatikanischen Konzils heraus[19] – fundamentale Fragen auf. Dass es auch keine negativen Korrelationen gibt, kann wohl nur ein schwacher Trost sein. Makrosystemisch entspricht die hier bei vielen Individuen gefundene Dissoziation der Dissoziation zwischen Verkündigung und Diakonie.[20]

4 Drei Konsequenzen für den priesterlichen Dienst

Wie sind die beschriebenen Befunde zu Zölibat, Lebenszufriedenheit und dissoziativer Spiritualitätspraxis zu verstehen – und was kann eventuell getan werden, eingedenk der Formel V=f (P; U), unterschiedlicher Systemebenen von inneren Landkarten und Verhaltensmustern?

Lewins Formel ist auch identitätspsychologisch hilfreich. Denn psycho-sozial verstanden ist Identität ein vieldimensionales dyna-

---

[18] Korrelations-Werte <.2 gelten, selbst wenn sie sehr signifikant sind, statistisch als vernachlässigbar.

[19] Vgl. K. Baumann, Die diakonische Dimension des Amtes in der Kirche – Bischof, Priester, Diakon, in: G. Dal Toso, P. Schallenberg (Hg.), Iustitia et caritas. Soziallehre und Diakonie als kirchlicher Dienst an der Welt, Paderborn 2015, 87–100.

[20] Vgl. R. Schützeichel, Von der Buße zur Beratung. Über Risiken professionalisierter Seelsorge, in: R. Schützeichel, T. Brüsemeister (Hg.), Die beratene Gesellschaft: Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung, Wiesbaden 2004, 111–140.

misches Konzept mit relativer Stabilität und kontinuierlichen Veränderungen, unmerklichen und bewusst getroffenen im Blick auf das, was einer Person wichtig ist. Dies geschieht in kontinuierlicher Wechselwirkung mit der Umwelt der Person, sei es in Anpassungs-, sei es in Abgrenzungsprozessen, die jeweils bestimmte Aspekte der persönlichen Identität betreffen können: etwa das persönliche Aussehen, die Tagesgestaltung, die Arbeit, der Umgang mit Geld, mit Beziehungen usw. Zu all dem nimmt die Person sich selbst wahr und erlebt dazu Resonanzen ihrer Umwelt. Das kann die Identität stabilisieren oder verändern. Das gilt entsprechend auch für die „priesterliche Identität".[21]

Identität impliziert „Bindungen" bzw. „innere Verpflichtungen" (commitments) auf Werte bzw. Normen und Beziehungen. Diese können mit oder ohne Krisen, mit oder ohne „neue Erkundungen" (explorations) verbunden sein. Damit operationalisierte der amerikanische Psychologe J. Marcia (Schüler von E. Erikson) sein Modell der Identitätszustände empirisch:

Übernommene Identität	Diffuse Identität	Moratorium	Erarbeitete Identität
Innere Verpflichtung ohne (weitreichende) vorherige eigene Erkundungen	Keine innere Verpflichtung, ohne merkliche Besorgnis deswegen	Keine innere Verpflichtung – er oder sie ringt darum, innere Verpflichtung zu bilden	Innere Verpflichtung aufgrund von eigenen Neuerkundungen
Keine Krise	Keine Krise	Eigentliche „Identitätskrise"	Krise durchgearbeitet

Abb. 6: Identitätszustände nach J. Marcia.[22]

[21] Vgl. auch unsere Ausführungen in: E. Frick, K. Baumann, Priester im Gottesvolk. Zwischen identitärer und veranderter Identität, in: R. Meyer, B. Schmitt (Hg.), Priesterliche Identität? Erwartungen im Widerstreit, Münster 2021, 41–56; K. Baumann, „Priesterliche Identitätszustände" … auf dem Weg, wie Christus gesinnt zu werden, in: R. Marx, P. Schallenberg (Hg.), Wir haben Christi Sinn. Heilige als Vorbilder priesterlicher Spiritualität, Paderborn 2002, 163–181.

[22] Vgl. J. E. Marcia, Common processes underlying ego identity, cognitive/moral development, and individuation, in: D. K. Lapsley, F. C. Power (Hg.), Self, Ego, and Identity. Integrative Approaches, New York 1988, 211–225.

Dieses Modell können wir als Anregung zu weiteren Reflexionen auf die drei ausgewählten Befunde der Seelsorgestudie anwenden, stets mit Blick auf die Wechselwirkungen mit der Umwelt:

4.1 Zu Zölibat und sexuellem Missbrauch

Die Akzeptanz der Zölibatsverpflichtung ist in der Gesellschaft und auch in der katholischen Kirche selbst in den letzten Jahren kontinuierlich und spätestens seit 2010 aufgrund der Missbrauchsverbrechen katholischer Priester auch in Deutschland rapide geschwunden.[23] Makro- und mesosystemisch gibt es kaum positive Äußerungen zu einem priesterlichen Zölibat „um des Himmelreiches willen". Was macht das mit dem Commitment der Priester zum Zölibat, auf den sie sich verpflichtet haben? Viele erleben sich emotional und in ihrem Selbstverständnis angefragt und herausgefordert davon, dass ihre gesellschaftliche und kirchliche Umwelt ihre religiös motivierte Lebensform abwerten und unter Verdacht stellen. Die inneren Landkarten der Umwelten haben sich verändert. Welche Neuerkundungen stellen die Priester an, mit welchen Folgerungen? Wie passen sie sich ihrer Umwelt an, wie grenzen sie sich ab? Wie verändern sie ihre inneren Landkarten, wie interagieren sie mit den subjektiv wahrgenommenen Erwartungserwartungen von Kirche(ngruppen) und Gesellschaft?

Die MHG-Studie unterstreicht, dass sie keinen kausalen Zusammenhang des Zölibates mit sexuellem Kindesmissbrauch findet, dass jedoch die zölibatäre Lebensform sexuellen Missbrauch begünstigen kann. Ein Blick über den konfessionellen Tellerrand ist mangels Befundvorlage durch die EKD in Deutschland selbst noch nicht möglich, jedoch ein Vergleich mit der Church of England ohne Klerikerzölibat. Der Independent Inquiry Child Sexual Abuse[24] legte im

---

[23] Vgl. F.-X. Bischof, Die unterdrückte Zölibatsdiskussion, in: K. Hilpert, S. Leimgruber, J. Sautermeister, G. Werner (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche: Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven, Freiburg i. Br. 2020, 173–186.

[24] Vgl. Independent Inquiry Child Sexual Abuse: The Anglican Church. Safeguarding in the Church of England and the Church in Wales. Investigation Report (Oktober 2020), in: https://www.iicsa.org.uk/reports-recommendations/publications/investigation/anglican-church (Zugriff: 24.1.2022); Independent Inquiry Child Sexual Abuse: The Roman Catholic Church. Safeguarding in the Roman

Herbst 2020 Berichte über die Anglikanischen Kirchen wie auch über die römisch-katholische Kirche in England und Wales vor. Interne Anzeigen wegen möglicher Verletzungen des Kinderschutzes beliefen sich in der anglikanischen Church of England von 2015 bis 2018 auf über 4800 Fälle, von denen sich 1697 auf (möglichen) sexuellen Missbrauch durch kirchliche Mitarbeiter:innen inklusive Klerus bezogen und knapp ein Drittel zur Anzeige vor staatlichen Gerichten gebracht wurden (vgl. Table 1; 48). Wegen unterschiedlicher Methodiken sind die Zahlen mit der MHG-Studie nicht direkt zu vergleichen, zumal es sich „nur" um Hellfeldzahlen handelt. Grundsätzlich verschärfend scheint der Priesterzölibat angesichts der IISCA-Daten jedoch nicht zu wirken.[25]

Der Bericht der unabhängigen Untersuchung (IICSA; B.6.2.) benennt mit Blick auf den Klerus der Church of England (binnen-kirchliche) kulturelle Faktoren als besorgniserregend („concerns"), die den sexuellen Missbrauch im System der Church of England möglicherweise begünstigen: Klerikalismus, Seilschaften („tribalism"), Naivität, Sorge um das Ansehen der Kirche, Mangel an offenem Dialog und Klarheit in Fragen von Sexualität und Homosexualität; ein besonderes Thema stelle auch das Beichtgeheimnis dar (B.5). Außer der Nennung des Zölibates gleichen diese anglikanischen Faktoren geradezu präzise den „Mechanismen", welche die Autor:innen der MHG-Studie als „spezifisch" katholisch benennen.[26]

Catholic Church in England and Wales. Investigation Report (November 2020), in: https://www.iicsa.org.uk/reports-recommendations/publications/investigation/roman-catholic-church (Zugriff: 24.1.2022).

[25] In 38156 diözesanen Personalakten (Bestand 1946–2014) wurden im Rahmen der MHG-Studie Hinweise auf sexuellen Missbrauch von 3677 Minderjährigen gefunden und damit verbundene Beschuldigungen von 1670 Klerikern.

[26] Die MHG-Autoren weisen auf spezifisch „katholische" Risiken hin: „Neben allgemeinen Mechanismen, die den sexuellen Missbrauch in Institutionen begünstigen (zum Beispiel asymmetrische Machtverhältnisse oder ein geschlossenes System), sind bei der katholischen Kirche auch spezifische risikoreiche Konstellationen zu bedenken. Dazu gehören der Missbrauch klerikaler Macht, eine restriktive katholische Sexualmoral, eine problematische Einstellung zur Homosexualität sowie ein problematischer Umgang mit dem Zölibat und dem Beichtgeheimnis." H. Dreßing, D. Dölling, D. Hermann, A. Kruse, E. Schmitt, B. Bannenberg, A. Hoell, E. Voss, H. J. Salize, Sexual abuse at the hands of Catholic clergy, in: DÄ International 116 (2019) 389–396, hier: 394.

Selbst wenn aus der Einsicht in vorschnelle Deutungen und Attributionen eine gewisse Entlastung im Blick auf die zölibatäre Lebensform selbst liegen mag, mindert sie nicht die „Krisen-Aufgabe" zur Neuerkundung für die Priester, welche Sinnhaftigkeit sie mit dem Zölibatsversprechen in ihrem priesterlichen Leben und Arbeiten mikro-, meso- und makrosystemisch in der Kirche und Gesellschaft heute und morgen verbinden.

4.2 Zur Lebens- und Arbeitszufriedenheit der Priester

Die erstaunliche hohe Lebenszufriedenheit und Arbeitszufriedenheit der Priester (und aller Seelsorger:innen) in der deutschen Seelsorgestudie ist anscheinend nicht sonderlich beeinflusst von den Krisensymptomen der Kirche, inklusive ihren Missbrauchsskandalen und hohen Austrittszahlen. Auch die systemischen missbrauch-begünstigenden Faktoren, die 2012 bis 2014 durchaus schon virulent waren, wirken sich nicht auf dieser persönlichen Zufriedenheitsebene aus. Es wirkt fast, als gäbe es diesbezüglich keine Krise: Ist diese hohe Zufriedenheit Zeichen einer diffusen Identität, in der das Commitment und „Feuer" für die Verkündigung des Evangeliums stillschweigend verloren gegangen ist, ohne größere Besorgnis? Zumindest ist diese hohe Zufriedenheit zum Teil deutbar als ein Arrangement bzw. eine Einrichtung in einer Nische von Umwelt, die viele Priester auch mitten in der meso- und makrosystemischen Krise ziemlich zufrieden macht.

4.3 Zur Dissoziation von „Spiritualitätspraxis", Dankbarkeit und prosozialer Praxis

Mit Blick auf selbstzufriedene Kleriker, die sich in ihrem System bequem eingerichtet haben, schrieb A. Delp „mit gefesselten Händen" im Gefängnis Plötzensee 1944/45, noch kurz vor seiner Hinrichtung, über eine ähnliche Dissoziation zwischen klerikalem Leben und Arbeiten einerseits und der Sorge um die Nöte der Menschen, wie sie in der Seelsorgestudie empirisch deutlich wurde:

> „Das Schicksal der Kirchen wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen, was ihre Prälaten und führenden Instanzen an Klugheit, Gescheitheit, ‚politischen Fähigkeiten' usw. aufbrin-

> gen. Auch nicht von den ‚Positionen', die sich Menschen aus ihrer Mitte erringen konnten. […] 2000 Jahre Geschichte sind nicht nur Segen und Empfehlung, sondern auch Last und schwere Hemmung. […] Von zwei Sachverhalten wird es abhängen, ob die Kirche noch einmal einen Weg zu [den] Menschen finden wird."[27]

Welches sind diese zwei Sachverhalte aus Delps Sicht? Der erste Sachverhalt ist die Rückkehr in die Diakonie:

> „Der eine Sachverhalt meint die Rückkehr der Kirchen in die ‚Diakonie': in den Dienst der Menschheit. Und zwar in einen Dienst, den die Not der Menschheit bestimmt, nicht unser Geschmack oder das Consuetudinarium einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft. […] Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonst wie kranken Menschen. […] Es hat keinen Sinn, mit einer Predigt oder Religionserlaubnis, mit einer Pfarrer- und Prälatenbesoldung zufrieden die Menschheit ihrem Schicksal zu überlassen."[28]

Mit dieser Kritik an (verbürgerlichter) klerikaler Selbstzufriedenheit, mit der Delp auf seine Weise die Dissoziation des Klerus von den Sorgen der Menschen diagnostiziert, verbindet er den Bedarf eines zweiten Sachverhaltes, um die Krise zu überwinden. Es braucht „erfüllte Menschen", mit anderen Worten Priester mit einer erarbeiteten Identität, die die Krise durchzuarbeiten vermochten:

> „Dies alles wird aber nur verstanden und gewollt werden, wenn aus der Kirche wieder erfüllte Menschen kommen. […] Die erfüllten Menschen […], [d]ie sich wieder wissen als Sachwalter und nicht nur Sachwalter Christi, sondern als die, die gebetet haben mit aller Offenheit: fac cor meum secundum cor tuum. […] Nur dann schlagen in ihnen die bereiten Herzen, denen es gar nicht darum geht, festzustellen, wir haben doch recht gehabt; denen es nur um eines geht: im Namen Gottes zu helfen und zu

---

[27] A. Delp, Mit gefesselten Händen. Aufzeichnungen aus dem Gefängnis, Freiburg i. Br. 2007, 138f.

[28] Ebd., 139–141.

> heilen. […] Die Kirche muss sich selbst viel mehr als Sakrament, als Weg und Mittel begreifen, nicht als Ziel und Ende. […] Die Wucht der immanenten Sendung der Kirche hängt ab vom Ernst ihrer transzendenten Hingabe und Anbetung."[29]

Rückkehr in die Diakonie und erfüllte Menschen: Das ist in der Tat das Gegenteil der empirisch belegten beschriebenen Dissoziation zwischen einer selbstzufriedenen liturgischen „Spiritualitätspraxis" und dem Einsatz für Mitmenschen in ihren Nöten. Die Arbeit an dieser Dissoziation und ihre Behebung dürfte auf die Agenda des synodalen Weges und zum notwendigen Gestaltwandel des Priesterlichen in der katholischen Kirche in Deutschland gehören.[30] Denn Delp spricht nicht nur vom Klerus, er spricht auch vom „System", von „der Kirche" und stellt mit Blick auf deren innere Landkarte und Verhalten die Frage, wie es um „ihre" transzendente Hingabe und Anbetung steht.

---

[29] Ebd., 141–144.

[30] In einem Impulspapier regt der Priesterrat der Erzdiözese Freiburg an, dass jeder Priester „sich ein exemplarisches Feld wählt, in dem er einen Dienst an den Armen und Leidenden und an ihrer Würde leistet." Sekretariat des Priesterrates der Erzdiözese Freiburg (Hg.), Zur Identität des Priesters in der Vielfalt der unterschiedlichen Rollen. Impulspapier Mai 2020, in: https://www.ebfr.de/media/download/integration/1117563/impulspapier_identitaet_priester.pdf (Zugriff: 24.1.2022), 11.

Vulneranz und Vulnerabilität

Beobachtungen zu einem Aspekt der priesterlichen Lebensform

Katharina Karl

1 Vom Tabu der Verletzlichkeit und der Kraft der Bilder

„Wir stammen von Generationen von stoischen Menschen ab, die nicht besonders gut darin sind, Verletzlichkeit zuzulassen – insbesondere Männer. Sie haben oft eine falsche Wahrnehmung von Männlichkeit und Identität. Sie sind in dem Glauben aufgewachsen, dass sie sich gegenseitig behaupten müssen – auf diese absurde männliche Art und Weise."[1]

Dieses Statement des britischen Songwriters und Pianisten Tom Odell mag überraschen, denn man möchte meinen, solche Stereotype seien schon lange überholt. Doch anscheinend wirkt ihre Prägekraft bis heute nach, auch in der jungen Generation. Diese Wahrnehmung der Prägekraft von Bildern ist nicht zu unterschätzen. Das Priesterbild ist, so die Ausgangsthese dieses Beitrags, in verstärkter Weise davon betroffen, dass eigene Schwäche und Verwundbarkeit lange ein Tabu darstellten und öffentlich nicht adressiert werden konnten. Wenn es hier nun darum geht, Vulneranz und Vulnerabilität in Bezug auf die Person und Rolle von Priestern nachzugehen, ist dies eine in mehrfacher Hinsicht überfällige Aufgabe. Mit der Aufdeckung der Missbrauchsfälle rückten sie ins Zentrum der Öffentlichkeit. Doch geht das Phänomen weit darüber hinaus, zeigt der Missbrauchsskandal doch nur den Gipfel des Eisbergs. Seine Gründe und Konsequenzen reichen tief und stellen mehr als berechtigte Anfragen an die priesterliche Lebensform, besonders in Bezug auf ihre Verletzlichkeit – und dies nicht nur auf der systemischen, sondern auch auf der individuell-persönlichen Ebene, um die es hier vorrangig geht.

---

[1] A. Richter, Tom Odell im Interview: „Wir sollten jeden dazu ermutigen, verletzlich zu sein" (14. Juli 2021), in: https://web.de/magazineviewe/unterhaltung/stars/tom-odell-interview-ermutigen-verletzlich-35990058 (Zugriff: 8.12.2021).

Eine Schwierigkeit sei dabei gleich zu Beginn benannt: Generalisierungen sind immer problematisch und es kann nicht darum gehen, Zuschreibungen für eine ganze Berufsgruppe vorzunehmen. Am Ende sind es Individuen, die einen Beruf bzw. einen Beruf(ung)sweg wählen und deren Vulneranz und Vulnerabilität sehr unterschiedlich ausgeprägt sein kann.

Kommen wir aber zurück auf die enorme Wirkung der Prägekraft von Bildern. Das dominante Priesterbild war über lange Zeit das des Hirten, des Gemeindeleiters und Verwalters der Sakramente; ein Bild, das Stärke und nicht Verletzlichkeit in den Vordergrund stellt.[2] Verwundbarkeit hat zwar als geistlicher Topos in biblisch-geistlichen Bildern für die priesterliche Berufung einen Platz, aber immer als Verweis auf die rettende Stärke Gottes und die Kraft seiner Berufung. So finden sich etwa in einer vom Priesterseminar Würzburg 2020 veröffentlichten Sammlung von Primizsprüchen einige wenige, in denen die persönliche Begrenzung und Verletzbarkeit, die eigene Schwachheit und Angewiesenheit auf die Gnade Gottes im Zentrum stehen. Ein Beispiel ist das biblische Motto des eigenen Lebens als zerbrechliches Gefäß: „Diesen Schatz tragen wir in irdenen Gefäßen. So wird deutlich, dass das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt“ (2 Kor 4,7).[3] In der Regel werden Schwachheit und Verletzlichkeit nicht gezeigt, kraftvolle Bilder „von Gottesmännern, Kirchenmanagern und Superhelden“[4] bleiben, zumindest in der medialen Kommunikation nach außen, vorherrschend. Es ist also durchaus an der Zeit, sich mit der Bedeutung und Auswirkung von Verletzlichkeit und ihren Schatten, die da entstehen, wo sie verdrängt wird, im Kontext des Priestertums auseinanderzusetzen.

---

[2] Vgl. H. Stenger, Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck 2000.

[3] Priesterseminar Würzburg (Hg.), „Kommt und seht“. Priester geben Zeugnis über ihre Berufung, Würzburg 2020, 140.

[4] J. Brantl, Von Gottesmännern, Kirchenmanagern und Superhelden. Priesterbild(er) in Gesellschaft, Kirche und Theologie, in: AnzSS 111 (7–8/2002) 30–34.

2 Vulneranz und Vulnerabilität der priesterlichen Lebensform

2.1 Zwei Seiten einer Medaille

Wenn dieser Beitrag Beobachtungen zu Vulneranz und Vulnerabilität priesterlicher Lebensform sammelt und systematisiert, sind vorab die beiden zentralen Begriffe zu klären. Diese bezeichnen die in der menschlichen Existenz enthaltene Verletzlichkeit, der jeder Mensch passiv unterworfen ist, und die aktive Fähigkeit des Menschen, zu verletzen. *Vulnerabilität* bezeichnet die Verletzbarkeit einer Person oder sozialen Gruppe oder eines Systems im Hinblick auf mögliche Gefährdungen, Krisen, Risiken etc.[5] *Vulneranz* hingegen ist die Fähigkeit, Gewalt auszuüben oder auch „die Bereitschaft, den anderen zu verwunden"[6]. Diese Bereitschaft mag mehr oder weniger bewusst vorhanden sein, wird durch Widerfahrnisse und kontextuell-biografische Erfahrungen verstärkt sowie durch asymmetrische Beziehungsgefüge und Rollenbilder gestützt, bisweilen sogar legitimiert.

Im Kontext der theologischen Vulnerabilitätsforschung wird nicht nur ein defizitorientiertes Verständnis von Vulnerabilität geprägt, sondern „Verwundbarkeit bildet ein notwendiges und sogar wünschenswertes Merkmal, das die Voraussetzung für (Mit-)Menschlichkeit, Frieden und Verständigung schafft."[7] Was dies für die Seelsorge bedeutet, habe ich jüngst in einem Beitrag zu verdeutlichen versucht.[8] Für unseren Bezug ist es wichtig, dies festzuhalten, da auch nach einem konstruktiven Umgang mit den beiden Phänomenen gesucht wird. Zunächst gilt es aber, diese stärker auszuloten.

---

[5] Vgl. H.-J. Bürkner, Vulnerabilität und Resilienz. Forschungsstand und sozialwissenschaftliche Untersuchungsperspektiven (Working Paper 43), Erkner 2010, 24 (https://digital.zlb.de/viewer/metadata/15454814/1/), zit. nach: D. Burghardt u. a., Vulnerabilität. Pädagogische Herausforderungen, Stuttgart 2017, 80.

[6] M. Hallay-Witte, Institutionelle Vulneranz und Vulnerabilität. Sich anvertrauen – ein ethisches Moment, in: H. Keul, T. Müller (Hg.), Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität, Würzburg 2020, 72–84, hier: 74.

[7] Burghardt u. a., Vulnerabilität (s. Anm. 5), 29.

[8] K. Karl, Der wunde Punkt. Seelsorge angesichts von Vulnerabilität und Kontingenz, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 41 (2/2021) 55–65.

2.2 Priesterliche Vulnerabilität und priesterliche Vulneranz

Die oben erwähnten asymmetrischen Beziehungen sind bei allen helfenden Berufen, etwa in der Medizin, der Therapie und der Seelsorge gegeben. Der Kontext von Seelsorge ist implizit ein Raum verstärkter Vulnerabilität und Vulneranz. Menschen zeigen sich verwundbar, wenn sie in Krisen Rat suchen und sich in der Begleitung anderen anvertrauen. So entstehen Gelegenheiten, Macht auszuspielen und Einfluss zu nehmen, Gelegenheiten zur Ausübung von Vulneranz.

Für Priester gilt dies bedingt durch ihre exponierte Stellung in der Amtshierarchie der katholischen Kirche sicher in besonderer Weise. Standen Priester religionsgeschichtlich immer an der Schwelle zum Heiligen und waren damit quasi unantastbar, gelten sie in der katholischen Tradition darüber hinaus als „Stellvertreter Christi" und haben damit einen Sonderstatus inne, waren bis zu einem gewissen Grad als Person qua Weihe oder Amt exemt. K. Rahner macht diese Sonderrolle in einem Gespräch mit P. M. Zulehner mit den folgenden Worten deutlich:

> „Die Priester werden somit zu den Mittlern zwischen Gott und den Menschen. Um sie kommt kein Kirchenchrist herum […]. Nicht zu übersehen ist schließlich, dass diese landläufige Grundkonzeption von Seelsorge für die Kleriker und das Kirchensystem enorm nützlich ist. Die Monopolisierung des Heils in den Händen des Klerus / der Kirche verschafft diesen eine ungeheure Position."[9]

Systemisch begründet wird dem einzelnen Priester eine Heilsmacht zugesprochen. Das Priestertum ist damit vulneranzaffin in dem Sinne, dass eine derartige Monopolstellung ja keinen oder wenigen Kontrollmechanismen unterliegt und daher per se missbrauchsanfällig ist. Das klassische Bild von Priestern ist zugleich verbunden mit einem „Fluch der Besonderheit", der einen Priester als „unverwundbar" erscheinen lässt.[10] Zugleich findet sich heute eine durch-

---

[9] Zit. nach: P. M. Zulehner, „Denn Du kommst unserem mit Deiner Gnade zuvor". Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, Ostfildern 2002, 38.48.

[10] Der Roman „Gottesdiener" macht diese Spannung von Archetyp und Individuum, von liturgischer Funktion und Alltag hervorragend deutlich, vgl. P. Morsbach, Gottesdiener, München 2006.

aus kritische Sicht auf Priester: Dem besonderen kirchlichen Stand begegnen mittlerweile immer mehr Menschen mit wachsender Gleichgültigkeit, Unverständnis oder Ablehnung. Priester sehen sich teils massiven Anfragen seitens der (post-)säkularen Gesellschaft ausgesetzt und erfahren gleichzeitig in bestimmten religiösen Settings weiterhin hohe Anerkennung – ein wirkliches Paradox. „Priesterausbildung ist im Grunde genommen bis heute eine Standesausbildung geblieben, obwohl eine Ständegesellschaft spätestens seit der Französischen Revolution nicht mehr existiert. Wegen solcher antimodernen Reflexe verliert das Priestertum in unserer Gesellschaft Relevanz und Akzeptanz“[11], so der Jesuit S. Kessler in einem Interview. Diese mangelnde Anerkennung der priesterlichen Rolle und des Berufs in der heutigen Gesellschaft einerseits[12] und das ungleichzeitige Ideal des Standespriestertums andererseits sind eine Zerreißprobe, an der die Vulnerabilität immer deutlicher sichtbar wird. Ein junger Priester brachte sein inneres Dilemma in einer Fortbildung auf den Punkt, als er angesichts des zukünftigen Netzwerkmodells von Gemeinde, in der Priester vereinzelte Akteure unter einer Vielfalt an pastoralen Handlungsträger:innen sind, sagte: „Das gefällt mir, aber ich frage mich, wer ich dann noch bin?“ Die Selbstreflexion des Münsteraner Pfarrers T. Frings, der die Gemeinde verlassen hat und ins Kloster gegangen ist, wo er nichts mehr Besonderes, sondern einer unter vielen war,[13] zeigt ein ähnliches Schema. Auch hier ist die Frage nach der Selbstwirksamkeit zentral. Priesterliche Vulnerabilität hat also mit der historisch gewachsenen Gestalt des Priesterberufs zu tun, aber auch mit dem sich akut verändernden, aktuellen kirchlich-gesellschaftlichen Kontext und der persönlichen Verortung in diesem.

Priesterliche Vulneranz ist nicht zuletzt auch im Kontext des Phänomens des Klerikalismus zu sehen. Hinter dem beschriebenen

---

[11] M. Findeisen, Jesuit Kessler: Müssen kreative Formen des Priestertums ausprobieren. Worum es in den Synodalforen geht – Forum „Priesterliche Existenz“ (29. September 2021), in: https://www.katholisch.de/artikel/31372-jesuit-kessler-muessen-kreative-formen-des-priestertums-ausprobieren (Zugriff: 7.10.2021).

[12] Rainer Bucher diagnostiziert schon 2010 ein Anerkennungsdefizit, das er systemisch verortet: R. Bucher, Priester des Volkes Gottes. Gefährdungen, Grundlagen, Perspektiven, Würzburg 2010, 121f.

[13] T. Frings, Taufe ist wichtiger als Weihe. Warum ich so nicht mehr Pfarrer sein möchte, in: HerKorr.Sp (I/2018) 30.

Standesdenken steckt ein Konzept von Priestertum und Männlichkeit, das für die Ausprägung von Vulneranz und Vulnerabilität maßgeblich ist und immer noch einen selbstverständlichen Teil des Priesterbildes darstellt. Allein die immer noch völlig geläufige Amtsbezeichnung Regens als Leiter der Seminarausbildung ist semantisch vulnerant gefüllt und transportiert Herrschaftsbilder. Zugleich ist die Passung von traditioneller und moderner Rolle heute nicht mehr gegeben, was einerseits einen individuellen Gestaltungsraum eröffnet, aber andererseits auch eine enorme Spannung für das Individuum erzeugen kann. Auch wenn der individuelle Aspekt in diesem Beitrag im Vordergrund steht, wird an diesen Ausführungen bereits deutlich, dass systemische Ursachen und Gründe hier immer mitzudenken sind.

2.3 Vulnerabilitätsfaktoren und ihr Bezug zur Vulneranz

Verletzlichkeit und Vulneranz von einer Person und ihrem Umfeld bedingen sich gegenseitig, so eine These dieses Beitrags. Auf die spezifischen Vulnerabilitätsfaktoren der priesterlichen Lebensform lohnt es sich daher näher einzugehen. Als „Gefährdungen", also als Risikofaktoren dieses Lebensstils, nennen Studien der letzten Jahre vor allem Burnout,[14] der mit den steigenden Anforderungen an größere pastorale Räume und Strukturveränderungen einhergeht, und Einsamkeit.[15] „Eine erste Hauptquelle von Belastungen sind zeitliche Überforderungen und negatives Arbeitsklima. Hierher gehören – neben der beruflichen Überlastung – das Leiden an kirchlichen Missständen (mangelnder Dialog, autoritärer Stil), der Zweifel an der Ehelosigkeit und Berufung sowie soziale Isolierung in Arbeit und alltäglichem Leben."[16] Man beachte, dass diese Studie vor dem Missbrauchsskandal, den großen Strukturveränderungen und drastisch sinkenden Zahlen von Seelsorger:innen wie Gläubigen erstellt wurde. Vermutlich sind die genannten Faktoren heute verstärkt zu beobachten. Was dabei

---

[14] Vgl. Bucher, Priester des Volkes Gottes (s. Anm. 12), 60–67.

[15] Vgl. P. M. Zulehner, Priester im Modernisierungs-Stress. Forschungsbericht der Studie Priester 2000, Ostfildern 2001, 400.

[16] P. M. Zulehner, A. Hennersperger, „Sie gehen und werden nicht matt" (Jes 40,31). Priester in heutiger Kultur. Ergebnisse der Studie Priester 2000, Ostfildern ^{2}2001, 141.

aber für die Frage dieses Beitrags entscheidend ist: Die Faktoren, die Vulnerabilität verstärken, können, insofern sie nicht wahrgenommen und bearbeitet werden, als Verstärker für Vulneranz angenommen werden. So mag etwa die Überforderung im Beruf mit einem unreifen Umgang mit der Leitungsrolle und mit einem autoritären Führungsstil einhergehen oder zum Rückzug und zur Verweigerung führen, die Führungsrolle auszufüllen. Oder aber diese Faktoren werden zum Anlass für eine Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle, dem Berufsbild und der Lebensform. Diese Art des Umgangs mit der Verwundbarkeit ist positiv, weil sie Entwicklung ermöglicht. Zugleich weist sie in die Spur eines inkarnierten Glaubens und macht die Person in der Nachfolge Jesu glaubwürdiger: „Einem Glauben, einer Kirche, einem Christus ohne Wunden kann ich keinen Glauben schenken. […] Christus zeigt uns seine Wunden damit auch wir den Mut haben mögen, unsere Verwundungen und Narben einzugestehen und sie nicht zu verhüllen."[17]

3 Umgang mit Vulneranz und Vulnerabilität

3.1 Konstruktiver Umgang: Identitätsarbeit und Exposure

Vulneranz und Vulnerabilität sind zunächst einmal einfach da. Für die Lebensform von Priestern zeichnen sich besondere Vulnerabilitäts-Faktoren ab: tradiertes kirchliches Rollenbild in Spannung zur mangelnden gesellschaftlichen Anerkennung, berufliche Stressfaktoren sowie die Anfälligkeit der Lebensform, z. B. als Alleinlebende. Für alle gilt es, die eigene Verwundbarkeit in die Seelsorgepersönlichkeit zu integrieren und sich mit eigenen vulneranten Anteilen auseinanderzusetzen. Dies bedeutet die Konfrontation mit Wunden, Schatten und Verletzungen und es bedeutet auch, eine „neue Autorität"[18] zu lernen, die im Miteinander entsteht.[19]

---

[17] T. Halík, Wege einer neuen Evangelisierung?, in: K. Ruhstorfer (Hg.), Das Ewige im Fluss der Zeit. Den Gott, den wir brauchen (QD 280), Freiburg 2016, 217–223, hier: 223.

[18] H. Omer, P. Streit, Neue Autorität. Das Geheimnis starker Eltern, Göttingen 2016

[19] Vgl. K. Karl, Verletzlichkeit als Schlüsselkategorie der Beichtseelsorge, in: dies.,

Weitere Impulse für einen konstruktiven Umgang mit Vulnerabilität und Vulneranz finden sich im sozialpsychologischen Ansatz von H. Keupp.[20] Keupp versteht Identität als Konstruktion, als Entwicklungsaufgabe, die verschiedenste Herausforderungen sich verändernder gesellschaftlicher Dynamiken aufgreift und eine aktive Leistung der einzelnen Individuen darstellt. „Gelungene Identität ermöglicht dem Subjekt das ihm eigene Maß an Kohärenz, Authentizität, Anerkennung und Handlungsfähigkeit."[21] Vor dieser Zielperspektive steht auch die Auseinandersetzung mit Vulnerabilität. Die vier genannten Aspekte hängen dabei in Bezug auf die Integration von Vulnerabilität eng zusammen: Der starke Wandel von einem monolithischen Priesterbild zur Vervielfältigung von Bildern, die tendenziell immer weniger Anerkennung erfahren, betrifft das Empfinden von Kohärenz. Entscheidend in Keupps Konzept ist die Anerkennung der Fragmentarität als wesentlich für die Syntheseleistungen gelingender Identitätsarbeit. Vulnerabilität ist also inhärenter Bestandteil dieses Prozesses. Sie wird nicht überwunden, sondern ist anzuerkennen. Zugleich geht es entscheidend um die Ressourcen, auf die ein Mensch bei der Bewältigung von Identitätsaufgaben zurückgreifen kann.

Solche Lernerfahrungen werden nicht im Reagenzglas gemacht. Daher ist die Auseinandersetzung mit Vulnerablilität und Vulneranz auch nur im Feld, nicht in der Theorie möglich. Exposureerfahrungen als Situationen, in denen jemand sich dem Fremden und Unbekannten aussetzt, den gewohnten Schutzraum verlässt und sich mit der eigenen Verletzlichkeit konfrontiert, sind ein möglicher Weg dazu. Für die Priesterausbildung, in der aktuell darüber nachgedacht wird, wie angesichts des Anerkennungsdefizits Schutzräume geschaffen werden können und die Gruppe etwa durch die Zusammenlegungen der Ausbildungsorte gestärkt werden kann, scheint mir solche Erfahrungen zu ermöglichen, notwendig zu sein. Exposure ist zu denken in Bezug auf die Regelung des Zusammenlebens, aber auch in Bezug auf Praktikumserfahrungen, die sich außerhalb des üblichen kirchlichen Rahmens bewegen. Auch die Gestaltung

---

H. Weber (Hg.), Missbrauch und Beichte. Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft, Würzburg 2021, 169–182, bes. 176–179.

[20] Vgl. H. Keupp u. a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg ^{4}2008.

[21] Ebd., 274.

von Freundschaften enthält in gewisser Weise Elemente von Exposure, wenn sich jemand einem anderen öffnet oder sich fremden Meinungen aussetzt.[22] Identität, die sich nur in geschützten Räumen bewährt, wird wenig tragfähig sein. Der Umgang mit der Fragmentarität der eigenen Identität auch im Wertschätzen seiner Bruchhaftigkeit, ist da zu lernen, wo diese angefragt wird und nicht hinter übernommenen Rollen und rituellem Korsett versteckt werden kann. Dass dies in einer guten Balance geschehen kann, dass es dafür neben der Exposure auch Räume und Bezüge braucht, wo Anerkennung gegeben ist, wo das eigene Selbstnarrativ sozial bestätigt wird, versteht sich von selbst.

3.2 Differenzierungen: Vulnerabilität in der Verschiedenheit von Priesterbiografien

Angesichts der Heterogenität von biografischen Wegen bei (jungen) Priestern ist weiterführend darüber nachzudenken, wie Vulneranz und Vulnerabilität individuell zum Tragen kommen. Dies kann empirisch nicht eingeholt werden, es lassen sich aber aus den Typologien von Priestertypen hypothetisch mögliche Formen und Bearbeitungsfelder ableiten. K. Lenz erarbeitet aus der Analyse von Berufungsnarrativen in seiner soziologischen Studie aus dem Jahr 2009 drei Typen von Entscheidungsgeschichten: den Konvertiten, den Reflexiven und den Berufenen. Für die Generation Y wird diese Vielfalt an Selbstverständnissen und Rollenbildern von W. Lehner etwas weiter ausdifferenziert und im Spektrum von Pfarrkindern, Charismatikern, Bekehrten und Pilgern aufgespannt.[23] Diese letzte Typisierung ist nicht wissenschaftlich belegt, sondern aus der Praxiserfahrung gespeist und sicher durch den Innenblick des Autors geprägt. Dennoch lassen sich durchaus Überschneidungen mit den Typen von K. Lenz ablesen. Der Umgang mit Vulneranz und Vulnerabilität wurde in der Beschreibung der Typen nicht explizit thema-

---

[22] Vgl. K. Karl, Priestersein in Beziehungen. Nähe und Fremdheit als Pole freundschaftlicher Identitätsgestaltung, in: Schmidt, Bernward, Meyer, Regina (Hg.), Priesterliche Identität? Erwartungen im Widerstreit, Münster 2021, 223–235.

[23] Vgl. W. Lehner, Die Generation Y im Priesterseminar, in: HerKorr.Sp (I/2018) 19–22. Vgl. K. Lenz, Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft, Konstanz 2009, bes. 187–256.

tisiert. An dieser Stelle können anhand von zwei Beispielen nur Vermutungen angestellt werden, wie Vulnerabilität bei unterschiedlichen Typen anders relevant wird.

Für Pfarrkinder, die am stärksten dem Bild vom Gemeindeleiter anhängen, ist die Frage der Leitung ein entscheidendes Thema, die Frage nach Führung in postklerikalem Stil ein wichtiger Entwicklungspunkt. Der Ansatz einer „servant leadership"[24], einem Konzept dienender Führung, das Vulneranz und Vulnerabilität reflektiert, könnte hier einen passenden Anknüpfungspunkt für die Auseinandersetzung mit Vulnerabilität und Vulneranz bieten.

Für einen Konvertiten hat Schwäche als Heilsmoment vermutlich einen festen Platz im eigenen Identitätsnarrativ. Durch die Gnade der Bekehrung erfährt er sich als von Gott erlöst. Schwäche ist etwas, das im Glauben überwunden werden kann. Der Glaube ist daher das wesentliche Instrument Erlösung bringender Seelsorge. Ein wunder Punkt dieser Gruppe dürfte die Öffnung für andere weltanschauliche Überzeugungen sein. Eine solche Öffnung ist jedoch nötig, damit die Absolutheit der eigenen Erfahrung im Kontext der Verkündigung und im Seelsorgeverständnis nicht zu vulneranten Haltungen und Handlungen führt. Mit diesen Beispielen kann die individuelle und typenbedingte Ausprägung von Vulneranz und Vulnerabilität und mögliche Strategien im Umgang damit nur angedeutet werden. Deutlich wird, dass genauere Untersuchungen hierzu noch ausstehen.

Abschließen möchte ich die hier ausgeführten Beobachtungen mit einem Kommentar zu momentanen kirchenpolitischen Geschehnissen: Die Entscheidungen des Papstes zur Ablehnung bischöflicher Rücktrittsforderungen und -angeboten der vergangenen Monate, von welchen Motiven sie auch bewegt waren, machen deutlich, dass die Vulneranztoleranz bezüglich geweihter Amtsträger, zumindest wenn es um Bischöfe geht, seitens der Kirchenleitung immer noch hoch ist. Dass dies keine ausreichende Antwort auf die Spannung von Vulneranz und Vulnerabilität der priesterlichen Lebensform darstellt, ist hoffentlich hinreichend deutlich geworden. Wo im Lebensstil von Priestern das Zeugnis der Nachfolge des verwundeten Christus durchscheint, sind Verwundbarkeit und Transparenz Indikatoren ihrer Echtheit.

---

[24] R. K. Greenleaf, Servant leadership. A journey into the nature of legitimate power and greatness, New York 2002.

Autorität, Macht und Missbrauch

Risikokonstellationen, Täterstrategien und systemische Ursachen des Missbrauchs in autobiografischen Berichten von betroffenen Frauen

Regina Heyder

Ohne die Stimmen und das Wissen von Betroffenen kann es weder eine wissenschaftliche Reflexion noch eine Aufarbeitung des Missbrauchs im Raum der Kirche geben. Deshalb sollen am Anfang dieses Essays die Erfahrungen von Michèle-France Pesneau stehen. Sie berichtet in dem in französischer Sprache erschienenen Buch *L'emprise* über den 20 Jahre andauernden spirituellen und sexuellen Missbrauch, der ihr widerfahren ist.

1 Nicht die Einzige: Michèle-France Pesneau, „das kleine Opfer ihrer Priester"

Michèle-France Pesneau, geboren 1945, verlor mit neun Jahren ihren Vater. Im Alter von 21 Jahren trat sie, angezogen von der Spiritualität des Johannes vom Kreuz, nach einem abgeschlossenen Philosophiestudium in einen Karmel ein.[1] Sie empfand das Leben im Orden zunächst als „Abenteuer", dann aber zunehmend als „Abstieg zur Hölle", mit Erschöpfungszuständen und körperlichen Warnzeichen. Geistlich und intellektuell fühlte sie sich vernachlässigt. Schon bald nach der ewigen Profess, zu der sie Priorin, Novizenmeisterin und Beichtvater trotz ihrer Zweifel gedrängt hatten, erlebte Pesneau ihre Kommunität als gespalten und feindselig, entwickelte Suizidgedanken und erlitt einen Zusammenbruch, ohne dass sich die Mit-

[1] Vgl. M.-F. Pesneau, L'emprise. Vingt années d'aliénation spirituelle et sexuelle, Villeurbanne 2020. (Alle Übersetzungen aus dem Französischen wurden durch die Autorin vorgenommen.) – Dieser Beitrag ist dem Andenken an den Kollegen Prof. Dr. Joachim Schmiedl (1958–2021) gewidmet. Der gemeinsame wissenschaftliche Diskurs über die Validität autobiografischer Quellen prägt Überlegungen in diesem Beitrag.

schwestern um sie gekümmert hätten. Im Gegenteil – die Oberin externalisierte das Problem: „Meine Schwester, ich glaube, dass Sie eine geistliche Begleitung von außen brauchen“[2]. Diese geistliche Begleitung übernahm dann niemand anderes als der Dominikaner Marie-Dominique Philippe, der an der Universität Fribourg lehrte und die Wochenenden als geistlicher Begleiter in einem Appartement in Paris verbrachte.

Bereits die Anfänge dieser Begleitung sind bezeichnend. „Père Marie-Do“ bat Michèle-France Pesneau um Zustimmung, „in Ihren Kampf eintreten zu dürfen“[3], und er erklärte sie zum geistlichen „Kind“ seines verstorbenen Onkels, des Dominikaners Père Dehau. Sie wurde also Teil der „Familie“, die gleichsam eine Berufungsfabrik war und unter den zugehörigen Priestern die geistliche Betreuung von Frauenkonventen „vererbte“. Zu jedem weiteren Schritt, den Marie-Dominique Philippe unternahm, gab Michèle-France ihr Einverständnis: „Sie erlauben, dass ich Ihre Hand nehme?“, fragte er, um dann jeden einzelnen ihrer Finger zu küssen und sie so „die Liebe Jesu zu ihr“ spüren zu lassen: „Man ist sein kleines Werkzeug“[4]. Michèle-France war naiv und vertrauensselig zugleich – der Täter galt ihr als ein „Priester, ein Stellvertreter Gottes“, der wie sie das Gelübde der Keuschheit abgelegt hatte. Er war älter, erfahrener, theologisch gebildet. „Er weiß, was er tut, gewiss. Ich habe keinen Grund, daran zu zweifeln. In den Augen meiner ganzen Kommunität ist er ein heiliger Mann.“[5] In ihrer Isolation und Verzweiflung erschien ihr Philippe als ein „Retter“. Später wurde die geistliche Begleitung in das Pariser Appartement des Dominikaners verlegt, wo man im Schlafzimmer „zusammen betet“, wie die Chiffre für sexuelle Stimulation lautet.

Nach acht Jahren Klosterleben floh Pesneau aus dem Karmel und sollte dadurch ganz dem Einfluss von Philippe erliegen. Die „Begleitung“ ist weiterhin explizit sexueller Natur, wobei Philippe für sich reklamierte, „ihre Jungfräulichkeit zu respektieren“[6]. Pesnaus Berufung schien die Einsamkeit zu sein, die sie nun als Eremitin, ange-

---

[2] Ebd., 64.
[3] Ebd., 67.
[4] Ebd., 68f.
[5] Ebd., 69.
[6] Ebd., 80.

schlossen an ein Benediktinerinnenpriorat, suchen wird. Die Priorin dieser Neugründung war eine Schwester von Marie-Dominique Philippe, ein Besucher sollte sein älterer Bruder Père Thomas Philippe sein. Pesneau erhielt von Marie-Dominique Philippe den Auftrag, anlässlich dieses ersten Besuchs mit Thomas Philippe über ihre „Beziehung" zu sprechen. Und Thomas Philippe erklärte ihr, „dass die Sexualität ein sehr großes Geheimnis ist, derer sich Gott bedienen kann, um seine Gnaden zu schenken"[7]. Es war dann jedoch Thomas Philippe, der sich dieser Gnaden bediente oder sie schenkte. Für Pesneau waren bereits die ersten Begegnungen verwirrend, ja traumatisch. Dennoch zog sie aufgrund der unhaltbaren Zustände in ihrer Einsiedelei in die Nähe von Trosly, wo Père Thomas Philippe als Seelsorger im spirituellen Zentrum der ersten, gemeinsam mit Jean Vanier gegründeten Arche wirkte. Philippe holte sie jeweils am späten Abend aus der Kapelle ab und führte sie in sein Zimmer. Im Anschluss an die Begegnungen versicherte er ihr, dass „Jesus so zufrieden mit deiner Einfachheit und Demut ist"[8]. Sowohl bei Thomas wie bei Marie-Dominique Philippe „beichtete" Pesneau regelmäßig und blieb dabei vollständig stumm, weil diese „Sache", über die sie nicht sprechen durfte, „jedes andere Wort blockiert"[9], erhielt aber dennoch die Absolution.

Erst nach zwanzig Jahren, nachdem der demente Thomas Philippe in die Obhut respektive Kontrolle der Familie gebracht worden war, endete für Pesneau der Missbrauch. 2007, nach dem Tod der beiden Brüder und gefragt von einem Verantwortlichen der Arche, begann sie darüber zu sprechen. In einem Brief führt sie aus, was sie von Thomas Philippe über dessen spirituelle Entwicklung erfahren hatte: Seine mystisch-sexuellen Erfahrungen mit „Maria" in Rom, mit der er „eine wahrhafte Hochzeitsnacht" erlebt habe. Sie beschrieb die geistliche Begleitung von Frauen und das „gemeinsam beten" („prier ensemble"), das die Beziehung zwischen Jesus und Maria während ihres irdischen Lebens abbilden sollte und in explizit sexuellen Berührungen bestand. Die theologische Legitimation dieser Praxis habe ihm seiner Überzeugung nach „seine Prüfungen" beschert, eine Chiffre für das durch das Heilige Offizium zeitweilig

[7] Ebd., 87.
[8] Ebd., 100.
[9] Ebd., 103.

ausgesprochene Verbot, öffentlich oder privat als Priester zu wirken. Vulnerable Frauen hätten bei ihm ein offenes Ohr und Zärtlichkeit gefunden, doch er habe sie in diesen „Beziehungen" so gefangengenommen, dass „niemand mehr wirklich eine Person war"[10].

Spiritueller und sexueller Missbrauch sind erschreckend stereotyp. Marie-Dominique Philippe tritt in jenem Moment in Michèle-France Pesneaus Leben, als sie sich psychisch und geistlich in einer Notlage befindet und in ihrer Gemeinschaft vollkommen isoliert ist. Wie viele manipulativ-narzisstische Täter, so schenkt auch Philippe die ersehnte Aufmerksamkeit, Zuwendung und vorgebliche Empathie. Die moralische Urteilsfähigkeit Pesneaus untergräbt er dagegen – „man sollte auf keinen Fall versuchen zu analysieren", sondern „den Intellekt opfern"[11]. Es gehört zu den perfiden Täterstrategien, dem Opfer die Verantwortung aufzubürden – sie hat die Berührungen erlaubt, sie „wollte es auch". Typisch für geistliche Täter ist der Versuch, die sexuelle Interaktion durch willkürlich gezogene Grenzen zu kontrollieren, also z. B. die „Jungfräulichkeit zu wahren", indem kein vaginaler Geschlechtsverkehr stattfindet. Auf diese Weise kann sich der Täter als moraltheologischer Experte gerieren – erst der jeweils nächste Schritt wäre eine Sünde. Charakteristisch ist zudem die religiöse Codierung der Taten: Der spirituelle Missbrauch reicht von der Tatanbahnung, z. B. durch die Rede von der Liebe Gottes über die Inszenierung („prier ensemble") bis zur Bewältigung in der Beichte.

Vorbereitet durch Marie-Dominique Philippe wird Pesneau das Opfer seines Bruders Thomas Philippe, der die sexuelle Gewalt biografisch und theologisch rechtfertigt. Immer wieder präsentieren sich Täter als Opfer von Verfolgungen – wahlweise durch Kommunisten, Faschisten oder das Heilige Offizium (die heutige Glaubenskongregation), um so Bewunderung und geistliche Autorität zu erlangen. Thomas Philippe deklariert den Körper zum bevorzugten Ort der Gnade, den Missbrauch selbst codiert er als „mystische Gnade".[12] Thomas Philippe ist wie viele Täter eine „komplexe Persönlichkeit": für die einen Vorbild, für die anderen Peiniger. Er zeichnet sich durch eine besondere Präsenz aus, ist ein guter Zuhö-

[10] Ebd., 163f.
[11] Ebd., 68.72.
[12] Ebd., 100–105; vgl. ebd., 115–118.

rer, ist ein Pionier in der seelsorglichen Begleitung von Menschen mit Behinderungen.[13] Michèle-France wird durch ihn manipuliert, ihr kritischer Verstand ausgeschaltet, sie ist „nicht mehr ich", wie es auch Doris Reisinger (geb. Wagner) nennt.[14] Es sind einerseits ihre eigene Vulnerabilität, andererseits die unhinterfragte Autorität von Priestern und der theologische Überbau, die den Missbrauch begünstigen. Dabei genügt der Glaube des Opfers an die theologische Kompetenz des Täters, denn Thomas Philippes mystisch-sexuelle Ideologie ist zweifellos blasphemisch. Zur Wahrheit gehört ebenso, dass die Brüder kaum auf ihre Amtsautorität als Priester rekurrieren (müssen), weil Pesneau und ihr Umfeld diese Autorität längst internalisiert haben und gleichzeitig die geweihte Person sakralisieren. Hinzu kommt, dass die Mitbrüder im Dominikanerorden, die Karmelitinnen und der Arche-Gründer Jean Vanier nicht bereit sind, hinzusehen und zu handeln, weil alle auf ihre Weise von den Arrangements profitieren.

Mehr als in anderen Fällen ist bei Pesneau deutlich, dass der Missbrauch in einem vulneranten System stattfindet, das immer neu Opfer und Täter reproduziert, denn Michèle-France Pesneau ist nur eines von vielen Opfern der beiden Philippe-Brüder, die um den Missbrauch des je anderen wussten. Michèle-France Pesneau wurde in dem Augenblick Thomas Philippe „vermacht", in dem Marie-Dominique Philippe mit der Gründung der Johannes-Gemeinschaft befasst war. Auch dort ist es zu vielfachem Missbrauch gekommen; die Gemeinschaft hat sich 2019 von ihrem Gründer losgesagt. Jean Vanier, der sich selbst als geistlicher Sohn von Thomas Philippe verstand, hat ihn in seine Gründung integriert, gewarnt, gedeckt und nachgeahmt. Diese Aufzählung ließe sich mühelos fortsetzen. Kanonische Untersuchungen haben seit den 2010er-Jahren die Taten aufgedeckt; die einstigen Helden sind vom Sockel gestürzt. Sie haben unfassbar viele Menschen geschädigt.

---

[13] Vgl. C. Hoyeau, La trahison des pères, Montrouge 2021, 111.

[14] Vgl. D. Wagner, Nicht mehr ich. Die wahre Geschichte einer jungen Ordensfrau, München 2016.

2 Die Aufdeckung von Missbrauch in der römisch-katholischen Kirche

Nimmt es denn nie ein Ende? Katholik:innen stellen diese Frage, wenn nun auch über den Missbrauch an erwachsenen Frauen und erneut über Vertuschung und Leitungsversagen berichtet wird. Viele empfinden, dass die römisch-katholische Kirche mehr als andere Organisationen im Fokus der medialen Aufmerksamkeit steht, und sie dürften damit bis in die jüngste Vergangenheit hinein recht gehabt haben. Tatsächlich folgt die öffentliche Wahrnehmung hier eng dem Selbstverständnis einer Kirche, die sich als *Weltkirche* begreift. Missbrauchstaten, begangen in Australien, Chile, Deutschland, Indien, Nigeria, Polen oder den USA, sind auch in den jeweils anderen Ortskirchen relevant. Es entspricht ebenfalls dem Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche, dass Priester ihre *(Wert-)Elite* bilden, wobei der Zugang zu diesem Stand bekanntermaßen streng reglementiert ist. Durch die zölibatäre Lebensform „um des Himmelreiches willen" sind Botschaft und (sakralisierte) Person aufs Engste verknüpft. Wenn Priester zum Täter werden, wird aus dem Anspruch ein Selbstwiderspruch, wobei in der Kirche die Diskrepanz zwischen der verkündeten Botschaft und dem eigenen Handeln größer ist, als sie es im Leistungssport oder in einem Kulturbetrieb je sein könnte. Vertuschen als Täterschutz und das Ignorieren der Betroffenen verraten die Botschaft ein weiteres Mal.

Zu diesen kirchlichen Spezifika kommt hinzu, dass die Aufdeckung von Missbrauch in Wellen erfolgt und von mehreren Faktoren abhängig ist. Sie benötigt zum einen Akteur:innen, die sprechen, zum anderen ein öffentliches Interesse und schließlich Organisationen, die Verantwortung übernehmen oder zur Verantwortung ziehen. Als die Frankfurter Rundschau 1999 erstmals ausführlich über die an der Odenwaldschule begangenen Missbrauchstaten berichtete, geschah – nichts, weil das öffentliche Interesse fehlte. Gleiches gilt für den Missbrauch an erwachsenen Frauen, um den es in diesem Beitrag geht. Die 2017 in Hollywood initiierte #MeToo-Bewegung setzt sich mit je eigenen Rhythmen in unterschiedlichen Kontexten und Regionen fort. Immer neu bedarf es einzelner Sprecher:innen, um Missbrauch in den Zentren der Macht, in Kulturbetrieben oder im Sport aufzudecken. Wenn Führungspersonen in Organisationen, Ermittlungsbehörden oder die Medien ihre Aufgabe nicht erfüllen, dann stützen sie das miss-

bräuchliche System. Die Turnerin Simone Biles, Weltstar und Überlebende, hat dies bei einer Anhörung des US-Senats deutlich benannt: „To be clear, I blame Larry Nazzar, and I also blame an entire system, that enabled and perpetrated his abuse."[15]

In der katholischen Kirche war der Missbrauch an Ordensfrauen bekannt, seit der „National Catholic Reporter" und die „New York Times" Anfang 2001 die Studien der Ordensfrauen Maura O'Donohue, Marie McDonald und Esther Fangman öffentlich machten, die bereits in den 1990er-Jahren an den Vatikan gesandt worden waren.[16] Diese Veröffentlichungen zogen eine „Entschließung des Europäischen Parlaments zu sexueller Gewalt gegen Frauen und insbesondere gegen Nonnen"[17] nach sich, doch wiederum geschah – nichts. Erst im Interview auf dem Rückflug von Abu Dhabi im Februar 2019 bestätigte Papst Franziskus den sexuellen Missbrauch an Ordensfrauen mit so starken Worten, dass sich der Leiter des vatikanischen Presseamts anschließend genötigt sah, die Papstworte zu „erklären" und den Begriff „sexuelle Sklaverei" durch „sexuelle Manipulation" zu ersetzen. Öffentlich weniger beachtet wurde, dass Papst Franziskus zumindest implizit auch die Vertuschung dieses Missbrauchs noch unter Johannes Paul II. bestätigte: Benedikt XVI. habe als Papst sofort Akten wieder geöffnet, die er als Kardinal Ratzinger unfreiwillig hatte schließen müssen.[18] Kurz darauf sorgte die Ausstrahlung der Arte-Dokumentation „Gottes missbrauchte Dienerinnen" für nachhaltige Empörung. Heute arbeiten so unterschiedliche Akteure wie „missio Aachen" und „Voices of faith" in Kampagnen zusammen, um dem Missbrauch an Ordensfrauen ein Ende zu setzen; weltweit entstehen

---

[15] Simone Biles' Statement ist abrufbar in: https://www.youtube.com/watch?v=69ZQprrel2Y (Zugriff: 15.11.2021).

[16] Vgl. D. Wagner, #NunsToo: Sexueller Missbrauch an Ordensfrauen. Fakten und Fragen, in: StZ 143 (2018) 374–384.

[17] Vgl. Entschließung des Europäischen Parlaments zu sexueller Gewalt gegen Frauen und insbesondere gegen Nonnen, 5. April 2001, in: https://op.europa.eu/de/publication-detail/-/publication/ef4f6c38-9bc0-4bd2-afbf-96d12a7ee971 (Zugriff: 13.12.2021).

[18] Vgl. Pressekonferenz mit dem Heiligen Vater auf dem Rückflug nach Rom, 5. Februar 2019, in: https://.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190205_emiratiarabi-voloritorno.html (Zugriff: 11.12.2021).

derzeit neue Studien.[19] Inzwischen gilt die weltkirchliche Aufmerksamkeit allen Frauen, die im Kontext von Kirchen Gewalt erfahren – ihre Geschichten werden gehört. Christ:innen aller Denominationen sind heute überzeugt, dass Schweigen nicht fromm ist und dass unerzählte Geschichten ins Netz gehören.[20] Heute ist die Problematik des Missbrauchs an erwachsenen Frauen im Zentrum der Kirche bewusst. Mit Blick auf die Opfergruppe erwachsener Frauen stehen Aufdeckung, Aufarbeitung und Forschung nun immerhin am Anfang. Die öffentliche Aufmerksamkeit wird also nicht nachlassen, und sie darf nicht nachlassen, solange es Missbrauch in der Kirche gibt. Es wird – leider – so schnell kein Ende nehmen.

3 „Damit es aufhört": Autobiografische Berichte von Betroffenen

„Damit es aufhört"[21] ist das implizite Ziel jeder Analyse von Missbrauch in der römisch-katholischen Kirche. „Gefallene Helden", so die Anfrage, solle dieser Beitrag in den Blick nehmen. Und selbstverständlich auch jene Frauen, die durch die Taten dieser Priester in einen Abgrund gerissen wurden. In einem Band über priesterliche Berufung und priesterliche Existenz ist es legitim, sich auf die Tätergruppe der Priester zu konzentrieren (und dabei ausnahmsweise auf eine durchgehend inklusive Sprache zu verzichten), ohne damit zu leugnen, dass ebenso Lai:innen wie etwa der oben genannte Jean Vanier spirituellen und/oder sexuellen Missbrauch verüben.

Antworten sollen hier in den autobiografischen Berichten von Frauen gesucht werden, die als Erwachsene geschädigt wurden. Dieser literarischen Gattung eignet eine dezidiert parteiische Perspekti-

---

[19] Vgl. z. B. J. Beck-Engelberg im Auftrag von missio, Ergebnisse der Umfrage von missio zum Thema: Missbrauch an Ordensfrauen, Rheinbreitbach 2020; H. D'Lima, C. Zuzarte, P. Xalxo im Auftrag der Conference of Religious India (women), It's high time. Women religious speak up on Gender Justice in the Indian Church, Mumbai 2021 oder die an der Päpstlichen Universität Gregoriana verfasste, bislang unveröffentlichte Dissertation von Sr. M. M. Lembo zum Missbrauch an Ordensfrauen durch Kleriker.

[20] Vgl. z. B. #Silenceisnotspiritual oder www.ourstoriesuntold.com (Zugriff: 13.12.2021).

[21] Vgl. M. Katsch, Damit es aufhört. Vom befreienden Kampf der Opfer sexueller Gewalt in der Kirche, Berlin 2020.

ve: Betroffene legen Deutungen ihrer Biografie gegen die Schweigegebote und die Deutungen der Täter vor. *Audiatur et altera pars,* so lautet gelegentlich ein methodischer Einwand gegen eine solche Quellenauswahl, doch viel zu lange waren es gerade die Betroffenen, die in Kirche und Gesellschaft kein Gehör fanden. Erst in jüngerer Zeit mehren sich die Publikationen von Autorinnen, denen als Erwachsenen Missbrauch widerfuhr, insbesondere in den neuen geistlichen Gemeinschaften.[22] Neben Michèle-France Pesneaus *L'emprise* sollen hier die Zeugnisse des Bandes „Erzählen als Widerstand" herangezogen werden, in dem 23 Frauen aus dem deutschsprachigen Raum über spirituellen, sexuellen oder Machtmissbrauch im Raum der Kirche berichten.[23]

4 Opfertypen, Tätertypen oder Merkmalsprofile?

„Ich frage mich, was das für Frauen sind, denen Missbrauch widerfährt." Wo immer vom Missbrauch an erwachsenen Frauen die Rede ist, steht diese Frage im Raum. Manchmal handelt es sich um das klassische *Victim blaming*, verbunden mit einer impliziten Entschuldigung für die Täter – etwas ist an diesen Frauen, dass sie eher als andere zum Opfer werden lässt. Gelegentlich ist Abwehr zu spüren, weil „das" selbstbewussten, emanzipierten Frauen doch nicht passieren könne, und sehr häufig begegnet der Wunsch, die Betroffenen als Gruppe eindeutig zu identifizieren. Die Lektüre autobiografischer Berichte zeigt jedoch, dass genau dies nicht möglich ist: Jede Frau und jeder Mensch, insbesondere in biografisch vulnerablen Situation, kann Opfer sexuellen Missbrauchs werden.

Wenn schon nicht die Frage nach „Opfertypen" weiterführt, dann vielleicht jene nach Tätertypen? Studien zum sexuellen Missbrauch an Minderjährigen im Raum der katholischen Kirche weltweit kommen zu ähnlichen Ergebnissen und unterscheiden bei Beschuldigten jeweils fixierte Muster (pädophile Präferenzstörung),

---

[22] Vgl. etwa die autobiografischen Veröffentlichungen von P. Blanco Suarez, S. Ducrey, M.-L. Janssens und A. Mardon.

[23] B. Haslbeck, R. Heyder, U. Leimgruber, D. Sandherr-Klemp (Hg.), Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche, Münster 2020.

narzisstisch-soziopathische und regressive Muster.[24] Ein „narzisstisch-soziopathischer Typus" begegnet in den autobiografischen Berichten immer wieder: Spiritueller und/oder sexueller Missbrauch sind in diesem Fall *ein* möglicher Ausdruck von Kontrolle, Machtausübung und Dominanzgebaren – *Dark Leadership*, oft ausgeübt unter Berufung auf die Amtsautorität. Ebenso relevant ist der „regressiv-unreife Typus", dem die MHG-Studie die „Unfähigkeit […], eine reife Partnerschaft einzugehen" bescheinigt.[25] Jüngst hat der Kirchenhistoriker K. Große Kracht einen weiteren Tätertypus ausgemacht, den „manipulativ Ephebophilen". Er sei auf postpubertäre Jugendliche und junge Erwachsene „fixiert" und wende „spirituell-manipulative Techniken der Manipulation" respektive seine professionellen Kompetenzen an, um den sexuellen Missbrauch vorzubereiten. Große Kracht spricht pointiert von einem „pastoralen Tätertyp", der die notwendigen Kontexte „erst im Raum der Kirche und anderer religiöser Gemeinschaften" finde.[26]

Große Krachts These hat für Furore gesorgt, doch sie ist vor dem Hintergrund des Missbrauchs an erwachsenen Frauen auf den Prüfstand zu stellen. Diese Opfergruppe würde durch das von Große Kracht konstruierte Raster fallen, weil es bei der Ephebophilie um die sexuelle Attraktion eines Mannes durch pubertäre oder postpubertäre *männliche Jugendliche* geht. Wer von einem ephebophilen Tätertypus spricht, macht erwachsene Betroffene generell und insbesondere (junge) Frauen einmal mehr unsichtbar. Hier bedarf es dringend weiterer Studien, denn die Identifizierung von „manipula-

---

[24] Vgl. Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, hg. v. Zentralinstitut für Seelische Gesundheit Mannheim, Institut für Kriminologie der Universität Heidelberg, Institut für Gerontologie der Universität Heidelberg, Professur für Kriminologie, Jugendstrafrecht u. Strafvollzug, Universität Gießen, Mannheim – Gießen – Heidelberg, 2018, in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf, 104–106; 281f. (Zugriff: 11.12.2021).

[25] Ebd., 282.

[26] Vgl. K. Große Kracht, „Der manipulativ Ephebophile. Gibt es einen spezifischen Tätertyp innerhalb der katholischen Priesterschaft?", Vortrag bei der Tagung „Macht – Legitimation, Ausübung, Missbrauch" am 11. Juni 2021 in Frankfurt, in: https://www.youtube.com/watch?v=4CJDGwop2fc (Zugriff: 11.12.2021).

tiv Ephebophilen“ verdankt sich zum Teil auch den bisherigen Studiendesigns, die eben erwachsene Betroffene kaum berücksichtigen.

In der Charakterisierung von Tätertypen liegt eine eigene Versuchung, nämlich anzunehmen, man könnte potenzielle Täter eindeutig erkennen, würde man nur Priesteramts- oder Ordenskandidaten noch intensiver psychologisch durchleuchten oder in der Ausbildung Themen wie Sexualität und Zölibat einen noch größeren Platz einräumen. Aber auch (potenzielle) Täter sind keine eindeutig bestimmbare Gruppe, weshalb es zielführender ist, „Merkmalsprofile“ zu benennen und „spezifische Risikokonstellationen oder Vulnerabilitäten“[27] festzustellen. Tatsächlich zieht sich wie ein roter Faden durch die autobiografischen Erzählungen, dass sexueller Missbrauch dort geschieht, wo die Not, die Zwangslage oder die Sehnsucht am größten sind. Missbrauchserfahrungen in der bisherigen Biografie, Arbeitslosigkeit oder eine gefährdete Ehe machen ebenso verletzlich wie die Sehnsucht nach spiritueller Erfahrung oder nach einem Leben in einer geistlichen Gemeinschaft. Religiöse Kontexte unterscheiden sich von anderen insofern, als jeweils systemspezifische Begründungen von Machtasymmetrien und charakteristische religiöse „Heilsversprechen“ respektive Drohungen wirksam sind.

Was also sind charakteristische Risikokonstellationen? Fast immer identifizieren die Autorinnen die Anfänge des Missbrauchs oder spezifische Prädispositionen. Bei Pesneau ist es einerseits der frühe Tod des Vaters, der sie für eine Vaterfigur empfänglich macht, andererseits die spirituelle Vernachlässigung und vollkommene Isolation in der Gemeinschaft. Auch die Autorinnen in „Erzählen als Widerstand“[28] nennen schwierige Familienkonstellationen, Missbrauch in der Kindheit, Eheprobleme oder den Verlust von Angehörigen. Spezifische Risiken ergeben sich in der Phase eines Ordenseintritts, insbesondere wenn die Gemeinschaft im Ausland tätig ist, was die Isolation und Abhängigkeit von Kandidatinnen verstärkt. Physische und psychische Überforderung im Orden – von Schlafmangel bis hin zu emotional stark belastenden Tätigkeiten – schwächen den Widerstand zusätzlich. Viele Autorinnen nennen zudem Geschlechterstereotype als Gefährdungsfaktor: Pesneau hat durch ihre

---

[27] Vgl. ebd., 67–102, hier: 67.

[28] Vgl. Haslbeck u. a. (Hg.), Erzählen als Widerstand (s. Anm. 23).

Erziehung internalisiert, nichts für sich zu fordern[29], andere Autorinnen sprechen vom Ideal des braven, gehorsamen Mädchens. Im Orden wird dieses Gehorsamsideal dann spirituell als Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes überhöht: „Der Novizenmeister meinte, dass […] ich noch nicht so richtig erkennen könne, welches Geschenk Gott uns macht mit menschlicher Nähe. […] Ich lernte einiges über Gehorsam und den Willen Gottes, den es statt meines Willens zu erfüllen gelte", schreibt Ellen Adler, die zu „Übungen in ‚menschlicher Nähe'" verpflichtet wurde, an deren Ende ihr der Täter Geschlechtsverkehr aufnötigte[30].

Wie bei Ellen Adler, so suggerieren mehrere Täter den Betroffenen zunächst Defizite im Umgang mit menschlicher Nähe, um dann auf die heilende Liebe Gottes oder Jesu Christi zu rekurrieren, die sich in der sexuellen Interaktion zeige. Bezeichnenderweise sind es biblische Heilungsgeschichten, die der Pfarrer mit respektive für Martha Laufbacher interpretiert. Schließlich „rutschte mehr und mehr der Pfarrer in die Geschichte, so als handelte er wie Jesus an mir." Den sexuellen Missbrauch begründet er damit, dass „Gott will, dass es uns gut geht" – ebenso wie er, der Pfarrer selbst, das für die Betroffene will.[31] Täter maßen sich also nicht nur an, mit der Stimme Gottes zu sprechen, sondern sogar als Stellvertreter Gottes zu handeln! Wie Parasiten nehmen sie den Betroffenen die spirituelle und sexuelle Selbstbestimmung. Auffallend bei diesem Berufungs- und Begleitungsmissbrauch – sit venia verbo – ist, dass sich der spirituelle Missbrauch nicht auf das *Grooming* beschränkt, sondern auch der *Inszenierung* der sexuellen Übergriffe dient. Im Anschluss an die Taten schlagen die Täter den Betroffenen häufig eine spirituelle *Bewältigung* des Geschehenen vor wie das Beten des Rosenkranzes oder die Beichte, gelegentlich sogar kirchenrechtswidrig beim Täter selbst. Sie bestätigen so gegenüber den Frauen auf perfide Weise ihre Sakralmacht, selbst nach einer Vergewaltigung: „Am Morgen feiern wir zusammen Eucharistie. Nur wir zwei in der engen Gebetsecke"[32].

---

[29] Vgl. Pesneau, L'emprise (s. Anm. 1), 50.

[30] Vgl. E. Adler, „Dafür sind wir nicht zuständig", in: Haslbeck u. a. (Hg.), Erzählen als Widerstand (s. Anm. 23), 29–33, hier: 30.

[31] Vgl. M. Laufbacher, Ich bin so dankbar, dass Gott mich nicht losließ, in: ebd., 118–122, bes. 119.

[32] P. Fabrizius, Wenn damals manchmal gestern ist, in: ebd., 65–69, hier: 68.

Wenn Frauen davon berichten, dass sie *einmalig* geschädigt wurden, dann geschieht dies meist in besonderen Seelsorgesituationen wie Beichte, Brautexamen, Einkehrtagen oder Exerzitien. *Gewalt* ist ein dominierendes Tatmerkmal der verbalen oder physischen Übergriffe gegen die sexuelle Selbstbestimmung bis hin zu Vergewaltigungen. Häufig ist ein theologisch-misogynes Framing der Taten zu beobachten. Die geschilderten Tathergänge lassen zudem vermuten, dass es sich meist um Mehrfachtäter handelt: Sie planten die Taten und führten beispielsweise gezielt eine räumliche Isolierung der Betroffenen herbei.

5 Tatmerkmal Misogynie

Misogynie ist beim Missbrauch an Frauen ein überraschend häufiges Tatmerkmal.[33] Täter würdigen die betroffenen Frauen auf verschiedene Weisen herab – theologisch, indem sie Frauen als „Quelle der Sünde“[34] bezeichnen; physisch, indem ihre Körper taxiert und beschämt werden („als er anfing, meinen Körper mit den Frauen zu vergleichen, die er in der Pornozeitschrift sah“[35]); intellektuell, indem die Täter sich im Vergleich mit den Frauen als aufgeklärt und erfahren verstehen („In jedem Jahr sprach er ausführlich über das Thema Sexualität“[36]); sexuell, indem Frauen der Lustgewinn verwehrt wird („Dabei achtete er aber sehr, dass es bei mir zu keiner Befriedigung kam [denn das sei Sünde]“[37]). Indem Täter die Frauen so verletzen, steigern sie einerseits ihr Selbstwertgefühl auf deren Kosten und stellen andererseits sicher, dass die „Beziehung“ asymmetrisch bleibt und eben keine „reife Partnerschaft“ möglich ist.

---

[33] Zur Misogynie vgl. K. Manne, Down Girl. Die Logik der Misogynie, Berlin 2020; dazu H. Keul, Die Privilegierung von Männern vulnerabilisiert Frauen. Ein verwundbarkeitstheoretischer Blick auf Kate Mannes „Down Girl“, in: ethik und gesellschaft 2 (2020), in: https://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/2-2020-art-4/749 (Zugriff: 11.12.2021).

[34] S. Lang, Ich fühle mich bis heute nicht wohl als Frau, in: Haslbeck u. a. (Hg.), Erzählen als Widerstand (s. Anm. 23), 116f., hier: 116.

[35] K. Hoff, Das alles im Namen Gottes, in: ebd., 103–108, hier: 106.

[36] M. Gärtner, Wie sollte ich da wieder herauskommen? Chronik einer geistlichen Begleitung, in: ebd., 70–86, hier: 80.

[37] C. Berra, Immer noch auf dem Weg zu mir selbst, in: ebd., 55–64, hier: 52.

Diese Misogynie setzt sich erschreckenderweise in der Aufdeckung und Aufarbeitung von Missbrauch fort: Frauen gelten von vornherein als unglaubwürdigere Zeuginnen; ihre Aussagen haben weniger Gewicht als jene von Männern und Klerikern. Die Philosophin M. Fricker nennt dies eine „testimonial injustice". Als bei einer Versammlung in der Arche die Ergebnisse der kanonischen Untersuchung gegen Thomas Philippe vorgestellt wurden, mutmaßte eine Diskussionsteilnehmerin abwehrend, dass „hysterische Anklägerinnen" ein Komplott gegen die Philippe-Brüder, die Arche oder auch die Kirche geschmiedet hätten – nicht ahnend, dass mit Pesneau eine Betroffene im Raum war[38]. Auch in den Gutachten der Bistümer begegnet immer wieder die Praxis, Frauen als Zeuginnen zu diskreditieren. In Berlin etwa wurde in den 1950er-Jahren das Strafverfahren gegen einen vagabundierenden und zwielichtigen Priester trotz „ausreichender Indizien" eingestellt. Ein Grund war das Geschlecht der Zeugin, die als Mutter die Beschuldigungen erhoben hatte: Mit dem „angesehenen Kanonisten und Richter" M. Conte da Coronata hielten die untersuchenden Kleriker fest, „dass „eine Frau – selbst, wenn sie einen guten Ruf genießt – leicht aus Hass eine falsche Anzeige erstatten kann"[39].

6 Amtsautorität als theologische und moralische Kompetenz

Buchstäblich die ersten Sätze, die Michèle-France Pesneau über ihre Geburt verfasst, sind den Moralvorstellungen ihrer Mutter gewidmet: „Mein Leben beginnt in den Armen einer Mutter, deren moralisches Leben sich zwischen zwei Kategorien abspielt: Erlaubtes und Verbotenes. Zu dieser zweiten Kategorie gehört alles, was angenehm ist"[40]. Diese dualistische Moralvorstellung entmündigt: Nicht fragen, nicht nachdenken, gehorsam sein. Geschlechterhierarchien und religiös begründeter Gehorsam verschränken und verstärken sich, wenn das Subjekt moralischen Handelns weiblich ist.

---

[38] Vgl. Pesneau, L'emprise (s. Anm. 1), 175–178.

[39] Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich des Erzbistums Berlin seit 1946, Teil C, Berlin 2021, 149f.

[40] Vgl. Pesneau, L'emprise (s. Anm. 1), 15.

Als theologische Experten für Erlaubtes und Verbotenes – oder auch für „keusch" und „unkeusch" im Kontext von Sexualität – gelten die Kleriker. Diese Zuschreibung ist so wirkmächtig, dass manipulierte Betroffene immer ihrem eigenen Gefühl, Intellekt und Gewissen misstrauen: „Und auch wenn ich dabei kein gutes Gefühl hatte, ich verließ mich auf seine Kompetenz und Autorität als Priester, der ja weiß, was erlaubt ist, und was unerlaubt ist"[41]. Wirksam ist also bereits der Glaube an die Kompetenz. Wegen der Zölibatsverpflichtung wird den Klerikern persönliche Interesselosigkeit unterstellt – „Dieser Mann ist ja ein Priester, er ist ungefährlich, denke ich"[42]. Diese den Klerikern zugeschriebene Amtsautorität, Integrität und theologische Kompetenz ist sozusagen die Kehrseite einer Frauen abwertenden Geschlechterordnung und misogynen Praxis. Beim Missbrauch an erwachsenen Frauen durch Kleriker geht die Überhöhung der einen mit der Abwertung der anderen einher. Allerdings sind an der Stabilisierung dieser doppelten Asymmetrie zwischen Klerikern und Lai:innen und zwischen Männern und Frauen sowohl Täter wie Betroffene, Männer wie Frauen, Kleriker wie Lai:innen beteiligt. Die einen haben diese Asymmetrien längt internalisiert, bevor sie durch die anderen beansprucht werden. Wenn von systemischen Ursachen die Rede ist, dann muss neben dem viel zitierten Klerikalismus notwendig die Geschlechterordnung mitgenannt werden. Die Rede von systemischen Ursachen geht mit einer systemischen Verantwortung einher, die von allen Handelnden im System übernommen werden muss.

Was folgt aus alledem? Der Lektüre autobiografischer Texte von erwachsenen Missbrauchsbetroffenen verdanken sich Einsichten, die ich abschließend in der Form von Thesen formulieren möchte:

- *Weder Täter- noch Opferklischees bedienen.* Autobiografische Berichte lehren, dass jeder Mensch Opfer von spiritueller und / oder sexueller Gewalt werden kann, zumal in biografisch vulnerablen Situationen. Auch die Täter passen als Personen in keine Schublade, wenngleich der Missbrauch selbst oft stereotyp ist.

---

[41] Berra, Immer noch auf dem Weg zu mir selbst (s. Anm. 37), 50.

[42] E. Schwarzländer, Frauen schämen sich leise, in: Haslbeck u. a. (Hg.), Erzählen als Widerstand (s. Anm. 23), 165–172, hier: 166.

- *Missbrauch lesen lernen*. Missbrauch ist immer Machtmissbrauch. Er geschieht dort, wo die existenzielle Not, Zwangslagen oder die Sehnsucht am größten sind. Was sich in den verschiedenen Milieus unterscheidet, sind die spezifischen Strategien und Heilsversprechen.
- *Respekt vor dem Geheimnis des je anderen Menschen und vor dem Geheimnis Gottes wahren*. Täter geben vor, den Willen Gottes für einen anderen Menschen zu kennen oder als sein „Werkzeug" zu agieren. In Wahrheit befriedigen sie eigene Bedürfnisse, indem sie „Gott" instrumentalisieren.
- *Priester sind weder per se Helden noch Heilige, und dies sollte auch nicht von ihnen erwartet werden*. Missbrauch hat in einem von Klerikalismus geprägten Milieu leichtes Spiel. Wenn Priester als spirituelle Gurus und heilige Männer gelten (sollen), wird ihr Handeln nicht oder viel zu spät in Frage gestellt. Oft wäre es geraten, rhetorisch abzurüsten, über die Möglichkeit des Scheiterns am Zölibat zu sprechen und Wege aus der Zölibatsverpflichtung zu eröffnen.
- *Die theologische Kompetenz von Christ:innen stärken*. Jeder Täter (er)findet die passende Theologie, um seine Taten zu legitimieren. Wo Gläubige theologisch kompetent sind, sich als selbstbewusste Subjekte von Theologie verstehen und um ihre Gewissensfreiheit wissen, ist die Manipulation zumindest erschwert.
- *Geschlechterstereotype abbauen und misogyne Praktiken ächten*. Wenn eine frauenfeindliche Geschlechterordnung, die sich in misogynen Praktiken manifestiert, zu den systemischen Ursachen des Missbrauchs gehört, dann ist die notwendige Kulturveränderung Aufgabe des gesamten Systems.

Beteiligung der Betroffenen

Oder: Wie kann man Betroffene beteiligen, ohne sie zu instrumentalisieren?

Klaus Mertes SJ

„Menschen, die vom sexuellen Missbrauch im Bereich der katholischen Kirche in Deutschland betroffen sind, sind wichtige Akteur:innen der Aufarbeitung und werden an den Aufarbeitungsprozessen maßgeblich beteiligt." So formuliert die „Gemeinsame Erklärung über verbindliche Kriterien und Standards für eine unabhängige Aufarbeitung von sexuellem Missbrauch in der katholischen Kirche in Deutschland" vom 08. April 2020.[1] „Beteiligung von Betroffenen" ist ein Querschnittsthema der ganzen Vereinbarung. Beteiligung, „ohne die wirkliche Aufarbeitung nicht möglich ist" (1.1), soll „verbindlich und institutionalisiert" erfolgen (1.3.). Die Betroffenen sollen im Prozess der Aufarbeitung „im Rahmen der rechtlichen Möglichkeiten Zugang zu den sie betreffenden Informationen und Unterlagen" erhalten (1.3). Zu diesem Zweck soll jede Diözese eine Kommission einrichten, von deren „in der Regel" sieben Mitgliedern zwei Mitglieder aus dem Kreis der Betroffenen auszuwählen sind (2.3). Diese sollen „aus dem Kreis der Betroffenen […] auf Vorschlag des jeweiligen Betroffenenbeirates" gewählt werden (2.4). Die Koordination der institutionellen Aufarbeitung mit den Prozessen in anderen Diözesen geschieht „in Abstimmung mit den Betroffenen" (3.2). Der „vorläufige Abschlussbericht soll […] einen Bericht des jeweiligen Betroffenenbeirats […] beinhalten" (4.1). Jährlich sollen Austauschsitzungen zum Wissens- und Erfahrungsaustausch und zur Auswertung der Jahresberichte der jeweiligen Kommissionen

[1] Unabhängiger Beauftragter für Fragen des sexuellen Kindesmissbrauchs, Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Gemeinsame Erklärung über verbindliche Kriterien und Standards für eine unabhängige Aufarbeitung von sexuellem Missbrauch in der katholischen Kirche in Deutschland (28. April 2020), in: https:// www.dbk.de/?fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2020/2020-074a-Gemeinsame-Erklaerung-UBSKM-Dt.-Bischofskonferenz.pdf (Zugriff: 20.11.2021).

stattfinden, an denen auch der Betroffenenbeirat der Deutschen Bischofskonferenz teilnimmt (4.3). Alle drei Jahre soll eine Fachtagung zum Zwecke einer Zwischenevaluation stattfinden, an der die Betroffenenbeiräte der Diözesen beteiligt sind (4.4.). Für das Ausschreibungs- und Besetzungsverfahren der Betroffenenbeiräte entwickelt „die Deutsche Bischofskonferenz in Abstimmung mit dem UBSKM [dem Unabhängigem Beauftragten der Bundesregierung für Fragen des sexuellen Kindesmissbrauchs] und mit Betroffenenverter:innen eine Rahmenordnung“ (5.2.), die inzwischen vorliegt.

1 Die Instrumentalisierung

Es war der Kölner Kardinal Woelki, der noch vor dieser Gemeinsamen Erklärung des UBSKM und der DBK vorpreschte. Unter dem Eindruck der Ergebnisse der MHG-Studie bildete er auf eigene Faust über Nacht einen Betroffenenbeirat für die Erzdiözese Köln und versprach, radikal aufzuklären. KNA berichtete dazu am 15. November 2018:

> „Das Erzbistum Köln will Opfer sexueller Gewalt in die Präventionsarbeit einbinden und dazu einen Betroffenenbeirat gründen. Das Gremium soll aus zwölf Mitgliedern verschiedener Altersgruppen bestehen, die Missbrauch erfahren haben, wie die Erzdiözese am Donnerstag in Köln mitteilte.
> ‚Es geht um einen echten Wechsel in unserer Haltung und um eine Begegnung mit den Betroffenen auf Augenhöhe‘ sagte der Kölner Kardinal Rainer Maria Woelki. Damit schafft Köln als eines der ersten Bistümer für die Betroffenen von sexualisierter Gewalt eine institutionalisierte Form der Mitsprache. ‚Wir wollen mit ihnen über ihre schlimmen Erlebnisse sprechen und ihr Leid anhören, auch wenn wir es nicht ungeschehen machen können‘, so der Erzbischof. ‚Gemeinsam wollen wir auch aus diesen Gesprächen Erkenntnisse gewinnen, die in die Arbeit unserer Präventions- und Interventionsstellen einfließen sollen […] Für die Mitwirkung im Betroffenenbeirat werben wir und laden ein, sich vertrauensvoll bei uns zu melden‘, erklärte der Interventionsbeauftragte des Erzbistums, O. Vogt. An der Beiratskonzeption arbeitete den Angaben zufolge P. Bauer, ein Betroffener von sexuellem Missbrauch, mit.

> ‚Endlich wird institutionell festgeschrieben, dass nicht mehr über uns als Betroffene von sexualisierter Gewalt gesprochen wird, sondern mit uns', so Bauer. Bedürfnisse, Klagen und Wünsche der Betroffenen drängen durch den Beirat ‚direkt in die Ohren der Bistumsleitung – und dort sollen sie auch klingeln.' Das Gremium trage dazu bei, die Geschichte von Missbrauch im Erzbistum offen zu legen und ‚Stachel im Fleisch derjenigen zu sein, die immer noch vertuschen und verdrängen wollen.'"[2]

Doch es kam anders. Die Beteiligung geriet zur Instrumentalisierung. Unter dem Titel „Missbrauchte Betroffene" berichtete die FAZ zwei Jahre später, am 14. November 2020, detailliert, wie der Kölner Kardinal den Betroffenenrat missbrauchte. Im März 2020 hatte Kardinal Woelki die Veröffentlichung des von ihm angesagten Gutachten aus äußerungsrechtlichen Gründen verschoben. Der Bericht hatte – einschließlich der Nennung von Verantwortlichen in der Personalleitung des Erzbistums – radikal aufklären sollen. Im Oktober behauptete der Kardinal dann, das Gutachten der Münchner Anwaltskanzlei WSW (Westphal Spilker Wastl) dürfe gar nicht veröffentlicht werden. Um seiner riskanten Entscheidung die Autorität des Leidens zu verleihen, holte sich Kardinal Woelki die Zustimmung des Sprechers des Betroffenenbeirates. Der lieferte sie auch. „Wir sind enttäuscht und wütend, dass die Münchner Kanzlei derart schlecht gearbeitet und damit Versprechen einer gründlichen, juristisch sauberen Aufarbeitung gebrochen hat." Doch dem Sprecher kamen im Nachhinein Zweifel. Er sei auf der Sitzung des Betroffenenbeirates vom 29. Oktober von den beiden Juristen überrascht worden. Auf der Tagesordnung sei nur ein Tagesordnungspunkt angekündigt gewesen, der sich mit dem „Weitergang der unabhängigen Untersuchung" befasste, ohne weitere Informationen. Zugleich stellte sich heraus, dass die Bistumsleitung im Gespräch mit den Sprechern des Beirates nicht alle Karten auf den Tisch gelegt hatte. Einige Tage später traten die beiden Sprecher und weitere Mitglieder aus dem Betroffenenbeirat aus. Damit war der Beirat gespalten, genauer: halbiert. Der Verdacht weiterer Instrumentalisie-

---

[2] KNA, Köln: Missbrauchsopfer bekommen dauerhaftes Mitspracherecht (15. November 2018), in: https://www.katholisch.de/artikel/19642-koeln-missbrauchsopfer-bekommen-dauerhaftes-mitspracherecht (Zugriff: 13.12.2021).

rungen klebt nun an jeder Äußerung des verbliebenen Betroffenbeirates, die sich in Übereinstimmung mit Entscheidungen von Kardinal Woelki und der Kölner Bistumsleitung befindet.

Wenn es nicht so traurig wäre, könnte man hinter dem Vorgang eine intelligente, allerdings zynische Strategie nach dem Motto *divide et impera* sehen, derer sich die Kölner Bistumsleitung nun auch nach der Spaltung des Betroffenenrates weiter bedient. Vermutlich aber ist es viel banaler. Die Strategie von Kardinal Woelki und der Abteilung „Kommunikationsberatung und Kommunikationsanalyse" war von Anfang an schon bei der Gründung des Betroffenenbeirates nicht durchdacht. Das Ergebnis fiel dem Kardinal auf die Füße. Mit der Veröffentlichung des zweiten Gutachtens am 18. März 2021 und der Freistellung einiger leitender Kleriker verschaffte er sich kurzfristig Luft – und macht nun mit der Beteiligung des Betroffenenbeirates weiter wie bisher, ohne merken zu wollen, dass dessen Glaubwürdigkeit durch die Spaltung, die auf das Konto seines Leitungsversagens geht, geschwächt ist. Wie auch immer man das deuten mag: Im Ergebnis kommen in beiden Fällen faule Früchte heraus: Spaltung, Zerstörung von Vertrauen, Selbstgerechtigkeit.

2 Ambivalenzen

Wie kann man Betroffene an institutioneller Aufarbeitung so beteiligen, dass sie dabei nicht instrumentalisiert werden? Das war meine Frage, schon beim ersten Gespräch mit den drei betroffenen ehemaligen Schülern des Canisius-Kollegs, die sich am 13. Januar 2010 an mich wandten. Matthias Katsch, einer der drei Teilnehmer, berichtete zehn Jahre später zum Jahrestag der Veröffentlichung meines Briefes an die ehemaligen Schülerinnen und Schüler des Canisius-Kollegs[3] in der Berliner Morgenpost am 28. Januar 2010 über dieses entscheidende Gespräch: „Wir brachten unseren Wunsch vor, den Zugang zum Ehemaligen-Verteiler der Schule zu bekommen. Denn wir wollten unsere Jahrgangskameraden und darüber hinaus die mutmaßlich Betroffenen Jahrgänge der 1970er- und frühen 1980er-Jahre erreichen. Mertes machte sofort klar: Diesen Zugang würde er

[3] Nachzulesen in: K. Mertes, Verlorenes Vertrauen. Katholisch sein in der Krise, Freiburg i. Br. 2013, 207–209.

uns nicht geben. ‚Wenn, dann schreibe ich selbst einen Brief', erklärte er. Aber er müsse das erst noch durchdenken."[4] Schon am Anfang, im Januar 2010, stand also auch der Wunsch der Betroffenen nach Subjektsein in der Aufarbeitung auf der Tagesordnung. Trotzdem wies ich ihn in dieser konkreten Situation zurück. Zum einen wäre es mir datenschutzrechtlich nicht gestattet gewesen, die Adressenkartei der ehemaligen Jahrgänge herauszugeben. Zum anderen meinte ich, Betroffene nicht in die Mitverantwortung nehmen zu dürfen für Entscheidungen, die ich qua Amt vor den jetzigen Schüler:innen, Eltern und dem Kollegium zu vertreten hatte. Das Bekanntwerden der Missbräuche aus den 1970er-Jahren würde erhebliche Auswirkungen auch für die jetzigen Kinder und Jugendliche haben – das war absehbar, wenn auch nicht in dem riesigen Ausmaß, wie es dann tatsächlich stattfand. Im Fall der Fälle hatte ich auch eine Schutzpflicht ihnen gegenüber. Es stand mir zugleich nicht zu, Betroffene in die Schutzpflicht gegenüber den Jugendlichen mit einzubeziehen.[5] Die Eltern hatten ihre Kinder der Schule anvertraut, nicht ehemaligen Schüler:innen. Und: Die Betroffenen sollten ohne Rücksicht auf solche Schutzpflichten sprechen können. Der Schutz musste die Aufgabe der Institution sein und bleiben.

Der Beteiligungswunsch der Betroffenen stellte mich schließlich vor die Frage, wie ich mit diesem Wunsch konstruktiv umgehen sollte. Ohne Beteiligung der Betroffenen würde die Aufklärung nicht möglich sein, denn diese hing und hängt wiederum an ihren Berichten. Schon schwieriger würde es allerdings mit der Aufarbeitung werden, sofern diese über Aufklärung im engeren Sinne hinaus geht. Da würden dann Entscheidungen zu treffen sein. Welche Entscheidungen können gemeinsam getroffen werden, und welche nicht, und vor allem: Was ist zu tun, wenn es zu inhaltlichen Differenzen bei Entscheidungsfragen kommt? Und auch: Was ist zu tun, wenn es zu einer gemeinsamen Einschätzung kommt – wie kann dann die Einbindung der Betroffenen so geschehen, dass sie im Fall der Fälle nicht doch

---

[4] Matthias Katsch, Damit es aufhört. Vom befreienden Kampf der Opfer sexueller Gewalt in der Kirche, Berlin 2020, 51f.

[5] Die Schutzproblematik war den Betroffenen übrigens schon zum Zeitpunkt des Gespräches Anfang Januar durchaus auch bewusst: „Wir hatten dem Rektor deutlich gemacht, dass wir nicht die heutige Generation von Schülern und Haftung nehmen wollten," schreibt Matthias Katsch rückblickend (ebd., 53).

wieder zu einer Instrumentalisierung verkommt? Und wie ist schließlich mit Diskretionsbedürfnissen der Betroffenen umzugehen?

Die Forderung nach Beteiligung der Betroffenen lässt sich in allgemeiner Form leicht einsehen und unterstützen. Doch im konkreten Fall muss sie entweder positiv oder negativ beantwortet werden. Das betrifft auch den Umgang mit den zum Teil heftigen Gefühlen, die bei diesem Thema mitschwingen. Es gibt da keine Patentlösung. Besonders komplex ist der Umgang mit Ambivalenzen, die zu den Folgen der erlittenen Gewalt gehören. Das zurückliegende Missbrauchsgeschehen unterscheidet sich von der Überwältigung durch eine fremde Person dadurch, dass es eben nicht der fremde Täter von außen war, der in den Intimbereich des Kindes oder Jugendlichen eindrang. Vielmehr nutzte der Täter das Vertrauen aus, das ihm von der schutzbefohlenen Person geschenkt wurde, die aktiv die Nähe zum Täter suchte, weil sie dort den Schutz, die Orientierung, die Anerkennung suchte. Das Kind sah zum Zeitpunkt des Missbrauchs den Täter nicht (oder nicht bloß) als Täter, sondern (auch) als besondere Vertrauensperson. Mit der Erkenntnis des Missbrauchs ist das Vertrauen nun erledigt. Doch es bleiben auf der Gefühlsebene Ambivalenzen zwischen Anziehung und Abstoßung, oft auch Scham- und Schuldgefühle, die nachträglich dann wieder von den Tätern zur eigenen Entschuldung missbraucht werden („Du hast es ja selbst gewollt, Du bist doch zu mir gekommen und hast meine Nähe gesucht").

Vergleichbare Ambivalenzen sind auch im Verhältnis von Betroffenen und Institution zu bedenken. Die Nähe, die der junge Mensch zum Täter suchte, hatte auch mit der Institution zu tun: Dem Täter wurde Vertrauen auch deswegen entgegengebracht, weil er von der Vertrauenswürdigkeit profitierte, mit der ihn die Institution ausstattete, einer Institution (Schule, Gemeinde, Kirche), der wiederum auch Vertrauen entgegengebracht wurde. Beim Täter, der zugleich die Institution vertrat, verbanden sich Vertrauen zur Person und Vertrauen zur Institution. Die Haltung gegenüber der Institution ist im Fall der Fälle dann auch in der Phase der Aufarbeitung ambivalent.[6] Die Ambivalenz tritt oft sowohl im Misstrauen gegenüber der Institution nach außen auf als auch im Wunsch, der Institution

[6] Von daher auch das naheliegende Risiko, dass in der Begegnung mit Vertretern der Institution auch in Betroffenenbeiräten traumatische Erfahrungen wieder

zu helfen. Destruktiv verläuft diese Kombination, wenn die Institution ihrerseits ambivalent reagiert. Für eine sich nach Harmonie sehnende Institution kann dann der Wunsch der Betroffenenseite nach Beteiligung zur Versuchung im biblischen Sinne des Wortes werden. Der Satz des Kölner Kardinals, dass „die Betroffenen uns nun bei der Aufarbeitung helfen", war eben abgründig unbedacht. Wenn und weil es tatsächlich einer realen Absicht der Betroffenen entspricht, der Institution zu helfen, wird das Scheitern dieser Hilfe in den meisten Fällen auch als Wiederholung des Missbrauchs erlebt werden, weil die Helfenden ja zugleich auch die andere Seite der Ambivalenz in sich tragen: Misstrauen, Anklagen und massive Forderungen an die Institution, der sie zugleich helfen wollen.

3 Konfrontation und Kooperation

Im Frühling 2010 gründeten Betroffene von sexuellem Missbrauch in Jesuiten-Institutionen den „Eckigen Tisch". Der Titel legt den Eindruck nahe, dass der Tisch gerade nicht „rund" sein sollte. Das entspricht jedenfalls der Dynamik des Gespräches vom 13.01.2010. Der Weg begann mit der Konfrontation. Mir scheint das tatsächlich die geeignete Anfangs-Konstellation für die Aufarbeitung zu sein, wenn diese in der direkten Begegnung von Betroffenen[7] und der Institution verläuft. Die Konfrontation kann dann, muss aber nicht, zur Kooperation führen.[8] Für die Institution stellt sich zunächst die Frage, ob sie den jeweiligen unabhängig gegründeten Betroffenenverein als Repräsentanz der Betroffenen anerkennt oder nicht. Das kann unterschiedlich entschieden werden, vor allem dann, wenn sich nicht nur ein, sondern mehrere Vereine bilden.

Es ist jedenfalls für die Gestaltung des Aufarbeitungsprozesses nicht auszuschließen, dass Betroffene sehr unterschiedliche, sogar einander widerstreitende Gefühle haben und entsprechend unterschiedliche Interessen gegenüber der Institution formulieren. Diese

---

angetriggert werden, vgl. E. Finger, Weiter Kämpfen!, in: Die ZEIT, 12. Mai 2021 (Nr. 20).

[7] Vgl. dazu auch den Betroffenenverein des Kloster Ettal u. a.

[8] Dazu mehr in K. Mertes, Den Kreislauf des Scheiterns durchbrechen, Ostfildern 2021, 54ff.

Unterschiede können in ihrer Unterschiedlichkeit und Widersprüchlichkeit auch nach außen treten. Für die Institution entsteht die Versuchung, zwischen „netten" und „garstigen" Betroffenen zu unterscheiden – sich sogar bei den einen Betroffenen für den Umgang mit den anderen Betroffenen beraten zu lassen, oder sich auf die einen zu berufen, um sich von den anderen abzugrenzen. Das alles ist dann letztlich wieder Instrumentalisierung. Auch die Institution muss sich also in dem Sinne „eckig" positionieren, dass sie gerade nicht zwischen Betroffenen und Betroffenen unterscheidet. Das bedeutet zwar nicht, dass die Institution in keinem Falle mit den einen oder anderen Betroffenen Konflikte eingehen oder kooperieren darf, wohl aber, dass sie nicht durch ihr Verhalten Spaltungen verschärft.

Betroffene haben in Aufarbeitungsprozessen auch unterschiedliche Schutzbedürfnisse. Bei der Bildung des Betroffenenbeirates für die MHG-Studie etwa wurden diejenigen Betroffenen nicht einbezogen, die sich bewarben, dabei aber die Bedingung stellten, nur unter Anonymitätsschutz mitzuarbeiten. So wurden die unterschiedlichen Schutzbedürfnisse konstitutiv für die Möglichkeiten der Beteiligung – mit welcher Berechtigung? Und es gibt schließlich auch die Schutzbedürfnisse der Betroffenen voreinander. Viele Betroffene wollen nicht, dass andere Betroffene wissen, dass sie Betroffene sind.

Anders gestaltet sich die Ausgangslage beim Modell „Runder Tisch". Hier kann ein Einstieg über die Kooperation eher funktionieren, vor allem deswegen, weil die Runde von einer unabhängigen Instanz einberufen wird. Der „Runde Tisch Heimerziehung" etwa wurde 2009 auf Vorschlag des Petitionsausschusses des Bundestages eingerichtet. Die ehemalige Bundestagsvizepräsidentin A. Vollmer moderierte ihn. Ein ausführlicher Abschlussbericht mit Lösungsvorschlägen wurde am 10. Dezember 2010 vorgelegt. Ähnlich berief der im Frühjahr 2010 die Unabhängige Beauftragte der Bundesregierung für Fragen des sexuellen Kindesmissbrauchs (UBSKM) einen Runden Tisch ein. Dieser konstituierte im März 2015 einen Betroffenenbeirat.[9] Die „Unabhängige Kommission zur Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauchs" wurde ein knappes Jahr später, am 26. Januar 2016, vom UBSKM berufen, auf Grundlage des Beschlusses des Bun-

[9] Vgl. dazu Der Betroffenenrat, in: https://beauftragter-missbrauch.de/betroffenenrat/der-betroffenenrat (Zugriff: 8.12.2021).

destages vom 02. Juli 2015.[10] Der Runde Tisch konnte so von Anfang an auf das Modell der Kooperation setzen und tat dies auch, mehr noch: Der UBSKM sah es in dem gesamten Prozess von Anfang an als Teil seines Selbstverständnisses, den Betroffenen eine Stimme zu verleihen und ihnen somit das dringend benötigte Gehör in der Öffentlichkeit zu verschaffen. Diese Akzentuierung war (und ist) einerseits der verfestigten gesellschaftlichen Schweigespirale um das Thema Missbrauch geschuldet. Andererseits positionierte sich der UBSKM in den letzten Jahren damit eher an die Seite der Betroffenen, und eher „eckig" gegenüber den Institutionen. Die öffentlich hörbaren Dissonanzen zwischen UBSKM und Bischöfen / Orden, die mehr oder weniger bis zu den Vereinbarungen vom 08. April 2020 andauerten, haben u. a. auch hierin ihren Grund.

Mit der Bildung von Betroffenenbeiräten in den Diözesen ändert sich nun deren Ausgangslage im Vergleich etwa zu der Position des Betroffenenbeirates des UBSKM. Betroffene kirchlichen Missbrauchs können einer staatlichen Institution wie dem UBSKM gegenüber mehr Vertrauen entgegenbringen, als dies gegenüber Bischöfen, Orden und Diözesen aus systemischen Gründen möglich ist. Vertrauen kann deswegen seitens der Betroffenenbeiräte im kirchlichen Kontext auch nicht in gleicher Weise vorausgesetzt werden. Das macht den Einstieg über das Modell der Kooperation riskant. Schließlich soll der Betroffenenbeirat Vertreter einer Institution beraten, die ihrerseits gerade nicht ein neutrales, unabhängiges Verhältnis zu ihnen hat – und umgekehrt. Das ist jedenfalls eine der Lehren aus der Instrumentalisierung und Spaltung des Betroffenenbeirates, wie sie in Köln zu beobachten waren.

4 Unabhängige Betroffenenorganisationen

Instrumentalisierung von Betroffenen ist die Kehrseite einer Überschätzung der Verantwortung der Betroffenen für die Institution – mit riskanten Folgen gerade auch für die Betroffenen. Die Überschätzung wird besonders deutlich, wenn Betroffenen eine in Leitungsfunktionen übergehende Beteiligung an Aufarbeitungsprozes-

[10] Vgl. dazu Unabhängige Kommission zur Aufarbeitung sexuellen Missbrauchs, in: https://www.aufarbeitungskommission.de (Zugriff: 8.12.2021).

sen und damit auch letztlich an der Leitung der Institution angetragen wird. Forderungen dieser Art stehen im Raum, wenn z. B. im Zusammenhang mit Aufarbeitungsprozessen von Machtmissbrauch in Institutionen eine „konsequente Umkehrung der Verhältnisse" gefordert wird: „Ohnmächtige und zum Opfer von Machtmissbrauch gewordene Personen haben nicht nur im Boot von Organisationsentwicklungs-Prozessen zu sitzen (das tun sie in der systemischen Logik ohnehin), sondern gehören meines Erachtens an das Ruder bzw. Steuer einer ‚lernenden Organisation' – vorausgesetzt, sie sind vom Sinn des angestrebten Wandlungsprozesses überzeugt und deshalb bereit, mit in die Sinnstifterrolle zu gehen."[11]

Was geschieht aber, wenn Opfer von sexuellem Missbrauch diese Rollenzuweisung annehmen? Die Erfahrung des Missbrauchs war eine Erfahrung der absoluten Ohnmacht. Sie stürzte die Opfer in einen Überlebenskampf. Dieser Kampf ist noch nicht zu Ende gekämpft, und er hat notwendigerweise auch den Aspekt eines Machtkampfes, gerade auch von der Opferseite her – um zu überleben. Im Rahmen von Aufarbeitungsprozessen ist es dann nur zu naheliegend, dass dieser Machtkampf fortgeführt wird, insbesondere dann, wenn die ursprüngliche Erfahrung der Ohnmacht wieder angetriggert wird. Daher auch das hoch emotionale Vokabular auf der Opferseite im Kontext von Konflikten mit der Institution: „Wir sind wütend", „Die Opfer werden verhöhnt", „Die Opfer werden ein zweites Mal viktimisiert". Die Schärfe der Sprache beruht auf der Dramatik des Machtkampfes, wie er von der Opferseite her erlebt wird. Daher auch der kategorische Forderungston öffentlicher Erklärungen von Betroffenenorganisationen und Betroffenenbeiräten, die wenig Spielraum für Verhandlung und Kompromiss lassen. Daher auch der Einstieg von Betroffenenbeiräten in innerkirchliche Macht- und Richtungskämpfe.[12] Vulneranz auf der Opferseite (als verletzende Strategie des Selbstschutzes[13]) ver-

---

[11] U. Feeser-Lichterfeld, Kirche und Organisationsberatung. Pastoralpsychologische Überlegungen angesichts von Machtmissbrauch, in: J. Sautermeister, A. Odenthal (Hg.), Ohnmacht. Macht. Missbrauch. Theologische Analyse eines systemischen Problems, Freiburg i. Br. 2021, 134–152, hier: 152.

[12] Vgl. KNA, Kölner Betroffenenbeirat: Protest gegen Bundesverdienstkreuz für Marx. Offener Brief an Bundespräsident Steinmeier (25. Mai 2021), in: https://www.katholisch.de/artikel/29576-koelner-betroffenenbeirat-protest-gegen-bundesverdienstkreuz-fuer-marx (Zugriff: 26.11.2021).

[13] Zum Begriff Vulneranz vgl. H. Keul, T. Müller (Hg.), Verwundbar. Theologi-

tieft im Fall der Fälle die Spaltung zwischen Betroffenen und Institution. Die emotionale Wucht wird verstärkt durch die Sympathie, die Betroffene in der medialen Öffentlichkeit haben, zumal sich die Öffentlichkeit als „vierte Gewalt" eher als kritische Instanz gegenüber den Institutionen versteht, denn als kritische Instanz gegenüber Betroffenenäußerungen. Dies führt wiederum – innerhalb und außerhalb der Institution – zu Instrumentalisierungen von Betroffenenäußerungen je nach Bedarf, und im Fall der Fälle zum definitiven Scheitern der Beteiligung der Betroffenen und der Aufarbeitung selbst. So stehen am Ende wieder alle am Anfang, vielleicht sogar noch mehr als vorher. Eine Echternacher Springprozession in umgekehrter Richtung.

Wohlgemerkt: Betroffenen stehen alle genannten Äußerungen und Äußerungsformen zu. Sie haben allerdings im Rahmen eines Konzepts der Beteiligung durch Beiräte für die Aufarbeitung eine andere Wirkung, als wenn sie von Anfang an in einer unabhängigen, „eckigen" Konstellation getätigt werden und getätigt werden können. Das kooperative Modell vertieft so im Ergebnis die Gräben mehr als das konfrontative Modell. In der „eckigen" Konstellation hingegen wird die Tiefe des Grabens zunächst einmal respektiert. Erst wenn dieser Respekt bei beiden Seiten gegeben ist, kann dann die Augenhöhe zwischen Institution und Betroffenen überhaupt erst zu wachsen beginnen. Beim kooperativen Modell wird die Augenhöhe zwar wortreich behauptet und auch von allen möglichen Beteiligten angemahnt. Aber gerade dadurch wird sie noch weniger erreicht, als wenn man von Anfang an zugibt, dass die Augenhöhe in der Ausgangslage noch gar nicht bestehen kann, sondern erst wachsen muss. Es ist ja vielmehr eine doppelte Asymmetrie, die den Ausgangspunkt im Verhältnis von Betroffenen und Institution ausmacht: Macht und Ohnmacht einerseits, Anklage und Schuld andererseits.

Es mehren sich die Zeichen, dass die mangelnde Rollenklärung beim Beteiligungskonzept, wie es zwischen UBSKM und DBK vereinbart worden ist, die Konfrontation verschärft und zu neuerlichen Verletzungen auf mehreren Seiten führt. Die EKD hat die Zusammenarbeit mit dem im Herbst 2020 gebildeten Betroffenenbeirat bereits im Frühjahr 2021 „ausgesetzt"[14]. Das Ausmaß der neuen Spannungen

---

sche und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Verwundbarkeit, Würzburg 2020.

[14] T. Glenz, KNA, EKD löst Betroffenenbeirat auf – Mitglieder kritisieren Vorgehen.

wurde in den Versuchen einer Wiederaufnahme der Gespräche auf dem Ökumenischen Kirchentag in Frankfurt a. M. im Mai 2021 sichtbar.[15] Die von Bischof S. Ackermann eingeführte Unterscheidung zwischen Betroffenen, die „Aktivisten" sind, und solchen, die es nicht sind,[16] wurde zwar tags drauf zurückgenommen, wies aber doch auf riskante Rollenunsicherheiten und Rollenunklarheiten hin, für deren Klärung es im Nachhinein eigentlich zu spät ist: Beiräte sollten nicht „mehrheitlich durch Aktivisten" besetzt werden; faktisch übernähmen aber immer mehr Mitglieder von Betroffenenbeiräten eben diese Rolle „aufzudecken, immer den Finger auf die Wunde zu legen" und dies auch „politisch öffentlich zu tun."[17] Landesbischof C. Meyns formulierte über strittige Rollenvorstellungen bei Betroffenenvertreter:innen: „Hier gibt es Rollenvorstellungen, die mit dem Mandat der EKD für einen Beirat die Rolle sprengen würde."[18] Unter solchen Voraussetzungen ist die Wahrscheinlichkeit sehr groß, dass sich der Kreislauf von Verletzung und Gegenverletzung, der Strudel von Vulnerabilität und Vulneranz nicht verlangsamt, sondern eher beschleunigt.

Gibt es einen Ausweg? Der Schlüssel zur Lösung liegt wieder bei der Unabhängigkeit der Aufarbeitungskommission – die bei den zwischen UBSKM und DBK vereinbarten Standards letztlich nicht gegeben ist. Sollte es jemals zu einer unabhängigen, nicht kirchlichen Aufarbeitungskommission kommen, die seitens der Kirchen (und vergleichbarer Institutionen) mandatiert ist, unabhängig Entscheidungen zu treffen, so ergibt sich aus den genannten Erfahrungen eine weitere Erkenntnis: Um die Beteiligung der Betroffenen zu sichern, müsste die Einrichtung einer unabhängigen Kommission

---

„Wir lassen uns nicht auflösen" (11. Mai 2021), online: https://www.katholisch.de/artikel/29795-ekd-loest-betroffenenbeirat-auf-mitglieder-kritisieren-vorgehen (Zugriff: 8.12.2021).

[15] Vgl. F. Neumann, Sieben Minuten für Betroffene von tausenden Minuten ÖKT-Streaming. Der Kirchentag tut sich mit dem Missbrauchsthema schwer (15. Mai 2021), online: https://www.katholisch.de/artikel/29851-sieben-minuten-fuer-betroffene-von-tausenden-minuten-oekt-streaming (Zugriff: 26.11.2021).

[16] Vgl. F. Neumann, „Aktivisten?" – Ackermann für Rollenklarheit in Betroffenenbeiräten. Missbrauchsbeauftragte diskutieren bei ÖKT über Macht in der Kirche, (15. Mai 2021), online: https://.katholisch.de//29852-aktivisten-ackermann-fuer-rollenklarheit-in-betroffenenbeiraeten (Zugriff: 26.11.2021).

[17] Ebd.

[18] Ebd.

einhergehen mit einem Rahmen, der Betroffenen zur Verfügung gestellt wird, und der es ihnen möglich macht, sich selbst zu organisieren, um dann den jeweiligen Institutionen gegenüber zu treten – und auch der Aufarbeitungskommission selbst. Solange es das nicht gibt, steht letztlich nur die eckige Konstellation zur Verfügung.

3. (Systemische) Anforderungen und Fähigkeiten des Priesters

Leiten und begeistern

Über gute Führung

Carmen Frei im Gespräch mit Irene Gassmann OSB und Martin Werlen OSB

„Prägend für mich als Führungsperson waren bisher jene Entscheide, bei denen es galt, etwas loszulassen, damit Neues wachsen kann." Das sagt Priorin Irene Gassmann. Sie wurde im September 2003 als Priorin des Klosters Fahr gewählt und eingesetzt und seither vier Mal als Vorsteherin der Benediktinerinnengemeinschaft wiedergewählt. Pater Martin Werlen war von 2001 bis 2013 Abt der Klöster Einsiedeln und Fahr. Seit August 2020 leitet er die Propstei St. Gerold, ein Zentrum für Spiritualität, Bildung und Kultur in Vorarlberg, das seit dem zehnten Jahrhundert zum Kloster Einsiedeln gehört. Pater Martin: „Es ist als Leitungsperson bereichernd, wenn es gelingt, die Dynamik des positiven Moments wahrzunehmen, etwas anzupacken und umzusetzen."

- Worin gründet Ihr Talent zur Leitung?

Priorin Irene: Schon als Jugendliche habe ich gemerkt, dass ich gerne führe. So leitete ich beispielsweise als 15-Jährige die Trachtengruppe im Dorf, in dem ich aufgewachsen bin. Später, in der Ausbildung zur Hauswirtschaftslehrerin, erhielt ich die Bestätigung für das, was ich in jungen Jahren einfach gemacht habe, und als Leiterin der Bäuerinnenschule des Klosters Fahr festigte sich der rote Faden: ausprobieren, reflektieren, weitermachen.
Pater Martin: Führen heißt, Verantwortung zu übernehmen. Auch ich tat dies bereits in jungen Jahren. Ich bin in einem Dorf mit 200 Einwohnerinnen und Einwohnern aufgewachsen. Bis zum nächsten Kino war der Weg lang und kurvenreich. Also organisierte ich zusammen mit anderen Kinoabende im Dorf. Später gründeten wir eine Dorfbibliothek. Als ich im Lehrerseminar in den Schülerrat gewählt wurde, hieß es ebenfalls, Verantwortung zu übernehmen, andere mitzureißen, neue Wege zu wagen. Vor meiner Wahl zum Abt

von Einsiedeln meinten Mitbrüder, dass man keine Angst haben muss, dass ich gewählt würde. Ich eckte zu sehr an. Doch genau das brauchte es offenbar. Mit meiner Wahl kam ordentlich Bewegung in den Klosteralltag.

- Was macht Ihrer Ansicht nach eine gute Führungsperson aus?

Pater Martin: Wenn ein Mensch die entsprechenden Gaben nicht hat, kommt es selten gut. Ich begegnete allerdings auch schwachen Führungspersonen, die jedoch die Größe hatten, Stärkere hinzuzuziehen. Führung heißt nicht imitieren, sondern jene Gaben einbringen, die man hat.

- Gibt es geschlechterspezifische Aspekte, die Ihren Leitungsstil prägen?

Pater Martin: Ich bin vor allem geprägt durch mein Aufwachsen, meine Erfahrungen und mein Leben in einer Männergemeinschaft.

Priorin Irene: Ich denke auch, dass Einflüsse aus der Erziehung und den gemachten Lebenserfahrungen meinen Leitungsstil prägen. Auf der anderen Seite prägt das Leben in einem Frauenkloster und das Leiten einer Frauengemeinschaft mich. Als Schwesterngemeinschaft ist es für uns prägend, wenn wir für den Empfang von Sakramenten auf geweihte Männer angewiesen sind. Genauso, dass bei der Feier der Eucharistie ein Mann vorsteht. Seit Pandemiebeginn machen wir die Erfahrung, dass es uns stärkt, wenn wir als Frauen vermehrt Wortgottesfeiern gestalten. Das gibt eine andere Dynamik. Zum Beispiel beim „Bibel-Teilen". Wir erfahren, wie jede Schwester durch das Wort und Gottes Geist beschenkt wird. Der Austausch über diese Erfahrungen fördert die Sprachfähigkeit über biblische Texte. Das ermutigt und stärkt uns als einzelne Frau und als Gemeinschaft.

- Leiten heißt entscheiden. Was sagt Ihre Erfahrung?

Priorin Irene: Wenn ich geführt werde, ist es mir wichtig, dass nicht über mich entschieden wird. Mir geht es ums Abholen statt ums eigenmächtige Entscheiden. Zwei, die denken, statt einer Person, die entscheidet. Sonst werden durchs Kämpfen oder gar Resignieren Kräfte gebunden, welche die Entwicklung hemmen. Gerade in der

römisch-katholischen Kirche kommt es oft vor, dass Männer das Gefühl haben zu wissen, was Frauen brauchen. Solche Erfahrungen sind verletzend, sie blockieren, machen mich rasend. Um als Priorin klug entscheiden zu können, brauche ich einen weiten Blick auf die Schwesterngemeinschaft. Ich muss vorausschauen, allfälligen Widerstand spüren, den Weg aufzeigen, die Mitschwestern gewinnen. Oder wie es der heilige Benedikt sagt: mehr vorsehen als vorstehen.
Pater Martin: Als Klostergemeinschaft haben wir eine gemeinsame Grundlage und Verbindlichkeit. Ähnlich einer Großfamilie. Auf dieses Fundament kann ich als Leitungsperson bauen. Alle sollen sich äußern, wenn etwas ansteht. Auch als Abt musste ich nicht im stillen Kämmerlein Entscheide fällen. Ich hatte Zeit hinzuhören, abzustimmen. So durfte die Gemeinschaft reifen und ich mit ihr. In St. Gerold hingegen muss ich nicht Mitbrüder, sondern zivile Angestellte führen. Sie arbeiten zwar mit uns, haben daneben aber Familie, Freunde, Freizeit. Hier Dynamik reinzubringen, ist nicht einfach.
Priorin Irene: Das erlebe ich genauso. Als Schwesterngemeinschaft sind wir zusammen unterwegs. Wir sind eine Lebens- und Arbeitsgemeinschaft. Die Sicht der Angestellten ist da eine andere.

- Genau diese Vielschichtigkeit bestimmt die Leitungstätigkeit von kirchlichen Führungspersonen außerhalb der Klöster.

Pater Martin: Das ist in der Tat in vielen kirchlichen Situationen der Fall. Alle sind Mitarbeitende, aber nicht eine Gemeinschaft.
Priorin Irene: Dabei wäre es zentral für die Idee von Kirche: dieses Miteinander und Füreinander.

- Wo setzen denn Sie an, damit die Zusammenarbeit trotz unterschiedlicher Basis gelingt?

Priorin Irene: Gemeinsame Anlässe und Projekte sind Möglichkeiten: miteinander etwas erleben, zusammen etwas erarbeiten, ein gemeinsames Ziel haben.
Pater Martin: Informieren und sensibilisieren für das, was wir sind. Die Zeitschrift Salve der beiden Klöster Fahr und Einsiedeln etwa ist ein Kommunikationsmittel, das alle Mitarbeitenden erhalten und die Wahrnehmung schärft für das große, ganze Miteinander.

- Bei allem Miteinander – fühlen Sie sich als Entscheidungsträger:in manchmal einsam?

Pater Martin: Als Abt fühlte ich mich nie wirklich allein. Selbst als ich in kritischen Situationen in der Öffentlichkeit alleine hinstehen musste, wusste ich: Da ist die Gemeinschaft, die diese Entscheidung getroffen hat.
Priorin Irene: Als Entscheidungsträgerin brauche ich einerseits Menschen um mich. Andererseits hilft mir das Gebet – sei es im Tagesrhythmus oder im privaten Gebet –, Dinge in Ruhe zu klären. Im Gebet bekomme ich zudem die Kraft, etwas in Frage zu stellen.
Pater Martin: Durch Gottes Wort werden kreative Fragen ausgelöst.
Priorin Irene: In Psalmen kommt oft ein Vers vor, den ich als Zusage verstehen darf.

- Sie betonen im Zusammenhang mit dem Entscheiden den Zuspruch aus dem Glauben genauso wie das Getragensein durch Mitmenschen.

Priorin Irene: Der heilige Benedikt sagt: Tue alles mit Rat. Das heißt, sich nicht in Einsamkeit drehen, sondern Rat abholen und mit mir selber zu Rate gehen.
Pater Martin: Bei wichtigen Entscheidungen sollen immer alle beigezogen werden. Weil Gott oft dem jüngsten, unerfahrenen Menschen offenbart, was wichtig ist. Es geht darum, einen Kreis aus Fähigen um sich zu scharen, die mitdenken und mittragen.

- Sie, Priorin Irene, sind im August 2021 zum vierten Mal für sechs Jahre von der Schwesterngemeinschaft zur Priorin gewählt worden. Was war rückblickend auf all die Leitungsjahre besonders prägend?

Priorin Irene: Prägend waren jene Entscheide, bei denen es galt, etwas loszulassen, damit Neues wachsen kann. Die Rückkehr des letzten Propstes ins Kloster Einsiedeln; der Abschluss der Bäuerinnenschule mit 1200 Ehemaligen auf Platz; aber auch belastende Personalentscheide. Viele Projekte wie die Sanierung der Klosteranlage zeigten mir, dass das Kloster Fahr von einer breiten Öffentlichkeit getragen wird. Es gab unzählige Feierlichkeiten wie 2018

das 888-jährige Jubiläum des Klosters oder alles rund um Schwester Hedwig – also die Schriftstellerin Silja Walter. Wie oft habe ich gedacht, das war jetzt das Größte und schon kam das nächste großartige Ereignis.
Pater Martin: Der Herrgott schickt uns so viele Momente. Einige berühren uns, andere nicht. Es ist bereichernd, wenn es gelingt, die Dynamik des positiven Moments wahrzunehmen, etwas anzupacken und umzusetzen. Ich bin beispielsweise überaus dankbar, dass die Fahrer Schwesterngemeinschaft dezidiert für die Anliegen der Frauen in der römisch-katholischen Kirche einsteht. In gewissen Momenten anzuecken, gehört übrigens dazu. Es allen recht machen zu wollen, funktioniert nicht.

- Gibt es auch den falschen Moment?

Priorin Irene: Meiner Erfahrung nach ergibt sich alles, wenn die Zeit reif ist. Ich muss aushalten, vertrauen können und mutig Entscheide fällen. Wer nicht den Mut hat zu entscheiden, kann durchaus den richtigen Zeitpunkt für eine Entscheidung verpassen.

- Hegen Sie nie Zweifel?

Pater Martin: Persönlich würde ich es nicht als zweifeln bezeichnen, sondern als ringen – was manchmal auch lange dauern kann. Hingegen kenne ich das Zweifeln an Aussagen, die andere machen. Ich kann nicht alles glauben, was andere sagen.
Priorin Irene: Zweifeln ist für mich eher ein Aufgeben. Das kenne ich so nicht. Aber ich hadere oder stelle etwas in Frage. Hadern bedeutet für mich, dass ich mit Gott im Kontakt bleibe und ihn frage: Warum?

- Was braucht es, um als Führungsperson ein angestrebtes Ziel zu erreichen?

Priorin Irene: Der Weg zum Ziel kann sehr unterschiedlich sein. Wichtig ist meines Erachtens der eigene Standpunkt. Wo stehe ich, dass ich alle im Blick habe? Habe ich den Mut, auf Fehler aufmerksam zu machen? Und wenn etwas gar nicht geht, muss ich nachfragen, warum. Ich bin von Natur aus innovativ, initiativ und es ge-

lingt mir, andere für meine Ideen zu begeistern. Zentral für mich ist, dass ich nicht über die Köpfe anderer hinweg entscheide. Letztlich ist es natürlich anstrengend und bisweilen sogar ernüchternd, ständig Motor zu sein.
Pater Martin: Mir macht es Mühe, wenn ich auf Zurückhaltung, gar Ablehnung neuer Wege stoße. Viel lieber denke ich das Unmögliche. Ich will die Quelle sprudeln lassen. Dann entsteht etwas.

- Geben Sie Ihre Erfahrungen auch weiter?

Priorin Irene: Ich sage nicht, dass ich weiß, wie es geht. Ich erteile nicht ungefragt Ratschläge. Ich muss nicht mit meinem Weg hausieren. Aber ich kann von meinem Erleben erzählen.
Pater Martin: In vielen Kreisen ist eine Außensicht gewünscht. Aber es gibt auch andere.
Priorin Irene: Alle fünf Jahre gibt es im Kloster eine Visitation. Ein anderer Abt beziehungsweise eine andere Priorin führen mit jedem Bruder, jeder Schwester ein Gespräch und verfassen einen Bericht. Ich habe dies selber schon in einem Kloster in Deutschland gemacht und versuchte zumindest, zu neuen Schritten zu ermutigen.

- Warum hat es Neues meist schwer?

Pater Martin: Neues gelingt nur jenen, die überzeugt davon sind.
Priorin Irene: Wer erfahren durfte, dass Neues möglich ist, fühlt sich angespornt für weitere Schritte.
Pater Martin: Als Abt hörte ich oft: „Ihr in Einsiedeln könnt das schon." Neues hat nichts mit einem Ort zu tun.
Priorin Irene: Wichtig ist die Grundhaltung: Zuversicht, Hoffnung, Vertrauen in das Potenzial, das man noch nicht sieht.
Pater Martin: Ich erlebe im kirchlichen Kontext nicht selten, dass Menschen hoffen, dass es kommt, wie es einst war. Selbstverständlich haben wir viel Schönes in unseren Traditionen. Doch diese gilt es gegenwärtig und nicht rückwärtsgewandt zu pflegen.

- Sie lehnen sich an die Ermutigung von Papst Franziskus zur „ausgesetztkreativen Treue" an?

Priorin Irene: Gott erschuf die Welt und wir arbeiten gemeinsam daran weiter. Sich aus der Heiligen Schrift inspirieren zu lassen, braucht Mut, manchmal eine dicke Haut und kann durchaus anstrengend sein.
Pater Martin: Sowohl im Kloster Einsiedeln als auch hier im Fahr darf ich lebendige, prophetische Gemeinschaften erleben. Es herrscht eine mitreißende Atmosphäre. Solche Gemeinschaften bringen Bewegung in die Kirche, lassen Aufatmen. Kirche wird hier gestaltet und nicht einfach verwaltet.

- Führen bedeutet Macht. Dem gegenüber steht in klösterlicher Gemeinschaft die Stabilitas.

Priorin Irene: Stabilitas meint die Verfügbarkeit. Dasein in Stabilitas bedeutet, da sein für das, was gefragt ist. Auf meinem klösterlichen Weg hieß dies zum Beispiel, die Ausbildung zur Hauswirtschaftslehrerin, die Leitung der Bäuerinnenschule oder meine Wiederwahl zur Priorin anzunehmen.
Pater Martin: Stabilitas tönt vielleicht langweilig. Doch in klösterlicher Gemeinschaft gibt es vielfältigste Aufgaben. Wir alle tragen Verantwortung, damit es läuft. Stabilitas – die Treue in Gemeinschaft – ist etwas sehr Dynamisches. Darum entstand bei mir nach meiner Zeit als Abt absolut kein Vakuum, weil ich als Teil der Gemeinschaft generell viel Verantwortung trage. Im Kloster ist die Macht viel breiter verteilt. Alle bringen ihre Gaben ein ins Ganze.

- Viele Führungskräfte brennen irgendwann aus. Der benediktinische Rhythmus ist ihre Life-Balance. Ist das Rezept so einfach?

Pater Martin: Herausforderungen sind ein Reichtum. Als Abt durfte ich viele Erfahrungen machen, die ich jetzt einsetzen kann. Aber selbstverständlich gab es Aufgaben, die für mich sehr belastend waren. Etwa in Gremien, wo es einfach nicht vorwärts ging. In solchen Situationen war es für mich jedes Mal eine Freude, wieder ins Kloster zurückzukehren.
Priorin Irene: Meine Verantwortung ist groß, aber nicht belastend. Für mich entscheidend ist, dass ich mich nicht um die Aufgabe der Priorin beworben habe, sondern durch meine Mitschwestern gewählt und durch den Abt bestätigt wurde. Das gibt Rückhalt. Hier

könnten die Klöster Beispiel sein für die Kirche im Allgemeinen. Würden alle Vorstehenden durch ihre Mitglieder gewählt, wäre die Beteiligung der Gemeinschaft und der Rückhalt stärker.

Bei mir persönlich kommt sicher erleichternd dazu, dass ich gerne Priorin bin. Nichtsdestotrotz waren insbesondere die letzten Jahre anspruchsvoll. Darum muss ich mir selber Sorge tragen, damit ich gesund und kräftig bleibe. Das heißt, ich muss mir Freiräume schaffen.

- Wie geht das konkret im Klosteralltag?

Priorin Irene: Ich habe vor allem von außerhalb des Klosters viele Anfragen. Diese muss ich zu 90 % absagen – obwohl ich gerne alles machen würde. Wenn etwas Strahlkraft haben soll, darf ich mich nicht verzetteln. Ich muss meine Energie für das einsetzen, was möglich ist.

- Bitte knüpfen Sie nochmals an die obige Idee an, dass kirchliche Führungspersonen von den Mitgliedern gewählt werden. Was bräuchte es Ihrer Meinung nach, damit dieser Gedanke auch außerhalb der Klöster in die Tat umgesetzt werden könnte?

Pater Martin: Klöster können das darlegen, können ihre Erfahrungen aufzeigen.
Priorin Irene: Wir sollen uns am synodalen Prozess beteiligen, der jetzt in den Diözesen beginnt. Wir können unsere Erfahrungen einbringen und konkrete Vorschläge machen.

- Auf ein abschließendes Wort zum Thema Leiten.

Priorin Irene: Nach Benedikt gilt es so zu führen, dass man sich am Wachstum der Gemeinschaft erfreuen kann. Es geht nicht um Quantität, sondern um die Lebendigkeit jeder einzelnen Person innerhalb der Gemeinschaft.
Pater Martin. Wegweisend ist das maßvolle Handeln. Damit die Starken finden, was sie suchen, und die Schwachen nicht davonlaufen.
Priorin Irene: Gute Führung ermöglicht, dass alle Menschen wachsen können.
Pater Martin: Das Leben ist voller Überraschungen. Wenn ich damit nicht leben kann, wenn mich dies sogar zerschmettert, kann ich nicht leiten.

Priorin Irene: Ich will in der Zumutung Gottes Umarmung entdecken. Dieser ignatianisch geprägte Ansatz hilft, offen zu sein für das, was kommt.

- Was raten Sie Führungspersonen, die nicht an Gott glauben können?

Priorin Irene: Dann gilt es, diese Umarmung zu finden in der eigenen Lebenswirklichkeit, der Natur, dem Wasser, der Sonne, dem Grün, und auf die innere Wahrnehmung zu vertrauen.
Pater Martin: In jedem Fall ist es wichtig, Menschen zu mögen.

Macht teilen und vernetzt handeln

Systemische und spirituelle Anforderungen an gutes Führungs- und Leitungshandeln in einer post-klerikalistischen Kirche

Ulrich Engel OP

1 Kirchenspezifische Faktoren von Missbrauch

In der 2018 veröffentlichten MHG-Studie zum sexuellen Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige machen die beteiligten Wissenschaftler:innen u. a. „Klerikalismus“[1] als „wichtige Ursache und spezifisches Strukturmerkmal“[2] von sexuellem Missbrauch im Bereich der katholischen Kirche verantwortlich.[3] Als Klerikalismus definiert die Studie „ein hierarchisch-autoritäres System, das auf Seiten des Priesters zu einer Haltung führen kann, nicht geweihte Personen in Interaktionen zu dominieren, weil er qua Amt und Weihe eine übergeordnete Position inne hat. Sexueller Missbrauch ist ein extremer Auswuchs dieser Dominanz.“[4]

Verknüpft ist ein solcher Klerikalismus vielfach mit Formen struktureller Gewalt. Diese sind ausweislich der MHG-Studie zu beschreiben als systemimmanente Machtverhältnisse, die Ungleichheitsverhältnisse im Sinne fehlender bzw. beschränkter Partizipa-

---

[1] H. Dreßing u. a., Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, Mannheim – Heidelberg – Gießen 2018, 13.307 (online: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf, Zugriff: 10.9.2021). Im Folgenden zitiert als „MHG-Studie“.

[2] MHG-Studie, 13.

[3] Meine hier vorgelegten Reflexionen beziehen sich ausschließlich auf die katholische Kirche. Zum Folgenden vgl. U. Engel, Strukturell missbrauchsanfällig … Das Institut der Beichte zwischen pastoraler Seelenführungstechnik und klerikal(istisch)em Kontrollinstrument – eine theologische Reflexion im Anschluss an Michel Foucault, in: K. Karl, H. Weber (Hg.), Missbrauch und Beichte. Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft, Würzburg 2021, 93–136.

[4] MHG-Studie, 13.

tionsrechte festschreiben oder die willkürliche Benachteiligung eines bestimmten Teils der Menschen.[5]

Dementsprechend hat Kardinal R. Marx 2018 in seiner damaligen Funktion als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz bekannt: „Wir haben zu lange weggeschaut, um der Institution willen und des Schutzes von uns Bischöfen und Priestern willen. Wir lassen Machtstrukturen zu und haben meist einen Klerikalismus gefördert, der wiederum Gewalt und Missbrauch begünstigt hat."[6]

Bereits 2016 hatte Bischof Ackermann, der Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz für Fragen des sexuellen Missbrauchs im kirchlichen Bereich, darauf hingewiesen, dass ein Zusammenhang zwischen dem kirchlichen Umgang mit Macht auf der einen und missbräuchlichen Übergriffen auf der anderen Seite existiert: „Die gezielte und systematische Auseinandersetzung mit der Thematik des sexuellen Missbrauchs bleibt insofern nicht auf dieses Thema beschränkt, sondern gewinnt exemplarischen Charakter für einen verantwortlichen Umgang mit Macht in der Kirche überhaupt."[7]

Fasst man die in der und um die MHG-Studie gewonnenen Einsichten zusammen, dann gilt es hinsichtlich „kirchenspezifischer Faktoren"[8] von Missbrauch Folgendes festzuhalten:
Strukturelle, auf Ungleichheit beruhende Machtbeziehungen innerhalb von Kirche und Theologie produzieren ein hierarchisch-autoritäres System.[9]

---

[5] Vgl. M. Hallay-Witte, B. Janssen, Gegen das Vergessen schwerer Fehler und Versäumnisse. Der lange Lernprozess der katholischen Kirche in Deutschland im Umgang mit sexuellem Missbrauch an Schutzbefohlenen, in: M. Reményi, T. Schärtl (Hg.), Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise, Regensburg 2019, 90–108, hier: 94.

[6] R. Marx, Statement im Pressegespräch zur Vorstellung der Studie „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz" am 25. September 2018 in Fulda zur Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 2, in: https://dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2018/2018-150a-Herbst-VV-Pressegespraech-Statement-Kard.-Marx.pdf (Zugriff: 10.9.2021).

[7] S. Ackermann, Den Betroffenen verpflichtet, in: M. Hallay-Witte, B. Janssen (Hg.), Schweigebruch. Vom sexuellen Missbrauch zur institutionellen Prävention, Freiburg i. Br. 2016, 9–16, hier: 13.

[8] Ebd.

[9] Weiterführend dazu vgl. M. Schüßler, Drop your tools! Pastoraltheologische

Auf Seiten der Priester kann Klerikalismus zu einer Haltung führen, welche nicht-geweihten Personen zu dominieren trachtet und sich in sexuellem oder geistlichem Machtmissbrauch artikuliert.[10]

Ihren Ort haben die hier benannten systemischen und individuellen Faktoren des Machtmissbrauchs im kirchlichen Amt. In diesem Sinne muss die gegenwärtige Krise der Kirche auch als eine Krise des Amtes gedeutet werden. Vor diesem Hintergrund ist für die dringend notwendigen Kulturveränderungen nach alternativen Gestalten priesterlicher Existenz zu suchen. Zur Debatte steht dabei auch die Frage nach den systemischen und spirituellen Anforderungen, welche Priester in Führungs- und Leitungsverantwortung zukünftig erfüllen sollen.

Mit V. Dessoy verstehe ich unter *Führung* einen Prozess, in dem Systeme gestaltet, gesteuert und entwickelt werden; die zentrale Stellung nimmt „eine legitimierende und anerkannte (Führungs-)Person bzw. Instanz“[11] ein. Im Dialog mit den beteiligten Akteur:innen schafft sie Bedingungen für das möglichst optimale Funktionieren des Systems. *Leitung* hingegen ist „eine Facette von Führung“[12], welche die formale Funktion der Führungsperson innerhalb einer Organisation beschreibt. Hier geht es um die Rolle des Priesters.

Dogmatik und Kirchenrecht geht es vor allem um die Leitungsfunktion des Klerikers. Mich interessiert hier jedoch vornehmlich die Frage, welche systemischen und spirituellen Bedingungen notwendig sind, um eine nicht-klerikalistische und somit nicht-missbräuchliche Kultur von Führung und Leitung in der Kirche zu etablieren.

Vertiefung kirchlicher Präventionsbemühungen, in: J. Sautermeister, A. Odenthal (Hg.), Ohnmacht. Macht. Missbrauch. Theologische Analysen eines systemischen Problems, Freiburg i. Br. 2021, 74–100, bes. 75–80.

[10] Zum geistlichen Missbrauch vgl. D. Wagner, Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 2019; K. Kluitmann, Was ist geistlicher Missbrauch? Grenzen, Formen, Alarmsignale, Hilfen, in: OK 60 (2019) 184–192.

[11] V. Dessoy, Führung übernehmen, Macht abgeben, in: WuA 60 (2019) 8–15, hier: 8.

[12] Ebd., 9.

2 Auf der Suche nach neuen Sozialformen von Kirche

Wenn Klerikalismus mit der MHG-Studie als ein hierarchisch-autoritäres System zu definieren ist, dann stellt sich als erstes die Frage, wie eine zukünftige kirchliche Sozialform in nicht-hierarchischer und nicht-autoritärer Weise, d. h. dezentral, partizipativ und netzwerkartig, konstituiert werden kann. Denn „[e]inerseits bedeutet die Bildung von Netzwerkstrukturen eine Entmonopolisierung, andererseits eine Steigerung von Partizipationsofferten“[13].

Eine netzwerkartig strukturierte Kirche kann allerdings nicht mehr als dogmatisch abschließend definierte und in sich geschlossene Institution verstanden werden, sondern sie unterliegt hinsichtlich ihrer Sozialform fluiden Konstitutionsprozessen. Diese können z. B. mit M. Kalsky als rhizomatische Identitätskonstruktionen interpretiert werden.[14] Mit dem Bild des Rhizoms, eines Wurzelgeflechts, beschreibt Kalsky im Anschluss an G. Deleuze und F. Guattari ein von Verbindungen her bestimmtes „Gefüge“[15] oder Netzwerkmodell für ein non-binäres, nicht hierarchisch strukturiertes Wissen und eine ebensolche Praxis, sie sich aus mannigfaltigen Wurzeln (die nicht auf eine zurückzuführen sind) speisen und dabei weder Anfang noch Ende kennen. „Im Rhizom geht es […] um alle möglichen Arten des ‚Werdens‘.“[16]

Eine andere Weise nicht-geschlossener Identitäts- bzw. Funktionsbestimmung begreift Kirche als eine soziale Bewegung mit offenen Rändern. Soziale Bewegungen zeichnen sich durch ein „Ineinander und gegenseitige[s] Bedingungsverhältnis von möglichen Unterschieden in Gestalt und Intensität der Beteiligung einerseits und Identifikation mit einer gemeinsamen Zielperspektive“[17] aus.

---

[13] T. Eggensperger, Identitätsbildung und Digitalisierung von Kirche und Gesellschaft in Europa, in: M. Kirschner (Hg.), Europa (neu) erzählen. Narrative und performative (Re-)Konstruktionen eines Europas in der Krise, Baden-Baden 2022 [in Vorbereitung].

[14] Vgl. M. Kalsky, Flexible Gläubige und ihre rhizomatischen Identitäten, in: WuA 60 (2019) 65–70.

[15] G. Deleuze, F. Guattari, Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie, hg. von G. Rösch. Aus dem Französischen von G. Ricke und R. Voullié, Berlin 1982, 12.

[16] Ebd., 37.

[17] J. N. Collet, T. Eggensperger, U. Engel, Offene Ränder – vielgestaltige Zugehörigkeiten. Theologische Reflexionen zu einer pluralitätsfähigen und engagierten

Im Unterschied zu Institutionen sind Pluralitätsfähigkeit und Engagement ihre grundlegenden Eigenschaften.

Unabhängig von der jeweiligen konkreten soziologischen Umschreibung der Kirchengestalt ist allen netzwerkartig organisierten ekklesialen Sozialformen gemeinsam, dass sie durch eine betont wertneutral auftretende Pluralität „von Stilen, Theologien, Traditionen, rituellen Prägungen, aber eben auch von persönlichem Geschmack, sowie Intensität und Dauer der Zugehörigkeit in je unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen“[18] charakterisiert sind.

3 Die Akteur-Netzwerk-Theorie als soziologischer Verstehensrahmen

Im Blick auf die notwendige neue Führungskultur des Amtes im System Kirche schlage ich die sogenannte Akteur-Netzwerk-Theorie als soziologischen Interpretationsrahmen vor.[19] Federführend ausgearbeitet wurde der Ansatz von den Soziologen M. Callon, B. Latour und J. Law. Latour, auf den ich hier rekurriere, formuliert sein Erkenntnisinteresse mit den folgenden Fragen: „Woraus besteht das Soziale? Was agiert, wenn wir agieren? Welcher Art von Gruppierungen gehören wir an? Was wollen wir? An welcher Art von Welt sind wir bereit teilzuhaben?“[20]

Kirche in Bewegung, in: M. Etscheid-Stams, R. Laudage-Kleeberg, T. Rünker (Hg.), Kirchenaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss, Freiburg i. Br. 2018, 208–288, hier: 211; dies., Befreiung von der Kirche – Befreiung der Kirche. Plädoyer für eine pluralitätsfähige, vielgestaltige und engagierte Kirche in Bewegung, in: Bistum Aachen / U. Schiller (Hg.), Lebe! Das Abenteuer einer Freundschaft mit Gott und den Menschen für eine Kirche von morgen, Kevelaer 2021, 41–44.

[18] W. Beck, Digitale Konnektivitäten als christliche Sozialform? Von brüchigen Stabilitätsversprechen zu rhizomatisch-ekklesialen Szenen, in: ders., I. Nord, J. Valentin (Hg.), Theologie und Digitalität. Ein Kompendium, Freiburg i. Br. 2021, 302–318, hier: 315.

[19] Zur Einführung vgl. A. Belliger, D. J. Krieger (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Aus dem Englischen von A. Belliger und D. J. Krieger unter Mitarbeit von P. Schoofs und B. Filippini, Bielefeld 2006.

[20] B. Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Aus dem Englischen von G. Roßler, Frankfurt a. M. 2012, 240.

3.1 Menschlich-dingliche Interaktionen

Ausgangspunkt der ursprünglich in den *Science and Technology Studies*, der Ethnografie und der Semiotik beheimateten Akteur-Netzwerk-Theorie ist die Überzeugung, dass Welt und Gesellschaft netzwerkartig verfasst sind. Gemeint ist damit die Anerkennung der Tatsache, dass jedes mit jedem zusammenhängt, dass alle Einheiten aufeinander einwirken und sich alles in einem andauernden Prozess unkalkulierbarer Bewegung befindet.

Die Protagonist:innen der Akteur-Netzwerk-Theorie vertreten zudem die These, dass das Soziale nicht bloß eine Interaktion zwischen Menschen und ihren Konzepten darstellt. Vielmehr sind in sozialkonstitutiven Interaktionen immer auch materiale, d. h. nichtmenschliche, Entitäten beteiligt: Objekte bzw. Dinge werden zu Beteiligten an den Handlungen.[21] Bestes Beispiel ist die Universität, von der aus die Wissenschaftler:innen sprechen. Denn Universitäten stellen ja nicht nur ein interaktives Netzwerk von Studierenden und Dozierenden, von Ideen und Kritik dar, sondern bestehen ebenso aus ‚Dingen'[22] wie Gebäuden und Räumen, Tischen und Stühlen, Laborutensilien und Tafeln, Papier und Laptops. Erst im Zusammenspiel dieser Akteur:innen und Aktanten[23] ergibt sich das, was mit dem Begriff Universität bezeichnet wird.

3.2 Ergebnisoffene Transformationsprozesse

Nach Auffassung der Vertreter:innen der Akteur-Netzwerk-Theorie befinden sich die so konstituierten Netzwerke in einem steten Wandel und einer permanenten Neuerschaffung. Soziale Beziehungen finden keine endgültige Form, sondern bleiben als generative Prozesse unabgeschlossen, offen und fluid.[24] In erkenntnistheoretischer

---

[21] Zu diesem Punkt ausführlicher vgl. ebd., 121–127.

[22] Zu Latours Verständnis des ‚Dings' vgl. B. Latour, Von der Realpolitik zur Dingpolitik oder Wie man Dinge öffentlich macht. Aus dem Englischen von G. Roßler, Berlin 2005, 29–37.

[23] Zum Begriff des Aktanten vgl. Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft (s. Anm. 20), 95.

[24] Den Terminus ‚fluid' nutzt Latour (vgl. Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft [s. Anm. 20], 112; Hallay-Witte, Janssen, Gegen das Vergessen

Hinsicht hat die prozesshaft-offene Sozialgestalt eine Relativierung dessen zur Folge, was Latour „*matters of facts*“[25] nennt: An die Stelle der sog. „unbestreitbare[n] Tatsachen“[26] (*matters of facts*) treten gemeinsame, strittige Angelegenheiten, sogenannte „*matters of concern*“[27]. Ob es möglich ist, „Streitsachen“[28] offen zu halten, hängt davon ab, wie und wo es gelingt, entsprechende Foren inhaltlich, verfahrenstechnisch und räumlich/digital so zu organisieren, dass öffentliche Debatten und Streitgespräche wirklich realisiert werden können.[29]

3.3 Überraschende Ereignisse

Latour versteht das fluide Soziale als „eine Verschiebung, eine Transformation, eine Übersetzung […], eine Assoziation von bislang ‚unassoziierten‘ Kräften“[30]. Erst in dem Augenblick, in dem die zuvor nicht verbundenen Entitäten mobilisiert werden und dadurch aufeinandertreffen, ereignet sich das Soziale – und zwar in spontaner, ungeplanter und unvorhergesehener Weise. Soziale Praxis ist nach Latour deshalb zu beschreiben als „ein […] Konglomerat aus vielen überraschenden Handlungsquellen“[31].

3.4 Geteilte Macht

Konsequenzen hat eine solche Sichtweise für die Frage nach Macht und Herrschaft, beruhen doch asymmetrische Machtbeziehungen und soziale Ungleichheiten nicht zuletzt auf der Verteilung der „praktischen Mittel“[32]. Werden die Objekte bzw. praktischen Mittel nicht als Beteiligte an den sozialen Interaktionen wahr- und ernstgenommen, hat dies die Gefahr zur Folge, dass „Macht […] un-

---

schwerer Fehler und Versäumnisse [s. Anm. 5]) mit Rückgriff u. a. auf Z. Bauman, Liquid Modernity, Cambridge, UK – Malden, MA 2000, 8 u. ö.

[25] Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft (s. Anm. 20), 199.

[26] Ders., Von der Realpolitik zur Dingpolitik (s. Anm. 22), 25.

[27] Ders., Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft (s. Anm. 20), 199; vgl. auch ebd., Anm. 52, die französische Übersetzung „faits disputés“.

[28] Latour, Von der Realpolitik zur Dingpolitik (s. Anm. 22), 32.

[29] Vgl. ebd., 53.

[30] Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft (s. Anm. 20), 112.

[31] Ebd., 77.

[32] Ebd., 147.

gleich verteilt“[33] wird. Um dieser Gefahr entgegenzutreten, müssen nach Überzeugung Latours Machtbeziehungen erstens als Teil des Sozialen anerkannt und zweitens kritisch auf die in ihnen gegebenen Partizipationsmöglichkeiten hin untersucht werden. Vor allem aber muss Macht geteilt werden: „Keine Macht ohne *check and balances*, ohne Gewaltenteilung.“[34]

3.5 Zwischenfazit

Aus den hier nur knapp rekapitulierten zentralen Erkenntnissen der Akteur-Netzwerk-Theorie ergeben sich vier Maximen für moderne Führungspraxis:

- vernetzt handeln,
- (sich) ergebnisoffen verändern,
- sich überraschen lassen,
- Macht teilen.

4 Bedingungen für eine missbrauchsresistente (priesterliche) Führungskultur

Im Folgenden werde ich die genannten vier Aspekte im Blick auf die notwendigen Bedingungen für eine zeitgemäße und machtmissbrauchsresistente Führungskultur in der Kirche betrachten. Dem amtlich bestellten Priester in seiner Führungs- und Leitungsverantwortung kommt dabei im Rahmen der heute gültigen Kirchensystematik eine Schlüsselrolle zu.

4.1 Vernetzt handeln

Kirchlich-pastorales Handeln, das sich zu vernetzen sucht, macht die Erfahrungen anderer stark. Theologischer Maßstab für ein solch alteritätsoffenes Handeln ist die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils über die „Kirche in der Welt von heute“. Ihr ist es grundlegend „um die Bedeutung des Glaubens im Außen der Kirche“[35] gelegen. Dazu bedarf es einer Haltung des

---

[33] Ebd., 149.

[34] Ebd., 148.

[35] H. J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kir-

Dialogs über Grenzen hinweg. Erkenntnistheoretisch leitend kann deshalb nicht mehr bloß die eigene, binnenkirchliche Weltsicht sein. Vielmehr gilt es, die Perspektive zu weiten und die Realitäten nicht nur – wie in GS 4 – „im Licht des Evangeliums" („sub luce Evangelii") zu betrachten, sondern immer auch – so ist es in GS 46 formuliert – „im Licht […] der menschlichen Erfahrung" („sub luce […] humanae experientiae"). Diese Angehensweise berücksichtigt natürlich in besonderer Weise die andersartigen Erfahrungen der ‚anderen' – z. B. in modernen Gestalten von Partnerschaften und Familienkonstellationen – im Außen der Kirche. Darüber hinaus gilt das Gesagte jedoch ebenso für die Entfremdungserfahrungen vieler Frauen und Männer auch im Innen der Kirche.

Christus-Nachfolge reicht dementsprechend immer weiter als das rein binnenkirchliche Engagement. Sie vernetzt sich z. B. als Sozialraumpastoral mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteur:innen, etwa dort, wo christliche Gemeinden und Gemeinschaften ihre Ressourcen – Kirchenräume, Büros, Büroinfrastrukturen – mit nicht-kirchlichen Initiativen zu teilen beginnen und sich drängenden Aufgaben, z. B. im Engagement für Geflüchtete, gemeinsam widmen. Aufgabe von amtlich-priesterlicher Führungsverantwortung ist in diesem Zusammenhang, solcherart Vernetzungen immer wieder neu zu initiieren und / oder zu moderieren. Nicht zuletzt über ein Verstehen der „Logik der Anderen"[36] können Kirche und ihre Verantwortlichen neu lernen, wer sie selbst sind.

„Führungskräfte in der Kirche brauchen auf diesem Hintergrund die Fähigkeit und Bereitschaft, sich nicht allein auf die eigenen Überzeugungen und Wahrheiten zu verlassen, sondern stets auch alternative Perspektiven, gegensätzliche Meinungen und Einschätzungen von außen in das eigene Führungshandeln einzubeziehen."[37]

---

che in der Welt von heute Gaudium et spes, in: P. Hünermann, B. J. Hilberath (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4: Apostolicam actuositatem, Dignitas humanae, Ad gentes, Presbyterorum ordinis, Gaudium et spes, Freiburg i. Br. 2005, 581–886, hier: 701.

[36] K. Doppler, L. Mpahlwa, Die Logik der Anderen. Warum wir Andersheiten akzeptieren und verstehen müssen, um zukunftsfähig zu sein. Aus dem Englischen von J. W. Haas, Frankfurt a. M. – New York 2020.

[37] K. Pfeffer, Führung braucht Fähigkeiten – auch in der Kirche. Gedanken zum Anforderungsprofil kirchlicher Führungskräfte (Vortrag, 12. Februar 2021), 10, in: https://www.bistum-essen.de/fileadmin//Bilder/Bistum/Generalvikar/Tetxte_Gene

Entsprechend der These Latours, nach der gemeinsamen, strittigen Angelegenheiten (*matters of concern*) Vorrang gegenüber sogenannten unbestreitbaren Tatsachen (*matters of facts*) gebührt, hat kirchliches Führungshandeln die Aufgabe, Streitkulturen zu fördern. „Mut zum Streit“[38] braucht es im Blick auf kontroverse gesellschaftliche Themen wie etwa dem politischen Umgang mit Geflüchteten oder dem assistierten Suizid, aber genauso braucht es einen solchen prophetischen Mut hinsichtlich innerkirchlich höchst strittiger Positionen wie der Segnung schwuler und lesbischer Paare oder dem Zugang von Frauen zum Weiheamt. Hier ist dem (priesterlichen) Führungspersonal nicht nur eine gewisse furchtlose Streitlust abverlangt, sondern auch die Fähigkeit, Versammlungsräume für offene Diskussionen zu kreieren und materialiter auszugestalten. Leitung auf solche Weise wahrzunehmen, bedeutet in diesem Zusammenhang: Partizipation ermöglichen.

4.2 (Sich) ergebnisoffen verändern

„Veränderungsbereitschaft, Flexibilität, Agilität, Wachsamkeit und Offenheit für Wandlungsprozesse sind Grundkompetenzen einer Führungspersönlichkeit.“[39] Um zu einer anderen Gestalt von Amt und zu neuen Formen von Führungs- und Leitungsverantwortung in der Kirche zu kommen, bedarf es der Bereitschaft, Veränderungen nicht bloß zu akzeptieren, sondern sie auch proaktiv in Szene zu setzen. Notwendig dazu ist eine spirituelle Haltung, die Um- und Neugestaltungen nicht nur in pastoral-pragmatischer Hinsicht als unumgänglich für die Entwicklung der Institution begreift, sondern diese genauso wie die eigene Person als noch unfertig, d. h. als kritikbedürftig, lernend und wandlungsfähig versteht.

Eine solche Haltung ist angezielt in der Spiritualitätsdefinition, wie sie am „Campus für Theologie und Spiritualität Berlin“[40] ver-

---

ralvikar_Pfeffer/210212_Vortrag_Generalvikar_Fuehrung_brauch_Faehigkeiten.pdf.pdf (Zugriff: 25.8.2021). Zur Konkretisierung vgl. auch ders., Führen in Zeiten von Abschied und Neuentwicklung der Kirche, in: WuA 60 (2019) 16–21.

[38] U. Engel, Orden und Ortskirchen im Konflikt. Plädoyer für einen kritischen Dialog, in: G. Kruip, F. Prcela (Hg.), Die Zukunft der Orden. Mit einem Geleitwort von K. Lehmann, Würzburg 2016, 75–93, hier: 83.

[39] Pfeffer, Führung braucht Fähigkeiten (s. Anm. 37), 10.

[40] Der Campus für Theologie und Spiritualität Berlin ist eine wissenschaftliche

wendet wird. Zentral ist dort der Gedanke einer permanenten Transformation, der sowohl die personale Dimension als auch deren gesellschaftliche Vernetzung umfasst: „Wir verstehen unter christlicher Spiritualität die fortwährende Umformung (*transformatio*) eines Menschen, der antwortet auf den Ruf des menschgewordenen Gottes. Diese Umformung verwirklicht sich in engagierten und verantworteten Beziehungen zur Welt, zum Mitmenschen und zu sich selbst."[41]

Wenn Führung und Leitung in der Kirche aus solch einer Haltung der Transformation heraus praktiziert werden, dann impliziert das, milieuverhaftete Standorte und (klerikal) liebgewonnene Überzeugungen aufzugeben und das Risiko der Veränderung in eine noch unbekannte Fremde einzugehen. In spiritueller Hinsicht geht es darum, sich auf Realitäten und Sprachformen kirchenferner Umgebungen – Wirtschaft und Finanzwelt, Jugendkulturen und Kunst, prekäre Milieus u. a. – einzulassen in der Hoffnung darauf, auch und gerade dort etwas von der Wirklichkeit Jesu Christi entdecken zu können.[42]

Für kirchliche Amtsträger hat eine solche Haltung eine Veränderung hinsichtlich ihres Selbst- bzw. Rollenverständnisses zur Folge. Priester und Theolog:innen werden dann immer weniger Missionar:innen einer unumstößlich wahren Botschaft sein, sondern verstehen sich mehr und mehr als explorativ Suchende, die sich mit einer „entdeckungsfreudigen Lernvermutung"[43] dem Alltag von konkreten Menschen aussetzen.

Einrichtung mehrerer Orden, Ordenswerke und Geistlicher Gemeinschaften; vgl. www.cts-berlin.org (Zugriff: 10.9.2021).

[41] Zit. nach: http://www.pth-muenster.de/forschung/theologie-der-spiritualitaet (Zugriff: 10.9.2021).

[42] Zu diesem Gedanken vgl. U. Engel, Verkündigung im Dialog. Glaubenskommunikation in Zeiten kirchlichen Machtmissbrauchs, in: H. Schmitt (Hg.), Kirche, reformiere dich! Anstöße aus den Orden, Freiburg i. Br. 2019, 98–107, besonders 105.

[43] C. Bauer, Mehr Synodalität wagen: Pfarrgemeinde- und Diözesanräte in einer postklerikalen Kirche [Vortrag, 12.10.2018], in: http://www.theologie-und-kirche.de/bauer-synodalitaet.pdf (Zugriff: 10.9.2021). Bauer versteht den von ihm vertretenen wissenschaftlichen Ansatz im Gesamten als eine *explorativ*-kritische *Pastoraltheologie*.

4.3 Sich überraschen lassen

Nach Überzeugung der Protagonist:innen der Akteur-Netzwerk-Theorie ereignet sich das Soziale spontan und unvorhergesehen genau dort, wo zuvor nicht verbundene Handlungskräfte assoziativ aufeinandertreffen und Transformationsprozesse auslösen. Nicht alle Ergebnisse sind planbar – auch bei noch so professionellem Führungshandeln. Theologisch anschlussfähig ist diese soziologische Einsicht vor allem in der Kategorie des ‚Ereignisses', genauer im Begriff des ‚Christusereignisses'.[44] Durch die Begegnung mit dem auferstandenen Christus kommt etwas unvorhergesehen Neues in die Welt, das nicht zuletzt die Kirche überrascht und erschüttert.[45] Transzendente und immanente Handlungskräfte treffen unvorhergesehen aufeinander und lösen Transformationen aus. Vor dem Hintergrund seiner grundlegenden Untersuchung zur Topologie der *signa temporum* bezeichnet H.-J. Sander die Zeichen der Zeit mit M.-D. Chenu als „Ereignisse"[46], denen die Macht innewohnt, die Zeit auf eine umfassende Mensch- bzw. Subjektwerdung aller hin zu transformieren.

Pars pro toto für die überwältigende Macht des Ereignisses in all seiner Heterogenität steht die plötzliche und alles umwertende Christus-Erfahrung des Paulus am Damaskus-Tor (vgl. Apg 9,3–29).[47] Und die Verkündigung der Christuserfahrung durch diejenigen, die dem Auferstandenen begegnet sind und vom Heiligen Geist ergriffen dem Ereignis treu bleiben, richtet sich nicht mehr ausschließlich an die ei-

---

[44] Vgl. J. Feiner, M. Löhrer (Hg.), Das Christusereignis (MySal 3/1 u. 3/2), Einsiedeln u. a. 1970/1969.

[45] Zur Erschütterung durch das ‚Ereignis' vgl. M. D. Chenu, Volk Gottes in dieser Welt. Aus dem Französischen von R. Zadow, Paderborn 1968, 62.

[46] H. J. Sander, Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: G. Fuchs, A. Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" (ICS-Schriften 36), Münster 1997, 85–102, hier: 98. Vgl. dazu M.-D. Chenu, Les signes des temps, in: NRT 87 (1965) 29–39.

[47] Alain Badiou baut seine gesamte Untersuchung zu Paulus auf dem ‚Ereignis'-Begriff auf; vgl. A. Badiou, Paulus. Die Begründung des Universalismus. Aus dem Französischen von H. Jatho, München 2002. Dazu vgl. auch P. Geitzhaus, Paulus und das Ereignis, in: ders., M. Ramminger (Hg.), Ereignis, Freiheit, Transzendenz. Auseinandersetzung mit Alain Badiou (Edition ITP-Kompass 32), Münster 2018, 49–70.

gene Glaubensgruppe (‚Jüd:innen') . Vielmehr werden ausdrücklich auch alle anderen (‚Heid:innen') angesprochen. Das Ereignis beansprucht universale Geltung.

Priesterliche Führungspraxis rechnet bei aller Planungsprofessionalität immer auch mit dem Unvorhergesehenen. Sie lässt sich von kreativen Ideen und überraschenden Erfahrungen anderer inspirieren und sucht darin ein Moment göttlicher Geistkraft zu erkennen.

4.4 Macht teilen

Allerdings bedarf das geistgewirkte Ereignis immer auch der Institutionalisierung. Institutionentheoretisch ist in diesem Zusammenhang an die von M. Weber eingeführte Unterscheidung zwischen den beiden Herrschaftstypen Charisma und Institution anzuknüpfen.[48] In seinem erst posthum publizierten Werk „Wirtschaft und Gesellschaft" charakterisiert Weber das Charisma als außeralltäglich.[49] Zugleich beschreibt er den Weg der „*institutionellen* Wendung des Charismas"[50]. Ohne diesen Übergang bliebe die rein charismatische Herrschaft dauerhaft fragil und bedroht. Entsprechend geht es auf einer ersten Stufe der Institutionalisierung um die „Veralltäglichung"[51] des Außeralltäglichen, die zum Ziel hat, die charismatische Herrschaft auf Dauer zu stellen. In der Veralltäglichung bleibt das Charisma an eine Person gebunden. Die zweite Stufe der Institutionalisierung nennt Weber „Versachlichung"[52]. „Der entscheidende Unterschied zwischen Veralltäglichung und Versachlichung liegt in der Übertragbarkeit der charismatischen Geltung im Fall der versachlichten Institutionalisierung auf die Institution selber."[53] Das Charisma ist von nun an „an ein institutionelles Gebilde ohne Anse-

---

[48] Zum Folgenden vgl. U. Engel, Fremdprophetie – Ordensexistenz als prophetisches Zeichen im kirchlichen Systemwechsel?, in: Zeitschrift für Strategie & Entwicklung in Kirche und Gesellschaft 2/2018 (http://.futur2.org/article/fremdprophetie; Zugriff: 10.9.2021).

[49] Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Besorgt von J. Winckelmann, Tübingen [5]1985, 245.

[50] Ebd., 674.

[51] Ebd., 663.

[52] Ebd., 657.

[53] A. Gimmler, Institution und Individuum. Zur Institutionentheorie von Max Weber und Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1998, 92.

hen der Person geknüpft“[54]. Damit ist einerseits das Charisma über die Institution versachlicht, andererseits ist die Institution über das, was man ‚Institutionen-Charisma‘ nennen könnte, charismatisch aufgeladen.

Institutionalisierungen sind notwendig, um Machtmissbrauch durch charismatische Persönlichkeiten abzuwenden. Jüngst öffentlich gewordene Missbrauchsfälle von Stiftergestalten neuer geistlicher Gemeinschaften zeigen das deutlich.[55] Und die charismatische Aufladung von Institutionen ist ebenso notwendig, damit sich Institutionen nicht in menschenverachtende Bürokratien verwandeln.

Am Beispiel des Dominikanerordens (*Ordo Praedicatorum*) kann gezeigt werden, wie eine solche Institutionalisierung des Charismas bzw. charismatische Aufladung der Institution bis heute funktioniert und in bestimmten Epochen auch gescheitert ist.[56] Im hohen Mittelalter hatte sich der gerade gegründete Orden eine demokratische Verfassung mit partizipativer Führungs- und Leitungsstruktur gegeben. Sie ist Basis und Ausdruck der Spiritualität der Gemeinschaft.[57] Alle Leitungsämter werden durch Wahl und auf Zeit verliehen. Ort dafür ist die Kapitelsversammlung, die die Gemeinschaft der Brüder repräsentiert. Leitung kann somit als geteilte Verantwortung aller Ordensmitglieder beschrieben werden. Neben der unveränderlichen Regel kommt den veränderbaren Satzungen (*constitutiones*) hohe Bedeutung zu. Verfasst bzw. verändert werden die Satzungen durch Kapitelbeschlüsse. Wie der einzelne Dominikaner seinem Oberen gegenüber Gehorsam verspricht, so ist es wiederum der Obere, der den Kapitelentscheidungen der Gemeinschaft gegenüber gehorsamspflichtig ist.

Damit praktizieren die Dominikaner in ihrer Führungs- und Leitungskultur ein *commitment*-basiertes System von *checks and balan-*

---

[54] Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (s. Anm. 49), 671.

[55] Vgl. z. B. C. Hoyeau, La Trahison des Pères. Emprise et abus des fondateurs de communautés nouvelles, Montrouge 2021.

[56] Zum Folgenden vgl. U. Engel, Leitung auf Zeit – Leitung durch Wahl. Über die demokratische Verfassung des Dominikanerordens im Blick auf ihre spirituelle und kirchenpolitische Relevanz, in: V. Dessoy, U. Hahmann, G. Lames (Hg.), Macht und Kirche, Würzburg 2021, 272–287.

[57] Vgl. T. Radcliffe, Dominikanische Freiheit und Verantwortung. Zur Spiritualität der Leitung. Aus dem Englischen von W. Hoyer, in: ders., Gemeinschaft im Dialog. Ermutigung zum Ordensleben, hg. von T. Eggensperger, U. Engel (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 2), Leipzig 2001, 137–180, hier: 153.

ces, das Machtmissbrauch auszuschließen versucht. Gleichwohl ist das immer wieder auch misslungen. Erinnert sei in diesem Zusammenhang vor allem an die Rolle und Mitverantwortung von Dominikanern in der Inquisition.[58]

Trotzdem jedoch könnte die im Predigerorden seit über 800 Jahren praktizierte Struktur geteilter Macht der Gesamtkirche für die Erneuerung ihrer Führungs-, Leitungs- und Entscheidungsstrukturen als Vorbild dienen.[59]

5 Ohne Beteiligungsgerechtigkeit bleibt die Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes unglaubwürdig

Nicht zuletzt mit dem Synodalen Weg in Deutschland sind für die gesamte Kirche partizipative Führungs- und Leitungsmodelle einzufordern. Verantwortung in der Kirche – einschließlich der des Amtes – kann zukunftsfähig nur in Gestalten geteilter Macht und demokratisch organisierter Mitbestimmungsvollzüge gedacht werden. Denn erst so wird es möglich sein, die missbrauchsanfälligen Strukturen in der Kirche einschließlich der darin vorhandenen Risikopotentiale zu beseitigen.

Und auch wenn der Kampf um eine solche Zukunftsgestalt von Kirche noch manche Investition an Zeit und Energie benötigen wird, dispensiert das die kirchlichen Verantwortungsträger:innen – Priester wie Lai:innen – nicht davon, im Rahmen ihrer Möglichkeiten schon hier und jetzt Macht zu teilen und Partizipation möglichst vieler zu fördern. Denn erst eine Kirche, die nach innen volle Beteiligungsgerechtigkeit für alle ihre Mitglieder realisiert, wird nach außen hin die Gerechtigkeit des Reich Gottes verkünden können.[60]

---

[58] Vgl. dazu u. a. I. W. Frank, Dominikaner und mittelalterliche Inquisition, in: ders., Verstädtertes Mönchtum. Zur Sozialgestalt des Dominikanerordens, hg. v. K. B. Springer (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 23), Leipzig 2021, 151–178; Dominikaner-Provinz Teutonia, Dominikaner und Inquisition. Erklärung des Provinzkapitels 2000, in: WuA 44 (2003) 1.

[59] Vgl. Engel, Leitung auf Zeit (s. Anm. 56).

[60] Ich danke Thomas Eggensperger OP für die kritische Durchsicht meines Beitrags und Jonathan von Holst für die formale Bearbeitung des Skripts.

Pastoral führen?!

Eine theologische Kriteriologie kirchlicher Führung und ihre pastoralpraktische Anwendung

Björn Szymanowski

1 Die Krise der Kirche als Krise kirchlicher Führung

‚Riskierte Berufung – ambitionierter Beruf. Priester sein in einer Kirche des Übergangs' titelt der vorliegende Band. Die Symptome der aktuellen Krise sind weithin spürbar, ihre Ursachen mittlerweile gut erforscht. Dabei spricht vieles dafür, dass die gegenwärtige Krise der Kirche *auch* eine Krise ihrer Führung ist. Unzulängliche Standards kirchlicher Führung haben das Ausmaß der Krise verschärft und tun es nach wie vor. Zu erinnern sei nur an die intransparente Ausübung und die fehlende Kontrolle kirchlicher Amtsmacht im Fall Tebartz-van Elst. Jüngste Entwicklungen in der Aufarbeitung von Missbrauchsfällen führen uns nachdrücklich vor Augen, dass Führungsverantwortung vielfach schlicht nicht wahrgenommen wird. Gleichzeitig wirkt diese Krise ihrerseits auf kirchliche Führung zurück, weil sie die Defizite in der Passung zwischen kirchlicher Organisation und Gesellschaft schonungslos offenlegt. All das macht Führung nicht überflüssig, sondern erfordert ein kirchliches Führungshandeln auf sämtlichen organisationalen Ebenen, das die Krise nicht noch weiter verstärkt, sondern auf ihre Überwindung hinwirkt.

Aus Sicht der Führungsforschung wird die Führung von Organisationen durch Krisen und den für ihre Überwindung erforderlichen Wandel in vielfacher Weise beansprucht[1]: Reformmaßnahmen führen bei Führungskräften zu innerer Zerrissenheit, wenn sie vom Krisenbewältigungspotenzial persönlich nicht überzeugt sind; Führungspersonal auf mittlerer Ebene (z. B. Gemeinde- oder Abteilungsleiter:innen in Generalvikariaten) sind dem Erwartungsdruck

[1] Vgl. A. Groth, Führungsstark im Wandel. Change Leadership für das mittlere Management, Frankfurt a. M. ^{2}2013, 7–10.

von oben und unten ausgesetzt; oft fehlen Kompetenzen, weil Führung häufig und ebenso in der Kirche[2] „ein Beruf ohne Ausbildung“[3] ist; und nicht selten führen die hohen Anforderungen auch dort zur Überlastung oder zum Ausscheiden von Führungskräften.[4]

Die beschriebenen Problematiken machen Führung in Krisenzeiten zu einer herausfordernden Aufgabe. In der Kirche wird sie durch ihr prekäres Image zusätzlich erschwert: Angesichts des sich seit Jahrzehnten potenzierenden Nachwuchsmangels in geistlichen Berufen sind Priester heute immer häufiger Führungskräfte und Seelsorger in einer Person. Führung tritt also insbesondere in pastoralen Kontexten nur selten in Reinform auf. Häufig wird darum über eine *Spannung zwischen Führung und Seelsorge* geklagt. In einem Papier der Deutschen Regentenkonferenz liest sich das so: Beim priesterlichen Dienst gehe „es nicht vorrangig darum, eine Gemeinde zu verwalten und deren Aktivitäten zu organisieren“, sondern „in Wort und Sakrament den Herrn zu repräsentieren, d. h. dessen Wirken in Verkündigung und heiligen Zeichen wirksame Gegenwart werden zu lassen“[5]. Die Kernkompetenz des Priesters wird also in seelsorglichen Vollzügen verortet. Deren Verwaltung hingegen ist, so das Papier, in der Hand von ‚Lai:innen‘ besser aufgehoben.

Was aus partizipationsorientierter Sicht begrüßenswert ist, offenbart eine führungstheoretische Schlagseite: Der Führung kirchlicher Organisationen wird kaum seelsorgliche Signifikanz zugemessen. Im Gegenteil: Sie wird für den pastoralen Grundauftrag der Kirche als weitgehend ertraglos, teilweise sogar als Hindernis erachtet.[6] Wo von Führung gesprochen wird, stehen in aller Regel die Eigenschaften der führenden Person und ihr Führungsstil im Zentrum der Aufmerksamkeit.[7] Andere führungsrelevante Aspekte, die Organisa-

---

[2] Vgl. B. Jürgens, Führungskompetenz für den deutschsprachigen Katholizismus. Projektbericht der Arbeitsstelle für kirchliche Führungsforschung (ZAP-Workingpaper 8), Bochum 2017, 14.

[3] D. von der Oelsnitz, Management. Geschichte, Aufgaben, Beruf, München 2009, 94.

[4] Vgl. beispielhaft T. Frings, Aus, Amen, Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein, Freiburg i. Br. ^{2}2017.

[5] Deutsche Regentenkonferenz, Priester für das 21. Jahrhundert. „Optionen“, März 2003, 11.

[6] So z. B. bei D. Nauer, Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart ^{3}2014, 313.

[7] Vgl. J. Klaiber, Werte:Bildung in Führung. Zur Rolle von Werten bei Führungs-

tionsstrukturen und -prozesse betreffen, findet man hingegen seltener. Auch in der bisherigen pastoraltheologischen Forschung gilt bis auf wenige Ausnahmen: Organisationsführung und Pastoral haben nur wenig miteinander gemein.[8]

Doch ist diese Diagnose theologisch und führungstheoretisch adäquat? Ist die Annahme einer Pastoraldefizienz von Führung begründet? Im Folgenden wird die These vertreten, dass die Führung kirchlicher Organisationen keinen notwendigen Gegensatz zur Pastoral darstellt, sondern selbst pastoralen Charakter besitzen, man mit guten Gründen von *pastoral ertragreicher Führung* also auch dort sprechen kann, wo ihr organisationsbezogener Gehalt ernstgenommen und sie nicht als ‚Seelenführung' oder ‚Dienst' verklärt wird. Dazu wird in Kapitel zwei die pastorale Konstitution der Kirche in den Blick genommen, mit der das II. Vatikanische Konzil eine bedeutende Wende in ihrem Selbstverständnis vollzogen hat. Sie bildet den Rahmen für eine Kriteriologie kirchlicher Führung, die in Kapitel drei skizziert und in Kapitel vier am Beispiel von konkreten Führungsaufgaben pastoralpraktische Anwendung findet.

2 Die pastorale Konstitution der Kirche in der Welt von heute

Für den Entwurf einer Kriteriologie kirchlicher Führung, die den Pastoralauftrag der Kirche begünstigt, ist entscheidend, auf welchen Prinzipien dieser Auftrag ruht. In den letzten 150 Jahren haben diese einen grundlegenden Wandel erfahren. So verzeichnet der Salzburger Dogmatiker H.-J. Sander in seinem renommierten Kommentar zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) eine *Zäsur im Selbstverständnis der Kirche*. Das II. Vatikanische Konzil vollzieht eine „Ortsbestimmung in der Welt von heute"[9] und gerät dadurch in Kontrast zum Modus ihrer bisherigen Identitätsbestimmung. Sander

---

kräften und dem Design einer werte:bildenden Führungspastoral (Angewandte Pastoralforschung 8), Würzburg 2020.

[8] Vgl. B. Jürgens, Führung: Ein blinder Fleck der Pastoraltheologie?, in: Ders., M. Sellmann (Hg.), Wer entscheidet, wer was entscheidet? Zum Reformbedarf kirchlicher Führungspraxis, Freiburg i. Br. 2020, 274–291.

[9] H.-J. Sander, Ein Ortswechsel des Evangeliums – die Heterotopien der Zeichen der Zeit, in: HThKVATII 5 (2006) 434–439, hier: 436.

illustriert dies anhand des Wechsels von der Wer- zur Wo-Identität. Während bei einer Wer-Identifizierung die zu bestimmende Größe (Person, Gruppe, Organisation) selbst im Fokus steht, integriert die Wo-Identifizierung die Perspektive des Kontextes, also des Raumes inklusive all jener anderen dort vorzufindenden Größen, in dem und mit denen man existiert. Sie setzt voraus, dass sich Innen und Außen zueinander verhalten und jede solipsistische Identitätsbestimmung fehlgeht.[10] Weil das Außen eine „prägende Größe für das Innen"[11] darstellt, kommt man um die Wo-Frage nicht herum. Identität kann daher stets nur topologisch, d. h. unter Berücksichtigung der Orte der Existenz und des Vollzugs dieser Identität erfasst werden.

Für Sander hat sich die katholische Kirche lange Zeit lediglich über die Wer-Frage definiert. In der Rede von der Kirche als *societas perfecta* wurde diese dogmatisch zementiert. Sie besagt im Kern: Die katholische Kirche ist vollkommen und unabhängig – vollkommen, weil sie über alle erforderlichen (Heils-)Mittel verfügt, die sie für die Realisierung ihrer Ziele und ihres Auftrages benötigt; unabhängig, weil sie dabei in absoluter Souveränität zu allen anderen Gesellschaften agiert.[12] Seit Pius IX. gehört der Begriff der *societas perfecta* in lehramtlichen Aussagen und kirchenrechtlichen Abhandlungen zum favorisierten Vokabular, um das Kirche-Welt-Verhältnis einseitig zu bestimmen. Obwohl er selbst nur in ein vorbereitendes Schema des I. Vatikanischen Konzils, nicht aber in eine der beiden Konstitutionen Einzug hielt, finden sich seine Implikationen in markanter Weise im Unfehlbarkeitsdogma und päpstlichen Jurisdiktionsprimat wieder.[13] Die Wer-Bestimmung dominiert das Selbstverständnis dieses Konzils: Eine Kirche dieses Zuschnitts ist eine reine *Religionsgemeinschaft*. Sie genügt sich selbst. Sie richtet sich kontrovers nach außen, ohne allerdings etwas „von außen an sich selbst"

---

[10] Vgl. H.-J. Sander, Vom religionsgemeinschaftlichen Urbi et Orbi zu pastoralgemeinschaftlichen Heterotopien. Eine Topologie Gottes in den Zeichen der Zeit, in: C. Böttigheimer (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261), Freiburg i. Br. 2016, 157–179, hier: 161.

[11] H.-J. Sander, Die Kirchenkonstitution Gaudium et spes. Die pastorale Ortsbestimmung kirchlicher Identität, in: LS 56 (2005) 190–194, hier: 191.

[12] Vgl. S. Wiedenhofer, Societas perfecta, in: LThK^3 9 (2009) 681.

[13] Vgl. P. Granfield, The Church as Societas Perfecta in the Schemata of Vatican I, in: Church History 48 (1979) 431.

heranzulassen.[14] Sie ist Zeit und Welt enthoben und beide tragen zur Bestimmung ihrer Identität und zur Erfüllung ihrer Sendung nichts bei. Das hat erhebliche *Konsequenzen für die Prinzipien ihres Handelns*: Während sie sich selbst als unumgängliche Bedingung für die Erlangung des Heils inszeniert, macht sie die Welt zur passiven Empfängerin der durch sie verwalteten Gnadenmittel. Eine Pastoral dieser Art funktioniert über Disziplinierung und Ausschluss: „Was der eigenen Unabhängigkeit im Wege steht, muss außen vor gehalten werden, und wer den eigenen Selbstbezug gefährdet, muss innen klein gehalten werden."[15]

Das II. Vatikanische Konzil schafft die Wer-Identifizierung nun nicht ab. Es greift sie auf und bekräftigt die Identitätsmerkmale, die das Vorgängerkonzil markierte.[16] Sie ist weiterhin Religionsgemeinschaft. Allerdings erweitert sich der Modus kirchlicher Identitätskonstruktion, indem neben der Wer- die Wo-Frage Bedeutung erlangt. Durch die Konfrontation der Lehre der Kirche mit ihrem pluralen Außen wird das Konzil sensibel für die Gotthaltigkeit der sie umgebenden Welt und die Welthaltigkeit von Kirche. Damit vollzieht es einen fundamentalen Paradigmenwechsel in der kirchlichen Innen-Außen-Konstellation. In der Pastoralkonstitution GS findet dieser *spatial turn* seinen sichtbarsten Ausdruck: Schon der Titel der Konstitution ‚Über die Kirche *in der Welt von heute*' zeigt an, dass die Kirche von ihrem Kontext her bestimmt wird. Die bewegte Genese von GS bezeugt den mühsamen Weg von einer Wahrnehmung des Außen der Kirche „als eine von ihr über das Gemeinwohl zu belehrende Größe"[17] im ersten Schema bis zur vierten und letzten Textfassung, in der die Welt „als Außen zum Innen der Kirche"[18]

---

[14] Vgl. Sander, Vom religionsgemeinschaftlichen Urbi et Orbi zu pastoralgemeinschaftlichen Heterotopien (s. Anm. 10), 161.

[15] Ebd., 163.

[16] Vgl. zu dieser Entwicklung kritisch G. Essen, The „Invention of Tradition". Führung und Macht jenseits der Theologie des 19. Jahrhunderts, in: Jürgens, Sellmann (Hg.), Wer entscheidet, wer was entscheidet? (s. Anm. 8), 159–174.

[17] H.-J. Sander, Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: G. Fuchs, A. Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 36), Münster 1997, 85–102, hier: 89, im Original hervorgehoben.

[18] Ebd., 92, im Original hervorgehoben.

wird. Die Membran zwischen Innen und Außen, die das I. Vatikanische Konzil undurchlässig hielt, macht das II. Vatikanische Konzil beidseitig permeabel. Der Kontext wird Teil der Identitätsbestimmung der Kirche. Sie wird nach Sander zur *Pastoralgemeinschaft*, weil sie sich von der Pastoral, d. h. dem Tun des Evangeliums her konstituiert, das sich der Situation und den Themen der Menschen von heute nicht entziehen kann.[19] C. Theobald spricht dementsprechend von der „Pastoralität des Dogmas"[20].

Diese topologische Identifizierung der Kirche hat weitreichende Folgen für die *Prinzipien pastoralen Handelns*.[21] Sie „macht aus dem Glauben ein Projekt in der Geschichte, dessen Kontext die Kirche nicht selbst erzeugen und bestimmen kann, den sie gleichwohl anerkennen muss und in die Sprache ihres Glaubens eintragen kann"[22]. Denn insofern die Kirche erst über eine konkrete Ortsbestimmung identifizierbar wird, kann sie *jenseits* dieses Ortes – der Welt von heute –, an der sie selbst partizipiert und von der sie sich selbst betreffen lässt, nicht von Gott sprechen. Das Konzil entdeckt, „dass der geschichtliche Kontext theologischer Gottesrede und pastoraler Verkündigung nicht als eine Art Aufführungsmanege fungiert"[23]. Erst die Konfrontation mit dem Kontext und den in ihnen lebenden Menschen offenbart, „was man über die Gegenwart Gottes wissen und was man in den Kontext hinein verkünden kann"[24]. Pastoral ist darum anders als in der Welt und unter Berücksichtigung all jener „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute" (GS 1) nicht mehr denkbar. Aus einer Pastoral der Disziplinierung und des

---

[19] H.-J. Sander, Das katholische Ich jenseits von Aporie und Apologie. Der Glaube an die Pastoralgemeinschaft Kirche, in: zur debatte 1 (2003) 13–15, hier: 15.

[20] C. Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, in: P. Hünermann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006, 71–84, hier: 71.

[21] Vgl. H.-J. Sander, Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit, in: HThKVATII 5 (2006) 134–144, hier: 136.

[22] H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes, in: HThKVATII 4 (2005) 581–886, hier: 587.

[23] M. Sellmann, Zuhören Austauschen Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012, 25.

[24] Ebd.

Ausschlusses wird eine des Diskurses und der Kooperation. Aus der belehrenden Heilsanstalt wird eine Kirche im permanenten Austausch mit ihrer Umwelt, die beständig nach den Zeichen der Zeit forscht, sie im Licht des Evangeliums deutet (GS 4) und dadurch selbst immer mehr über die ihr zur Verkündigung aufgetragene Botschaft lernt (GS 44). Sander bringt es auf den Punkt: „Die Menschen der gegenwärtigen Zeit sind das Prinzip der Pastoral. Sie sind die Basis, den Glauben zur Sprache zu bringen; ohne die Analyse ihrer Existenz kann von ihm keine Rechenschaft abgelegt werden."[25]

3 Eine theologische Kriteriologie kirchlicher Führung

In der Theologie hat diese Wende in der Innen-Außen-Konstellation breite Rezeption erfahren und sich insbesondere in Konzepten und Methoden zur theologischen Reflexion kultureller Differenzen niedergeschlagen.[26] Die theologische Bearbeitung der prinzipiellen Kontextualität des Glaubens ist dabei eine Sache, ihre *pastoralpraktische Verwirklichung* eine andere. Die kirchliche Selbstrelativierung des Konzils unterläuft einerseits die Vorstellung, vom Glauben der Menschen immer nur in Abhängigkeit von der organisational verfassten Kirche sprechen zu können. Andererseits muss aber gewährleistet werden, dass kirchliche Organisationen ihren konstitutiven Weltbezug nicht nur proklamieren, sondern auch praktizieren.[27] Die Herausforderung: Bei Organisationen handelt es sich um komplexe soziale Gebilde. Individuen unterstellen darin „einen Teil ihrer Ressourcen einer zentralen Disposition […], die außerhalb ihrer selbst liegt"[28], verfolgen aber auch eigene Interessen. Angesichts dessen bilden Organisationen *Führungssysteme* aus.[29] Führung umfasst

---

[25] Sander, Die Zeichen der Zeit (s. Anm. 17), 95.

[26] Vgl. beispielhaft C. Bauer, Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern (Praktische Theologie heute 146), Stuttgart 2017; B. Hillebrandt, Schön und passend? Grundlagen einer Pastoral der Zeichen der Zeit (Zeitzeichen 36), Ostfildern 2015.

[27] Zum Organisationscharakter der Kirche vgl. etwa K. Gabriel, Liquid Church? Organisationssoziologische Anmerkungen, in: PThl 34 (2/2014) 45–56.

[28] A. Kieser, P. Walgenbach, Organisation, Stuttgart [4]2003, 3.

[29] Vgl. W. Pax, Führung in der Kirche. Eine Führungskonzeption für die Katholische Kirche (BBSt 15), München 2007, 65.

hier im weiten Sinne sowohl die „zielbezogene Einflussnahme“[30] auf Geführte (*Leadership*) als auch die funktionale Gestaltung der Organisation (*Management*).[31]

Welcher *Kriteriologie* hat nun die Führung z. B. von kirchlichen Gemeinden oder Bildungseinrichtungen bei aller Unterschiedlichkeit zu genügen, wenn sie die konzilstheologische Novellierung des Innen-Außen-Verhältnisses pastoral ertragreich umzusetzen beabsichtigt? Auf der Grundlage des vorangegangenen Kapitels lassen sich mindestens vier Kriterien kirchlicher Führung identifizieren:

Kriterium 1: Das Außen der Organisation als Kontext erschließen.
Kirchliche Führung wird pastoral ertragreich, wo sie die Durchlässigkeit zwischen dem Innen und dem Außen der kirchlichen Organisation erhöht. Sie erschließt die Um- und Mitwelt der Organisation als den Kontext, in dem Kirche aufgrund ihrer topologischen Existenz überhaupt erst identifizierbar und adressierbar wird, und wirkt so hermetischen Tendenzen entgegen. Sie erkennt und deutet diesen Kontext als wesentliche Referenzgröße ihres eigenen Führungsverhaltens.

Kriterium 2: Den Kontext als Lernraum der Organisation stärken.
Kirchliche Führung wird pastoral ertragreich, wo sie die Organisation für Gegenwartsfragen, Existenzprobleme, Diskurse und Ressourcen des Kontextes öffnet (z. B. der Wissenschaften oder Zivilgesellschaft). Kirchliche Führung ist ein Resonanzgeschehen[32], das die Organisation in ein kreatives Lernverhältnis zu ihrer pluralen Umwelt stellt, indem es sie – darunter die Zeichen der Zeit – beständig mit dem Innen korreliert und ihre Differenzen als Anlässe organisationalen Lernens zur Geltung kommen lässt.

---

[30] L. von Rosenstiel, F. W. Nerdinger, Grundlagen der Führung, in: L. von Rosenstiel, E. Regnet, M. E. Domsch (Hg.), Führung von Mitarbeitern. Handbuch für erfolgreiches Personalmanagement, Stuttgart [8]2020, 21–53, hier: 21.

[31] Vgl. zum Zusammenhang beider Aspekte von Führung: A. V. Steckelberg, C. Harrer, Leadership & Management. Ganzheitliche Betrachtung von Führung und ästhetikbasierte Qualifizierung von (Nachwuchs-)Führungskräften, Wiesbaden 2021.

[32] Vgl. F. Eibisch, Führung als Resonanzgeschehen, in: M. W. Fröse, B. Naake, M. Arnold (Hg.), Führung und Organisation. Neue Entwicklungen im Management der Sozial- und Gesundheitswirtschaft (Perspektive Sozialwirtschaft und Sozialmanagement), Wiesbaden 2019, 177–195.

Kriterium 3: Den Kontext als Wirkort der Organisation profilieren. Kirchliche Führung wird pastoral ertragreich, wo sie die Organisation im Kontext wirksam macht. Durch organisationale Ergebnisse, die an die Logik des Kontextes anschließen, gewährleistet sie, dass nicht bloß das Außen auf das Innen der Organisation einwirkt, sondern das im Rahmen der Innen-Außen-Korrelation Erlernte wiederum Kontext findet, Differenzen schafft und dadurch seinerseits zur Verwandlung der Zeit beitragen kann.

Kriterium 4: Die Komplexität der Kontextualisierung bearbeitbar halten. Kirchliche Führung wird pastoral ertragreich, wo sie das Komplexitätsniveau, das durch die Rezeption des Kontextes stetig steigt, zur Sicherung der Funktionsfähigkeit der Organisation reguliert. Sie verhindert, dass sich das Innen ganz und gar im Außen auflöst – die Membran zwar permeabel bleibt und zur kontinuierlichen Irritation des ‚Normalbetriebs' beiträgt, der Zufluss an Andersheit aber nicht die Wirksamkeit der Organisation und damit die (auch) von ihr repräsentierte prophetische Kraft des Wortes Gottes nivelliert.

4 Pastoralpraktische Anwendung am Beispiel konkreter Führungsaufgaben

Als *Steuermannskunst der Kirche in der Welt von heute* hat kirchliche Führung also die organisationale Umsetzung der Prinzipien einer pastoralen Konstitution der Kirche zu verantworten, zu denen das II. Vatikanische Konzil verpflichtet. Die theologischen Kriterien kirchlicher Führung sind abstrakt und auf den jeweiligen Organisationstyp sowie die individuelle Führungssituation hin zu konkretisieren. Ihre grundlegende pastoralpraktische Reichweite wird in diesem abschließenden Kapitel am Beispiel konkreter Führungsaufgaben illustriert. Es liefert Anregungen für die Führung kirchlicher Organisationen, die im Kontext pluraler Gesellschaften zur Welt und damit zu Gott finden.

In der Führungsforschung existiert eine Vielzahl von Vorschlägen, welche Aufgaben Führungskräften zukommen. Aufgrund der großen Bekanntheit orientiert sich das hier skizzierte Spektrum am Vorschlag des namhaften St. Gallener Wirtschaftswissenschaftlers F. Malik. Er unterscheidet fünf Aufgaben wirksamer Führung: (1) Für Ziele sorgen, (2) Organisieren, (3) Entscheiden, (4) Kontrollieren

sowie (5) Menschen entwickeln und fördern.[33] Sie werden im Folgenden nacheinander vorgestellt und unter Berücksichtigung der theologischen Kriterien kirchlicher Führung expliziert:

(1) Eine erste Aufgabe von Führungskräften besteht darin, *für Ziele zu sorgen*.[34] Organisationen benötigen richtungsweisende Vorgaben, auf die hin ihre Ressourcenflüsse gelenkt und die Arbeit orientiert werden können. Wenn pastoral ertragreiche kirchliche Führung sich dadurch auszeichnet, dass sie das Außen der Organisation als ihren konstitutiven Kontext erschließt (Kriterium 1), dann darf es in kirchlichen Organisationen kein Zielsystem ohne Berücksichtigung des gesellschaftlichen Umfeldes geben. Mit anderen Worten: Ordinariate oder Gemeinden können Ziele nicht nur aus kirchlicher Binnensicht definieren, sondern haben auch den Zielen der Interessensgruppen desjenigen Kontextes Raum zu schaffen, in dem Kirche überhaupt erst zur Kirche wird. Das dritte Kriterium präzisiert: Die durch die Zielerreichung intendierten Wirkungen müssen sich immer *auch* auf das Außen beziehen. Die Frage, welche Ziele eine Gemeinde in den nächsten drei Jahren erreichen möchte, ist dann etwa an die Frage gekoppelt, was für ein gutes Leben im Quartier aus Sicht der Bürger:innen erforderlich ist.

(2) Das *Organisieren* ist ein zweiter Aspekt im Aufgabenportfolio von Führungskräften. Die Tätigkeit umfasst die Strukturierung der Organisation in Form von Zuständigkeiten und Arbeitsbereichen ebenso wie die Koordination von Arbeitsabläufen. Sie zielt darauf, dass Fach- und Führungskräfte ihren Aufgaben effektiv und effizient nachgehen können.[35] Mit dem vierten Kriterium kirchlicher Führung existiert ein starkes Argument für die Relevanz wirksamen Organisierens auch in kirchlichen Organisationen: Vom Kontext zu lernen (Kriterium 2) und in ihm zu wirken (Kriterium 3) setzt ein gut funktionierendes Innen der Organisation voraus. Die Funktionstüchtigkeit kirchlicher Organisationen wird der Kriteriologie zufolge nun gerade dadurch gewährleistet, dass sie ihr Außen als Moment ihres Innen begreift. Was wie eine Quadratur des Kreises anmutet,

---

[33] Vgl. F. Malik, Führen Leisten Leben. Wirksames Management für eine neue Zeit, Frankfurt a. M. 2006, 171–266.

[34] Vgl. dazu weiterführend P. F. Drucker, The Practice of Management, New York [17]1995.

[35] Vgl. Malik, Führen Leisten Leben (s. Anm. 33), 195f.

erweist sich in führungstheoretischer Perspektive als Herausforderung klugen Organisierens: Das Resultat eines auf den Kontext hin relationierten Organisationsprozesses ist z. B. das interorganisationale Netzwerk. Es synergiert in seinen Grundprinzipien mit dem konzilstheologischen *spatial turn*: Indem kirchliche Führungskräfte netzwerkförmig organisieren, begleiten sie den Wandel von einer ekklesiozentrischen Logik, die den Kontext einseitig auf die Kirche bezieht, hin zu einer Partizipation kirchlicher Organisationen an Netzwerkstrukturen, in denen sie nicht länger das Zentrum bilden, sondern zur Verfolgung gemeinsamer Anliegen mit Akteur:innen aus dem Sozialraum zusammenwirken.[36] Das Netzwerk macht Kirche und Pastoral „allianzfähiger, planungskompetenter, öffentlichkeitsbewusster und pluraler“[37].

(3) *Entscheidungen zu treffen*, gehört wohl zu den charakteristischsten Aufgaben von Führungskräften.[38] Prozesse der Entscheidungsfindung werden allerdings durch limitierte Informationszugänge und sinkende Planungssicherheit erschwert.[39] Das zweite Kriterium kirchlicher Führung weist in diesem Zusammenhang auf einen zentralen Aspekt von Entscheidungsprozessen in kirchlichen Organisationen hin: Der Kontext ist Träger quasi genetischer Informationen der Kirche. Ohne ihn ist keine Aussage über ihre Identität möglich und erst in ihm kommt die Kirche zu einem besseren Verständnis ihres Auftrags. Übertragen auf die Entscheidungsmethodik bedeutet das: Weil Kirche konstitutiv am Kontext partizipiert, gehört dieser zur kirchlichen Entscheidungsarena. Führungskräfte kommen zu einem *higher understanding* des Problems, das eine Entscheidung erforderlich macht, und zu entscheidungsrelevanten In-

---

[36] Vgl. dazu weiterführend M. Zimmer, M. Sellmann, B. Hucht (Hg.), Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz (Angewandte Pastoralforschung 4), Würzburg 2007.

[37] M. Sellmann, „Christsein in strukturellen Löchern“ oder: Die pastoraltheologische und pastoralplanerische Bedeutung der soziologischen Netzwerktheorie, in: Zimmer, Sellmann, Hucht (Hg.), Netzwerke in pastoralen Räumen (s. Anm. 36), 75.

[38] Vgl. dazu weiterführend B. Jürgens, M. Sellmann, Nur wer das Heilige loslässt, wird es bewahren. Kriteriologie einer praktischen Theologie kirchlichen Entscheidens, in: dies. (Hg.), Wer entscheidet, wer was entscheidet? (s. Anm. 8), 295–365.

[39] Vgl. Oelsnitz, Management (s. Anm. 3), 66–70.

formationen nur dann, wenn sie ehren- wie hauptamtliche Mitarbeitende, Christ:innen und andere Vertreter:innen der sozialen Umwelt in kritische Entscheidungsprozesse inkludieren. Der dabei wahrscheinlich zutage tretende Dissens ist kein Mangel kirchlicher Organisationen, sondern Qualitätsmerkmal einer fundierten Entscheidungsfindung. Malik betont, dass nicht der sich von selbst einstellende Konsens, sondern gerade der konstruktiv ausgetragene Dissens zu verlässlichen Entscheidungen führt.[40] Theologisch zeichnet sich darin im Übrigen die Herausforderung ab, die ‚wahren Zeichen der Gegenwart Gottes' von den falschen unterscheidungsfähig zu machen (GS 11).

(4) Zu den unbeliebteren Führungsaufgaben zählt das *Kontrollieren* – und dennoch: Wer Richtungsvorgaben macht und Entscheidungen trifft, muss irgendwann zu einer Einschätzung über deren Richtigkeit kommen. Darüber hinaus hat sich das Controlling von Organisationen mittlerweile von einem periodischen Soll-Ist-Abgleich hin zu einem Führungsinstrument entwickelt, das eine agile Reaktion auf dynamische Umwelten erlaubt.[41] Hier kommt die Kriteriologie kirchlicher Führung ins Spiel: Eine Kirche, die die Menschen in der Welt von heute zu ihrem Prinzip der Pastoral macht, ist eine Kirche, die vom Kontext lernt (Kriterium 2) und sich an ihren kontextuellen Wirkungen messen lässt (Kriterium 3). Die Kontrollfunktion kirchlicher Führungskräfte muss gewährleisten, dass Pfarreien, Jugendverbände oder Sozialeinrichtungen im dauerhaften Austausch mit der sie umgebenden Welt bleiben und *mit* ihr, nicht *für* sie von Gott sprechen. Eine von Kontrolle befreite kirchliche Organisation riskiert hingegen, dass Silodenken unentdeckt und ihr *sensus mundi* ungenutzt bleibt. Als Werkzeug zum Monitoring des Weltverhältnisses kirchlicher Organisationen dient Qualitätsmanagement: Es bringt die vielfältigen Anforderungen an die Qualität von Produkten, Prozessen und ganzer Systeme in ein ausbalanciertes Verhältnis, geht auf Wirkungsmessung und fördert auf diese Weise das Lernen der Organisation.

(5) Schließlich obliegt Führungskräften die Aufgabe, *Menschen zu entwickeln und zu fördern*. Systematisch wird bei dieser Führung im engeren Sinne zwischen Lokomotions- und Kohäsionsfunktion un-

---

[40] Vgl. Malik, Führen Leisten Leben (s. Anm. 33), 210.

[41] Vgl. Oelsnitz, Management (s. Anm. 3), 81f.

terschieden: Führungskräfte motivieren, befähigen und leiten Mitarbeitende zur Zielerreichung an (Lokomotion). Sie tragen aber auch Führungsverantwortung für das Gelingen sozialer Beziehungen innerhalb der Organisation (Kohäsion).[42] Dabei stellt die Gestaltung der Organisationskultur *einen* wesentlichen Faktor guter Mitarbeiter:innenführung dar. Denn als System kollektiver Wertevorstellungen und Verhaltensmuster prägt die Kultur die Entscheidungen und Handlungen aller Organisationsmitglieder. Kirchliche Führungskräfte haben folglich dafür Sorge zu tragen, dass das konziliare Programm der pastoralen Konstitution der Kirche in ihren Organisationen als Kulturgut wirksam wird (Kriterium 1 und 2). Unter Druck orientieren sich allerdings insbesondere Traditionsunternehmen an bewährten Normen der Vergangenheit und reproduzieren verstärkt Elemente ihrer Inwelt.[43] Das Programm zur pastoralen Ortsbestimmung der Kirche läuft daher Gefahr, dieser Tendenz zur hermetischen Krisenbearbeitung zum Opfer zu fallen. Dieser begegnen kirchliche Führungskräfte, indem sie als Vorbilder voranschreiten, einen Wertewandel initiieren und haupt- wie ehrenamtliche Mitarbeitende dazu ermächtigen, die Innen-Außen-Konstellation in ihren jeweiligen Verantwortungsbereichen autonom zu bearbeiten.

Wo Personen in Führungspositionen der Kirche diese fünf Aufgaben gewissenhaft wahrnehmen, führen sie kirchliche Organisationen *professionell*. Wo sie ihr Führungsverständnis und -verhalten von den hier entfalteten Kriterien kirchlicher Führung leiten und diese in ihren Führungsaufgaben zur Geltung kommen lassen, führen sie ‚ihre' Organisation überdies *pastoral ertragreich*. Professionelle Organisationsführung und Pastoral schließen sich folglich nicht aus. Diese Führung ist keine Seelsorge nach herkömmlichem Verständnis. Führung im hier vertretenen Sinne trägt die Signatur der kulturhermeneutischen Wende des II. Vatikanischen Konzils. Indem sie die Situation und die Themen der Menschen im organisationalen Innen verankert und durch dieses so konstellierte, funktionsstarke Innen in der Welt von heute präsent werden lässt, trägt sie zur topologischen Konstitution der Kirche als Pastoralgemeinschaft bei.

---

[42] Vgl. Oelsnitz, Management (s. Anm. 3), 242.

[43] Vgl. K. Bleicher, C. Abegglen, Das Konzept Integriertes Management. Visionen – Missionen – Programme, Frankfurt a. M. ^{9}2017, 294.

Wie heißt das Problem, für das „priesterliche Führung“ die Lösung ist?

Judith Klaiber

In lockerer Anlehnung an dieses Bonmot von R. K. Sprenger wird im Rahmen des Essays versucht auszuloten, welche veränderten Rahmenbedingungen und Herausforderungen im Blick auf römisch-katholische Priester als Führungskräfte heute zu beachten sind. Begriffe rund um Führung, Leitung, Management und Leadership erleben eine gewisse Konjunktur, ist das damit intendierte Phänomen doch hochgradig schillernd, kaum greifbar und reizt gerade deshalb. Unter dem Vorzeichen eines realistischen Optimismus (bzw. eines eschatologischen Trotzdem) gilt es, Handlungsfähigkeiten für ein zeitgemäßes Konzept von „priesterlicher Führung“ zu entwickeln. Anleihen dafür werden aus dem säkularen Organisationsbereich genommen. Es soll aufgezeigt werden, welche Werthaltungen, Rahmenbedingungen und Kulturfragen bei Transformationsprozessen und Umbrüchen relevant sind. Gewiss ist jedenfalls, dass Führung zu einer der riskantesten Unternehmungen zu zählen ist – aufgrund ihres Ausgeliefertseins an Relationalität. Heißt es doch oftmals nicht umsonst, dass gute Mitarbeitende nicht ihren Job kündigen, sondern sich von ihrer Führungskraft trennen.

Wenn der Titel des Sammelbandes nun „riskierte Berufung“ lautet, wird ein Wagnis angedeutet, dessen Ausgang auch scheitern könnte. Einer der hartnäckigsten Mythen, die Führung begleiten, ist derjenige, dass Führungspersonen alles dürfen – nur eben gerade nicht scheitern. Auch, oder gar besonders, im organisationalen Setting der römisch-katholischen Kirche. Führungspersonen dürfen nicht scheitern, denn dann stürze die Welt (und / oder die jeweilige Organisation) zusammen: „Jean Baudrillard hat einen Begriff gefunden, der diese Erfahrung des Scheiterns verdichtet zum Ausdruck bringt: Er spricht von der *Implosion des Sozialen*, die sich immer wieder ereignen kann. Die Welt des Subjektes stürzt dabei auf eine:n

selbst herein und lässt bisherige Selbst- und Weltdeutungen in Trümmern zurück."[1]

Die Wortherkunft von „Risiko" ist nicht gänzlich geklärt: Einmal wird der Ursprung in der Sprachwelt der Schifffahrt vermutet, hier sei das Umfahren einer Klippe im Blick. Interessant ist, dass, so Nowakovits, der Begriff „Scheitern" von den Holz-Scheiten eines zerberstenden Schiffes stammt. Ein andermal wird die Herkunft des Wortes „Risiko" auf den Lebensunterhalt gelenkt, der vom Schicksal oder von Gott abhängig ist. Wenn der Ausgang einer Unternehmung nun aber aufgrund des eigenen Selbstanspruches – und einer sakralisierten Überhöhung – gerade nicht scheitern soll (oder gar darf), was braucht es dann an Fähigkeiten, Haltungen und an Verständnissen für den Rollenfunktionsträger? Über mögliche Grundlagen und notwendige Rahmenbedingungen, die sich aus der Reflexion der veränderten Rollenbeschreibung von „Führung" ergeben, werden hier in Bezug auf konkrete (priesterliche) Führungspersönlichkeiten praktische Ableitungen erarbeitet.

1 Veränderte Rahmenbedingungen

Die vergangenen 18 Monate, in welchen die pandemische Zäsur bestand, haben zu unterschiedlichsten Neusortierungen und Neuausrichtungen in der Sphäre von Erwerbsarbeit geführt, vorhandene Spannungsfelder intensiviert und Paradoxalitäten verstärkt aufgezeigt. Der Fokus in diesem Bedrohungsszenario der Gesundheitskrise – und in weiterer Folge Wirtschaftskrise – lag zunächst primär auf Durchhalten.

Das, was hier und jetzt der Fall ist, lässt sich mit dem Hintergrundrauschen eines „Age of facing the chaos" bezeichnen: War lange Zeit die Markierung unserer aktuellen Zeit als volatil, unsicher, komplex und ambig (= vuca) benannt, so sei seit Beginn der pandemischen Zäsurerfahrung ein eben solches „Age of facing the chaos" auszumachen: Ein Zeitalter, das mit Chaos konfrontiert ist. Einem

[1] D. Nowakovits, Die Angst, nicht mehr zu können. Überlegungen zum Phänomen des Scheiterns im Kontext der Pandemie, in: theocare.network. Theologie im Zeichen von (Post)Corona, in: https://theocare.wordpress.com/ /05/19/die-angst-nicht-mehr-zu-koennen-ueberlegungen-zum-phaenomen-des-scheiterns-im-kontext-der-pandemie-david-novakovits (Zugriff: 12.9.2021).

Tohuwabohu. J. Ocasio hat im April des vergangenen Jahres vier überarbeitete Kennzeichen vorgestellt, mit Hilfe derer das aktuelle Weltgeschehen strukturiert werden kann:[2] brittle – anxious – non-linear und incomprehensible.

1. *Brittle* steht dafür, dass spröde bzw. brüchig gewordene Systeme anfällig für plötzliches Versagen sind.
2. *Anxious* steht dafür, dass in einer ängstlichen Welt ein Gefühl von Hilflosigkeit und Passivität entstehen kann.
3. *Non-linear* zeigt auf, dass Ursache und Wirkung scheinbar unzusammenhängend und nicht (mehr) verhältnismäßig sind, aufgrund enormer (zeitlicher) Verzögerungen.
4. *Incomprehensible* steht dafür, dass Entscheidungen und Ereignisse unlogisch und / oder sogar sinnlos erscheinen und wir zunehmend mit unserer Fähigkeit, Welt zu verstehen, überfordert sind.

Doch gleichzeitig wurden individuelle und kollektive Adaptions- und Gestaltungskompetenzen in dieser Zäsurperiode radikal erprobt, die zuvor undenkbar gewesen wären, wovon manche mittlerweile zur Routine geworden sind. Als Hilfestellungen für diese bani-Gemengelage denkt J. Ocasio an Begegnungen mit Belastbarkeit und Resilienz, mit Empathie und Achtsamkeit, mit Kontext und Adaptivität und mit Transparenz und Intuition.[3] Die notwendige Übersetzungsleistung von Adaptions- und Gestaltungskompetenzen in die jeweiligen organisationalen Bereiche hinein ist eine der veränderten Führungsaufgaben.

Das bereits seit langem vorhandene Spannungsfeld der Vereinbarkeit von Betreuungs- und Sorgepflichten mit der nach relativ starren Rahmenbedingungen formatierten Erwerbsarbeit ist deutlich angeschärft worden. Ganz grundsätzlich wird unser Verständnis von Erwerbsarbeit neu zur Disposition gestellt. „Wir arbeiten, so ließe sich sagen, um unsere Welt und unser Dasein so zu gestalten, wie wir es für sinnvoll erachten. Wir gestalten arbeitend unsere Welt."[4] Nach

---

[2] J. Ocasio, Facing the Age of Chaos, in: https://medium.com/@cascio/facing-the-age-of-chaos-b00687b1f51d (Zugriff: 11.9.2021).

[3] S. Grabmeier hat den Text von Jamais Ocasio ins Deutsche übersetzt und in einer Infografik visualisiert: https://stephangrabmeier.de/bani-vs-vuca (Zugriff: 11.9.2021).

[4] M. Füllsack, Arbeit (= Grundbegriffe der europäischen Geistesgeschichte), Wien 2009, 8.

Laborem exercens trägt Arbeit ein besonderes Merkmal von Menschsein (Nr. 14). Damit ist aber zugleich auch die Frage nach pastoraler Erwerbsarbeit neu zu eruieren. Die Idee einer totalitären Verfügbarkeit, gar einer Omnipräsenz, des Lebens für Erwerbsarbeit hat einen massiven Relativierungsschub erhalten, auch die Frage danach, welchen Priorisierungsgrad Erwerbsarbeit im Verhältnis zu weiteren Lebenssphären zuteilwerden soll. Zusätzlich ist innerhalb des Bereichs von Erwerbsarbeit die Dimension der als Megatrend identifizierten Singularisierung deutlich zutage getreten. Singularisierung sei das zentrale Kulturprinzip der aktuellen Zeit: Eine Selbstverwirklichung innerhalb einer einzigartig gestalteten Individualität, mit einer Zunahme persönlicher Wahlfreiheiten und individueller Selbstbestimmung, sowie der neuen Ausverhandlung des Verhältnisses von Ich und Wir.[5] Auf den Erwerbsarbeits-Kontext bezogen bedeutet das ein aktives Bearbeiten und Herstellen einer Balance individueller Sorgen, Bedürfnisse und Erwartungen mit notwendigen organisationalen Zielen sowie mit Aufgaben und Anforderungen im kollektiven Team-Setting. Diese Balance zwischen Individuum, Team und Organisation als gemeinsame Basis zu kuratieren, ist eine neue Führungsaufgabe geworden und erfordert vor allem das Einlassen auf die Verbindung von Rolle und Person.

Die benannten veränderten Rahmenbedingungen sind noch kein generisches Spezifikum für Kirche und / oder Religion, gesellen sich hier doch weitere Dynamiken hinzu: „Ihrem Selbstverständnis nach kommt der Kirche zwar eine soterische Deute- und Handlungsverantwortung für Mensch und Welt sakramental zu, sie hat diese allerdings unter spätmodernen Vorzeichen im Chor anderer sinn- und gesellschaftsgestaltender Kräfte und Größen zu realisieren."[6] Für P. L. Berger ist die „Schlüsselfrage für alle Gesellschaften und alle Religionen: Wie verhalten sie sich zur religiösen Pluralität?"[7] Waren in

---

[5] Megatrends seien Lawinen in Zeitlupe, so das Zukunftsinstitut. Mehr zu den insgesamt 12 identifizierten Megatrends und deren Ausdeutung unter: https://www.zukunftsinstitut.de/dossier/megatrends (Zugriff: 11.9.2021).

[6] S. Loiero, Führungskompetenz. Herausforderungen für die pastoralen Verantwortungsträgerinnen und Verantwortungsträger?!, in: PThI 32 (2/2012) 131–149, hier: 139.

[7] R. Polak, L. Seewann, Religion als Distinktion: Säkularisierung und Pluralisierung als treibende Dynamiken in Österreich, in: J. Aichholzer u. a. (Hg.), Quo vadis, Österreich? Wertewandel zwischen 1990 und 2018, Wien 2019, 89–134, hier: 94.

den vergangenen 30 Jahren lange Zeit die Diskussionen im religiösen Feld um Polaritäten von entweder einer „Wiederkehr der Religion" als „Megatrend" oder der Abflachung des Religiösen als „Megaflop" geprägt, so ist spätestens seit den 2000er-Jahren die Rückkehr von Religion zu markieren: „Religion war […] zum Politikum geworden"[8] – dessen ungeachtet sei Religion ein Thema von beeindruckender Pluralität und Komplexität.[9] Die gesellschaftliche Herausforderung liegt also im Umgang mit Religionen in ihrem Plural und die religiöse Herausforderung im Umgang mit „modernen Gesellschaften"[10] in ihrem Plural.

M. N. Ebertz sieht für das religiöse oder kirchliche Feld in Anlehnung an N. Elias eine „funktionale Demokratisierung": „Elias, der diesen Begriff geprägt hat, meint damit eine generelle Tendenz zur ‚Verlagerung der Machtgewichte', der ‚Veränderung der gesellschaftlichen Machtverteilung', der ‚Verringerung der Machtdifferentiale zwischen Regierungen und Regierten', aber auch ‚zwischen verschiedenen Schichten'. […] Es handelt sich also immer nur um relative Zu- oder Abnahmen von Macht innerhalb eines Geflechts letztlich unhintergehbarer Interdependenzen."[11] Daran anschließend markiert Ebertz sechs Herausforderungsbereiche, die hier zumindest aufgezählt werden sollen: Laienapostolat und Verzicht auf autoritäre Steuerung, liturgische Augenhöhe, herrschaftsfreie Gemeinden, funktionale Autorität, Aufstieg der Frauen und Erosion des ‚Gehorsams'.[12]

2 Herausforderungen an Priester als Führungskräfte

Führungspersonen sind Menschen, die aufgrund ihrer Position eine exponierte Rolle in einer Organisation einnehmen. Neben Budget- und Personalverantwortung haben Führungspersonen auch Entscheidungsgewalt – und das ist immer dann relevant, wenn es um den re-

---

[8] Ebd., 90.

[9] Ebd., 134.

[10] H. Rosa, Unverfügbarkeit, Wien – Salzburg 2018, 15.

[11] M. N. Ebertz, Von der „Vollmacht" zur Ohnmacht?, in: ThGl 110 (2020) 417–436, hier: 426, mit Verweis auf N. Elias, Was ist Soziologie?, Weinheim – München 1986, 69ff.

[12] Vgl. Ebertz, Von der „Vollmacht" zur Ohnmacht? (s. Anm. 11).

flektierten und dennoch produktiven Umgang mit Macht geht. Innerhalb der römisch-katholisch geprägten Sozial- und Organisationsgestalt namens Kirche kommt Führungspersonen eine weitere Dimension hinzu: Das Offenhalten für und die Übersetzungsfähigkeit im Blick auf Transzendenzerfahrung. Diese Gemengelage ist ein ganz und gar riskantes Unterfangen.

Wenn theologisch von „Führung" die Rede ist, wird ein bestimmtes relativierendes Axiom berührt. N. Schuster hat das in seiner Arbeit zu „Theologie der Leitung" folgendermaßen ausgedrückt: „Leitung hat ihren Ausgang in Gott: Gott ist und bleibt selbst der eigentliche Leiter. Und Leitung hat ihren Zielpunkt im Menschen, in dessen Heil."[13] Er definierte einen Dreischritt, der Führungskräften dabei behilflich sein soll, Unentscheidbares letztlich zu entscheiden:[14]

1. Develation: Leitung muss eine „Kultur der unverstellten Wahrnehmung von Lebensgeschichten" sicherstellen, sodass die Anwesenheit Gottes in der Welt erkundet werden kann. Die Erforschung von Anwesenheiten Gottes in den Erfahrungsberichten von „living human documents" würde das Leben als Ganzes zu einem theologischen Such- und Entdeckungsort machen. Dabei müssen sich Kundschafter:innen bzw. Exkursionsforscher:innen in die konkreten Kontexte einlassen, sodass die Forscher:innen wiederum zu einem Resonanzraum werden können, in dem Lebensgeschichten von Erforschten „ihren Klang, ihre Relevanz und ihre Deutungskraft" erlangen. Diese Erforschung und das wechselseitige Erklingen geschehen mit den Methodiken von Heuristik bzw. Hermeneutik.

---

[13] N. Schuster, Theologie der Leitung. Zur Struktur eines Verbundes mehrerer Pfarrgemeinden, Mainz 2001, 155.

[14] Zuletzt haben T. Beschorner und F. Krause im Angesicht von algorithmischen Berechnungen versucht herauszuarbeiten, was Entscheidungen sein könnten: Bei Entscheidungen überlegen wir uns gute Gründe für oder wider verschiedene Optionen in Imagination einer Zukunft; das ist der „fiktionale Überschuss". Entscheidungen haben auch einen Sprung in einen neuen Handlungskontext zur Folge, der gänzlich wider aller Erwartung sein könnte, der aber Rechenschaft gegenüber uns selbst und / oder weiteren Stakeholdern verlangt. Darin ist Zukunft bereits immer diskursiv mit Visionen, Rechtfertigungen und Vorstellungen des guten Lebens verbunden. Vgl. T. Beschorner, F. Kraus, Algorithmen entscheiden nichts (16. August 2021), in: https://www.philomag.de/artikel/algorithmen-entscheiden-nichts (Zugriff: 12.9.2021).

2. Konfiguration: Leitung muss sowohl die Transzendenzfähigkeit und die Weltadäquanz von Symbolisierungsvollzügen der Anwesenheit Gottes und der Christusbezogenheit bzw. -verbundenheit garantieren. Dabei müssen Außenseiten kirchlicher Vollzüge, eine Peripherie, in den kritischen, aber umfänglich wissenden Blick kommen. In diesem Prozess solle auch sichergestellt werden, dass kirchliche Vollzüge, die in einer heutigen Welt sind, ihr entsprechen und dadurch adäquat sind. Gleichzeitig gilt es aber auch, die Transzendenzfähigkeit sicherzustellen. Kirchliche Vollzüge werden dann transzendenzfähig, wenn sie in großer Ehrlichkeit und Ernsthaftigkeit existentiell sind.
3. Transformation: Bei der transformatorischen Aufgabe der Kirche steht die Mitarbeit an der Vollendung und Verwirklichung des Reiches Gottes an zentraler Stelle, so ist die transformatorische Aufgabe der Kirche nach Schuster ein Kriterium zur ekklesiologischen Bestimmung. „Die Welt als Welt Gottes prägend und gestaltend auf ihrem Weg vom ‚schon jetzt' zum ‚noch mehr' des verheißenen endgültigen Reich Gottes zu begleiten und im Heiligen Geist dabei einen Beitrag zu ihrer Heiligung und Wandlung zu leisten, ist das, was ich die ‚transformatorische' Aufgabe der Kirche nenne."[15]

Anhand der Grundvollzüge Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia hat S. Loiero versucht, die Anfragen an Führungskompetenzen für pastorale Verantwortungsträger:innen zu bündeln:[16]

- Motivationskraft als Herausforderung für eine diakonale Deute- und Handlungskompetenz: Motivation durch persönliches Vorleben, eine Identifikationskraft, Partizipationsmanagement und Leadership.
- Mut zu Visionen als liturgisch verorteter Deute- und Handlungskompetenz: Kreativität und Innovationskraft, Risikobereitschaft, Dynamik und positive Handlungsgeduld.
- Strategische Kompetenz als zeugnisgebende Deute- und Handlungskompetenz: Entscheidungskompetenz, Strategiebildung und Richtungsentscheidung, Moderation unterschiedlicher Interessen, Organisationskompetenz in der Umsetzung.

---

[15] Schuster, Theologie der Leitung (s. Anm. 13), 164.
[16] Vgl. Loiero, Führungskompetenz (s. Anm. 6), 140.

- Change-Management als sozialisierende Deute- und Handlungskompetenz: Veränderungs- und Gestaltungsbereitschaft, vorausschauende Diagnose und Vision, Fähigkeit zur Konzeptbildung durch Veränderung, transformative Umsetzungskompetenz.

So komme den pastoralen Verantwortungsträger:innen eine spezifische Schlüsselposition zu in Bezug auf ihre Führungskompetenz als authentische Kommunikationspartner:innen und Relationskünstler:innen eines „biographischen Erfahrungslernens"[17]. Die pastoralen Verantwortungsträger:innen würden sich mit ihren spezifischen Aktions- und Kommunikationsradien einer Kirche verpflichtet fühlen, die „nicht für sich steht", sondern vielmehr die „Ortsangabe des Heiligen Geistes" übernimmt und „dem Reich Gottes geschichtlichen Raum" gibt, „ohne bereits Reich Gottes zu sein"[18]. Genau diese Ortsangabe weist auf die paradoxen Spannungsverhältnisse hin, in denen sich Führung immer schon befindet.

3 Paradoxe Spannungsverhältnisse

Führungskräfte müssen mit Paradoxien umgehen, das ist Teil ihres Jobs. In Krisensituationen muss das ohne zeitliche Entzerrung passieren: Veränderungsinitiativen, Innovationsprojekte, Sicherstellung von Liquidität, Stützen und Aufrichten von Mitarbeiter:innen, auf die große Ausrichtung schauen, Optimierungsthemen laufen parallel und ein Verstecken ist nicht möglich. Hilfreich ist, die eigene Veränderungskompetenz zu kultivieren, Szenarien zu antizipieren, Entscheidungen zu treffen, Veränderungsprozesse gut aufzusetzen und anzugehen sowie Handlungsfähigkeit sicherzustellen. Zwar gäbe es für religiös formatierte Menschen eine gewisse Bekanntheit und Befähigung zur Ambiguitätstoleranz, so A. A. Gümüsay, durch die Transzendenzfähigkeit weltlicher Kontingenzen und Limitationen, durch mehrperspektivische Interpretationen und Deutungsmöglichkeiten von heiligen Schriften und das Vorhandensein meh-

---

[17] Ebd., 148, mit Verweis auf U. Senger, Pilotzentrum internationales Doktorandenforum. Erster Meilenstein hochschuldidaktischer Personal-, Organisations- und Hochschulentwicklung, Bielefeld 2010, 46ff.

[18] Loiero, Führungskompetenz (s. Anm. 6), 97f.

rerer Beziehungsebenen.[19] Allerdings sind auch Gefährdungen auszumachen: Eine mögliche Gefahr bei all diesen Umbruchsituationen ist entweder ein Rückfall in altbekannte Muster der Führung durch command-and-control oder eine Führungslosigkeit von Führung. H. Bruch hat vier dieser paradoxalen Verhältnisse ausgemacht[20], die in weiterer Folge um spezifische für das kirchliche Feld ergänzt werden:

1. Führungskräfte sollen bei vorherrschendem Hierarchie-Denken (und einer Hierarchie-Gläubigkeit, Anm. J. K.) in Netzwerkstrukturen führen.
2. Führungskräfte sollen unter bestehenden bürokratischen Bestimmungen agile Methoden verwenden.
3. Führungskräfte sollen bei vorherrschenden Unsicherheiten gegenüber neuen Technologien Mitarbeiter:innen für den digitalen Umbruch begeistern.
4. Führungskräfte sollen bei zentralisierten Entscheidungsprozessen Entscheidungskompetenzen abgeben.
5. Für das Verhältnis von Klerikern und Lai:innen lässt sich eine Gleichzeitigkeit von kirchenrechtlich gegebener (Voll-)Macht bei einer real existierenden Ohnmacht manifestieren.
   a. M. N. Ebertz verweist auf das Ausgesetztsein von Priestern: „So muss der gegenwärtige wie zukünftige Priester lernen, ohne ein durch andere gesellschaftliche Felder gestütztes Machtpotenzial seine religiöse Arbeit an Laien zu leisten, deren Lebensführung immer weniger auf ihn angewiesen bzw. von ihm abhängig ist. Sein sakramentaler Sonderstatus findet allenfalls im kirchlichen Feld Anerkennung, seine klerikalistische Überhöhung macht sich außerhalb lächerlich.“[21]

---

[19] A. A. Gümüsay, Crossing Boundaries: Connecting Religion and Paradox for Leadership and Organization Research, in: R. Bednarek, M. Pina e Cunha, J. Schad, W. K. Smith, Interdisciplinary Dialogues on Organizational Paradox: Learning from Belief and Science. Part A (Research in the Sociology of Organization 73A), Bingley 95–112.

[20] H. Bruch, Vortrag beim 44. SKO Leader-Circle 2019, in: https://www.sko.ch/file/download/7708/44_SKO-LeaderCircle_Einf%C3%BChrung_Pr%C3%A4sentation_mit_H.Bruch.pdf (Zugriff: 12.9.2021).

[21] Ebertz, Von der „Vollmacht“ zur Ohnmacht? (s. Anm. 11), 427.

b. C. Bundschuh-Schramm geht sogar noch einen Schritt weiter und konstatiert die „Musealisierung der Kirche"[22], die sich folgendermaßen zementiert: „Der Priestermangel befördert die Haltung des Besonderen, denn was rar ist, ist besonders. Gerade in der Gesellschaft der Singularitäten kann sich die Priestergruppe singulär inszenieren, und sie kann es leider genau dadurch, dass sie sich vom gemeinen Volk abhebt, sich besonders auffällig kleidet, glaubt, was kein Mensch mehr glauben kann und zelebriert, was gerade in seiner Exotik wieder gefragt ist."[23] Reduktion von Komplexität durch Polarisierung inmitten eines Prozesses „katholischer Versäulungen"[24] und weiter: „Das hauptamtliche Personal wird dabei [bei Entwicklungsprozessen, Anm. J. K.] als Treiber gebraucht, allzu oft fungieren sie aber als Bremser. Sie sind nicht ausgebildet, um Entwicklungsprozesse unter komplexen Bedingungen zu begleiten, sie haben es nicht gelernt, Prozesse zu managen und dabei geistlich-theologische, pastorale und organisationale Perspektiven zu entwickeln und im Team mit haupt- und ehrenamtlichen Akteuren durchzuführen."[25]

6. Und letztlich für das kirchliche Feld die Suche nach einem passenden Zielbild von Führung: Weder great-man-Archetypen mit narzisstischen Tendenzen noch eine anachronistische Hirtenmetapher im neuen Gewand des Servant Leadership scheinen weltadäquat zu sein. Ein Zielbild könnte heute trivial Folgendes sein: Das wohlwollende Facilitieren[26] von Rahmenbedingungen sowie das Fernhalten bzw. Abfedern von Störungen von außen beim gleichzeitigen dem Team aus dem Weg gehen, sodass die Expert:innen ihre Arbeit machen können. So auch C. Bundschuh-Schramm: „Der Dreischritt lautet nicht mehr Sehen-Urteilen-Handeln, sondern Testen-Reflektieren-Verbessern. Die wichtigs-

---

[22] C. Bundschuh-Schramm, Was erwarten Frauen in der Pastoral?, in: ThGl 110 (2020) 359–371, hier: 361.

[23] Ebd., 361, mit Verweis auf A. Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin ^{5}2018.

[24] Vgl. K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg i. Br. 1995, ^{7}2000.

[25] Bundschuh-Schramm, Was erwarten Frauen in der Pastoral? (s. Anm. 22), 364.

[26] Das englische Wort „to facilitae" ist multiperspektiv übersetzbar: erleichtern, ermöglichen, fördern, unterstützen, bereitstellen, moderieren usw.

ten diesbezüglichen Handlungen des Priesters sind daher Ermöglichen und Freigeben. Der Priester in einer leitenden Funktion ist nicht Kontrolleur, sondern Gastgeber: Er deckt den Tisch und versorgt die Akteur:innen, damit sie kreativ werden und entwickeln können."[27]

4 Thesen zur Transformation

Für die Bearbeitung dieser aufgezeigten veränderten Rahmenbedingungen und Herausforderungen wurden an unterschiedlichster Stelle und von unterschiedlichsten Personenkreisen bereits Adaptierungen der Ausbildung priesterlicher Führungskräfte vorgestellt – nicht zuletzt von der Kommission, die die Zentralisierung der Priesterausbildung an drei Studienorten orchestrieren soll.

Die hier vorgelegten Thesen können dabei als optionale Hilfestellungen und als Ableitungen von dem oben Skizzierten angesehen werden:

- Unabdingbar sind heterogen besetzte Räume, die das exklusive Monopol mit Hierarchisierung aufbrechen und in denen – in wohlwollender Atmosphäre – erprobt werden kann, was es heißt, in einer pluralisierten und säkularen Gesellschaft eine paradoxe Führungsposition innezuhaben.
- Gebraucht werden herausfordernde Begleiter:innen, nicht nur aus binnenkirchlicher Perspektive, die dazu beitragen, sich selbst in Frage stellen zu können, die eine kontinuierliche Entwicklung begleiten und zur persönlichen Reifebildung beitragen. Parallel dazu müssen klare Kriterien in Bezug auf den notwendigen Reifegrad von Persönlichkeiten erarbeitet werden und ein regelmäßiges Monitoring des Erreichens dieser Kriterien muss sichergestellt werden.
- Es braucht ein sogenanntes Arbeitgeber:innenversprechen der römisch-katholischen Kirche, Klärungen von Karriereläufen, Erwartungs- und Leistungshaltungen, Funktionsbeschreibungen, Rollendefinitionen und welche Personen mit welchen Eigenschaften bzw. (Geistes-)Haltungen hierfür gebraucht wer-

[27] Bundschuh-Schramm, Was erwarten Frauen in der Pastoral? (s. Anm. 22), 366.

den. Überall dem ist die Diskussion zu führen, was pastorale Erwerbsarbeit sein kann, soll und darf.

- Priesterliche Führungskräfte müssen sich damit auseinandersetzen, was die Sakramentalität der Weihe für das je eigene Führungsverständnis bedeutet. Es ist aber nicht genüge getan, wenn das die individuelle Person leistet, sondern die Institution muss hier systemisch und strukturell erarbeiten, was Sakramentalität der Weihe in Relation zu Führung bedeutet.
- Anzudenken wäre ein ausführliches Traineeship, das u. a. Zeiten von Erwerbsarbeit in anderen gesellschaftlichen Bereichen einschließt, säkular geprägtes (systemisches) Coaching und / oder psychotherapeutische Begleitung und Unterstützung sowie institutionalisierte Exkursionen des Sich-Aussetzens in radikal pluralisierte und säkularisierte Räume beinhaltet und schließlich die erste Weihestufe erst ab dem 33. Lebensjahr eröffnet.
- Bearbeitung des offenen Feldes von „Legitimität" für das hierarchische Priestertum in Abhängigkeit und in Rechenschaftspflicht zum allgemeinen Priestertum. Legitimität sei eine soziale Handlungskategorie und damit Logiken von Interaktion und Anerkennung kommunikativ ausgesetzt.[28]

Die anfangs gestellte Frage, auf welches Problem die Antwort „priesterliche Führung" sein soll, ist ein (zu) weites Feld: Die Frage nach Relevanztod, bejahender Pluralitätsfähigkeit, Versöhnung mit Moderne – ja, letztlich die Frage danach, für was es Priester im Angesicht einer freiheitsbejahenden Gotteskindschaft in der römisch-katholischen Kirche in ihrer Sozial- und Organisationsform heute überhaupt noch braucht und worauf sich (momentan) Männer hier einlassen sollen und warum. Zugespitzt formuliert: Das Problem, auf das die Lösung „priesterliche Führung" ist, ist das Scheitern der römisch-katholischen Kirche in der Moderne. Letztlich deren Implosion.

---

[28] Vgl. G. Essen, Legitimation. Ein blinder Fleck in kirchlichen Rechtfertigungsordnungen? Vortrag auf der Tagung zu Macht und Missbrauch an der Goethe Universität in Frankfurt am Main, Sommer 2021 (nicht veröffentlichtes Manuskript). Nachzuhören unter: https://youtu.be/Jbdk3I-0XTU (Zugriff: 12.9.2021).

Führung braucht Fähigkeiten – auch in der Kirche

Gedanken zum Anforderungsprofil kirchlicher Führungskräfte

Klaus Pfeffer

1 Verleiht die Priesterweihe „automatisch" Führungskompetenz?

Ein Blick in meine eigene Berufsbiografie deckt die Problematik auf, die kirchliche Realität bestimmt: Seit fast drei Jahrzehnten bin ich als Priester tätig und habe in dieser Zeit viele Aufgaben wahrgenommen, die seelsorgliche, spirituelle und theologische Kenntnisse und Fähigkeiten voraussetzen. Zugleich hatte ich von Beginn an Führungsaufgaben wahrzunehmen, die im Laufe der Jahre zunehmend anspruchsvoller wurden. Allerdings waren weder im Studium noch in meinem berufsbegleitenden offiziellen Fortbildungsprogramm Leitungs- und Führungsfragen ein ernsthaftes Thema. Ganz im Gegenteil: Ich brauchte vor knapp zwanzig Jahren eine besondere Genehmigung, um nach der Übernahme einer größeren Leitungsaufgabe auf Diözesanebene an einer Fortbildung unter der Überschrift „Führen und Leiten" teilzunehmen. Diese Fortbildung war nur für sogenannte „Laien" im kirchlichen Verwaltungsdienst vorgesehen. Priester schienen damals keine besondere Qualifizierung in Führungsfragen nötig zu haben – als reiche das Weihe-Sakrament aus, um eine gute Führungspersönlichkeit sein zu können.

Glücklicherweise ermöglichte mir mein damaliger Vorgesetzter die Teilnahme an dieser Maßnahme. Es war für mich ein Glücksfall, weil ich damals mit organisationswissenschaftlichen Erkenntnissen, mit Führungstheorien und vor allem mit einer Einführung in praktische Fragen des Führungshandelns in Berührung kam. Dazu gehörten auch Elemente der Selbsterfahrung, die mir verdeutlichten, wie wichtig auch eine gründliche Auseinandersetzung mit mir selbst und meinen persönlichen Motiven, Haltung und Prägungen ist, um angemessen in einer Führungsposition agieren zu können. Ich war immerhin „Chef" einer Einrichtung mit rund 30 Mitarbeiter:innen und sollte zudem gravierende Veränderungsprozesse auf den Weg bringen. In meiner Ausbildung hatte ich jedoch nichts dazu gelernt,

wie ich ein kleines mittelständisches Unternehmen führen sollte. Ich fürchte, dass wir auch heute noch in der Kirche Führungsaufgaben übertragen, ohne den Menschen, die diese Aufgabe wahrnehmen sollen, das nötige praktische und theoretische Wissen dazu zu vermitteln.

2 Mangelhafte Führungsprofessionalität in der Kirche

Es verwundert auf diesem Hintergrund nicht, dass es ein erhebliches Defizit hinsichtlich der Professionalität kirchlichen Führungspersonals gibt – und dass dies in besonderer Weise für Diakone, Priester und Bischöfe gilt, die aufgrund ihrer Weihe eine Führungsaufgabe wahrzunehmen haben. Es mangelt an der Einsicht, dass Führung und Steuerung von Organisationen, konkrete Kompetenzen und Fähigkeiten voraussetzen, die mühsam erlernt werden müssen und die einer ständigen Reflexion bedürfen.

Dieses Defizit hängt damit zusammen, dass Kirche zu wenig als menschliche Organisation verstanden wird, sondern eine theologisch-spirituelle Überhöhung als eine „geistliche Größe" erfährt, in der andere Maßstäbe gelten als in gewöhnlichen Organisationen. Dies führt zu Vorbehalten gegenüber organisationswissenschaftlicher Expertise. Ausgeblendet wird, dass Kirche aufgrund ihres religiösen Anspruchs eine paradoxe Organisation ist: Natürlich ist sie aus theologisch-spiritueller Perspektive eine geistliche Größe, insofern sie auf religiösen Quellen beruht und auf transzendente, göttliche Impulse vertraut. Ihre sakramentale Struktur bringt dies zum Ausdruck. Nicht zuletzt soll das Weiheamt die beständige Gegenwart Christi repräsentieren und die Rückbindung an Christus sicherstellen.

Aber: Die Kirche ist und bleibt zugleich „nur" eine menschliche Organisation, die all den Mustern und Regeln unterliegt, die überall wirken und gelten, wo Menschen sich organisieren. Dies führt zu Widersprüchen und Paradoxien, von denen Führungskräfte in der Kirche wissen müssen. Darum brauchen sie Kenntnisse darüber, wie Organisationen „funktionieren", wie sie gesteuert werden können und wie die Paradoxie zwischen profaner und sakraler Dimension in Balance gehalten werden kann.

3 Gefahren des Weiheamtes

Meine Diagnose gilt in besonderer Weise für alle Träger eines Weiheamtes. Das Weihesakrament verführt mit seinem überhöhten Anspruch zu der irrigen Annahme, theologisches Wissen, spirituelle Kompetenz sowie theologische und lehramtliche Zuschreibungen reichten aus, um in kompetenter Weise Führung wahrzunehmen. H. Stenger hat schon vor vielen Jahrzehnten auf die Gefahren hingewiesen, wenn einer Person eine Führungsaufgabe übertragen wird, ohne dass sie über die dafür notwendigen Fähigkeiten und Kompetenzen verfügt: Eine pastorale Kompetenz gründet sich zwar einerseits in einer „ekklesial vermittelten Zuständigkeitskompetenz", benötigt aber andererseits unbedingt auch eine je „individuell zu erwerbende Fähigkeitskompetenz"[1]. Unabhängig von der Frage der Verknüpfung des Weiheamtes mit der Leitungsvollmacht in der Kirche darf es also keinen Zweifel daran geben, dass eine umfassende humanwissenschaftliche Qualifizierung jener Personen geboten ist, die eine Führungs- und Leitungsaufgabe wahrnehmen. Viele Vorarbeiten sind hier in den zurückliegenden Jahren geleistet worden, die organisations- und managementwissenschaftliche Kenntnisse mit Theologie und Kirche in Verbindung gebracht haben. Sie bedürfen dringend einer Fortführung.[2]

Die Defizite hinsichtlich der humanwissenschaftlichen Expertise für die Steuerung und das Management kirchlicher Organisationen zeigen sich in vielfältigen Symptomen, auf die insbesondere B. Halfar und A. Borger in einer ökumenisch angelegten Studie aufmerksam gemacht haben.[3] Sie bemängeln eine hohe Unübersichtlichkeit und Unklarheit kirchlicher Strukturen. Die Kirche ist keineswegs ein monolithischer Block, der hierarchisch eindeutig „durchregiert" wird. Ganz im Gegenteil: Es gibt eine Vielzahl strukturell eigenständiger Organisationen, die aber finanziell und kirchenaufsichtlich miteinander in Abhängigkeitsverhältnissen verstrickt sind. Oft ist

---

[1] Vgl. H. Stenger (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg i. Br. 1988, 31ff.

[2] Herausragend waren hier die Arbeiten, die Norbert Schuster u. a. angestoßen haben: N. Schuster, Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz, Freiburg i. Br. 2008.

[3] Vgl. B. Halfar, A. Borger, Kirchenmanagement, Baden-Baden 2007, 31ff.

nicht klar, welche Strukturen, Verfahrenswege und Standards gelten; informelle Neben-Strukturen sind meist wirksamer als formal bestehende Strukturen. Führungskräfte agieren häufig nach Gefühl oder persönlichem Interesse. Darum ist auch schwer zu durchschauen, wie Entscheidungen zustande kommen, wer sie trifft, wie sie umgesetzt und wie sie hinsichtlich ihrer Wirkungen überprüft werden.

Halfar und Borger kritisieren dabei zu Recht eine „defensiv-diffuse Führungskultur", die mit einer Veränderungsresistenz auf allen Ebenen einher geht. Als Kernproblem diagnostizieren sie ein Defizit in der Wirksamkeit und Verbindlichkeit der Führung und Steuerung. Kirchliches Handeln erweckt den Eindruck einer programmierten Wirkungslosigkeit, weil Entscheidungen entweder verschleppt werden oder deren Umsetzung kaum verfolgt und selten kontrolliert wird:

> „Es wird sehr viel diskutiert in der Kirche, man diskutiert auch Gleiches an unterschiedlichen Orten und Ebenen, manche Themen kreisen in unendlichen Umlaufbahnen um die Tagesordnungen; und der Verdacht bleibt; dass eine Triebfeder dieser kollektiven Diskussionen durch die Sorge um die Übernahme personeller Verantwortung immer wieder aufgezogen wird, so dass die relative Unverbindlichkeit einer kollektiven Gremienverantwortung gerne auch mehrfach hergestellt wird."[4]

Was hier angedeutet wird, verweist auf eine Vielzahl von Führungsproblemen: Eine ausgeprägte Scheu, persönliche Verantwortung zu übernehmen; eine Tendenz zu Unverbindlichkeit und Unklarheit; eine Vermeidung bzw. Verdrängung von Konflikten; ein Verzicht auf Ziel- und Prioritätensetzungen sowie „ein systematisches Desinteresse an Wirkungen"[5]. Zwar sind ehrenamtliche wie hauptberufliche Mitarbeiter:innen in kirchlichen Organisationen enorm beschäftigt und teilweise auch überlastet – aber dies scheint vor allem darin bergründet zu sein, dass eine strategische Steuerung der vielfältigen Aktivitäten nicht stattfindet.

Eine erneuerte Organisationskultur in der Kirche braucht also dringend eine zielgerichtete und wirksame Steuerung. Dafür wiederum ist ein professionelles Management erforderlich – verbunden

---

[4] Ebd.

[5] Ebd., 52.

mit der grundsätzlichen inneren Haltung bei Führungskräften und Mitarbeiter:innen, etwas Gemeinsames zu wollen und sich etwas Größerem unterzuordnen. Professionelles Management zielt auf eine Kultur der Gemeinsamkeit, die „das egozentrische Einzelkämpfertum verabschiedet“[6], das im kirchlichen Bereich weit verbreitet ist. Nicht die Interessen und Leistungen einzelner Personen oder einzelner Gruppen dürfen im Vordergrund stehen, sondern gemeinsame Haltungen, Überzeugungen und Ziele, die der jeweiligen Organisation und der Kirche als Ganzes dienen. Dafür braucht es klare Organisationsstrukturen mit Regeln der Zielentwicklung und -vereinbarung. Und es braucht verbindliche Richtungsentscheidungen, die in eine wirksame Umsetzung überführt werden.[7] Das schließt Partizipation aller Mitarbeiter:innen nicht aus, verlangt aber die Überzeugung, einer gemeinsamen „größeren Sache“ zu dienen.

4 Prinzipielle Fähigkeiten für kirchliche Führungskräfte

K. Doppler[8] versteht Führung als eine Funktion, „die je nach akuter Herausforderung, eigener Haltung, gesellschaftlichem Kontext und vorhandenen Fähigkeiten unterschiedlich verstanden und wahrgenommen werden kann“[9]. Darum gibt es kein Patentrezept, wie Führung in kirchlichen Organisationen zu vollziehen ist. Wohl aber ist klar, dass auf alte Ordnungen heldenhafter hierarchischer Führung in der heutigen digitalisierten, pluralisierten und globalisierten Welt nicht mehr zurückgegriffen werden darf. Organisationen sind einem permanenten Veränderungsdruck ausgesetzt, den ein Chef allein gar nicht überblicken und bewältigen kann. Längst ist in kirchlichen Organisationen tagtäglich zu spüren, wie sehr die vielfältigen Veränderungsprozesse innerhalb wie außerhalb des je eigenen Berei-

---

[6] Ebd., 89.

[7] Vgl. ebd., 78.

[8] K. Doppler, C. Lauterburg, Change Management. Den Unternehmenswandel gestalten, Frankfurt a. M. – New York [13]2014. Eine aktuelle Zusammenfassung seiner Überlegungen zur Führung findet sich hier: K. Doppler, Führen in Zeiten permanenter Veränderungen, in: C. von der Au (Hg.), Führung im Zeitalter von Veränderung und Diversity, Wiesbaden 2017, 39–58.

[9] Ebd., 57.

ches den Bestand der Organisation gefährden. Doppler plädiert deshalb für ein Führungsverständnis, das sich flexibel zeigt und „je nach Bedarf von unterschiedlichen Beteiligten in unterschiedlichen Formen wahrgenommen werden kann“[10].

Klarheit und strategische Zielorientierung in der Steuerung bedeuten also keine Rückkehr zu einem radikal hierarchischen Konzept kirchlicher Führung, sondern eine Hinwendung zu einer ganzheitlichen, abwägenden, strategischen Haltung. Es gilt, eine kirchliche Organisation im Zusammenhang mit den komplexen Einflüssen von innen und von außen zu betrachten – und auf einfache Diagnosen, Bewertungen und Prognosen zu verzichten. Auch die Kirche und ihre Organisationen können heute nur noch flexibel und partizipativ geführt werden – und mit der Einsicht, „dass, solange das Umfeld in Bewegung ist, die Entwicklung nie einen stabilen Endzustand erreichen kann“[11]. Es gibt auch für die Kirche keine ruhigen Zeiten mehr, die einen stabilen Zustand ermöglichen. Das sollte aber nicht beunruhigen. Das neutestamentliche Bild von der Gemeinde Jesu, die in stürmischer See auf einem schwankenden Boot ihren Weg finden muss, erinnert jedenfalls daran, dass ruhige Zeiten niemals der Normalzustand im Leben von Christ:innen sind.

Führungskompetenz in permanent unsicheren und veränderlichen Zeiten setzt also strategische Fähigkeiten voraus. Mit Strategie ist eine langfristige Zielperspektive gemeint, welche die Existenz einer Organisation inhaltlich begründet und dauerhaft sichert. Die jeweils höchste Leitungsebene ist für eine solche Strategie verantwortlich. Sie ist gut beraten, bei der Strategieentwicklung die wichtigsten „Stakeholder“ zu beteiligen, aber sie muss letztlich entscheiden und vorgeben, wohin das „Kirchenschiff“ zu steuern ist. Die Ziele der jeweiligen Mitarbeiter:innen wiederum leiten sich aus der Strategie ab – und müssen auf den unterschiedlichen Ebenen durch die Führungskräfte mit ihren Mitarbeiter:innen entwickelt und verbindlich festgelegt werden.

Was hier nur angedeutet werden kann, verweist auf sehr komplexe, anspruchsvolle Fähigkeiten, über die Führungskräfte verfügen müssen. Im Bistum Essen haben wir dazu vor einigen Jahren versucht, Führungsprinzipien zu formulieren, um solche Fähigkeiten zu kon-

---

[10] Ebd.

[11] Ebd., 49.

kretisieren. Diese Prinzipien sollten Grundlage sein für die kritische Selbstreflexion von Führungskräften – und sie sollten dabei helfen, Maßnahmen zur Qualifizierung und Weiterbildung von Führungskräften zu entwickeln. Die Integration dieser Prinzipien in die praktische Führungsarbeit sowie deren Umsetzung in konkrete Maßnahmen sind bislang nur unzureichend gelungen. Hier zeigt sich, wie schwierig es im konkreten Alltag einer Organisation ist, die gewohnten Bahnen zu verlassen. Die zunehmend größer werdende Herausforderung, die kirchliche Organisation den sich massiv verändernden Rahmenbedingungen anzupassen, verschärft nun aber den Handlungs- und Steuerungsdruck auf die Führungskräfte. Umso wichtiger ist es, die notwendigen Kompetenzen für Führungskräfte zu formulieren und in der Qualifizierung für die entsprechende Vermittlung Sorge zu tragen. Auf dem Hintergrund meiner Erfahrungen der letzten Jahre skizziere ich hier eine Weiterführung der Führungsprinzipien, die wir vor einigen Jahren entworfen hatten.

4.1 Reflexions- und Entwicklungsfähigkeit

Wer Menschen und Organisationen führen will, muss sich selbst führen können. Er:sie benötigt dafür die Bereitschaft und Fähigkeit, sich selbst zu reflektieren. Damit ist gemeint, in kritischer Distanz zu sich selbst zu treten, um das eigene Denken und Handeln zu überprüfen und die oft widersprüchlichen und komplexen Motive des eigenen Agierens zu durchschauen und zu verstehen – um auf diesem Hintergrund andere Menschen zu verstehen und sie begleiten und führen zu können. Führungskräfte müssen in der Lage sein, an der eigenen Persönlichkeit zu arbeiten. Das setzt das Eingeständnis voraus, noch nicht alles zu wissen und zu können, sondern auch in einer Führungsposition lebenslang ein lernender Mensch zu bleiben. Offenheit für kritische Rückmeldungen und Infragestellungen; vor allem auch die Inanspruchnahme von Supervision und Coaching müssen für Führungskräfte selbstverständlich sein.

4.2 Bereitschaft zur Übernahme und Wahrnehmung von Verantwortung

Wer eine Führungsaufgabe wahrnimmt, trägt Verantwortung. Das bedeutet, sich der eigenen Aufgaben im Sinne des größeren Ganzen der Organisation Kirche bewusst zu sein – und diese Aufgaben ent-

schieden und leidenschaftlich wahrzunehmen. Eine Führungskraft handelt proaktiv und umsichtig, initiativ und entscheidungsfreudig. Sie wartet nicht darauf, „von oben" Anweisungen oder Aufträge zu erhalten, sondern erkennt vorausschauend und eigenständig, was sie zu tun, zu entwickeln und voranzutreiben hat. Sie hat zugleich ein Gespür dafür, wo sie Absprachen, Vereinbarungen und Kooperationen innerhalb der Gesamtorganisation benötigt, und ist bereit, über den Tellerrand des eigenen Verantwortungsbereiches hinauszublicken. Führungskraft zu sein, bedeutet nicht, eine besondere Wertschätzung oder gar Aufwertung der eigenen Person zu erhalten, sondern eine anspruchsvolle, dienende Funktion für die Organisation wahrzunehmen. Sie verändert die persönliche Rolle innerhalb der Organisation, weil eine Führungskraft eine personalführende Rolle mit Weisungsbefugnis wahrnimmt – und damit nicht mehr Kollegin oder Kollege sein kann, sondern den jeweils zugeordneten Mitarbeiter:innen gegenüber steht.

4.3 Zielorientierung und Wirksamkeit im Handeln

Wer Führung wahrnimmt, muss in der Lage sein, über die Strategie seiner Organisation und seines Verantwortungsbereiches nachzudenken. Er benötigt die Fähigkeit, Visionen und Ziele zu entwickeln, diese transparent und nachvollziehbar zu kommunizieren und das eigene sowie das organisationale Handeln nach diesen Zielen auszurichten. Es geht darum, für sich selbst, für die Organisation und für jede:n Mitarbeiter:in formulieren zu können, welche Ziele jeweils verfolgt werden sollen – und deren wirksame Erreichung zu kontrollieren. Natürlich gehört eine angemessene Beteiligung und Partizipation der Mitarbeiter:innen in einzelnen Fragen dazu – allerdings hat eine Führungskraft hier auch die Aufgabe und Verantwortung, Ziele vorzugeben bzw. für die Strategie und die damit verbundenen Ziele der Organisation verbindlich einzustehen.

Eine wirksame Zielorientierung setzt voraus, sich der eigenen und der organisationalen Strategie zu vergewissern und diese auch daraufhin zu überprüfen, ob sie zur Realität des Umfelds passt und operativ wirksam wird. Es reicht nicht aus, Zielformulierungen im Raum stehen zu lassen, die aus längst vergangenen Zeiten stammen und der gegenwärtigen Situation überhaupt nicht mehr gerecht werden. Gerade im kirchlichen Bereich ist die Gefahr extrem groß, dass

Dinge aus purer Gewohnheit getan werden, ohne dabei an irgendeiner Wirksamkeit interessiert zu sein.

4.4 Mehrperspektivisches Denken und Veränderungsbereitschaft

Wer in einer sich wandelnden Gesellschaft eine Führungsaufgabe wahrnimmt, muss verstehen, dass Veränderungen im Umfeld einer Organisation höchst relevant sind und die Existenz beeinflussen und bedrohen können. Wer in der Kirche glaubt, gesellschaftliche Veränderungen seien lediglich in ihren Wirkungen abzuwehren und die jeweilige kirchliche Organisation brauche nur wie ein Bollwerk gesichert zu werden, unterliegt einem schweren Irrtum. Jede Organisation muss sich Veränderungen im Umfeld stellen, wenn sie ihre Existenz nicht gefährden will. Theologisch bedeutet dies, in den Veränderungsprozessen im Umfeld der Kirche stets auch die Impulse des Heiligen Geistes zu vermuten, der die Kirche in Bewegung hält und ständige Reformen anregt – damit die Kirche auch in den sich ändernden Zeiten in der Lage bleibt, Menschen zu sammeln und in die Gemeinschaft mit Jesus Christus zu führen.

Veränderungsbereitschaft, Flexibilität, Agilität, Wachsamkeit und Offenheit für Wandlungsprozesse sind Grundkompetenzen einer Führungspersönlichkeit. Dazu gehört die Grundhaltung, das Leben und die Wirklichkeit dieser Welt aus unterschiedlichen Perspektiven betrachten zu können – und dabei Pluralität, Widersprüchlichkeit, kontinuierliche Unsicherheit sowie Veränderlichkeit auszuhalten und gestalten zu können. K. Doppler hat jüngst aufgezeigt, dass die gegenwärtige und künftige Welt nicht mehr in den Kategorien vergangener Zeiten zu verstehen ist, weil sie zu einem globalen, pluralen und digitalen Netzwerk geworden ist, in dem alles mit allem zusammenhängt, aufeinander einwirkt und sich in einem permanenten Prozess unvorhersehbarer Bewegungen befindet. Doppler wirbt daher für die Bereitschaft, sich nicht angstvoll abzuschotten, um vermeintliche Sicherheiten zu suchen, sondern eine „vielfältige Vielfalt" zu akzeptieren und dabei verstehen zu wollen, „was mit uns und den anderen Beteiligten inmitten dieser Vielfalt geschieht"[12]. Doppler empfiehlt den Weg des Verstehens der „Logik

[12] K. Doppler, Die Logik der Anderen, Frankfurt a. M. 2020, 87.

der anderen", um flexibel und mit Spürsinn „Mittel und Wege zu finden, in dieser neuen Welt handlungsfähig zu werden"[13]. Führungskräfte in der Kirche brauchen auf diesem Hintergrund die Fähigkeit und Bereitschaft, sich nicht allein auf die eigenen Überzeugungen und Wahrheiten zu verlassen, sondern stets auch alternative Perspektiven, gegensätzliche Meinungen und Einschätzungen von außen in das eigene Führungshandeln einzubeziehen.

4.5 Kompetenzen fördern und entwickeln

Führungskräfte tragen Verantwortung für die Entwicklung ihrer Mitarbeiter:innen – sie sind der wesentliche Bestandteil einer Organisation. Aufgabe einer Führungskraft ist es, Mitarbeiter:innen dabei zu unterstützen, ihre eigenen Kompetenzen zu erkennen und zu entfalten; aber auch Kompetenzen zu erlernen, die für die jeweiligen Aufgaben in der Organisation erforderlich sind. Besonders bedeutsam ist dabei die Fähigkeit, Talente unter den Mitarbeiter:innen zu erkennen und zu fördern, die auf eine künftige Führungsfähigkeit schließen lassen. Im kirchlichen Raum ist von großer Bedeutung, Führungstalente frühzeitig zu erkennen und zu fördern.

Zu diesem Führungsprinzip gehören auch die Sensibilität und das Bewusstsein für die Bedeutung einer Diversität unter Mitarbeiter:innen, aber ganz besonders auch unter den Führungskräften. Nach wie vor gibt es innerhalb der katholischen Kirche einen überproportionalen Anteil an Männern in Führungspositionen. Hinzu kommt die hohe Bedeutung des Weiheamtes in kirchlichen Führungsaufgaben, die für einen zusätzlichen Ausschluss von Frauen sorgt. Diversität ist allerdings ein Qualitätsmerkmal von Organisationen – und so schwächt sich eine Organisation, wenn sie nicht in der Lage ist, für eine hohe Diversität in ihrer Personal- und Führungsstruktur zu sorgen. Führungskompetenz schließt deshalb den Willen ein, Frauen in ihrer professionellen Entwicklung zu fördern und bei der Besetzung von Führungspositionen auf eine entsprechende Vielfalt der Geschlechter zu achten.

In diesem Zusammenhang zeigt sich auch, wie drängend die Überwindung einer überkommenen Vermischung lehramtlicher

[13] Ebd., 91.

Moralvorstellungen in Fragen der sexuellen Orientierung sowie des Beziehungslebens mit arbeitsrechtlichen Kategorien ist. Der Ausschluss von Menschen mit einer von lehramtlichen Moralvorstellungen abweichenden sexuellen Orientierung oder auch der Ausschluss von Menschen, die nicht in einer kirchenrechtlich gültigen Ehe leben können oder wollen, gefährdet auf Dauer die Lebensfähigkeit unserer kirchlichen Organisationen. Wenn der Verzicht auf Diversität und Vielfalt in unserer Kirche nicht überwunden wird, wenn eine Kultur der Angst in unseren Organisationen nicht verschwindet, dann muss sich die katholische Kirche zu Recht den Vorwurf gefallen lassen, Menschen zu diskriminieren. Für die Organisation Kirche hätte dies zudem eine bedrohliche Konsequenz: Es wird auf Dauer nicht mehr genügend qualifizierte Menschen geben, die für eine solche Organisation arbeiten wollen.

4.6 Identifikation mit der Gesamtorganisation und dem „größeren Ganzen"

Wer eine Führungsaufgabe wahrnimmt, muss sich mit der Gesamtorganisation identifizieren, für die er wirkt. Im kirchlichen Bereich bedeutet dies, sich aktiv mit dem eigenen Glauben auseinander zu setzen und eine Grundidentifikation mit der Kirche in sich zu tragen, deren aktiver und konstruktiv-kritischer Teil und Botschafter eine kirchliche Führungspersönlichkeit ist. Es gilt dabei, Eigeninteressen oder spezifische Interessen des je eigenen Verantwortungsbereiches dem großen Ganzen unterordnen zu können und sich solidarisch zu verhalten mit der Gesamtorganisation und der Kirche insgesamt.

Ich beobachte eine teilweise erschreckende Tendenz, sich von „der Kirche" abzugrenzen und sich vor allem mit der jeweils eigenen Teilorganisation in Konkurrenz zu anderen Teilen der Organisation zu verstehen. Dies zeigt sich in einem ausgeprägten „Silo-Denken" sowie in einer innerkirchlichen Konkurrenz zwischen Kirchengemeinden, Verbänden, Einrichtungen sowie der Gesamtkirche. Hinzu kommt angesichts der schwierigen Gesamtsituation der katholischen Kirche eine weit verbreitete innere Distanzierung, die ihren Ausdruck in Zynismus, Wehklage und innerer Kündigung findet. Führungskräfte müssen sich diesem Phänomen stellen. Vor allem müssen sie sich mit ihrer eigenen Haltung gegenüber ihrer Organisation reflektierend auseinandersetzen: Ohne eine grundsätzli-

che Identifikation werden sie nicht in der Lage sein, Führung wahrzunehmen.

4.7 Steuerungskompetenz

Führung kann heute nicht mehr nach einem hierarchischen Bild verstanden werden, demzufolge eine autoritär handelnde Führungsgestalt eine Organisation dirigiert. Insbesondere die systemische Organisationstheorie hat längst darauf aufmerksam gemacht, dass menschliche Organisationen nicht wie Maschinen gesteuert werden können. Sie sind vielmehr „lebende Systeme, die sich permanent verändern und auf Einflüsse aus ihrer Umwelt reagieren müssen" – sie entziehen sich ausdrücklich den Wünschen und Interessen derer, die meinen, sie hätten aufgrund ihrer vermeintlichen Machtposition eine Organisation in jeder Hinsicht im Griff. Organisationen sind „wie alle lebenden Systeme selbstorganisiert und von außen kaum zu steuern"[14]. Führungskräfte benötigen eine gewisse Demut, die zugleich mit der Haltung verbunden sein muss, eine Organisation nicht zu beherrschen, sondern ihr zu dienen und dabei zu helfen, ihren Erhalt sicherzustellen.

Theologisch übersetzt bedeutet dies: Die Organisation Kirche ist auch für kirchliche Führungskräfte nicht einfach verfügbar, sondern folgt einer eigenen Dynamik, die nur begrenzt steuerbar ist. Es liegt nahe, in dieser Unverfügbarkeit der Kirche auch die spirituelle Wahrheit zu erkennen, dass der Geist Gottes die Kirche führt – vielleicht sehr bewusst in andere Richtungen, als sich das die höchsten Führungskräfte manchmal wünschen. Gottes Geist wirkt durch alle Glieder seiner Kirche; und auch durch die Fremdprophet:innen, die von außen auf die Kirche einwirken. Wer in der Kirche Führung wahrnimmt, kann seine Aufgabe nur im Einklang mit diesem Geist wahrnehmen, indem er mit hoher Achtsamkeit die Organisation beobachtet. Dabei muss die Führungskraft erspüren, welche Führungsimpulse wirklich notwendig sind, um der Organisation und ihren Zielen zu dienen. R. Seliger[15] spricht deshalb davon, dass der Sinn von Führung vor allem darin besteht, für eine angemessene Balance

---

[14] R. Seliger, Das Dschungelbuch der Führung. Ein Navigationssystem für Führungskräfte, Heidelberg [5]2014, 31.

[15] Vgl. ebd., 31ff.

der Kommunikation innerhalb der Organisation sowie mit ihren wichtigsten Umwelten zu sorgen. Sie hat eine verbindende Aufgabe. Hinzu kommt dann die Aufgabe, innere und äußere Komplexität zu bearbeiten – durch Entscheidungen. Eine Organisation verstrickt und verzettelt sich, wenn nicht kontinuierlich Entscheidungen getroffen werden – und das ist Führungsaufgabe.

4.8 Spirituelle Führungskompetenz

Die bereits erwähnte Paradoxie einer kirchlichen Organisation, einerseits eine geistliche Größe zu sein, andererseits aber als menschliche Organisation ganz profanen Regeln und Mustern zu unterliegen, verlangt eine hohe spirituelle Kompetenz, um in einer kirchlichen Organisation Führung wahrzunehmen. Wer nicht über einen Grundbestand theologischer und spiritueller Kenntnisse verfügt, wird die Besonderheit kirchlicher Organisation nicht verstehen können – und auch kaum in der Lage sein, für den jeweiligen Verantwortungsbereich an einem spezifisch christlich-kirchlichen Profil zu arbeiten.

Hinzu kommt die entlastende Funktion einer spirituellen Deutungskompetenz: Es kann eine große Hilfe sein, in den profanen Entwicklungen der Organisation mit Gottes Geist zu rechnen. Dies bewahrt davor, unliebsame Ereignisse vorschnell abzuwehren – und stattdessen in allem, was geschieht, auch einen wertvollen göttlichen Impuls zu vermuten, den es zu erkennen und zu interpretieren gilt. Zugleich ist es wichtig, die kirchliche Organisation stets daran zu erinnern, dass sie einer göttlichen Berufung und Sendung zu folgen hat. Sie ist kein Selbstzweck. Sie dient einem Größeren.

4. Perspektiven für die Aus- und Weiterbildung der Priester

Führen im Übergang zur nächsten Kirche

Valentin Dessoy / Ursula Hahmann

1 Unterscheidungen

Der Titel des Buches – *Riskierte Berufung – ambitionierter Beruf. Priester sein in einer Kirche des Übergangs* – verweist auf den Zusammenhang zwischen der existenziellen Dimension der Berufung und dem organisatorischen Kontext, in dem sich priesterliches Handeln vollzieht. C. Hennecke macht in seinem Beitrag deutlich, dass Berufung ein hochgradig ekklesialer Vorgang sei, „der eine innere Bereitschaft und Berufung und damit ein inneres Zustimmen voraussetzt", entscheidend sei jedoch, dass der Kandidat vom Volk gewollt sei. Dazu gehört für Hennecke auch, dass er sich in ihm bewährt habe und zudem für würdig erachtet werde.[1]

Eine zweite Unterscheidung ist für unsere Überlegungen bedeutsam. In der Auseinandersetzung mit den sich emanzipierenden Nationalstaaten ist im 19. Jahrhundert die Leitvorstellung von Kirche als *societas perfecta* entstanden. Sie ist gekennzeichnet durch eine lehramtlich-dogmatische Überhöhung und Sakralisierung von Macht in Verbindung mit einer pyramidalen Zuspitzung der Hierarchie auf die Rolle des Papstes und deren Verabsolutierung und Immunisierung durch das Dogma der Unfehlbarkeit. Eine so verstandene Kirche ist sich selbst genügend, völlig unabhängig von ihrer Umwelt. Das II. Vatikanische Konzil hat diese Idee zwar nicht gänzlich verworfen, jedoch deutlich relativiert. Im Anschluss an H.-J. Sander[2] beschreibt B. Szymanowski in seinem Beitrag den ekklesiologischen Paradigmenwechsel, der dabei vollzogen wurde: In *Gaudium et spes* (GS) werde eine „Ortsbestimmung in der Welt von heute" vorgenommen, und so der „Modus kirchlicher Identitätskonstruktion [erweitert], indem neben der Wer- die Wo-Frage

---

[1] C. Hennecke, Den Ursprung neu wagen – Zukunftsperspektiven für den priesterlichen Dienst, in diesem Band, 292–308, hier: 295.

[2] Vgl. H.-J. Sander, Die Kirchenkonstitution Gaudium et spes. Die pastorale Ortsbestimmung kirchlicher Identität, in: LS 56 (2005) 190–194.

Bedeutung erlangt. Durch die Konfrontation der Lehre der Kirche mit ihrem pluralen Außen wird das Konzil sensibel für die Gotthaltigkeit der sie umgebenden Welt und die Welthaltigkeit von Kirche. Damit vollzieht es einen fundamentalen Paradigmenwechsel in der kirchlichen Innen-Außen-Konstellation."[3] Das Außen ist konstitutiv und relevant für das Innen von Kirche: Die Gestalt von Kirche ist vom jeweiligen Kontext her zu bestimmen.[4]

Ausgehend von diesen Unterscheidungen wird im vorliegenden Beitrag der Zusammenhang zwischen Kontextbedingungen, Organisationsgestalt und Führungshandeln fokussiert. Zunächst werden die Herausforderungen skizziert, in denen sich die Kirche in der aktuellen gesellschaftlichen Umbruchsituation zu bewähren hat. Danach werden zentrale Parameter der Entwicklung von Kirche vorgestellt und darauf bezogen reflektiert, welche Art von Führung zukünftig gebraucht wird. Überlegungen, wie Priester Teil der Lösung werden können, bilden den Abschluss.

2 An der Schwelle zur nächsten Gesellschaft

Wenn der Kontext i. S. von GS relevant für die Identitätsbestimmung von Kirche und deren Ausgestaltung ist, bedarf es zunächst einer „Ortsbestimmung", die hier nur holzschnittartig erfolgen kann.

Der gesellschaftliche Wandel seit Ende der 1960er-Jahre hat viele Facetten. Wesentlich sind die Loslösung und Entkopplung des einzelnen von seinen jeweiligen biografischen Wurzeln, seinen sozialen und institutionellen Bindungen. Das Individuum kann davon losgelöst sein Leben grundsätzlich nach eigenen Vorstellungen gestalten (Individualisierung). Umgekehrt findet es eine wachsende Vielzahl möglicher Orientierungen, Lebens- und Sozialformen vor, denen es

---

[3] B. Szymanowski, Pastoral führen?! – Eine theologische Kriteriologie kirchlicher Führung und ihre pastoralpraktische Anwendung, in diesem Band, 223–235, hier: 235.

[4] Unabhängig von dieser theologisch-normativen Betrachtung hat sich die Kirche als Organisation faktisch immer wieder den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen angepasst, indem sie deren Systemlogiken und Instrumente fortlaufend integriert hat. Auf diese Weise war sie über 2000 Jahre höchst erfolgreich.

folgen und von denen es sich auch wieder distanzieren kann (Pluralisierung).

Mit dem Ende des Kalten Krieges setzt in den 1990er-Jahren eine massive weltweite Vernetzung wirtschaftlicher, politischer und kultureller Prozesse ein (Globalisierung), die das Tempo der Veränderung noch einmal deutlich erhöht. Der gesellschaftliche Wandel gewinnt dadurch eine neue Qualität. Um ihn zu beschreiben, wurde in dieser Zeit der Begriff „VUKA-Welt" eingeführt: Wir leben in einer Welt, die zunehmend geprägt ist durch Volatilität, Unsicherheit, Komplexität und Ambiguität.

Mit dieser Entwicklung geht die Erfahrung von Kontrollverlust einher, was für viele Menschen sehr belastend ist und zu gegenläufigen Reaktionen führt: Man zieht sich in Bezüge zurück, in denen die eigene Einstellung bestätigt wird, man greift nach einfachen Lösungen, man folgt jenen, die solche anbieten und starke Führung versprechen. Der Einsatz repressiver Machtmittel zur Durchsetzung von Positionen, mit denen man sich identifiziert, wird akzeptiert, weil er die eigene Unsicherheit reduziert und die Identifikation mit denjenigen ermöglicht, die mächtig und stark sind. Das treibt gesellschaftliche Polarisierungen weiter voran und kann perspektivisch zu konflikthaften Auseinandersetzungen führen.

Was steckt hinter dieser Entwicklung? Soziolog:innen wie D. Baecker[5] sehen unsere Gesellschaft im Anschluss an P. F. Druckers Konzept der Medienepochen[6] in einem epochalen Umbruch begriffen, vergleichbar mit dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Ein neues Kommunikationsmedium (damals der Buchdruck, heute die digitalen Medien) erzwingt einen Wechsel im Reproduktionsmodus der Gesellschaft. Gewohnte Muster funktionieren nicht mehr und erfolgreiche Routinen werden dysfunktional. Die neuen Formen der Kommunikation können nicht mehr durch die alten Formen gesellschaftlicher Differenzierung gesteuert und kontrolliert werden. Neue Mechanismen müssen erst mühsam aufgebaut werden.

Die sich derart dynamisch verändernde Gesellschaft spiegelt sich selbstähnlich in ihren Teilsystemen und erfordert von ihnen hohe Anpassungsleitungen. Der Übergang führt auch in der Kirche zu

---

[5] Vgl. D. Baecker, Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2007; ders., 4.0 oder: Die Lücke die der Rechner lässt, Leipzig 2017.

[6] Vgl. P. F. Drucker, Managing in the Next Society, New York 2002.

Turbulenzen und wird als chaotisch erlebt. Alle organisatorischen Parameter (Mitgliedschaft, Nutzung, Personal etc.) entwickeln sich seit fast 30 Jahren stabil nach unten. Der Zusammenbruch der jetzigen Form von Kirche und damit der Nullpunkt ihrer Bedeutung lässt sich zeitlich relativ genau vorhersagen: Zwischen 2030 und 2040 wird es kirchliches Leben, wie wir es kennen, praktisch nicht mehr geben. Die Irrtumswahrscheinlichkeit ist gering.[7] Offen ist die Frage, ob es der Kirche gelingt, das Bisherige rechtzeitig loszulassen und Räume zu eröffnen, dass Neues entstehen kann, oder ob sie das Ruder völlig aus der Hand gibt und auf die Gestaltung des Übergangs verzichtet.

Bischof F.-J. Overbeck vergleicht die aktuelle Situation der katholischen Kirche mit der Zeit unmittelbar vor der Reformation: „Schon länger frage ich mich, ob dieser Skandal [Missbrauchsskandal; Verf.] nicht heute eine ähnliche Rolle spielen könnte wie der Ablassskandal, der im Hochmittelalter die Reformation ausgelöst hat."[8] In beiden Fällen offenbare das, was zunächst wie ein Randphänomen erscheine, tiefere Probleme und systemische Übel. Als Beispiele nennt er den Umgang mit Macht, Probleme des Verhältnisses zwischen Geistlichen und Lai:innen und die Frage nach dem Verhältnis der Geschlechter. Diesen Gedanken greift T. Halík in seinem Festvortrag zum 75-jährigen Bestehen der Zeitschrift Herder-Korrespondenz auf. Die Kirche stehe heute ähnlich wie damals vor der Aufgabe eines umfassenden und tiefgreifenden Wandels, dem Übergang „aus der heutigen in die zukünftige Form der Kirche"[9].

---

[7] Vgl. V. Dessoy, U. Hahmann, G. Lames, Trend wenden – Einschätzungen und Zahlen zur Zukunft der Kirche (futur2 1/2018), in: https://www.futur2.org/article/trend-wenden-einschaetzungen-und-zahlen-zur-zukunft-der-kirche (Zugriff: 1.11.2021).

[8] KNA, Overbeck vergleicht Missbrauch mit Ablasshandel. Systemische Übel (31. Oktober 2021), in: https://www.domradio.de/themen/reformen/2021-10-31/systemische-uebel-overbeck-vergleicht-missbrauch-mit-ablasshandel (Zugriff: 15.11.2021).

[9] KNA, Theologe: Lage der katholischen Kirche wie vor der Reformation (15. November 2021), in: https://neuesruhrwort.de/2021/11/15/theologe-lage-der-katholischen-kirche-wie-vor-der-reformation (Zugriff: 18.11.2021).

3 Zehn Thesen zur nächsten Kirche

Die zentrale Herausforderung für die Kirche aufgrund des gesellschaftlichen Wandels lässt sich so zusammenfassen: Kirche ist als Organisation seit Jahrhunderten auf maximale Stabilität programmiert und muss nun in kürzester Zeit lernen, sich in einem dynamischen und volatilen Kontext zu bewegen, wenn sie weiter existieren und auf Dauer ihrem Auftrag gerecht werden will. Das ist ein Paradigmenwechsel, der bis in die DNA hinein reicht. Wandlung und Entwicklung sind zwar Kernmerkmale kirchlicher Identität, die in ihrem Ursprung angelegt sind, der heilenden und befreienden Erfahrung der unbedingten Liebe Gottes in Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi. Sie müssen jedoch als solche neu entdeckt, auf die Kirche als Organisation bezogen, in ihrer Tiefe angenommen, faktisch in Gang gesetzt und – mit allen emotionalen Verwerfungen – durchlebt werden.

Schaut man aus der Perspektive der „nächsten Gesellschaft", lassen sich wesentliche „Stellschrauben" identifizieren, um i. S. von GS die Identität von Kirche in veränderter Zeit neu zu bestimmen und zu einer besseren Umweltreferenz zu gelangen.[10] Bei diesen „Stellschrauben" handelt es sich nicht um etwas völlig Neues, das künstlich von außen an die Kirche herangetragen wird. Eher geht es um zentrale Parameter oder (Tiefen-)Dimensionen, die angesichts der veränderten Kontextbedingungen in eine neue Balance gebracht werden müssen. Sie markieren diejenigen Punkte, an denen im Blick auf die anstehenden Herausforderungen langfristig-strategische Entscheidungen erforderlich sind, die für alle Ebenen kirchlichen Handelns Bedeutung haben und in ihrer Gesamtheit die Gestalt von Kirche grundlegend verändern werden.

Die im Folgenden thesenhaft vorgestellten „Stellschrauben" greifen zentrale Aspekte der komplexen Wirklichkeit Kirche auf, an

---

[10] Vgl. V. Dessoy u. a. (Hg.), Kirchenentwicklung. Ansätze – Konzepte – Praxis – Perspektiven, Trier 2015; ders., Nur Mut: Vom Pfad abweichen und den Systemwechsel vorbereiten. Wie Kirchenentwicklung in Gang kommen kann (futur2 1/2016), in: https://www.futur2.org/article/nur-mut-vom-pfad-abweichen-und-den-systemwechsel-vorbereiten (Zugriff: 30.10.2021). Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, „Gemeinsam Kirche sein". Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis 100), Bonn 2015.

denen – so die Hypothese im Blick auf die Herausforderungen der nächsten Gesellschaft – der Handlungsbedarf bzw. die Hebelwirkung für Veränderung am größten zu sein scheint. Sie sind nicht frei von Überschneidungen und „funktionieren" nicht unabhängig voneinander, müssen also in ihrer Wechselbeziehung betrachtet werden. Das Ergebnis von Veränderungen an einer Stelle hat Veränderungen an anderen Stellen zur Folge. Das Gesamtergebnis lässt sich allerdings nicht einfach vorhersagen, geschweige denn kontrollieren: Wir stehen an der Schwelle zur „nächsten Kirche", deren Gestalt erst im Gehen entsteht.

3.1 Geschlossene versus durchlässige Systemgrenzen

Die Grenzen der Zugehörigkeit zur Kirche, ihre Systemgrenzen, werden bisher im Wesentlichen vorgängig normativ top-down über den Exklusionsmechanismus einer zweiwertigen Logik definiert. Wer den Katechismus, die kirchliche Morallehre oder u. U. auch die spirituelle Ausrichtung nicht mitträgt, gehört nicht dazu bzw. ihm oder ihr wird die Zugehörigkeit zur Kirche abgesprochen.[11] Damit schottet sich die Kirche systematisch gegen Änderungsimpulse im Innern ab. Zwar kann man noch ausgeprägte Diskurse an vielen innerkirchlichen Orten (in Pfarreien, in Akademien, in Bistumsprozessen etc.) beobachten. An der Substanz ändert sich jedoch nichts. Diese Diskurse haben keine Systemrelevanz. Mit Blick auf Austrittszahlen und sinkende Nutzungszahlen muss man zudem feststellen, dass es oft erst gar nicht zum Dialog kommt: Man schweigt und geht.[12]

Die einseitige Exklusion geht im Binnenraum konsequent weiter, wenn etwa das kirchlicherseits binär definierte Merkmal Geschlecht über den Zugang zu Weiheämtern, das Merkmal „geschieden und wiederverheiratet" über den Zugang zur Eucharistie oder das Merkmal Weihe über den Zugang zum Altarraum entscheidet. Hierin drücken sich archaische Vorstellungen eines gestuften Zugangs zum

---

[11] Zumindest ist das die offizielle Lesart. Dass es kaum noch jemanden gibt, der:die sich einer solchen, rigiden Grenzziehung unterwirft, ist allen Beteiligten mehr oder weniger bewusst. Offiziell sagt es von den Verantwortlichen niemand, weil dann der Zusammenbruch des normativen Systems zu befürchten ist.

[12] Zu den Mechanismen der Macht in kirchlichen Systemen vgl. V. Dessoy, U. Hahmann, G. Lames, Macht und Kirche, Würzburg 2021.

Allerheiligsten ab. Im Binnenraum dient Exklusion zur Integration, Segregation und Einhegung: Jede:r hat seinen:ihren Platz, solange er:sie die Zuweisung akzeptiert und damit bestehende Machtverhältnisse nicht in Frage stellt. Nicht-Akzeptanz dieser Ordnung führt zu Exklusion.

Angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen sind kirchliche Systeme gefordert, ihre Systemgrenzen durchlässiger zu machen und auf das Machtmittel der Exklusion zu verzichten. Durchlässige Systemgrenzen machen den Zugang leichter, die Schwelle wird niedriger. Menschen können kommen und Kirche sein, ohne – vor einem tieferen Zugang – Leistungen erbringen oder ein Anpassungsprogramm absolvieren zu müssen. Das setzt die Bereitschaft voraus, Macht und Kontrolle abzugeben und sich auf das einzulassen, was kommt. Theologisch geht es um die Frage, inwieweit man heute noch mit dem Heiligen Geist rechnet und seinem Wirken vertraut.

3.2 Binnen- versus Außenorientierung

Pastorales Handeln ist über weite Strecken einseitig binnenorientiert: Die Aufmerksamkeit konzentriert sich auf diejenigen, die zum Kern der Gemeinden gehören, die klassisch kirchlich sozialisiert sind, die mit den Standardangeboten erreicht werden und die in bisherigen Gemeinschaftsformen Beheimatung finden.[13] Damit einher geht die Beschäftigung mit Themen, die sich auf den Binnenraum von Kirche, ihre Binnenorganisation etc. beziehen, und eine spezifische Sprache, die außerhalb von Kirche merkwürdig klingt oder nicht verstanden wird.[14] Obgleich immer wieder „eingeladen", werden andere, zumeist als „Suchende" deklariert, auf diese Weise faktisch exkludiert. Wer die Schwelle überwindet, sich von außen in den Binnenraum hineinbegibt, wird bestenfalls integriert. Er:sie muss sich dann den Regeln und Gepflogenheiten im innerkirchlichen Raum anpassen.

---

[13] Natürlich gibt es bei den Kasualien (Taufe, Eheschließung, Beerdigung) auch Berührungspunkte mit Menschen, die nicht zum Kern gehören.

[14] Als Beispiel nehme man die Gottesdienstankündigungen auf den Webseiten der Pfarreien. Vgl. E. Flügge, Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt, München ^{3}2016.

Außenorientierung fokussiert dagegen gerade diejenigen, die nicht zum Kernbereich gehören, die mit den klassischen Angeboten nicht erreicht werden, die sich von Kirche verabschiedet haben oder bislang kaum oder gar nicht in Berührung gekommen sind. Außenorientierung zielt auf maximale Umweltreferenz und denkt kirchliches Handeln i. S. Hemmerles[15] inhaltlich, sprachlich und ästhetisch konsequent von den Adressat:innen her. Das setzt Änderungsbereitschaft voraus: Das Neue, das dadurch entsteht, trägt die Handschrift der Neuen – und die sind vermutlich ganz anders. Neue werden nicht integriert, sondern inkludiert und dadurch systemrelevant. Das Neue wird Teil der Geschichte Gottes mit den Menschen, Teil seiner Offenbarungsgeschichte.[16]

Die Binnenorientierung aufzugeben und in großer Offenheit zu den Menschen hinzugehen, die man gegenwärtig durch das konkrete Handeln (Sprache, Ästhetik, Gottesdienstzeiten, …) faktisch ausschließt, hätte deutliche Auswirkungen in Bezug auf die Bereitstellung von Ressourcen, die Auswahl und Gestaltung von Angeboten und Formen der Vergemeinschaftung. Theologisch geht es um die Frage, in welchem Verhältnis Sammlung und Sendung stehen sollen und damit auch, wieviel Einheit und wieviel Vielfalt in Kirche möglich sein soll bzw. sein kann.

3.3 Tradition versus Innovation

Tradition, die Weitergabe von Glaubensvorstellungen, Überzeugungen, Riten und Handlungsmustern, ist für Religionen grundlegend. Sie stellt die Religionsgemeinschaft als Organisation und soziale Größe auf Dauer und sorgt für Verlässlichkeit. Wenn Traditionen in neue, unbekannte kulturelle Kontexte kommen, müssen sie Umweltreferenz herstellen. Sie tun dies, indem sie Elemente aus dem jeweiligen Kontext aufgreifen und ihre Kernerfahrungen/-botschaften im Verstehenshorizont der umgebenden Kultur artikulieren.

---

[15] „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe." K. Hemmerle, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: IKaZ 12 (1983) 306–317, hier: 309.

[16] Vgl. G. Vattimo, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997.

Die Geschichte der Kirche zeigt, dass sich im Laufe der Jahrhunderte eine deutliche Schwerpunktverschiebung vollzogen hat. Während in der frühen Expansionszeit das Erzählen von der heilenden und befreienden Erfahrung von Tod und Auferstehung Jesu im Vordergrund stand und Traditionsbildung und damit Normierung bzw. Standardisierung stets im Nachgang im Modus von Partizipation mit dem Ziel der Einbindung erfolgte,[17] kehrte sich das Verhältnis in der Folgezeit um: Je stärker die Kirche als gesellschaftliche Kraft dominierte (auch von der staatlichen Macht instrumentalisiert wurde), desto stärker wurde die bestehende Tradition betont. Normierung in Glaube und Moral geschieht seit dem frühen Mittelalter bis heute vorgängig im Modus von Hierarchie und hat exklusiven Charakter.

Innovation steht für Abweichungen vom Bisherigem[18] und damit für die Entwicklung und Einführung von Neuerungen, die sich „durchsetzen". Mit Durchsetzen ist gemeint, dass die Neuerungen von relevanten Anwender:innen angenommen und von ihnen als nützlich oder hilfreich empfunden werden. Innovation ist notwendig, wenn Menschen erreicht werden sollen, die Kirche bislang nicht oder nicht mehr erreicht. Neue Formate oder neue Sozialformen lassen sich allerdings nicht aus Bisherigem ableiten. Vielmehr gilt es in den jeweiligen Kontexten, die Menschen selbst zu fragen und von ihnen zu lernen. Man muss experimentieren. In Kontexten, die so dynamisch und volatil sind, wie wir sie aktuell erleben, hat kirchliches Handeln perspektivisch bleibend experimentell-prototypischen Charakter.

Daher müssen kirchliche Systeme substanziell und systematisch in Innovation investieren. Das betrifft Formate (z. B. Gottesdienst-

---

[17] So entstand der Kanon, aber auch die frühen Dogmen. Exemplarisch hierfür ist das Apostelkonzil (vgl. Apg 15, Gal 2,1–10).

[18] Nach D. Baecker kommt es in Systemen bei der Reproduktion automatisch immer wieder zu Abweichungen (Differenzen, Störungen). Hierdurch geschieht zugleich Anpassung in einer fluiden Umwelt. Innovation ist aus seiner Sicht eine Störung zweiter Ordnung, die eine Routine (Techniken, Abläufe) zur Verfügung stellt, um mit massiven Störungen erster Ordnung (Veränderungen der äußeren und inneren Umwelt) umzugehen und so das System zu innovieren und zugleich im Kern zu erhalten. Vgl. D. Baecker „Nicht hoffen auf ungewissen Reichtum": Innovation in der Kirche, in: V. Dessoy, G. Lames (Hg.), „Siehe ich mache alles neu" (Offb 2,5). Innovation als strategische Herausforderung in Kirche und Gesellschaft, Trier 2012, 52–65.

gestaltung), Formen der Vergemeinschaftung (Gestaltung von Kirchorten / Gemeinden) und die Verteilung der verfügbaren Ressourcen. Wichtig ist dabei, dass nicht alle dem Neuen folgen müssen. Jede:r kann und soll auf seine:ihre Weise Kirche sein und leben können. In Konsequenz wird sich die horizontale Komplexität erhöhen und zu einer Vielzahl unterschiedlicher Kirchenkulturen führen (Mixed Economy of Church).[19] Traditionsbildung bleibt auch weiterhin wichtig. Sie geschieht jedoch im Nachgang, in einem partizipativen Verständigungsprozess, der von der Hierarchie moderiert wird, zum Zweck größtmöglicher Inklusion.

3.4 High Involvement versus Low Involvement

Involvement ist ein Begriff aus der Psychologie und meint die innere Ich-Beteiligung[20] bzw. das gedankliche und emotionale Engagement und die damit verbundene Aktivierung, mit der sich jemand einer Sache zuwendet. Das Involvement hängt von der jeweiligen Sache, der Botschaft, dem Medium bzw. der Situation ab. Es entwickelt sich biografisch und ist personenspezifisch ausgeprägt. Die Höhe des Involvements bestimmt maßgeblich die Informationsaufnahme, -verarbeitung und -speicherung und ist damit Voraussetzung für jegliche weitergehende Wirkung – etwa Meinungsbildung oder Verhalten.

Menschen mit dauerhaft hohem Involvement bezogen auf die Kirche weisen eine starke Bereitschaft und ein anhaltendes Interesse auf, sich mit der Kirche und ihren Themen bzw. Angeboten auseinanderzusetzen. Menschen mit dauerhaft niedrigem kirchlichem Involvement nehmen kirchliches Handeln hingegen kaum wahr

---

[19] Vgl. F. Sobetzko, M. Sellmann (Hg.), Gründer*innen-Handbuch für pastorale Start-ups und Innovationsprojekte, Würzburg 2017; F. Sobetzko, U. Hahmann, Die Ecclesiopreneurship Canvas. Die Gründerleinwand für pastorale Innovationen, unter Mitarbeit von Matthias Sellmann (futur2 1/2016), in: https://www.futur2.org/article/die-ecclesiopreneurship-canvas (Zugriff: 1.11.2021); vgl. U. Hahmann, Bitte weitersagen: Fürchtet euch nicht. Warum es bei pastoralen Innovationen wichtig ist, auf das Risikoempfinden potenzieller Nachfrager zu achten und wie Marketing helfen kann (futur2 1/2016), in: https://www.futur2.org/article/bitte-weitersagen-fuerchtet-euch-nicht (Zugriff: 1.11.2021).

[20] Involvement ist kein Synonym für „Mitmachen“ oder „Einbinden“, sondern bezeichnet die Stärke der *inneren* Beteiligung eines Menschen bei der gedanklichen und emotionalen Auseinandersetzung mit einer Sache.

und / oder halten es für sich persönlich für irrelevant. Auch diese niedrig Involvierten können temporär hohes Involvement entwickeln, z. B. anlassbezogen (Hochzeit, Weihnachten) oder themenspezifisch (Spiritualität, soziales Engagement). Viele Menschen weisen sowohl auf die Kirche als Ganze als auch auf ihre Angebote und Themen ein dauerhaft niedriges Involvement auf. Unterschiedliche Involvementzustände und -stärken sind wahrzunehmen und erfordern unterschiedliche Handlungsstrategien, wenn Kirche für alle Menschen offen sein will.

Kirchliche Systeme tendieren dazu, hohes Involvement vorauszusetzen und ihre Kommunikation und ihre Angebote entsprechend auszurichten. Allerdings stehen die Menschen keineswegs mehr Schlange und warten nur darauf, endlich ein kirchliches Angebot wahrnehmen, sich kirchlich engagieren oder an Entscheidungen partizipieren zu können. Low Involvement dominiert, wird von Generation zu Generation weitergegeben und dabei verstärkt.[21]

Daher müssen kirchliche Systeme entscheiden, ob und in welchem Ausmaß sie ihr Handeln auf die verschiedenen Involvementzustände und -stärken ausrichten wollen. Das hat deutliche Auswirkungen auf Inhalte, Formate und Gemeinschaftsformen. Während im Blick auf Menschen mit einem hohen Involvement Partizipation und Ermöglichung im Vordergrund stehen, hat Kirche für Menschen mit einem niedrigen Involvement eher Dienstleistungscharakter, müssen attraktive Kontaktpunkte geschaffen und die Angebote dem passageren Nutzerverhalten entsprechend adressatenorientiert gestaltet sein.[22]

3.5 Aufgaben- versus Charismenorientierung

In der pastoralen Praxis stehen in aller Regel vorgegebene Aufgaben im Vordergrund. Ein definiertes umfangreiches Programm ist vorzuhalten und abzuarbeiten. Das betrifft sowohl haupt- als auch ehren-

---

[21] Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014.

[22] Vgl. U. Hahmann, Die Mehrheit nicht ausschließen – Kirchenentwicklung und Involvement (futur2 2/2018), in: https://www.futur2.org/article/die-mehrheit-nicht-ausschliessen (Zugriff: 1.11.2021).

amtliche Akteur:innen. Aufgaben basieren auf biblischem Auftrag, folgen kirchlicher Tradition oder sind aus (verwaltungs-)rechtlichen Gründen geboten. Hinzu kommen gemeindliche bzw. kirchliche Gepflogenheiten, Feste und Bräuche. Die vorhandenen Ressourcen werden fast vollständig dafür eingesetzt, die bisherige Performance, das tradierte Programm aufrecht zu erhalten. Trotz dramatischen Rückgangs der Nutzer:innenzahlen und der verfügbaren Ressourcen sehen sich die Akteur:innen genötigt, das große (volkskirchliche) Rad weiter zu drehen, notfalls vor leeren Bänken und auf Kosten der eigenen Gesundheit. Lernen und Entwicklung sind in der Praxis nachrangig.

Charismen sind nach Paulus (vgl. 1 Kor 12,7) vom Heiligen Geist verliehene Begabungen und Fähigkeiten, die den anderen nutzen und die dem Aufbau des Leibes Christi dienen. Charismenorientierung steht für einen grundlegenden Paradigmenwechsel: Kirchliches Handeln orientiert sich an den jeweils vorhandenen Gaben und Fähigkeiten der Menschen. Es wird alles dafür getan, diese zu entdecken, zu fördern und zur Geltung zu bringen, damit die Menschen ihr Kirche-sein in eigener Regie leben und verantworten können („Ermöglichungspastoral").

Angesichts der Art und Weise, wie Menschen heute ihr Leben und ihre (Um-)Welt mitgestalten wollen, sind kirchliche Systeme gefordert, grundsätzlich charismenorientiert zu agieren, ohne dabei die verschiedenen Involvementzustände aus den Augen zu verlieren (also differenziert Teilhabe zu ermöglichen).[23] Die Entscheidung hat starke Konsequenzen für die Gestalt von Kirche: Charismenorientierung als Programm öffnet den Weg zu einem vielfältigen Nebeneinander unterschiedlicher, fluider Kirchenkulturen, die in Selbstverantwortung gestaltet werden. Im Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes kommt Kirche auf diesem Weg zunehmend in den Modus des Experimentierens, des Lernens und der Entwicklung.

---

[23] Aktuell richtet sich das kirchliche Handeln v. a. an den Inner Circle der Hochinvolvierten und ist dennoch sehr stark an Aufgaben orientiert bzw. auf die Abarbeitung eines bestehenden Aufgabenportfolios ausgerichtet. Zur Bedeutung von Charismenorientierung für Kirchenentwicklung vgl. V. Dessoy, Baustein, nicht Masterplan. Die Bedeutung von Charismenorientierung für die Kirche in Deutschland, in: AnzSS 128 (5/2019) 14–17.

3.6 Anbieter- versus Adressatenorientierung

Kirchliches Handeln entspringt dem über viele Jahrhunderte tradierten Bild, die Kirche sei als von Gott eingesetzte Institution im Besitz der Heilsgüter und gebe diese in seinem Auftrag an die Gläubigen weiter. In diesem Denkschema stehen Heilsgüter, insbesondere Wortverkündigung und Sakramente, im Zentrum. Was die richtigen Angebote und wie sie gestaltet sind, entscheiden hier nicht die Adressat:innen, sondern die Anbieter:innen, also die Kirchenführung bei den Kernangeboten und ansonsten die haupt- oder ehrenamtlichen Akteur:innen in der Pastoral. Deren Vorlieben, Interessen, Fähigkeiten und Routinen prägen, was angeboten wird und wie es angeboten wird. Das ist angesichts der Alters- und Milieustruktur der Akteur:innen auf der einen und der Bedürfnisse und Ästhetiken potenzieller Adressat:innen auf der anderen Seite eine Sackgasse.

Das Prinzip der Adressat:innenorientierung macht – ausgehend vom Kern der Hoffnung, wie er sich in Tod und Auferstehung Jesu zeigt – die Personen, an die ein Angebot (oder eine Botschaft) gerichtet ist, zum Bezugspunkt aller Überlegungen. Von dort aus wird das Angebot und seine Kommunikation entwickelt. Das lässt sich im Blick auf neue Adressat:innen nicht aus dem Bisherigen herleiten und geht nicht ohne co-kreative Mitwirkung der Adressat:innen selbst. Adressat:innenorientierung erfordert daher ein intensives Kennenlernen und direkten Dialog mit denen, um die man sich bemühen will, um deren konkrete Lebenssituation besser zu verstehen. Nur durch Berücksichtigung der spezifischen Bedürfnisse und ästhetischen Präferenzen, nur durch Inklusion kann systemisch betrachtet Relevanz entstehen. Relevanz wird der Botschaft bzw. dem Angebot von den Adressat:innen zugeschrieben, nicht von den Anbieter:innen.

Angesichts des rasanten Relevanzverlustes tun kirchliche Systeme gut daran, die vorherrschende Anbieter:innenorientierung kritisch zu hinterfragen und sich entschieden an den Adressat:innen zu orientieren. Damit ist nicht gesagt, die Kirche müsse sich von ihrem Ursprung distanzieren und ihre Grundvollzüge aufgeben. Es geht um die Art und Weise des Vollzugs und die sprachlich-kulturelle Einbettung, die immer wieder neu und differenziert von den Adressat:innen her und mit ihnen zu entwickeln sind.

3.7 Organisation versus Netzwerk

Systeme entstehen durch Kommunikation, indem sich die Partner:innen wechselseitig aufeinander beziehen, wobei sie (Akteur:innen, Gruppen, Organisationen) dabei mehr oder weniger eng miteinander gekoppelt sind.

Organisationen sind auf Dauer gestellte Systeme, die dafür sorgen, dass die Teilnehmer:innen an der Kommunikation austauschbar bleiben, während die Kommunikationsmuster (Routinen) reproduziert und ihre Funktionen weitgehend konstant gehalten werden. Organisationen zeichnen sich in der Regel durch eine enge Kopplung der Bausteine (u. a. Regeldichte), eine hohe vertikale Komplexität (u. a. Hierarchieebenen) und die Tendenz zur Zentralisierung von Entscheidungen aus. Als lebendige Systeme stehen allerdings auch sie im Austausch mit ihren relevanten Umwelten, müssen also kontinuierlich Umweltreferenz herstellen, ihre Kommunikationsmuster und Funktionen schrittweise an veränderte Umweltbedingungen anpassen, um lebendig zu bleiben und zu überleben.

Netzwerke sind dagegen multizentrisch. Ihre Elemente sind lose gekoppelt. Sie können sich bei Bedarf enger verknüpfen oder auch wieder zurückschwingen. Kommunikationsmuster und Funktionen sind nicht losgelöst von den Akteur:innen auf Dauer gestellt, sondern werden unmittelbar zwischen ihnen ausgehandelt und vereinbart (Commitment). Je weniger Regeln die Kommunikation im Netzwerk steuern, desto situativer und fluider sind Beziehungen und Funktionen. Werden darüber hinaus Änderungsimpulse positiv verstärkt, entsteht eine Dynamik, die einem Netzwerk den Charakter einer (sozialen) Bewegung verleihen kann.

Die Dynamik und die Volatilität gesellschaftlicher Prozesse machen es unabdingbar, dass kirchliche Systeme hinsichtlich ihrer Strukturen und Prozesse (wie andere Organisationen auch) deutlich agiler werden, sich dezentralisieren und netzwerkartig aufstellen. Auf diese Weise können sie viel schneller auf Kontextveränderungen reagieren und die Chance, auf Dauer lebendig zu bleiben, steigt.[24]

---

[24] Vgl. F. Laloux, Reinventing Organizations, Ein Leitfaden zur Gestaltung sinnstiftender Formen der Zusammenarbeit, München 2015; M. Zimmer, M. Sellmann, B. Hucht, Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen –

3.8 Territoriale versus kategoriale Pastoral

Pastorales Handeln ist seit Karl dem Großen territorial in Pfarreien organisiert. Anfangs ausschließlich als Instrument zur Sicherung der Finanzierung von Klerus und Kultgegenständen durch systematische Erfassung und Heranziehung der Gläubigen eingeführt, entwickelte sich die Pfarrei im Anschluss an das Konzil von Trient zu einem Organisationsinstrument der Versorgung aller Gläubigen mit den von der Kirche verwalteten Heilsgütern und schließlich im 20. Jahrhundert zur Sozialisations- und Versorgungsinstanz im Rahmen umfassender volkskirchlicher Strukturen. Im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil trat schließlich die Idee der Pfarrgemeinde als Ort und Gestaltungsraum gemeinschaftlichen Handelns von hauptberuflichen und ehrenamtlichen Akteur:innen in den Vordergrund („Pfarrfamilie").

So legt das Kirchenrecht bis heute fest, dass eine Diözese i. d. R. in territorial abgegrenzte Pfarreien zu gliedern ist (vgl. can. 518 CIC/1983). Hiernach richten sich seelsorgliche Zuständigkeiten, Mittelzuweisung etc. Daneben gibt es andere Formen, wie kirchliches Handeln organisiert sein kann, z. B. orientiert an Zielgruppen, Lebenssituationen etc. Solche kategorialen Formen bestehen bislang weitgehend unabhängig und losgelöst von der Pfarreistruktur.

Die veränderte Form religiöser Bindung, die damit verknüpfte Auflösung pfarrlicher Bezüge, die Differenzierung und Personalisierung religiöser Bedürfnisse bei gleichzeitiger Notwendigkeit, bei knapper werdenden Ressourcen große Organisationsräume für das kirchliche Handeln zu schaffen, zwingen kirchliche Systeme darüber nachzudenken, wie die Pastoral zukünftig strukturiert werden kann: Soll man am Territorialprinzip festhalten und in den notwendigen großen Organisationsräumen monolithische Substrukturen nach dem Territorialprinzip einführen („Pfarrei light") oder aber die Binnenarchitektur kategorial verstehen i. S. vielfältiger, autonomer Kirchorte im Nahraum, die sich thematisch, adressaten:innenbezogen oder auch – dort, wo sich Menschen so verstehen – kleinräumig territorial definieren können?

Fallstudien – Praktische Relevanz (Angewandte Pastoralforschung 4), Würzburg 2017.

Folgt man dem bisherigen Gedankengang ist die Loslösung kirchlichen Lebens (der Pastoral) von der rechtlichen Struktur (der Verwaltung) unabdingbar: Die Organisation ist großräumig territorial, die Pastoral dagegen kategorial im Nahraum zu denken. Nur so scheint Bewegung möglich. Zugleich verändern sich notwendig Machtverhältnisse und -strukturen.

3.9 Hierarchie versus Partizipation

Kirche konstituiert sich bottom-up und top-down, als communio und ministratio (LG 4). In diesem Spannungsverhältnis sind Entscheidungen angesiedelt. Entscheidungen können stärker vertikal (hierarchisch) oder horizontal (partizipativ) angelegt sein. Hierarchische Entscheidungsprozesse betonen und reproduzieren bestehende Traditionen und Machtasymmetrien. Partizipative Entscheidungsprozesse schaffen Rahmenbedingungen, damit Inklusion hergestellt werden kann und Menschen mit ihren Bedürfnissen und Interessen systemrelevant werden.

Im Hintergrund stehen unterschiedliche Vorstellungen bzw. Begriffe von Macht.[25] M. Weber (1864–1920) definiert Macht vertikal als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht“[26]. Dem entspricht weitgehend der lateinische Begriff der *potestas*, die von den Römern als formelle Macht oder Verfügungsgewalt verstanden wurde und auf ein Amt und damit verknüpfte Rechtsvorschriften und Befugnisse bezogen war. Für H. Arendt (1906–1975) hingegen entspricht Macht eher horizontal „[…] der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“[27]. Dieses Verständnis kommt dem lateinischen Begriff der *auctoritas* nahe, verstanden als informelle Macht oder Autorität, die nicht an ein Amt gebunden war, sondern an andere Quellen, wie Ansehen, Reichtum oder Verbindungen.

---

[25] Vgl. dazu V. Dessoy, Grundlegung – Macht und System, in: Dessoy, Hahmann, Lames, Macht (s. Anm. 12), 14–23.

[26] M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen ^{5}1972, 28.

[27] H. Arendt, Macht und Gewalt, München 1990, 45.

Kirchliche Systeme sind kirchenrechtlich hierarchisch verfasst, wenngleich dies oftmals als „Dienst" konnotiert und „Macht" normativ als relevante Kategorie negiert wird. Faktisch existiert Macht, wird sie (angemessen und auch missbräuchlich) ausgeübt und auch so erlebt. Der Weg in eine Kirche, die von den Menschen ausgeht, auf Adressatenorientierung, Vielfalt und Beweglichkeit setzt, folgt den Prinzipien von Subsidiarität und Partizipation. Er führt notwendig über Deregulation, den Abbau bestehender hierarchischer Strukturen und die radikale Vereinfachung von Prozessen. Partizipation ist dann keine Worthülse mehr, sondern reale und wirksame Teilhabe an Verantwortung und Entscheidung. Dies schließt Mechanismen mit ein, hierarchische Machtbefugnisse zu begrenzen und zu kontrollieren.[28] Um monarchisch-absolutistische Machtausübung und Machtmissbrauch systematisch auszuschließen, ist Gewaltenteilung strukturell, also rechtlich zu verankern.

3.10 Eindimensionale Rollenkonstruktion vs. multiprofessionelle Rollenarchitektur

Seelsorger:innen arbeiten nach ihrem Selbstverständnis ganzheitlich. So sind sie auch ausgebildet. Historisch ist ihre Funktion in der Rolle des Pfarrers / Pastors begründet, der allen alles ist. Die unterschiedlichen Berufsgruppen unterscheiden sich allein dadurch, wieviel ihnen jeweils erlaubt ist. Wenn heute davon gesprochen wird, dass sich Seelsorger:innen als Ermöglicher:innen verstehen (sollen), liegt zunächst die gleiche Logik zugrunde: Sie sind – der Rolle des Pfarrers / Pastors treu – Generalist:innen, die dafür Sorge tragen, dass Menschen Kirche ihrer (Tauf-)Berufung folgend zum Wohle des Ganzen leben und gestalten können.

Eine solche eindimensionale Rollenarchitektur ist aus heutiger Sicht unterkomplex. Die veränderten Anforderungen an das kirchliche Handeln aufgrund der fortschreitenden Differenzierung unserer Gesellschaft erfordert eine viel stärkere Rollendifferenzierung in der Pastoral. Sie betrifft Zielgruppen, Themen und Prozesse. Gebraucht

---

[28] Vgl. V. Dessoy, Partizipation und Leitung in der Kirche, in: E. Kröger (Hg.), Wie lernt Kirche Partizipation? Theologische Reflexion und praktische Erfahrungen, Würzburg 2016, 71–90; V. Dessoy, Partizipation – Schlagwort oder mehr?, in: Diak 49 (2018) 82–91.

werden qualifizierte Spezialist:innen, die in der Lage sind, spezifische Fragestellungen und Herausforderungen professionell zu handhaben. Dies setzt voraus, dass geklärt ist, wie eine angemessen differenzierte Rollenarchitektur (Multiprofessionalität) aussieht und wie die Akteur:innen mit ihren jeweiligen Fähigkeiten identifiziert, qualifiziert und kontextualisiert eingesetzt werden können.[29]

4 Anforderungen an eine Führungsarchitektur im Übergang zur nächsten Kirche

Die Führungsverantwortlichen in der Kirche stehen vor einer anspruchsvollen Aufgabe: Sie müssen den mit erheblichen Risiken behafteten Übergang zur nächsten Kirche gestalten und dabei im Tun ihre eigene Rolle und damit auch sich selbst grundlegend verändern.[30] Gerade weil die Aufgabe, Führung zu übernehmen und dabei gleichzeitig Macht abzugeben, so ambivalent ist und weil dabei Organisatorisches und Existentielles so eng miteinander verwoben ist, fällt es den Führenden besonders schwer, dieser historischen Aufgabe nachzukommen.

Wie sich Führung in der Kirche verändern müsste, um den skizzierten Übergang zu bewältigen, wird hier in wenigen Zügen skizziert. Die Frage der kirchenrechtlichen Spielräume wird an dieser Stelle nicht erörtert, sondern vorausgesetzt: Wir sprechen nur von operativen Organisationslösungen, die in der Verantwortung eines Bischofs liegen.[31] Davon losgelöst stehen kirchenpolitische Implikationen und Fragen im Hintergrund, die auf Dauer zu klären sind. Die vorgestellte Führungsarchitektur darf auf lange Sicht nicht allein davon abhängen, ob der jeweils amtierende Bischof sie garantiert. Als Vehikel unabdingbar, widerspräche das auf Dauer der ihr zugrunde liegenden Logik.

---

[29] Vgl. V. Dessoy, Von Berufsprofilen zu Profi-Rollen. Kirche braucht Profis – aber keine Gemeindereferenten, in: das magazin (4/2017) 4–12.

[30] Vgl. V. Dessoy, Führung übernehmen, Macht abgeben, in: WuA 60 (1/2019) 8–15.

[31] Vgl. dazu u. a. V. Dessoy, Leitungsarchitektur flexibel konfigurieren und committen, in: ders., Hahmann, Lames, Macht (s. Anm. 12), 288–314; Erstveröffentlichung: V. Dessoy, Geteilte Leitung: Grundlinien einer kirchenrechtskonformen, konfigurierbaren Organisationslösung (futur2 2/2019), in: https://www.futur2.org/article/geteilte-leitung (Zugriff: 1.11.2021).

4.1 Die ganze Aufgabe sehen und von „Führung" sprechen

Es beginnt mit der Sprache: Im kirchlichen Kontext werden komplexe Führungsaufgaben sprachlich auf den Begriff „Leitung" reduziert. Wenn man Führung einer Organisation definiert als Verantwortung, gemeinsam mit den darin handelnden Akteur:innen die optimale Funktionalität und die nachhaltige Entwicklung der Organisation zum Wohle ihrer Adressat:innen zu gewährleisten, ist „Leitung" allerdings kein geeigneter Begriff, diesen komplexen Vorgang zu beschreiben.

„Leitung" ist per Definition an die Position in einer Organisation geknüpft und fokussiert die Zuständigkeitskompetenz. „Führung" ist dagegen funktional, von der Aufgabe her definiert und fokussiert die hierfür erforderlichen Fähigkeiten. Da „Leitung" dogmatisch und kirchenrechtlich mit Hirtenamt (lat. *munus regendi*) gleichgesetzt wird, impliziert dies automatisch ein ganz enges, absolutistisches oder hierarchisch-bürokratisches Vorverständnis. Zudem entlastet der Leitungsbegriff den Rolleninhaber psychologisch, da er sein Verhalten aus der übertragenen Position heraus begründen kann, ohne dafür als Person Verantwortung übernehmen zu müssen. Das erhöht das Risiko des Missbrauchs von Macht.

Auf diesem Hintergrund ist der Leitungsbegriff Teil des Problems, nicht der Lösung. Der erste Schritt wäre, einen neuen Bezugsrahmen herzustellen und Leitung ganz eng als eine Facette von Führung zu verstehen, eine Führungsrolle neben anderen: Leitung ist die operational definierte formale Verantwortung für eine Organisation bzw. Organisationseinheit, z. B. für eine Pfarrei, ein Zentrum, einen Kirchort oder eine Einrichtung. Sie ist hinsichtlich der Aufgaben und Befugnisse begrenzt und unterliegt definierten formalen Regeln und Kontrollmechanismen.

Zur notwendigen Transparenz und Ehrlichkeit im Sprechen über Führung gehört auch, mit der normativ (vom Evangelium her) begründeten Rede vom „Dienen" aufzuhören, wenn es real oder praktisch um die Ausübung von Macht geht. Um führen bzw. leiten zu können, braucht es Macht. Sie zu leugnen, wäre fatal. Entscheidend ist die Frage, wie Macht ausgeübt wird. Und das wird nur verhandelbar, wenn offen darüber gesprochen wird.

4.2 Führung von Verwaltung lösen und unternehmerisch verstehen

Das Kirchenrecht bindet das Führungshandeln in der Kirche an die Verantwortung für eine ordnungsgemäße Verwaltung. So entspricht die Konzeption der Leitungsaufgabe des Pfarrers (das Pfarr*amt*) in wesentlichen Zügen M. Webers Bürokratietheorie.[32] Um die Zusammenarbeit vieler Akteur:innen koordinieren und auf ein gemeinsames Ziel hin ausrichten zu können, brauchen Organisationen Regeln und Instrumente. Ihre Gesamtheit nennt Weber „Herrschaft". Die Bindung an abstrakte, operational definierte, transparente Regeln sowie die gemeinsame Überzeugung von der Legitimität dieser Regeln und des daraus folgenden Handelns bilden den Kern der von ihm so genannten „legalen Herrschaft". Idealtypus und effizienteste Form einer Organisation, die auf legaler Herrschaft beruht, ist für Weber die „bürokratische Organisation". Dies gilt unabhängig davon, in welchem funktionalen Kontext sie angesiedelt ist (Staat, Wirtschaft, Kirche, Militär etc.). Kennzeichen der bürokratischen Organisation sind Arbeitsteilung, genau festgelegte Amtspflichten, präzise, regelgeleitete und erlernbare Amtsführung, ein transparentes System der Über- und Unterordnung (Amtshierarchie) und die Verpflichtung zur Dokumentation aller Amtsvorgänge (Aktenführung). Genau dies wird detailliert in can. 531–535 CIC/1983 in Verbindung mit can. 1281–1288 CIC/1983 beschrieben.

Kirche hat sich allerdings bereits jetzt und in Zukunft immer stärker in einem „Angebotsmarkt" zu bewähren, in dem

- sie eine Akteurin bzw. Anbieterin unter vielen ist und die Eintrittshürden gering sind (wachsender Konkurrenzdruck),
- die Adressaten:innen (Nutzer:innen) zunehmend der Logik des Marktes folgen (Ertrag und Nutzen abwägen) und einen hohen (Markt-)Einfluss haben (mit den Füßen abstimmen),
- ein sehr dynamisches Marktgeschehen vorherrscht, das permanente Anpassung und Entwicklung erfordert, um dauerhaft zu überleben.

In einem solchen Kontext ist die Verwaltung des Bestehenden (d. h. auch des Mangels und des Rückbaus) kontraindiziert.[33] Gebraucht

---

[32] Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1922.

[33] Vgl. das Gleichnis vom klugen Verwalter (Lk 16,1–8).

werden Führungskräfte, die sich i. S. des Apostels Paulus (pastoral-) unternehmerisch verstehen, als Gründer:innen und Strateg:innen in einem dynamischen Marktumfeld. Unternehmer:innen (Entrepreneur:innen) wollen etwas bewirken, etwas initiieren, aufbauen, entwickeln, verselbstständigen und groß werden lassen. Sie denken wirkungsorientiert. Sie sehen ihre zentrale Aufgabe darin, Bestehendes zu verselbstständigen und systematisch „neue Märkte" zu erschließen.

4.3 Vertikale und horizontale Führung situativ ausbalancieren

Systeme, die sich in dynamischen Kontexten („Märkten") bewegen, brauchen eine differenzierte, auf die jeweilige Situation abgestimmte Balance zwischen „vertikaler" und „horizontaler" Führung. Vertikale Führung (Steuerung) dient dazu, Konvergenz herzustellen, die Organisation zielorientiert zu steuern, ihre Funktionalität zu sichern und Mitarbeiter:innen wie Adressat:innen einzubeziehen. Horizontale Führung hat die Aufgabe, Divergenz herzustellen, partizipative Suchprozesse zu organisieren, Innovation und Entwicklung zu fördern, Menschen und Systeme zu begleiten und in ihrer Selbstverantwortung und Selbstaktualisierung zu stärken.

Führung in einer agilen Organisation setzt auf horizontale Führung. Sie sichert den Rahmen für das autonome und selbstorganisierte Wirken und Arbeiten der Beteiligten. Sie ermutigt sie, Verantwortung zu übernehmen. Sie unterstützt sie, wenn sie Hilfe brauchen. Ziel ist es, die Beteiligten stark zu machen, damit sie selbstgesteuert im Rahmen einer verbindlich vereinbarten Gesamtstrategie (z. B. eines Pastoralkonzepts) handeln und sich weiterentwickeln können. In der Führungsforschung nennt man das Coaching, pastoraltheologisch Ermöglichung.

Ermöglicher:innen bzw. Coaches verfügen über ein breites Rollenrepertoire, das sie zielgerichtet einsetzen können, als Freund:in und Kolleg:in, als Chef:in und Manager:in, als Leader:in und Inspirator:in, als Moderator:in und Trainer:in, als Entwickler:in und Mentor:in. Coaches übernehmen als Prozessbegleiter:innen in erster Linie horizontale Führung. Sie gehen aber bei Bedarf auch inhaltlich ins Gegenüber, übernehmen also zeitlich begrenzt vertikale Führung. Coaches bewegen sich in einem Mischkontext und müssen – ähnlich wie Paulus – vertikale und horizontale Führung situativ in eine gute Balance bringen, um Wachstum zu ermöglichen.

4.4 Führungsarchitektur differenzieren und qualifizieren

Die katholische Kirche ist von ihrem tradierten Organisations- und Führungsprinzip her eine absolute Monarchie – bis in Riten, liturgische Geräte und Kleidung angelehnt an den byzantinischen Kaiserkult. Alle Macht ist im Bischofsamt gebündelt. Die *sacra potestas* umfasst Leitungsvollmacht (*potestas regiminis, iurisdictionis*) und Weihesakrament (*potestas ordinis*). Die Leitungsvollmacht des Bischofs ist unmittelbar und ordentlich, also nicht delegiert. Die Bischöfe leiten ihre Diözesen nicht als Stellvertreter des Papstes, sondern in eigener Vollmacht im Namen Christi.[34]

Aus dogmatischer und kirchenrechtlicher Perspektive ist Führung in der katholischen Kirche auf die Leitungsperspektive beschränkt und auf eine einzige Rolle fokussiert, die des Bischofs und in abgeleiteter Form des Priesters bzw. des Pfarrers. Die Priester bilden theologisch, kirchenrechtlich und organisatorisch-strukturell gemeinsam mit dem Bischof den inneren Führungskreis der Ortskirche. Sie sind ihm direkt zugeordnet und vertreten ihn vor Ort. Sie haben als Pfarrer die Gesamtverantwortung für ihren jeweiligen Zuständigkeitsbereich.

Wenn sich Kirche lokal, regional oder auf ortskirchlicher Ebene im Sinne einer fluiden und agilen Organisation weiterentwickeln soll, werden differenzierte Führungskompetenzen und -rollen mit je eigener Prokura gebraucht, um systemrelevante Prozesse wie Kommunikation, Entwicklung, Qualifizierung, Innovation, Vernetzung und Wissensmanagement professionell zu organisieren.

Eine differenzierte Führungsarchitektur ist losgelöst von den klassischen Berufsrollen zu sehen, die – wie zuvor beschrieben – eindimensional an der Rolle des Priesters ausgerichtet sind. Die neuen Führungsrollen sind organisatorisch-funktional, nicht dogmatisch-kirchenrechtlich zu begründen. Die Herausforderungen der Kontexte (des Marktes) und die Anforderungen der Organisation sind entscheidend, nicht bestehende Machtverhältnisse der Institution.

---

[34] Vgl. H. W. Gärtner, Kirche als Organisation – Leib Christi aus organisationstheoretischer Sicht, in: WzM 54 (2002) 373–388.

4.5 Führung kontextspezifisch flexibel konstellieren

Wenn Herausforderungen und Aufgaben entscheidend dafür sind, wie Führung strukturell und operativ zu gestalten ist, wird eine Führungsarchitektur gebraucht, die es erlaubt, Führungsrollen in differenzierter Weise kontextspezifisch flexibel zu konstellieren. Damit ist mehr gemeint als Delegation. In netzwerkartigen Strukturen kann es keine Einheitslösung geben: Die optimale Führungskonstellation einer Organisationseinheit (welche Rollen benötigt werden, wie die Aufgaben zugeordnet sind etc.) ergibt sich aus den konkreten Anforderungen des jeweiligen Kontextes (z. B. eines pastoralen Raumes) und den vorhandenen Ressourcen und Kompetenzen der Akteur:innen, die zur Verfügung stehen. Beides ist miteinander abzugleichen.

Dieses Prinzip gilt in allen Bereichen und auf allen Ebenen. Realisiert ist es am ehesten in Einrichtungen und Diensten, die bereits jetzt unter Marktbedingungen agieren (Caritas, Krankenhäuser etc.) oder deren Leitung nicht (notwendig) an einen Kleriker gebunden ist. Der fortschreitende Priestermangel hat die Entwicklung beschleunigt. In Teilen ist das Prinzip inzwischen auch in der Verwaltung angekommen, wenn z. B. Prozessorientierung und -verantwortung eingeführt wird, wenn Führungstandems installiert oder Führungspositionen rotierend besetzt werden.[35]

In der Pastoral, speziell in der territorialen Pastoral gibt es den Ansatz nur in Ausnahmefällen.[36] Hier ist das Selbstverständnis und damit die DNA als sakramental verfasste Kirche berührt und entsprechend vorsichtig sind die Verantwortlichen. In der Praxis dominiert die kirchenrechtlich-dogmatische Sichtweise. Zumeist werden nur die wenigen, vom CIC vorgesehenen Varianten eindimensionaler „Leitung" realisiert und die Konsequenzen mangelnder Passung zwischen Anforderungen und Kompetenzen akzeptiert (Überforderung, Inkompetenz, Machtmissbrauch, …). Die aktuell diskutierten und in der Erprobung befindlichen sog. „alternativen Leitungsmodelle" greifen Ansätze aus den 1990er-Jahren auf, verharren je-

---

[35] Vgl. M. Kollig, Neue Führungsarchitektur im Ordinariat des Erzbistums Berlin (futur2 2/2019), in: https://www.futur2.org/article/neue-fuehrungsarchitektur-im-ordinariat-des-erzbistums-berlin (Zugriff: 1.11.2021).

[36] Beispielhaft lässt sich hier die Diözese Graz nennen.

doch als diskrete und übergreifend gefixte Lösungsvarianten weitgehend in der funktionalen Logik des CIC.[37]

Das Prinzip kontextspezifischer Konstellation von Führung ist dann auch übergreifend gesamtkirchlich von großer Bedeutung. Unterschiedliche Kulturen bzw. Gesellschaften brauchen unterschiedliche, den jeweiligen Erfordernissen angepasste Führungskulturen. Kirchenpolitisch führt kein Weg daran vorbei, die Struktur von Kirche auch auf dieser Ebene zu deregulieren und regionale Differenzierungen möglich zu machen.

4.6 Leitungsverantwortung teilen

Die Notwendigkeit, die Leitung einer komplexen Organisation (z. B. eines großen pastoralen Raumes, einer Großpfarrei) auf mehrere Schultern zu verteilen, ist weitgehend unumstritten. Offen ist die Frage, wie das im Kontext der Pfarrei gehen kann.

Das Kirchenrecht gibt den Rechtsrahmen für mögliche Lösungsoptionen in der Gestaltung von Leitung vor. Innerhalb dieses Rahmens kommt dem Pfarrer (vgl. can. 519 § 2 CIC/1983), dem Moderator (vgl. can. 517 § 1 CIC/1983) bzw. dem Administrator (vgl. can. 517 § 2 CIC/1983) die Letztverantwortung für die Pfarrei zu. Auf dieser Basis lassen sich unendlich viele Organisationslösungen delegierter und geteilter Leitungsverantwortung denken, die sich allein dadurch unterscheiden, wie man die Parameter der Teilhabe an der Leitung konfiguriert.

Der entscheidende gedankliche Schritt ist, dass man zwischen der theologisch-kirchenrechtlichen und der pastoral-organisatorischen Betrachtungsebene differenziert. In technischer Analogie könnte man vom Kirchenrecht als Hardware und der Organisation als Betriebssystem sprechen. Die organisatorische Übertragung (Delegation) von Leitungsaufgaben entspricht theologisch der Teilhabe an *Leitung* (*participatio* von Priestern) bzw. der Teilhabe an Leitungs*verantwortung* / Mitverantwortung in der Leitung (*cooperatio* von Laien).
Geteilte Leitung ist dann möglich, wenn

- Rollen, Aufgaben und Befugnisse klar abgesteckt, mit Prokura versehen und committet werden

---

[37] Vgl. Dessoy, Leitungsarchitektur (s. Anm. 31).

- die Prozesse an den Schnittstellen rational, transparent und verbindlich gestaltet sind
- übergeordnete Entscheidungen gemeinsam im Konsent-Verfahren getroffen werden und sich der Bischof öffentlich und verbindlich an diese Handhabung bindet
- die Selbstverpflichtung formal bzw. strukturell verankert ist (z. B. über Ordnungen oder Kontrakte) und
- ein verbindliches Prozedere existiert, wie bei der Feststellung von Abweichungen zu verfahren ist.[38]

4.7 Führungs- und Leitungsverantwortung nach Kompetenz und auf Zeit vergeben

Führungs- und Leitungsverantwortung ist grundsätzlich anhand von Qualifikation und Kompetenz der Akteur:innen zu vergeben. Entscheidend ist, was vor Ort gebraucht wird und was die zur Verfügung stehenden Personen an Fähigkeiten mitbringen.

Die Kirche kommt aus einer Zeit, in der Priester in Deutschland nach der Zeit als Kaplan fast automatisch in eine Leitungsrolle kamen – als Pfarrer, in der Kategorialseelsorge oder in der Verwaltung. Dahinter steht die Überzeugung, dass mit der Weihe zugleich die Kompetenz zur Leitung kirchlicher Systeme mitgegeben wird. Inzwischen gibt es nicht mehr genügend Priester, die dafür in Frage kommen. Die Strukturen werden in immer neuen Schleifen so modernisiert, dass zumindest die zentralen Führungspositionen mittelfristig mit Priestern besetzt werden können. In einigen Diözesen gelingt auch das nur noch bedingt. Priester werden z. T. bereits gedrängt und bekniet, die Rolle des Pfarrers zu übernehmen, ob sie wollen oder nicht. Die Frage, ob sie es können, spielt weiter eine untergeordnete Rolle.

Die Bindung der Organisationsgestalt an die Zahl der verfügbaren Priester muss konzeptionell aufgelöst werden, nicht erst dann, wenn nichts mehr geht. Der Bedarf, also das, was Kirche vor Ort an Führung braucht, steht im Vordergrund und muss mit dem Können und Wollen in eine Passung gebracht werden: Entscheidend ist, wer es am besten kann, unabhängig von Stand und Geschlecht. Priester

[38] Zu Details geteilter Leitung in Pfarreien vgl. ebd.

bleiben dann an Führung beteiligt, wenn sie es wollen und können und wenn sie frühzeitig und systematisch auf die komplexen Führungsaufgaben vorbereitet werden.

Dem vorausgehenden Gedanken weiter folgend, ist Führungs- und Leitungsverantwortung grundsätzlich zeitlich zu begrenzen. Auch das ist kirchenrechtlich unter bestimmten Bedingungen möglich und angesichts der Herausforderungen unumgänglich.

Leitung auf Zeit wird seit vielen Jahrhunderten erfolgreich in Orden praktiziert,[39] angesichts des fortschreitenden Priestermangels und der notwendig erscheinenden Neuorganisation der territorialen Pastoral inzwischen notgedrungen auch in einzelnen Bistümern. Mit Blick auf die Zukunft reicht das nicht. Es geht um das Prinzip, Verantwortung grundsätzlich nur auf Zeit zu übertragen. Der Vorteil liegt auf der Hand: Es gibt keine unantastbaren Claims mehr. Führung / Leitung muss sich in der Praxis bewähren. Die geführten Systeme sind nicht mehr unbegrenzt „ausgeliefert". Durch regelmäßigen Führungswechsel kommen neue Sichtweisen und Impulse ins Spiel. Veränderung von Führung wird strukturell verankert und zu einem Baustein von Kirchenentwicklung.

4.8 Führungs- und Leitungsverantwortung bottom-up legitimieren

Die Priesterweihe selbst ist bereits – wie die Weiheliturgie zeigt – an die Bewährung im Volk geknüpft. Wieviel mehr muss das für die Übernahme von Führungs- und Leitungsverantwortung in größeren organisatorischen Einheiten gelten.

Ranghohe Kirchenvertreter weisen immer wieder darauf hin, dass die katholische Kirche in ihrer sakramentalen Verfasstheit keine Demokratie sei und Entscheidungen nicht demokratisch zu legitimieren seien. Die kirchliche Praxis, insbesondere in den Orden, zeigt das Gegenteil.[40] Hier gibt es bereits seit dem Mittelalter mit päpstlichen Bullen versehene demokratische Verfassungsstrukturen.

---

[39] Vgl. U. Engel, Leitung auf Zeit – Leitung durch Wahl. Über die demokratische Verfassung des Dominikanerordens im Blick auf ihre spirituelle und kirchenpolitische Relevanz (futur2 2/2018), in: https://www.futur2.org/article/leitung-auf-zeit-leitung-durch-wahl (Zugriff: 1.11.2021).

[40] Vgl. ebd.

Das II. Vatikanische Konzil hat die Richtung für ein verändertes Verständnis von Kirche und damit der Verfasstheit von Führung und Leitung vorgegeben: Kirche konstituiert sich theologisch bottom-up und top-down, im Gegenüber von Communio und Ministratio (vgl. LG 4). Beide Bewegungen ergänzen, unterstützen, validieren und kontrollieren sich wechselseitig. Diesem Gedankengang folgend ließe sich Leitung und Partizipation i. S. von Teilhabe an Entscheidung auf allen Ebenen ganz neu denken.

Auf der Ebene des pastoralen Raumes etwa ließe sich eine partizipative Leitungsstruktur analog zu den Verbänden so konzipieren, dass „exekutives" (operatives) Leitungshandeln der „legislativen" (strategischen) Validierung und Kontrolle unterliegt. Als Referenzmodell bietet sich das Konstrukt Vorstand („Leitungsteam") / Aufsichtsrat („Pastoralrat") an. Beide leiten gemeinsam den pastoralen Raum. Das Leitungsteam (der Vorstand) wird vom Bischof vorgeschlagen und bedarf der Zustimmung der Vertreterversammlung der Mitglieder und der kirchlichen Orte („Pfarrkonvent"). Der Pastoralrat wird umgekehrt vom Pfarrkonvent aus seinen Reihen gewählt und bedarf der Zustimmung des Bischofs. Geteilte und partizipative Leitung einzuführen, ist kirchenrechtlich möglich und organisatorisch einfach zu realisieren. Die Instrumente, die Entscheidung und Kontrolle ermöglichen, liegen auf dem Tisch. Voraussetzung ist, dass der Bischof es für seine Diözese will und er genügend Pfarrer hat, die sich ebenfalls auf dieses Modell committen. Das ist die Nagelprobe.[41]

Auch auf der Ebene der Diözese ist Partizipation i. S. echter Teilhabe an Entscheidung und Kontrolle von Machtausübung ebenso leicht möglich. Nach can. 127 CIC/1983 kann sich ein Oberer zur Vornahme von Amtshandlungen entweder an den Rat oder sogar die Zustimmung eines Kollegiums binden.[42] Durch öffentliche, strukturell verankerte und in der Praxis validierte Selbstbindung

---

[41] Vgl. Dessoy, Leitungsarchitektur (s. Anm. 31), 310ff.

[42] Vgl. T. Schüller, Macht und Ohnmacht aus kirchenrechtlicher Sicht, Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion um Macht und Machtmissbrauch in der katholischen Kirche, in: Dessoy, Hahmann, Lames, Macht (s. Anm. 12), 161–166, hier: 163. Praktiziert wird die in der Diözese Graz. Oberstes Entscheidungsgremium zwischen den Diözesanversammlungen, die alle fünf Jahre stattfinden, ist das Konsistorium, in dem gemeinsam mit dem Bischof Entscheidungen nach dem Konsentprinzip gefällt werden.

kann jeder Bischof die faktisch gegebene absolute in eine konstitutionelle Monarchie umwandeln und so eine Kultur der Teilhabe implementieren. Macht wird transparent und kontrollierbar.

Der einzige Haken daran ist, dass der nachfolgende Bischof alles wieder umkehren und die Parameter auf null stellen kann. Daher ist die vorgeschlagene organisatorische Lösung nur die halbe Miete. Politisch ist mit allen Kräften daran zu arbeiten, dass Macht- und Gewaltenteilung und demokratische Formen der Legitimation von Macht in der Kirche grundsätzlich im Kirchenrecht verankert werden. Etwas anderes ist in modernen Demokratien nicht mehr vermittelbar.

5 Wie können Priester Teil der Lösung werden?

Sowohl im Fachdiskurs Kirchenentwicklung als auch in konkreten Entwicklungsprojekten wird der Klerus – ausgesprochen oder nicht – in erster Linie als Teil des Problems, wenn nicht sogar als Kern des Problems identifiziert, nicht aber als Teil der Lösung. Nicht selten rollen Verantwortungsträger die Augen, wenn sie über ihre Priester sprechen. Das Signal ist mehr oder weniger eindeutig: wenig kompetent, wenig motiviert, zumeist überfordert, oftmals krank, in der Breite änderungsresistent, aufs Ganze gesehen hoffnungslos.

Die Erfahrung lehrt das Gegenteil. Es ist viel Kompetenz und Engagement vorhanden und es geht: Priester fassen Mut, organisieren sich und übernehmen Verantwortung für das Ganze, wenn man ihnen einen Rahmen und den Freiraum gibt, sich zu entwickeln.[43] Allerdings bekommen Verantwortungsträger dann sehr schnell Angst davor, dass ihre Priester zu stark und zu selbstbewusst werden, dass sie sich miteinander verständigen und verbünden, dass sie aktiv und konzertiert als Presbyterium handeln und damit auch strategisch wirksam werden. Dann macht man nicht selten die Räume wieder eng, nimmt gewährte Formen der Partizipation wieder weg etc. – „Teile und herrsche“ in vielen Schattierungen ist im Blick auf Priester an der Tagesordnung.

---

[43] Beispiel hierfür ist die *Plattform P* als selbstorganisiertes Netzwerk aktiver Priester im Bistum Trier

Priester sind systemrelevant, aber in den Augen vieler Teil des Problems. Im Blick auf die „nächste Kirche“ können Priester Teil der Lösung werden, systemrelevant bleiben und an Bedeutung gewinnen, wenn sie

- sich der Entwicklung in Gesellschaft und Kirche vorbehaltlos stellen und sie als Zeichen der Zeit verstehen (Was will uns Gott damit sagen?),
- aufhören, defensiv ihre angestammten Claims zu verteidigen, und stattdessen die Herausforderungen, die Führung in veränderter Zeit mit sich bringt, annehmen und sich offensiv damit auseinandersetzen,
- ihr Einzelkämpferdasein und die geplante Unverbindlichkeit im Miteinander überwinden, sich zusammenschließen und gemeinsam Verantwortung für das Ganze (z. B. einer Diözese) übernehmen,
- sich als Promotoren des Wandels verstehen und im Alltag Verantwortung für die Kernaufgabe der Transformation übernehmen,
- die Führungsaufgabe in ihrer Komplexität wahrnehmen und annehmen,
- darauf bezogen ihre eigenen Kompetenzen realistisch einschätzen und im Blick auf die nächste Kirche erweitern,
- bereit sind, Verantwortung konsequent zu teilen und auf Machteingriffe, die ihnen das Amt zugesteht, ebenso konsequent verzichten.

Sie sollten sich diese Chance nicht entgehen lassen.

Den Ursprung neu wagen

Zukunftsperspektiven für den priesterlichen Dienst

Christian Hennecke

Es ist verwunderlich und es ist bedenklich: Wenn Priester selbst nicht mehr wissen, was ihr eigentlicher Auftrag ist und einfach bis zur Übererschöpfung weitermachen. Wenn ganz selbstverständlich davon gesprochen wird, dass Priester als Pfarrer ja Letztverantwortung hätten, denn sie hätten ja laut Kirchenrecht die Macht zugesprochen bekommen. Es macht mich zornig, wenn sakramentales Priestertum auf eine Denkebene gestellt wird mit der Idee der notwendigen Vermittlung des Heiligen, wie sie in vielen Religionen zur Ausbildung einer Priesterkaste führt.

Und ich werde nachdenklich, weil vor allem das Leitungs- und Machtthema in den Blickpunkt des Diskurses rückt. Und hier wird dann die Rede von der Weihe zum Argument für ein „mehr" an Macht und einen Anspruch auf Leitung, die über jede Kompetenz und Fähigkeit hinausreichen kann. Das ist Klerikalismus pur – und zwar auch dann, wenn gefordert wird, in dieser Logik Frauen zu Priesterinnen zu weihen, oder wenn in lustvoller Gegenabhängigkeit diese Macht bestritten und neu auf andere verteilt werden soll.

Die Verwirrung ist deutlich erfahrbar, wenn man mit jüngeren Priestern spricht. Wozu braucht ein Bistum denn eigentlich noch Priester, fragen sie. Denn wir sind in einem Bistum, das mit den Wegen und Prozessen der lokalen Kirchenentwicklung dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften viel zutraut und neue Leitungsmodelle ausprobiert. Und wenn dann noch Wortgottesdienste gefeiert werden können am Sonntag – wer braucht dann noch Priester?

Das korreliert aber auch mit einer alltäglichen Erfahrung: Die Eucharistiefeier scheint für viele Christgläubige nicht mehr zentral zu sein, die Sakramente werden nicht verstanden und umgedeutet. Ist man zum Ritendesigner für Menschen geworden, die eigentlich gar nicht mehr das feiern können, was eigentlich gemeint ist? Und wenn eigentlich „nur" ein Segen gewollt ist, kann das denn jede:r?

Offensichtlich sind wir am Ende eines Weges angekommen, in einer Sackgasse. Das ganze Gefüge, in dem das Thema des sakramentalen Dienstes hineingebunden ist, ist im Umbruch – und muss neu aufgestellt werden.

Einen Weg dorthin möchte ich skizzieren. Wir kommen zunächst nicht darum herum, die reale Sackgasse noch ein wenig auszuleuchten und die Traumata einer Kirchendiskussion zu bedenken, in die das Thema des Priestertums dramatisch hineingeraten ist. Es wird deutlich werden, dass die Frage nach dem sakramentalen Dienst nur die Spitze eines Eisbergs ist: Die Krise des sakramentalen Dienstamtes verweist auf einen grundlegenden kirchlichen Klimawandel. Nicht nur das Priestertum ist in der Krise – der ganze Rest auch.

Die aufgeworfenen Fragen aus der Sackgasse verweisen auf einen Sterbeprozess einer ganzen Kirchenkonstellation. Und anstatt mit allen Mitteln die bisherige Konstellation zu erhalten, scheint es fruchtbarer, Ausschau zu halten nach der nächsten Zukunft. Und dazu dient zunächst ein Blick auf den Ursprung von Kirche und Amt. Abschließend soll dann ein Blick auf die Zukunft des sakramentalen Dienstamtes in einer Kirche von morgen geworfen werden.

1 Die Ausleuchtung der Sackgasse

Gleich am Anfang steht einer der ambivalentesten Begriffe derzeitiger Diskussion um den priesterlichen Dienst – mit Recht. Es wird leichthändig und zumeist unterkomplex von Berufungen gesprochen. Wer eine Berufung zum Priester hat, der soll auch Priester werden können. Aber was genau ist eigentlich die Berufung zum Priester? In den vergangenen Jahrzehnten hat sich das Thema der Berufung steil individualisiert. „Spüren", dass man Priester werden will, könnte dann fast zum Recht werden, dass man es auch wird. Es ist also zuerst und vor allem eine hochpersönliche Sache zwischen Gott und einer Einzelperson – und wenn die Kirche das nicht anerkennt, macht sie sich schuldig am Lebensplan, ja an der Lebensberufung eines Menschen.

Ganz unabhängig von der Frage, ob nur (junge) Männer oder auch (junge) Frauen eine solche Berufung haben können – dieser Berufungsbegriff ist nicht eindeutig. Das ist mir beim staunenden

Lesen des Buchs von Sr. Philippa Rath deutlich geworden. Die beeindruckenden Geschichten von Frauen, die in sich eine priesterliche Berufung spüren, haben mich sehr berührt. Allerdings wurde auch deutlich, dass sich nur recht wenige Frauen vorstellen konnten, in das Gefüge einer Priesterausbildung und eines Priesterbildes einzusteigen, das bislang nur von Männern gestaltet wurde. Ein wichtiger Hinweis: Offensichtlich geht es um viel mehr als nur um eine Berufungsfrage. Sie steht immer im Kontext einer Kirchengestalt und einer Aufgabe im Volk Gottes einer jeweiligen Zeit. Und es wird deutlich, dass die priesterliche Berufung, von der hier die Rede ist, zunächst gar nicht auf ein Amt zielt, sondern Entfaltung der Grundberufung des Christseins meint.

Aber schon hier wird deutlich, dass eine Berufung eingebunden ist in eine Gemeinschaft von Christinnen und Christen, in deren Dienst sie sich stellt. Das gilt noch mehr für die Frage nach einer Berufung in den sakramentalen Dienst. Dass eine solche Berufung nicht einseitig subjektiviert werden kann, wird in der Liturgie der Priesterweihe deutlich. „Berufung", so sagte es mir nüchtern ein Kirchenrechtler, sei nämlich der Moment, in dem der Bischof den Kandidaten erwählt. Das Ganze ist eine komplexe kleine Liturgie am Anfang des Gottesdienstes. Die Kandidaten werden aufgerufen – und dabei wird deutlich, dass sie nicht sich selbst zum Kandidaten machen, und gleichzeitig doch innerlich bereit sind. Im „Hier bin ich" spiegelt sich das innere Gerufensein wider. Sie werden dem Bischof vorgestellt und es wird um die Weihe gebeten: „Lieber Bischof, die heilige Kirche bittet dich, diese unsere Brüder zu Priestern zu weihen."[1] Wenn hier von der heiligen Kirche gesprochen wird, dann ist eben nicht eine Institution gemeint, sondern das Volk Gottes. Das wird sehr deutlich, wenn dann der Bischof nach der Würdigkeit des Kandidaten fragt: „Das Volk und die Verantwortlichen wurden befragt: Ich bezeuge, dass sie für würdig gehalten werden."[2] Der abschließende Satz des Bischofs ist wichtig, denn er macht sich zum Sprecher des Volkes Gottes: „Mit dem Beistand unseres Herrn

[1] Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Pontifikale I. Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen, hg. v. den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Freiburg i. Br. u. a. 1994, II. 21.

[2] Ebd.

und Gottes Jesus Christus, des Erlösers, erwählen wir diese unsere Brüder zu Priestern“[3], worauf das ganze Volk Gott dankt.

Lex orandi – lex credendi: Eine erste Spur zum Thema Berufung legt hier die Liturgie. Berufung ist demnach ein ausgesprochen ekklesialer Vorgang, der eine innere Bereitschaft und Berufung und damit ein inneres Zustimmen voraussetzt, aber das ist nicht das Entscheidende: Der Kandidat wird vom Volk gewollt, hat sich in ihm bewährt und wird für würdig erachtet. Es ist die Gemeinschaft der Glaubenden, für die der Bischof sich zum Sprecher macht.

Was theologisch und liturgisch so klar ist, wird in der Wirklichkeit oft gebeugt: Wächst ein Kandidat wirklich aus dem Volk Gottes heraus und hat das Volk Gottes das Recht der Berufung wirklich? Hier wird deutlich, dass die Liturgie der Eucharistiefeier genau dieses Perspektive in den Blick nimmt, wenn im zweiten Hochgebet für all jene gebetet wird, „die zum Dienst in der Kirche bestellt sind“ (nicht berufen!). Mit außerordentlicher und demütiger Nüchternheit betet hier das Volk Gottes für Menschen, die gebraucht werden für einen Dienst.

Es gehört zu den mystifizierenden Absonderlichkeiten vergangener und gegenwärtiger Praxis, dass Berufung fast ausschließlich auf eine subjektiv-spirituelle Ebene gehoben wurde. Berufung zum Dienst ist aber ein Vorgang, der sich an erwiesener Bewährung im Volk Gottes orientieren muss.

1.1 Mangelnde Resonanz und Dysfunktionalität

Es wäre schön, wenn Berufung zum Dienst in der Kirche nicht den Lebenswelten der Kirche so weit enthoben würde, wie das zur Zeit der Fall ist. Kann man ernsthaft glauben, dass die Ausbildung in eigenen Kommunitäten, wie es Priesterseminare sind, diesem Anspruch genügt? Die derzeitige Ausbildung erweist sich als dysfunktional, wenn sie die zweifellos wichtige Formatio loslöst vom Leben im Gottesvolk. Die Konsequenzen sind erschreckend: jene abgeschlossene Gruppendynamik im Seminar perpetuiert genau jene machtorientierte Kirchlichkeit und jene überkommene Standeskirchlichkeit, deren Kosten immens sind. Noch schwieriger ist aber,

[3] Ebd.

dass es hier zu einer merkwürdigen Selektion kommt. Immer weniger junge Männer mögen sich entscheiden, einen solchen Weg zu gehen. Das ist aus vielen Gründen nicht verwunderlich. Die Seminare ihrerseits können nicht belegen, dass hier ein nennenswertes Wachstum der Persönlichkeit gelingt – und umgekehrt setzte eine erfolgreiche Ausbildung zum priesterlichen Dienst voraus, dass junge Männer in ihren Gemeinden im Christsein reifen konnten, um dann diesen Weg zu gehen. Doch wie kann das gelingen in einer Zeit, in der Nachfolge und Leben des Evangeliums und kirchliche Praxis nur noch selten „von Anfang des Lebens an" gelingen und Reifeprozesse der Persönlichkeit und des Christwerdens in der Jugend eher sehr unwahrscheinlich werden. Und umgekehrt: Die Dynamik im Seminar ist eben keine Schule des Evangeliums, die zu einer größeren Reife führt. Das habe ich über Jahre in den Seminaren erlebt – zusammen mit der Ratlosigkeit der Ausbilder.

In all dem wird sichtbar, dass sich auch in der Frage der Ausbildungsprozesse zum priesterlichen Dienst die Sackgassen zeigen, die auf die Dysfunktionalität eines ganzen kirchlichen Gefüges verweisen.

1.2 Ehelosigkeit und Beheimatung

Stichworte wie Heimatlosigkeit und Pflichtzölibat kennzeichnen Fragen um den derzeitigen Lebensstil des Priesters. Auch hier sind wir in einer schwerwiegenden Sackgasse. Mich verwundern beide Stichworte, auch wenn ich natürlich das Hintergrundbild verstehe. Natürlich ist der Zölibat keine notwendige Bedingung für den priesterlichen Dienst, aber mich hat die allgemeine Annahme vieler (und sogar Priester) gestört, dass sie von einem Pflichtzölibat sprechen. Kann man denn ernsthaft glauben, dass die Kirche Menschen zu einem Lebensstil verpflichten kann, der so grundlegend in das Leben eines Menschen eingreift?

Dahinter steckt eine gefährliche Perspektive: Weil Männer als Priester wirken wollten, haben sie den Zölibat in Kauf genommen, der dann nur als machtvoll auferlegte Pflicht erscheint. Aber wie verrückt ist das! Die Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen ist eine Berufung zu einer besonderen Christusbeziehung, die aus ihrer Natur heraus frei sein muss und keineswegs verknüpft ist mit dem priesterlichen Dienst. Aber wie wahrscheinlich ist, dass dieser Lebensstil und diese Lebensentscheidung von jungen Menschen so be-

währt und glaubwürdig gelebt werden kann, dass eine Gemeinschaft von Gläubigen daraufhin in ihnen einen Kandidaten entdeckt, der den Dienst des Priesters übernehmen könnte. Das gilt ebenso für die Lebensentscheidung und Berufung von Eheleuten: Wer kann ernsthaft annehmen, dass ein solcher Lebensstil für 25-jährige so bewährt ist, dass eine Gemeinschaft von Gläubigen eine glaubwürdige Voraussetzung erkennen könnte für den Dienst in der Kirche – mehr als unwahrscheinlich.

Nicht von ungefähr bringe ich diese Perspektive in Verbindung mit der neuerdings lautwerdenden Klage über eine Heimatlosigkeit des Priesters. Auch hier verstehe ich das Bild, das im Hintergrund steht, halte aber die dahinterliegende Grundperspektive für riskant. Natürlich, in Zeiten eines Don Camillo hatte der Priester seine bergende heimatstiftende Gemeinde, zuweilen über längere Jahrzehnte. Und das gibt es bis heute. Wenn aber die Rede von der Beheimatung die Eingebundenheit in ein „eigenes" soziales Gefüge – „meiner Gemeinde" – meint, entsteht eine Schieflage: Es geht eben nicht darum, dass die Konstellation Priester-Kirchturm-Gemeinde insofern fortgeschrieben wird, als alles um die klassische Konstellation Gemeinde-Priester kreist. Heimatlosigkeit entsteht zurzeit, wenn Priester mit vielen Gemeinden und Kirchen umzugehen haben, nur noch auf der Straße sind. Aber vielleicht muss Heimat neu und radikal anders gedacht werden: als tiefe geistvolle Erfahrung, die Gott als Mitte unter den Menschen entdeckt und aus dieser Kraft lebt. Das ist eben nicht das statische Gefüge einer ständischen Kirche, in deren Mitte der Priester steht, sondern die beglückende Erfahrung von Emmaus auf den Wegen der Begegnung. Auch hier zeigt sich deutlich, wie sehr ein ganzes Gefüge im Umbruch ist. Die Ortlosigkeit des Priesters verweist auf eine Revolution im Gottesvolk und seine Konstitution.

1.3 Nur noch Sakramentenspender?

Wenn Priester sich als rasende Sakramentenspender empfinden, wird die diesbezügliche Frustration deutlich. Denn im Dienst an vielen Gemeinden und Pfarreien geht es offensichtlich darum, das Bild einer komplett durch Priester versorgten Kirche kontrafaktisch aufrecht zu erhalten und damit eine klerikale Fixierung des kirchlichen Lebens fortzuschreiben. Auch hier werden Sackgassen deutlich:

Denn sowohl die Rede vom Priestermangel als auch die Rede von fehlender Versorgung und Betreuung sind retroperspektiv. Sie haben keine Zukunft in sich, weil sie eine Vergangenheit fortschreiben wollen. Das gilt gerade auch im Blick auf die Frage, ob Priester denn nicht viel mehr sind als Sakramentenspender – eben Seelsorger. Ein scharfer Blick auf das Wesen des priesterlichen Dienstes macht deutlich, dass es ja genau darum geht. Priester werden ordiniert, geweiht, damit sie diesen sakramentalen Dienst tun können: ermöglichen, dass Christ:innen aus der Kraft des Evangeliums und der Eucharistie ihre Sendung leben können. Das genau meint die „plena cura animarum", die Seelsorge. Das Kirchenrecht geht eben nicht von Abhängigkeitsverhältnissen und Asymmetrien aus, sondern beschreibt ein Recht der Gläubigen, für das dieser Dienst da ist.

Ich weiß, dass die Praxis und das Bild ein anderes sind. Und das hängt mit hintergründig wirksamen und nicht theologisch begründbaren Kirchenbildern zusammen, die eine Abhängigkeitsasymmetrie zeigen.

1.4 Klerus – Laien: Oben – unten

Nicht theologisch begründbar? Das ist eine steile These. Denn die Geschichte und die Erfahrungen des real existierenden Katholizismus sprechen eine andere Sprache. Hier, an dieser Stelle, berühren wir eine Grundfrage: Sind – in der theologischen und spirituellen DNA der Kirche – asymmetrische Machtverhältnisse vorgegeben? Wenn es so wäre, wäre der Klerikalismus, die Machtübergriffigkeit, im theologischen Amtsverständnis der Kirche verankert. Und hier liegt ja unsere eigentliche Herausforderung.

Denn die Erfahrungen und die Prägungen sprechen eine deutliche Sprache: Kirche verstand sich – seit wann eigentlich? – als eine Gemeinschaft der Ungleichen, als eine Standeskirche, in der Kleriker strukturell über Laien stehen. Eindrücklich ist das Bild der Pyramide: Oben der Papst, darunter die Bischöfe, dann die Priester und schließlich die Laien. Dieses Bild perfekter gehorsams- und sanktionsbesetzter Machtstruktur wird geläufig mit dem Begriff Hierarchie beschrieben.

Aus diesem machtvollen Bild der Über- und Unterordnung, das zeitgeistig zu allen Zeiten verfangen ist in gesellschaftliche Standards, von prämodernen Herrschaftsverhältnissen an kaiserlichen

Höfen über mittelalterliche Standesgesellschaften und modernen ökonomisch oder anders begründeten Abhängigkeits- und Herrschaftshierarchien, ist ein theologischer Begründungszusammenhang geworden.

Je mehr Gott in seiner Allmacht einem irdischen Herrscher wie dem Kaiser glich, je mehr die Idee des Pantokrators das Bild des Gekreuzigten und Auferstandenen überstrahlte, desto leichter wurde es, eine direkte – christologisch begründete – Linie zu deklinieren. Nicht von den Getauften, von ihrer fundamentalen Gleichheit, sondern von der fundamentalen Ungleichheit aus wurde das Dienstamt gefasst.

Kein Wunder, dass die Rede von der sakramentalen Vollmacht umgedeutet und so legitimiert wurde als Macht und Kontrolle über Sakramente und über die, die sie empfangen. Denn genau in diesem Sprachgebrauch wird dies noch deutlicher: Die Asymmetrie zwischen „Spender" und „Empfänger:innen", zwischen „lehrender" und „gehorchender" Kirche hat ein „Oben – Unten" von paternalistisch-abhängiger Versorgung geprägt, das tiefe Spuren hinterlassen hat. Und Klerikalismus ist hier perfekt vorgeprägt.

Weder die so abgeleitete Theologie des sakramentalen Dienstes noch die dahinterliegende machtkontaminierte Ekklesiologie des Klerus-Lai:innen Gefälles einer *societas hierarchica* sind aber normativ und ursprünglich. Es wird deutlich, wie zeitgeistig abhängig und zutiefst ambivalent die Rede von „Hierarchie", „Vollmacht", „*in persona Christi Capitis agere*" oder „Sakramentalität" werden kann, wenn ihnen ein Bild gestalteter ständischer Macht zugrunde gelegt wird.

1.5 Hauptamt – Ehrenamt: Profis und Amateure

Leider ist das in den vergangenen Jahrzehnten nicht besser geworden. Leider treibt die Logik des Klerikalismus auch die schwierige Rede von Haupt- und Ehrenamt. Auch hier werden Abhängigkeitsverhältnisse beschrieben – sie sind kein Ausweg aus der Sackgasse: Statt Weihestand und *Potestas* werden nun Professionalität und Ausbildung zum Kriterium: Wer kann, macht – und andere machen mit. Dass Profis Liebhaber:innen und Charismatiker:innen zurüsten, auf dass diese aus der Kraft des Geistes und mit ihren Kompetenzen selbstwirksam und selbständig leitende Aufgaben übernehmen, das

gehört nicht zum Standard einer weiter entwickelten Landschaft kirchlicher Berufsprofile. Noch viel zu sehr sind diese Berufe aus derselben Grundlogik und DNA herausgewachsen. Sie reflektieren viel zu häufig noch ein Kirchenbild, dass einer Vergangenheit verpflichtet ist, von der doch Abstand gesucht wurde. Denn der Klerikalismus ist nicht zuerst mit Klerikern, nicht zuerst mit einer theologischen Grundlegung des Amtes, sondern mit einer in Theologie geronnenen Kirchenkultur vergangener Zeiten verknüpft, die nur allzu oft blind gegen die unevangelische Machtlogik von machtförmigen Standesgesellschaften war.

1.6 Das Trauma der Machtfrage

Wir stehen mitten in einem tiefgreifenden Umbruch. Aber wir sind bis in unsere kirchliche DNA hinein von diesen Bildern geprägt. Kein Wunder, dass wir als Kirche im Augenblick die tiefgreifenden Folgen dieser Prägungen erleben. Mit einer ungeheuren Wucht offenbaren sich – gerade im Kontext des durch dieses Gefüge ermöglichten Machtmissbrauchs in allen abgründigen Formen – die Verwundungen und Traumata. Die Frage nach der Macht und wie sie zu gebrauchen sei, wird zur Kernfrage einer traumatisierten Kirche, die ihrerseits ihre eigene Theologie des Amtes und der Kirche nicht mehr von ihrem Ursprung her reflektiert, sondern von den Sackgassen, in denen sie gelandet ist – seit Jahrhunderten.

1.7 Der Kairos des Ausbruchs: Die Krise des ekklesialen Klimawandels

Die energiereichen und schmerzlichen Prozesse, die sich explosiv in unserer Kirchenlandschaft zeigen, sind nicht das ganze Bild. Die sich hier abspielenden Konflikte und Herausforderungen, die sich gerade auch – und mit Recht – auf die Frage des Amtes konzentrieren, könnten auch dann, wenn hier eine klarere Machtverteilung, eine breitere Zulassung zu Ämtern, eine demokratische Entscheidungsfindung zum Standard kirchlichen Lebens werden, weiterhin in den alten Bildreferenzen stecken bleiben.

Vielleicht aber müssen wir weiterdenken, um den massiven Klimawandel wahrzunehmen, der die Gestalt und Wirklichkeit kirchlichen Lebens zu einer tiefgreifenderen Transformation führen wird. Es besteht kein Zweifel daran, dass sich mit den Auflösungen kirch-

licher Milieus seit Beginn der Nachkriegszeit (und vielleicht schon früher) ein tiefgreifender Paradigmenwechsel abzeichnet. Ohne die schmerzlichen Prozesse um die Aufarbeitung des sexuellen Missbrauchs relativieren zu wollen: Die Frage nach dem kirchlichen Amt und seiner Bedeutung ist nicht erst seit dem Beginn dieser Offenlegung systemischen Versagens umstritten, sondern geht Hand in Hand mit den emanzipativen Bewegungen des Glaubens, die spätestens seit den 1960er-Jahren in den Blick kommen: Die Individualisierung und Wahlfreiheit, die Mobilität, die neue Rolle der Frau im gesellschaftlichen und ökonomischen Leben, der wachsende Bildungsstandard von Frauen und Männern – all das führt zur Auflösung eines kirchlichen Gefüges, das als Bild allerdings bis heute die Herzen und Hirne vieler Reformer:innen prägt. All das macht diese Reformwellen auch so merkwürdig eintönig und lässt sie zum Déjà-vu werden. Die Frage nach den Zugangsbedingungen zum Amt taucht periodisch auf, die Frage nach dem Amt für Frauen ebenso. Vielleicht, so eine These, können sie in dem sterbenden Kirchengefüge auch gar nicht sinnvoll gelöst werden, trägt dieses doch das Signum klerikaler Asymmetrien in sich, in allen Beteiligten, vom Bischof bis zum so geprägten Ministrant:innendienst.

Wenn sich dieses Gefüge nun aber auflöst, wenn die Frage nach dem christlichen Glauben zur Grundfrage biografischer Wahl wird, wenn Gemeinde nicht mehr der Kern und Stern kirchlichen Lebens ist und als Vereinsmodell degeneriert, wenn die Mitgliederzahlen seit 40 Jahren konstant sinken und die Zahlen der Gottesdienstteilnehmenden keine wirksamen Messdaten sind, wird deutlich, dass Christ:inwerden und Christ:insein, die Suche nach kirchlicher Gemeinschaft, die Frage nach der Kirche der Zukunft nicht mehr aus den Resten einer Gestalt der Vergangenheit beantwortet werden kann.

Wir sind herausgefordert, mehr zu wagen, mehr den Ur-Sprung zu wagen. Können wir Kirche und kirchliche Gemeinschaft noch einmal neu vom Ursprung her denken? Und wäre es nicht wichtig, die richtige Reihenfolge einzuhalten, um über die Grundlogik des kirchlichen Amtes nachzudenken? Dann müssten wir zunächst beschreiben, wie Kirche heute werden kann und sich tatsächlich ereignet, um dann von dieser Betrachtung aus nachzudenken über das, was kirchliches Amt in diesem Kontext heißen und meinen könnte. Genau um diesen Versuch geht es nun.

2 Der Ursprung des sakramentalen Dienstes: Ein biblischer Lichtblick und eine konziliare Vertiefung

2.1 Biblischer Ur-Sprung: Radikale Sakramentalität

Nein, die Kirche steht nicht im Zentrum des Evangeliums. Und auch nicht das Amt. Es geht um das Evangelium und seine Wirkkraft. Und deswegen geht es zuerst um eine wundersame geschenkte Erfahrung. Sie durchzieht das Neue Testament wie ein roter Faden. Die verborgene Architektur der Schöpfung, die Perspektive der Verheißung Gottes für die Menschen wird in Jesus Christus und durch ihn offenbart: Die Verkündigung des Reiches Gottes ist zuerst und vor allem eine Erfahrung der Nähe Gottes und seiner Liebe in dieser Welt, die allen Menschen gilt und sie verbindet in einer grundlegenden Gemeinschaft.

Am Anfang steht also eine Erfahrung und die Offenbarung einer gründenden und grundlegenden Wirklichkeit: Wenn Jesus das „Neue Gebot" im Johannesevangelium als Summe der Gebote benennt, dann wird die Paradoxie deutlich: „Liebt einander, wie ich euch geliebt habe" (Joh 13,34), das ist die geschenkte Grundwirklichkeit der von der Liebe Gottes gesammelten Menschen. In der Apostelgeschichte, in den Sendungsberichten der Evangelien und in den Briefen des Paulus wird deutlich, dass sich von der Liebe berührte Menschen nicht nur persönlich verwandeln, sondern sich auch hineingestellt wissen in ein Gefüge der Gemeinschaft, das nur als „Wunder" bezeichnet werden kann. Die „Kirche" ist eben nicht zuerst eine menschliche Vereinswirklichkeit, auch keine Freundschaftsbewegung, sondern ein Geschenk. Wie auch immer diese Erfahrung „geworden" ist, Menschen fanden sich in ihr wieder und entdeckten eine neue Dimension und Identität ihres Seins: Wenn die Pfingstgeschichte von einer universalen Kommunikation und einem tiefen Verstehen berichtet, dass nur der Geist Gottes wirken kann; wenn die ersten Christ:innen sich als „ein Herz und eine Seele" (Apg 4,32) – trotz unmittelbarer Konflikte – erlebten und es möglich war, dass Menschen ihre Güter teilten; wenn Paulus im Galaterbrief davon spricht, dass es nicht mehr „Juden und Griechen, Mann noch Frau, Sklave und Freier" gibt, sondern alle „einer in Christus" (Gal 3,28) sind; wenn die Erfahrung der Gemeinschaft als Ort der Gegenwart Jesu an einen Leib denken lässt, in dem jede:r

mit seinen:ihren Gaben am Ganzen mitwirkt – dann wird hier eine Vision geeinter Gemeinschaft wahr und mindestens ereignishaft erfahrbar, die Menschen aus sich heraus nicht gelingen kann. Sie ist Gnade, sie ist Geschenk, sie ist Frucht und Dynamik des Ereignisses von Tod und Auferstehung und folgt deswegen ihrer Dynamik. Solche Gemeinschaft ist geschenkt und bleibt immer ursprüngliches Geschenk, ist Partizipation am Leben eines Gottes, der selbst Beziehungsreichtum ist (Dreifaltigkeit versucht, dies theologisch zu reflektieren).

In der Tat: Das Evangelium vom Reich Gottes wird erfahrbar und verdichtet im Geschenk des von Gott gesammelten Volkes, der Ekklesia. Dann kann das Evangelium wirken, weil die Wirklichkeit der Welt durchzogen ist von der Gegenwart Gottes und also sein Reich nahe ist. Wer Jesu Aufforderung folgt, und „neu denkt", „umkehrt" zu dieser Wirklichkeit, erfährt diese geschenkte Sammlung, erfährt Heilung der Beziehungen, des Lebens und wird vielleicht Mitwirkende:r am Wirklichwerden dieses „Heils".

Also ist Kirche in diesem Sinne geschenkte Vorerfahrung der Wirklichkeit dieser Welt – Zeichen, das auch wirksam werden kann für die Menschen, weil hier Gottes Nähe erfahrbar wird.

Jede Struktur, jede Institutionalisierung steht im Dienst am Werden dieser Verheißung. Die frühen Christ:innen mussten sich strukturieren als Gemeinschaft, aber das hatte nie zuerst eine soziologische Notwendigkeit, sondern eine theologische: Wie kann sich uns die Wirklichkeit des Heils zuspielen, wenn wir sie nicht machen können? Es gibt keine Mittler:innen dieser Wirklichkeit außer dem Geist des auferstandenen Christus. Keine Priesterkaste, keine Vorsteherkaste kann dies wirken – die Christ:innen wussten, dass alle Dienste, die es zweifellos braucht, um die Gründung in dieser geschenkten Wirklichkeit wachhalten können: die Treue zum Evangelium, die Offenheit für die Geistgabe, die sich im Brotbrechen ereignet, und die „Führung", die darin besteht, gemeinsam mit allen zu fragen, wie der anwesende Geist sein Volk führt.

Radikale Sakramentalität würde ich das nennen: Gemeint ist eben nicht die sakramentale Zeichenhandlung in Segen, Brotbrechen, Handauflegen, sondern: „Sakramente" sind hier Instrumente, damit das Geschenk an alle erfahrbar, lebbar und wirkmächtig sich schenkt. Und so ist Sakramentalität die Grundfigur jeder zukünftigen Sozialform, die einzig wesentliche Überlebensquelle, die aber

noch nichts aussagt über die Organisation und Form der Kirchengestalt.

Dies also ist der Ur-sprung: Es geht um die Frage, wie die Grundwirklichkeit dieses Geschenks immer der Ursprung bleibt. Dienst an dieser Sakramentalität der Kirche – jenseits ihrer zeitgeistigen Formen und Verformungen – bleibt das eigentliche Grundanliegen. Es ist eine Notwendigkeit, damit Kirche als Kirche erfahrbar und wirksam werden kann.

Es verwundert nicht, dass die Bezeichnungen Presbyter, Episkopos und andere Titel nicht in erster Linie einer „priesterlichen" und religiösen Terminologie entstammen und keine Kaste errichten wollen. Es geht dem Volk Gottes und inmitten des Volkes Gottes immer nur darum, wie das Geschenk bleibt und immer wieder unter den Getauften wirksam werden kann.

Das hat schon neutestamentlich Folgen für die Frage, wer eigentlich so einen Dienst tun kann. Es wird deutlich, dass die Voraussetzungen für diesen Auftrag nicht in der einen oder anderen spezifischen Kompetenz liegen, nicht in Charisma und Gabe. Das alles ist vorausgesetzt. Vorausgesetzt ist eben auch die erkennbare und anerkannte Glaubwürdigkeit von Nachfolge und Leben in einer Gemeinschaft. „Berufung" ist mithin die Frage, ob eine Gemeinschaft in ihrer Mitte Personen erkennen kann, die aus der geteilten Lebensart des Christseins und der Glaubwürdigkeit von Persönlichkeit und Gemeinschaftserfahrung diesen Dienst für die anderen tun mögen – ein Dienst, der nicht im Machen besteht, sondern darin, den Freiraum zu eröffnen, dass der im Geist anwesende Herr handeln und verwandeln kann, Gemeinschaft ermöglicht und wirkt

Dies ist der Ur-Sprung. Und hier wird schon klar, dass dieser Dienst einer inneren Ordnung dienen will, die das Grundwesen kirchlichen Lebens ausmacht. Der „ordo", wie dieser Dienst später genannt ist, dreht sich also nicht um eine Machtstruktur, sondern sucht der Vollmacht zu dienen, die eigentlich dem Menschen entzogen sein muss, damit er nicht selbst das Wunder der Kirchlichkeit handhabbar machen kann.

Schon diese hier sehr knappe Beschreibung des Ursprungs sakramentalen Dienstes macht deutlich, in welche Sackgassen wir geraten sind – und wie verdeckt und verdunkelt die ursprüngliche Theologie sein kann, wenn zeitgeistige Perspektiven die Ursprungslogik kapern.

2.2 Die Aufräumarbeit des II. Vatikanischen Konzils

Auf diesem Hintergrund wird aber deutlich, wie sehr das II. Vatikanische Konzil an diesem ursprünglichen Horizont anknüpft. Nein, Kirche kann nicht bedacht werden im Ausgang ihrer amtlich-sakramentalen Struktur und Verfasstheit, sondern muss sich gründen in der trinitarischen Wirklichkeit, an der wir als Gemeinschaft Anteil haben. Ja, aus dieser Perspektive ist die Kirche die Gemeinschaft der Begabten und Getauften. Dann stehen ihre fundamentale Gleichwürdigkeit, das gemeinsame Priestertum aller Getauften im Fokus: Die erlebte und erfahrene Existenz der Kirche als Leib Christi und in anderen Bildern macht deutlich, dass erst auf dem Hintergrund gelebter Taufgnade (sakramental!), ernsthaft vom sakramentalen Dienstamt die Rede sein kann.

Nur zwei Hinweise mögen dazu dienen: *Lumen gentium* 10 beschreibt sehr exakt die in der Taufe grundgelegte Sendung des ganzen Gottesvolkes, um dann zu formulieren: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt, das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: Das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil".

Kein höherer Stand, sondern ein Dienst im Gottesvolk, ein „hierarchischer" Dienst als Dienst am Ursprung. Und so formuliert es auch LG 18:

> „Um Gottes Volk zu weiden und immerfort zu mehren, hat Christus der Herr in seiner Kirche verschiedene Dienstämter eingesetzt, die auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet sind. Denn die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienste ihrer Brüder, damit alle, die zum Volke Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heile gelangen."

Die heilige Vollmacht beschreibt eben nicht die Letztmacht des Klerikers, sondern das Indienstgenommensein in die Wirklichkeit des Handelns Gottes, der auch hier immer das handelnde Subjekt bleibt.

Wer das Konzil vom Bild der ursprünglichen Grunderfahrung und Grundperspektive des Christseins und Kirchewerdens her liest,

für den wird deutlich, wie viele Meilen entfernt die Sackgassen uns geführt haben. Es wird aber auch deutlich, dass ohne eine Vergewisserung dieser Grundperspektive jedes Nachdenken über das Amt zu kurz springt. Die Sackgasse ist nämlich Sackgasse und damit kein geeigneter Neuansatz für das Denken über den sakramentalen Dienst.

Das gemeinsame Mühen um einen Neuansatz muss sich also lösen von den Kampffronten der Gegenwart – kann aber auch das berechtigte Anliegen entdecken, auf beiden Seiten. Während also die Betonung des sakramentalen Grundes nicht dazu führen darf, die verfahrene Grundsituation konservativ zu verfestigen, darf andererseits eben jene neue Freiheit partizipativ-synodaler Kirchlichkeit nicht einfach übersehen, was genau – jenseits der erlebten und damit begründeten Machtfixierung – die sakramentale Dimension eigentlich meint.

Und schließlich: Was Priester heute faktisch tun, wie sie ausgebildet werden, welche Zuschreibungen im pastoralen Handeln ihnen gegeben werden, welche Kompetenzen sie noch erwerben müssten (und – wie andere Hauptberufliche – gar nicht erwerben wollen), was Seelsorge, Leitung und Führung, Feier der Sakramente eigentlich verlangt, und was an Verwaltung, Personalleitung und Management eben gar nicht zu diesem Dienst gehört, kann nur Schritt für Schritt entdeckt und gestaltet werden, wollte man tatsächlich den Ur-sprung ins Heute wagen.

3 Vom Ursprung zum Weitsprung: Elemente einer Zukunftsvision

Ein kleiner Versuch dazu sei unternommen. Es ist ja absehbar, dass die postmoderne Situation der Kirchen in Deutschland schon bald jenen Erfahrungen katholischer Kirche ähneln, wie sie in Afrika, Asien und Lateinamerika zu finden sind. Ähneln, nicht gleichen. Aber ein wichtiger Hinweis ergibt sich schon: Ortskirchen mit wenigen Priester in riesigen pastoralen Verantwortungsräumen haben hier – wenigstens in einigen Ortskirchen – die europäische Logik pastoraler Versorgung hinter sich gelassen. Das hatte in der praktischen Umsetzung Konsequenzen, die sich der Logik des Ursprungs annähern.

- Ausgangspunkt sind die Gemeinden und Gemeinschaften vor Ort. Es geht darum, dass Christ:innen hineingenommen werden in einen nach vorne offenen Prozess, bei dem es darum

geht, die eigene Würde, die eigenen Gaben und die eigene Verantwortlichkeit und Leadership zu entdecken und so gemeinsam Kirche zu sein.
- Damit dies gelingen kann, wird der Bildung und Ausbildung der Christ:innen höchste Priorität eingeräumt, werden Dienste und Aufgaben sehr intensiv begleitet. Zugleich wird den Christ:innen vor Ort ein Weg eröffnet, aus der Quelle des Evangeliums zu wachsen. Die unendlich vielfachen Wege, aus der Schrift zu schöpfen, gehören zu den Merkmalen der Erneuerung in allen Kirchen, in denen auch lokale Verantwortungsteams das kirchliche Leben prägen.
- Es ist ganz natürlich, dass diese Prozesse Zeit brauchen. Sie sind Übergänge von einer auch dort klerikalen Grundverfasstheit hin zu einer Kirche der „maximum participation", womit nicht das Engagement von hoch Involvierten gemeint ist, sondern die gemeinsame synodale Verantwortung und geteilte Leitung.
- Aufgabe jedes gemeindeübergreifenden Dienstes – als ordinierter und geweihter Pfarrer oder beauftragte:r *pastoral worker* – ist es also, für Entwicklungsprozesse einzustehen, deren Frucht die erfahrbare Grundwirklichkeit des Kircheseins ist: Begleitung auf diesem Weg, Dienst an der Vision vom Reich Gottes, Zurüstung der Christ:innen – all das dient dem Werden von „self-sustaining communities" mit eigener Teamleitung, die durch Bewährung, Berufung, Zurüstung und Beauftragung „bewährte Personen" zu Leiter:innen machen.

Vor diesem Hintergrund wird dann jene Perspektive einleuchtend, die F. Lobinger schon seit den 1980er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts immer wieder in den Blick gerückt hat. Was hindert es, ehrenamtliche lokale Teams sakramental zu ordinieren und so den Gemeinden jene geschenkte Ursprünglichkeit ermöglichen?

Darin stecken viele Konsequenzen.[4] Wer aus der Sackgasse der Argumentationsstrukturen zum sakramentalen Dienst heraus möchte, braucht Mut und Geduld – vor allem aber darf er oder sie nicht zu früh stehen bleiben. Fragen müssen hier radikaler gestellt werden. Es geht nicht um die Entlastung von Priestern, es geht nicht darum, den priesterlichen Dienst mit organisationalen Kompeten-

[4] Ausführlich versuche ich das Thema zu diskutieren in C. Hennecke, Raus in eine neue Freiheit. Die Überwindung der klerikalen Kirche, München 2021.

zen und Managementinstrumenten aufzurüsten, sondern es geht um einen Neuansatz des Kircheseins und eine sehr demütige und zugleich notwendige Neuausrichtung priesterlichen Dienstes: Er ist „nur" dazu da, dass die sakramentale Grundgestalt der Kirche wirksam bleibt und es ermöglicht, dass die Gemeinschaft der Gläubigen in der Vielfalt der Gaben und Kompetenzen verantwortlich und leitend ins Spiel kommt.

Am besten gefällt mir, was Weihbischof M. Karrer als Ersatz für die ambivalente Rede von der Letztverantwortung des Priesters vorschlug: Er spricht von der Grundverantwortung – und ich habe von ihm her verstanden (hoffentlich richtig), dass dies nicht nur ein anderes Wort für letztlich zu garantierende Macht ist – sondern der Hinweis darauf, worum es eigentlich geht: dass der Grund Jesus Christus und seine Geistkraft bleiben und wirken kann – und dass die Einheit, die in ihm schon da ist, verhindert, dass wir uns zu Vereinen verzwergen, mit der ganzen damit zusammenhängenden Logik.

Dann aber liegt vor uns ein längerer Weg des Umkehrens aus den Sackgassen und der Freilegung all dessen, was schon gedacht ist, aber in der Gestalt derzeitiger Diskussionen noch selten wirksam wird. Viel Mut und viel Scheitern braucht es dazu. Aber ich bin zuversichtlich.

„Nur weil es sich um Frauen handelt“ [1]

Berufung und Geschlecht

Agnes Wuckelt

> „Jedem ist also klar, dass alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind.“ (LG 40)
>
> „Die Behauptung ist nicht übertrieben, dass der Sinn des gesamten Lebens des Laien darin besteht, zur Erkenntnis der in der Taufe als Sakrament des Glaubens liegenden radikalen Neuheit des Christlichen zu gelangen, um der Berufung, die er von Gott empfangen hat, zu entsprechen und die verbundenen Pflichten zu erfüllen.“[2]
>
> „Die Neuheit des Christlichen ist Fundament und Rechtsgrund für die Gleichheit aller Getauften in Christus, für die Gleichheit aller Glieder des Volkes Gottes.“[3]

Alle sind, unabhängig von Stand oder Rang, berufen, alle haben in der Taufe von Gott die Berufung empfangen – denn es besteht die Gleichheit aller Getauften in Christus. Damit könnte dieser Beitrag schließen. Mehr gibt es nicht zu sagen. Oder doch?

„Gehört werden, die eigene Berufung zur Sprache bringen zu können, die eigenen geistlichen Kompetenzen einbringen zu können, das war und ist für viele Frauen bis heute ein unerfüllter Wunsch.“[4] Warum dieser Wunsch unerfüllt bleibt, erschließt sich

---

[1] Teresa von Avila, Camino de perfecciòn – Weg der Vollkommenheit, Ms Escorial, Kap. 4, 1.

[2] Nachsynodales Apostolisches Schreiben Christifidelis Laici von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt, 30. Dezember 1988, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 87), Bonn [4]1991, Nr. 10.

[3] Ebd., Nr. 14.

[4] P. Rath, Welch eine Verschwendung von Charismen und Begabungen, in: dies. (Hg.), „Weil Gott es so will“. Frauen erzählen von ihrer Berufung zur Diakonin und Priesterin, Freiburg i. Br. 2021, 11–17, hier: 14.

aus der „Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt“: „Man sagt und schreibt mitunter in Büchern und Zeitschriften, dass einige Frauen in sich eine Berufung zum Priestertum verspüren. Ein solches Empfinden, so edel und verständlich es auch sein mag, stellt noch keine Berufung dar. Diese lässt sich nämlich nicht auf eine persönliche Neigung reduzieren, die rein subjektiv bleiben könnte.“[5]

Im Folgenden wird dieses Spannungsfeld kursorisch unter verschiedenen Aspekten beleuchtet: Welche Erkenntnisse lassen die Frage nach einer Wechselwirkung von Berufung und Geschlecht mit Fokus auf die Berufung von Menschen zu einem kirchlichen Amt positiv bzw. negativ beantworten?

1 Dimensionen von Berufung

Der Begriff „Berufung“ beinhaltet eine Bedeutungsvielfalt. Er kann die Berufung in eine Funktion, Position oder ein öffentliches Amt, z. B. in eine Kommission oder eine Professur meinen. Die berufende Instanz bringt damit zum Ausdruck, dass die berufene Person entsprechende Kompetenzen und Expertise aufweist, um dem Ruf gerecht werden zu können. So geht der Berufung ein teilweise aufwändiges Verfahren voraus, in dem die Eignung festgestellt wird.

Mit „Berufung“ wird zudem ein Rechtsmittel gegen ein Gerichtsurteil in der ersten Instanz bezeichnet: Ein (anwaltlich begleitetes) Berufungsverfahren soll, wenn ein Urteil ungerechtfertigt erscheint, zu neuen Erkenntnissen und ggf. einer Revision des Urteils führen. Als außergerichtliches Rechtsbehelfsverfahren ist die Berufung eine Möglichkeit, gegen behördliche Bescheide Einspruch zu erheben.

Überdies besteht ein Zusammenhang zwischen Berufung und Beruf:[6] Eine Person ist aufgrund ihrer persönlichen Fähigkeit, Fertig-

---

[5] Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe [=Ordinatio Sacerdotalis], 22. Mai 1994 / Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, 15. Oktober 1976, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 117), Bonn 1994, 27f.

[6] Vgl. W. Conze, Beruf, in: ders., O. Brunner, R. Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisch-soziales Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart [4]1994, 490–507.

keiten und Neigung für eine (Lebens-)Aufgabe bestimmt. Sie hat eine Vorstellung vom „Traumberuf“, der mehr Berufung als Job ist, Lebensaufgabe und Lebensgrundlage. Berufsberatung, Berufswahl- oder Berufseignungstests dienen dazu, die persönlichen Voraussetzungen zu eruieren, bewusstzumachen oder zu überprüfen.

Schließlich ist Berufung unter religiös-spiritueller Perspektive zu betrachten. Sie besteht im Vernehmen bzw. Verspüren einer „inneren Stimme“, die zu einer bestimmten Lebensaufgabe drängt; diese kann ihren Ausdruck in einem religiösen Beruf finden.

Alle Bedeutungen verbindet, dass sie eine Innen- und eine Außenseite haben. In der Person oder der Sache liegen Voraussetzungen und Bedingungen für eine neue Sichtweise oder ein bestimmtes Handeln; sie sind wahrzunehmen und zu gestalten. Zugleich müssen sie allerdings auch von außen aufgenommen werden, um wirksam werden zu können. Innen- und Außenseite stehen zueinander in enger Wechselbeziehung. Ein Sachverhalt kann sich aufgrund neuer Beweise verändert darstellen, dies muss jedoch von der rechtsprechenden Instanz anerkannt und gewürdigt werden. Einerseits kann z. B. eine Person selbst spüren, welche Begabungen und welcher Lebenssinn in ihr liegen. Andererseits erkennen Außenstehende ihre Fähigkeiten, fördern sie und eröffnen Möglichkeiten, die darin liegenden Potentiale zu leben.

Berufung ist demnach ein dialogisches und prozesshaftes Geschehen zwischen Personen bzw. Person und Instanz(en), das von Hören und Gehörtwerden geprägt ist. Es hat Auswirkungen, bringt Veränderungen, Erneuerungen oder neue Sicht- und Handlungsweisen, wiederum nach innen und außen. Geschlechtsabhängig ist dieses Geschehen insofern, als die je interagierenden Personen im Kontext ihrer Geschlechtsidentität, der Vorstellungen von und Erwartungen an das jeweilige (eigene) Geschlecht und (sub-)kultureller Gegebenheiten handeln. Konkret lässt sich dies beispielsweise an immer noch männlich bzw. weiblich konnotierten Berufen und der Schwierigkeit aufweisen, tradierte Vorstellungen und Vorbehalte zu überwinden. Geschlecht ist (neben sozialer Klasse und Bildungsstand) ein wichtiger Prädikator von Berufung und Beruf. Diese Überlegungen sind im Folgenden leitend.

2 Berufung in Altem und Neuem Testament

Im jüdisch-christlichen Kontext ist Berufung ein Grundwort, mit dem die göttliche Erwählung einer einzelnen Person oder eines Volkes bezeichnet wird. Mit ihr einher geht die Vorstellung eines personal handelnden Gottes, der Menschen in seinen Dienst ruft. Konkreten Ausdruck findet diese Berufung in einer Vielzahl alt- und neutestamentlicher Berufungserzählungen. Bekannt sind die Erzählungen von der Berufung der Erzeltern (respektive des Abraham), des Mose und von Propheten wie Jeremia oder Jesaja. Erzählt wird, dass der Ruf Gottes am Anfang eines Heilsgeschehens steht, dass die Berufenen diesen Ruf hören und ihm – wenn auch erst nach Vorbringen von Einwänden – folgen. Jedoch: Es scheinen überwiegend Männer zu sein, die eine erwähnenswerte Berufung durch Gott erfahren. Seit Jahrzehnten weist feministische Exegese daher auf die Notwendigkeit hin, in biblischen Texten nach „Spuren weiblicher Stimmen" zu suchen und sie offenzulegen.[7] Dies macht Frauen und ihre Berufungsgeschichten in ihrer Vielfalt und auch Widersprüchlichkeit sichtbar; etwa die der Richterin Debora, die als Kriegerin Israel vor seinen Feinden rettet (vgl. Ri 4; 5) oder die der Judith, die einen Gott verkündet, der den Kriegen ein Ende setzt (vgl. Jdt 9,7) und ebenfalls ihren Beitrag zur Rettung Israels leistet.

Nicht selten sind es aber die Unscheinbaren, die Gott beruft. Die Witwe von Sarepta lebt ihre Berufung zur Diakonie, als sie Elija in der Hungersnot selbstlos rettet (vgl. 1 Kön 17). Und Paulus fordert: „Seht doch auf eure Berufung, Brüder und Schwestern! Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinne, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme" (1 Kor 1,26). Alle Gläubigen sind berufen in Christus (vgl. Röm 1,7; 1 Kor 1,2).

Die Berufungsgeschichten der Evangelien erzählen, dass Jesus die Einzelnen mit ihren Lebensgeschichten wahr- und ernstnimmt. Er hört ihnen zu, traut ihnen zu, eigene Lebenserwartungen auszusprechen. Oft ohne erkennbare Voraussetzungen ruft Jesus Menschen in seine Nachfolge. Was er erwartet, ist die Bereitschaft umzudenken, Bisheriges zurückzulassen (vgl. z. B. Mt 19,16–22), in seinem Auf-

[7] Vgl. L. Schottroff, M.-T. Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh ^{3}2007. Es „bietet eine Bestandsaufnahme feministischer Bibelauslegung im Gespräch mit der internationalen Forschungsdiskussion". Ebd., XVII.

trag zu handeln und die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft weiterzuführen. Damit ist nicht selten die Forderung einer Lebenswende verbunden (vgl. Mt 16,24–26; Apg 9,1–9). Bei vielen Jesusworten, etwa der Bergpredigt, lässt sich nicht unterscheiden, ob sie an einen engeren Kreis von Jünger:innen oder an alle gerichtet sind; offensichtlich waren weder Jesus noch die Gemeinde(n) an einer Unterscheidung interessiert. Sicher ist, so die Überlieferung der Evangelien, dass Jesus Frauen in seine Nachfolge gerufen hat (vgl. Mk 15,40f.; Lk 8,1–3) und dass er Frauen als erste zur Verkündigung der Osterbotschaft berufen und beauftragt hat (vgl. Joh 20,11–18).

3 Berufung in kirchliche Ämter

Berufung ist immer mit einer Aufgabe verbunden, die der Gemeinde und ihrem Aufbau dient (vgl. 1 Kor 12,12–27; Apg 6,1–7). Berufung, Aufgabe und Gemeinschaft gehören zusammen. Die ersten Christ:innen leben ihre Berufung auf vielfältige Weise, orientieren sich dabei am Leitbild von Geschwisterlichkeit und Gleichheit,[8] der alten Taufformel Gal 3,27f. folgend: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich: denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“. Wenn dies auch eine Vision bleibt, führen die Ausdifferenzierung und Entwicklung unterschiedlicher Dienste dennoch (zunächst) nicht zu Trennungen oder einer Hierarchisierung. Frauen und Männer wirken missionarisch, katechetisch, liturgisch und karitativ. Erst die Favorisierung eines „ständischen und autoritativen Kirchengefüges“[9] bringt eine veränderte Bewertung der Dienste mit sich. Im 1. Clemensbrief (Anfang 2. Jh. n. Chr.) wird erstmals der Begriff „Laie“ für Nichtkleri-

---

[8] In ihrer wegweisenden Publikation zur Frühgeschichte des Christentums beschreibt Schüssler Fiorenza die frühe Jesusbewegung als „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“ und stellt diesen Ursprungsimpuls den patriarchalisierenden Tendenzen gegenüber, die bald darauf an Einfluss gewannen. Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis … Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Gütersloh 1983.

[9] S. Spendel, Laien – Stiefkinder oder Priester, Propheten und Könige, in: G. Grohs, G. Czell (Hg.), Kirche in der Welt – Kirche der Laien?, Frankfurt a. M. 1990, 131–150, hier: 132.

ker:innen gebraucht.[10] Mit der Kirchenordnung des Hippolyt (gest. 235) werden Anfang des 3. Jh. Geschwisterlichkeit und Gleichwertigkeit der Dienste durch hierarchische Strukturen verdrängt, was in der Sacerdotalisierung der kirchlichen Ämter seinen Ausdruck findet. Weitere Verfestigungen im Laufe der folgenden Jahrhunderte bringen eine Zwei-Klassen-Gesellschaft von Amtsträgern (Kirche) und Lai:innen (Welt) hervor. „Es gibt zwei Arten von Christen. Die eine Art, die sich dem Gottesdienst hingibt und sich Betrachtung und Gebet widmet, […] [und] noch eine andere Art von Christen, die Laien. […] Sie haben das Zugeständnis, Frauen zu nehmen, das Land zu bebauen, […] Steuern zu bezahlen, und so können sie gerettet werden, wenn sie die Laster durch Gutestun vermeiden."[11] Das Zugeständnis an männliche Laien, sich Frauen nehmen zu dürfen, wirft ein Licht auf die nachgeordnete Stellung der Frau. Sie wird zur doppelten Laiin. Selbst die karitativen Tätigkeiten von Frauen werden zusehends zurückgedrängt; Frauen werden nicht mehr die gleichen Rechte wie den Männern zugestanden.[12] Die folgenden Jahrhunderte sind bestimmt von Unterordnung, Ausgrenzung, Inferiosierung von Frauen, von Verletzungen der Frauenwürde.

Dies gilt bis heute: Im religiös-geistigen Bereich verfügen Männer der Kirche über Frauen. Sie legen fest, welche Dienste Frauen übernehmen können und von welchen sie aufgrund ihres Geschlechts, ihres „Wesens", ausgeschlossen sind. Der Berufung zu „dem" Amt wird eine wesensmäßig begründete Priorität zugeschrieben. Das gemeinsame Priestertum aller Getauften und das „hierarchische Priestertum" unterscheiden sich „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach" (LG 10). Die Berufung von Lai:innen zielt lediglich auf die Mitarbeit „in der Welt".

Unter dieser Perspektive erscheint die strikte Trennung der allgemeinen Berufung von Lai:innen von einer „besonderen" Berufung, mit der die Berufung zu einem kirchlichen Amt im engeren

---

[10] „[…] den Priestern ist ihr eigener Platz angewiesen, und den Leviten obliegen eigene Dienstleistungen; der Laie ist an die Laienvorschriften gebunden" (1 Clem 40,5).

[11] Decr. Mag. Gratiani III, C. XII, in: A. Friedberg (Hg.), Corpus juris canonici, Band 1, Graz 1959, 678.

[12] Vgl. I. Raming, Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt, Köln 1973; Münster ^{2}2002; in 3. Auflage unter dem Titel Priesteramt der Frau – Geschenk Gottes für eine erneuerte Kirche, Münster 2021, erschienen.

Sinn (Klerus) und damit auf Männer eingeengt wird, als fragwürdig. Wenn alle Christ:innen zum „Dienst“ am Evangelium berufen sind, muss die herausgehobene Sonderstellung des Männern vorbehaltenen (Priester-)Amtes als menschengemacht und biblisch nicht gerechtfertigt betrachtet werden.

4 Berufung, weibliche Mystik und Spiritualität

Dennoch versuchen Frauen immer wieder, sich Gehör zu verschaffen: Im Kontext der mittelalterlichen Kirchenreform entstehen, auch als Protest gegen die schlechte gesellschaftliche Stellung von Frauen, religiöse Frauenbewegungen, die – wie die der Beginen – nach neuen Frömmigkeitsformen und selbstständigen religiösen Lebensweisen suchen. Frauen werden religiös selbst aktiv und entwickeln Formen, ihr Christin-Sein eigenständig zu leben. Sie nutzen als Seherinnen und Mystikerinnen die Krise der Institution Kirche (Exil der Päpste in Avignon und großes Schisma) als Chance, die traditionelle Hierarchie religiöser Vollkommenheit in Frage zu stellen, an deren unterster Stelle die einfachen Gläubigen stehen. Selbstverständlich leben sie ihre Berufung, prägen neue Frömmigkeitsformen und befruchten die Mystik. Zudem setzen sie sich im Bewusstsein ihrer Berufung, die nach damaligem Verständnis die weibliche Rolle überschreitet, kirchenpolitisch für Reformschritte ein.[13]

In ihren Schriften nutzen die mittelalterlichen Theologinnen einen doppelpoligen Typus, der einerseits Bescheidenheit oder Demut, andererseits das Bewusstsein göttlicher Erwählung ausdrückt.[14] Dies verleiht ihnen eine Autorität, die Frauen an sich nicht zugebilligt wird. Aufgrund von Berufungsvisionen sehen sie sich ermutigt, sich gegen irdische Frauenentmündigung zu stellen und die weibliche Gottebenbildlichkeit sowie die Möglichkeit weiblicher Gottes-

---

[13] Vgl. E. Ennen, Frauen im Mittelalter, München ^{3}1987; P. Dinzelbacher, D. R. Bauer (Hg.), Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter, Köln – Wien 1988; eine Übersicht bietet der Artikel „Theologinnen“ in: E. Gössmann u. a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh ^{2}2002, 533–556.

[14] Als Beispiel sei Hildegard von Bingen genannt, die sich zum einen als armseliges, ungelehrtes weibliches Geschöpf bezeichnet, sich zum anderen durch ihre unmittelbare Gottesbeziehung zum prophetischen Verkünden berufen erfährt.

repräsentanz zu betonen.[15] Aufgrund der starken Wirkungsgeschichte des Lehrverbots für Frauen (vgl. 1 Tim 2,9–15, bes. V. 11) und des Ausschlusses vom Priesteramt entdecken sie für sich die Prophetie und berufen sich auf ihre religiösen Erfahrungen in Visionen und Auditionen. „Die Kirche duldete diese […] mystische Prophetie von Frauen, vorausgesetzt, sie unterwarfen ihr Schrifttum und ihre sonstigen Aktivitäten klerikaler Kontrolle."[16]

Erwähnenswert ist, dass die weibliche mittelalterliche Mystik „alle sozialen Schichten bis herab zur Bäuerin und Handwerkerfrau" erfasste „und dass die Mystikerinnen in einem höchst persönlich gestalteten religiösen Leben eine Erfüllung und ein Glück fanden, das rationales Begreifen übersteigt"[17]. Dies hat auch zur Folge, dass ihre Schriften und ihre Botschaft eine erstaunliche Breitenwirkung erzielten.

Auch in der Frühen Neuzeit verfassen Frauen theologische Schriften – immer unter dem Zwang, dies legitimieren zu müssen. Dazu greifen sie auf die Vorstellung einer individuellen göttlichen Berufung und Beauftragung zurück. Das ihnen entgegenstehende neutestamentliche Lehr- und Redeverbot (vgl. 1 Kor 14,34f.; 1 Tim 2,11–15) entkräften sie mit dem Verweis auf das je gegenwärtige Wirken des Heiligen Geistes, das den schriftlichen Traditionen überzuordnen sei.[18] Anerkennung finden sie jedoch meist nur dann, wenn sie sich „der ihnen von der Tradition zugestandenen literarischen Kategorien bedienten und geistliche Betrachtungen zur Förderung der frommen Andacht veröffentlichten, ohne dabei allzu viel eigene theologische Positionen einzubeziehen"[19].

---

[15] Vgl. E. Gössmann, Göttliche Ermächtigung zum prophetischen Amt, in: A. Günter, V. Wodtke-Werner (Hg.), Frauen, Mystik, Politik in Europa, Königstein 2000, 73–88.

[16] K. E. Børresen, Einleitung: Religiöser Feminismus im Mittelalter, in: Gössmann u. a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie (s. Anm. 13), 533f.

[17] Ennen, Frauen im Mittelalter (s. Anm. 13), 140.

[18] Vgl. J. E. Petersen, Anleitung zu gründlicher Verständniß der Heiligen Offenbarung Jesu Christi, Frankfurt a. M. – Leipzig 1696, Vorrede.

[19] R. Albrecht, Frühe Neuzeit, in: Gössmann u. a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie (s. Anm. 13), 549.

5 Berufung und Religiosität heute

Soziokulturelle Wandlungsprozesse und die Dynamisierung der Lebenswelten bedingen, dass sich heute auch ein religiöser Wandel vollzieht. Es entsteht eine Verschiedenartigkeit und Pluralität von Formen der Religiosität, die den personalen Ansprüchen entsprechend gestaltet werden. Dies erzeugt Spannungen zwischen geschichtlich überkommener Religion und pluralistisch-gesellschaftlichem Bewusstsein; die Kirche(n) nötigt es zu Anpassungsleistungen. Die Vorstellung, der „Amtspriester“ bilde „kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran“ und leite es (LG 10), trägt nicht mehr. Die persönlich gelebte Religiosität, die Suche nach Kontingenzbewältigung und Lebenssinn erhält einen neuen Stellenwert. Kennzeichnend sind Enttraditionalisierung, Subjektivierung und Erfahrungsorientierung, die eng mit heutigem Selbst- und Subjektverständnis verbunden sind. In Korrespondenz zu biografischen Erfahrungen werden bei der Suche nach Antworten religiöse Angebote befragt, ob sie glaubwürdige und tragfähige Visionen gelingenden Lebens beinhalten. Die Einzelperson steht für sich vor den Fragen nach Identität, nach Gestaltung des Zusammenlebens, nach Orientierung für Leben und Handeln und letztlich nach Gott. Dieses Suchen, Fragen und Antwortfinden bedarf der Verstehens- und Deutungsmuster. Religiöse Bildung und Berufungspastoral können dazu christentumsgeschichtlich überlieferte und kirchlich gelebte Interpretationsmuster anbieten, damit das Individuum darauf zurückgreifen und sie in seine Lebenssituation übertragen kann. Ziel ist die Vermittlung von individueller Existenz und Evangelium.

Berufung in sich spüren und näher bestimmen zu können, braucht „gelebtes Zeugnis“: „[…] der heutige Mensch […] hört lieber auf Zeugen als auf Gelehrte, und wenn er auf Gelehrte hört, dann deshalb, weil sie Zeugen sind“[20]. Aufgabe der „native believers“ ist das Zeugnis des existenziellen Berührtseins, in dem die Botschaft von der Liebe Gottes neu entdeckt und das Evangelium in geeigneter Weise vorgeschlagen[21] werden kann.

---

[20] Apostolisches Schreiben Evangelii Nuntiandi von Papst Paul VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute, 8. Dezember 1975, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 2), Bonn 1975, Nr. 41.

[21] Vgl. die Formulierung „proposer la foi“, geprägt von der französischen Bi-

Für die „geeignete Weise" braucht es weibliche und männliche Zeug:innen. Es muss zwar immer noch darauf verwiesen werden, dass sich angesichts des Androzentrismus in der (Amts-)Theologie und den kirchlichen Strukturen kaum positive weibliche Identifikationsfiguren finden lassen, die nicht männlichen Autoritäten untergeordnet sind. Aber in den christlichen Kirchen entwickelt sich eine frauenfreundliche Theologie und religiöse Praxis. Sie reicht von frauenbezogenen Angeboten über den individuellen Austausch in Frauengruppen bis zu speziellen Frauengottesdiensten, in denen Frauen ihre Spiritualität leben und ihr Ausdruck verleihen. Notwendig ist eine Perspektive, die Frauen als religiöse Subjekte wahrnimmt und sichtbar macht. So wird die Innen- und Außenperspektive von Berufung deutlich: Frauen als Berufene und ihre Berufung Lebende können andere Frauen darin unterstützen, ihre Berufung zu erkennen und ihr zu folgen.

6 Berufung und Lebensgeschichte(n)

Praktisch-theologische Biografieforschung geht davon aus, dass Theologie und Glaube kein abstraktes, zeitenthobenes System von richtigen Wahrheiten sind: Sie inkarnieren und konkretisieren sich in realen Lebensgeschichten. Orientierungsrahmen und -grund christlicher Lebensgeschichte(n) ist das Evangelium.[22] Erzählte Lebensgeschichte ist demnach Glaubens- und Berufungsgeschichte, in der das Partikulare und Einmalige sichtbar wird, das jeden Men-

---

schofskonferenz in ihrem Brief an die katholischen Landsleute 1996. In deutscher Übersetzung: Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (SWK 37), Bonn 2000.

[22] Als ein aktuelles Beispiel lebensgeschichtlicher Zeugnisse vgl. Rath (Hg.), „Weil Gott es so will" (s. Anm. 4), 15: „Die Texte dieses Buches […] sind vielfältig, auch widersprüchlich […] Allen gemeinsam aber ist das Fundament der Heiligen Schrift, das Ernstnehmen und ein großer Respekt vor der Tradition, Kultur und Geschichte der katholischen Kirche und ein klares Bekenntnis zu den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils." Als weiteres eindrucksvolles Beispiel vgl. I. Raming, G. Jansen, I. Müller, M. Neuendorff (Hg.), Zur Priesterin berufen. Gott sieht nicht auf das Geschlecht. Zeugnisse römisch-katholischer Frauen, Thaur – Wien – München 1998.

schen ausmacht. Die Einmaligkeit jeder Person und ihrer individuellen Gottesbeziehung lässt zugleich die Vielfalt gelebten Lebens und Glaubens erkennen. Ebenso kommen nicht nur einzelne Schicksale, sondern stets auch Strukturen kollektiver Geschichte zum Ausdruck. Insbesondere die feministisch-theologische Biografieforschung zeigt Vorstellungs- und Glaubensweisen, Erleidens- und Rollenmuster von Frauen sowie Zusammenhänge und Deutungsprozesse auf. „‚Ich wäre eine gute Pastorin geworden.‘ […] Aber das Gefühl, nur eine ‚Verkünderin zweiter Klasse‘ zu sein, ist immer mitgegangen. […] Und irgendwie habe ich mich gut eingerichtet und abgefunden mit dem Wert, den ich mir selbst als katholische Frau in dieser Kirche zuschreibe, gleich und berechtigt.“[23]

In der biografischen Erzählung über Berufung und Berufungserfahrungen von Frauen kommt zum Ausdruck, dass die Biografin Expertin ihres eigenen Lebens und Glaubens ist. Ihre Erzählungen erhellen je ein Einzelschicksal und zugleich Strukturen kollektiver Frauengeschichte. Lebenslauf von Frauen „nachzuvollziehen bedeutet, ihr Gottes- und Kirchenbild zu entdecken; denn sie haben am eigenen Leib erfahren, dass für Gott Berufung nicht an ein Geschlecht gebunden, sondern immer gottgeschenkte Gnadengabe […] ist“[24]. Die Berufungsgeschichten zeigen das Ineinandergreifen äußerer Bedingungen und innerer, subjektiver Umgangs- und Bewältigungsstrategien sowie Veränderungspotentiale in der lebensgeschichtlichen Genese. „Die Einen (Männer) werden berufen, erwählt, gesegnet und geweiht und bekommen damit die Macht und Autorität, die uns Frauen fehlt. Autorität müssen wir uns erst erwerben, erarbeiten. […] Von daher ist es nicht unerheblich zu fragen, was es mit uns Frauen macht, wenn wir in einem System arbeiten, das seine Autorität und Kraft von göttlicher Sendung und Segen ableitet und uns Frauen diesen Segen und das Sich-gesendet-Wissen verweigert?“[25]

Die Frage „Gehen oder bleiben?“ bestimmt viele Lebensgeschichten (nicht nur) von Frauen jeden Alters. Was hält noch in dieser römisch-katholischen Kirche, die spätestens mit dem Offenkundig-

---

[23] E. Hartmann-Kulla, „Ich wäre eine gute Pastorin geworden“, in: Rath (Hg.), „Weil Gott es so will“ (s. Anm. 4), 88–90.

[24] A. Berlis, Vorwort, in: Raming u. a. (Hg.), Zur Priesterin berufen (s. Anm. 22), 7f.

[25] G. Flörchinger, „Habe ich mein Leben auf ein falsches Pferd gesetzt?“, in: Rath (Hg.), „Weil Gott es so will“ (s. Anm. 4), 65–68, hier: 66.

werden von sexueller und sexualisierter Gewalt und spirituellem Missbrauch durch Kleriker ihre Glaubwürdigkeit verloren hat? Vor allem dann, wenn diese Taten die eigene Lebens- und Glaubensgeschichte direkt oder indirekt tangieren? „Meine ‚katholische Blase' ist geplatzt. […] Um die Glaubwürdigkeit wieder herzustellen, braucht es […] endlich breitangelegte, ergebnisoffene Diskussionsprozesse mit verbindlich umzusetzenden Ergebnissen. Ich möchte wieder Heimat finden in einer Kirche, in der […] verwirklicht ist, dass Gott Charismen nicht geschlechtsspezifisch verteilt hat, sondern auch jede Frau ihr Potential voll entfalten und ihre Berufung leben kann."[26]

7 Berufung und Geschlechtergerechtigkeit – oder: Hat Berufung ein Geschlecht?

Der Grund für die Rechtsungleichheit von Frauen und die faktisch ungleiche Zuteilung von Ressourcen, Chancen, Macht- und Einflussrollen liegt in der Ideologie einer Andersartigkeit bzw. Minderwertigkeit des weiblichen Geschlechts. Was Frauen damit abverlangt wird, dass kirchliches Lehramt und Recht die Berufung zum Priestertum für Männer reserviert, schreibt man ihr – immer noch – als „von Natur aus" gegeben, „ihrem Wesen entsprechend" zu. Von dort ergebe sich, wie es auch Papst Franziskus vertritt, ihre wirkliche Berufung: „In einer synodalen Kirche sollten die Frauen […] Zugang zu Aufgaben und kirchlichen Diensten haben, die nicht die heiligen Weihen erfordern, und es ihnen ermöglichen, ihren eigenen Platz besser zum Ausdruck zu bringen."[27] Frauen sollten Einfluss haben, jedoch „ohne dabei […] ihren eigenen weiblichen Stil aufzugeben".[28] Was als kleiner Fortschritt daherkommt, wird dadurch relativiert, dass Weiblichkeit weiterhin essentialistisch festgeschrieben wird. Innerhalb dieses Konstrukts kann nicht sein, was nicht sein darf.

---

[26] S. Bartmann, Verlorene Heimat, in: „bleiben.erheben.wandeln" (Hg.), Frauen machen Kirche, Düsseldorf 2020, 33f.

[27] Nachsynodales Apostolisches Schreiben Querida Amazonia von Papst Franziskus, 2. Februar 2020, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 222), Bonn 2020, Nr. 103.

[28] Ebd.

Bei der Verwirklichung von Geschlechtergerechtigkeit geht es nicht nur um gleiche Rechte und eine korrekt berechnete Zuteilung von Gütern, sondern auch um die Möglichkeit, persönliche Fähigkeiten zu entwickeln.[29] Diese wird jedoch dadurch beschnitten, dass römisch-katholischen Frauen, die sich zur Priesterin berufen fühlen, die Möglichkeit einer solchen Berufung abgesprochen wird. Sie finden sich in einer Kirche wieder, die die Berufung auch von Frauen nicht wahrhaben möchte und mit unterschiedlichsten Argumenten abzuschieben sucht. „Es bedeutete […] keine Minderbewertung, sondern nur liebevolle und weise Rücksicht auf frauliches Wesen, als Jesus die Frauen vom unmittelbaren Mitwirken am Zustandekommen seiner eucharistischen Gegenwart und von der amtlichen Betreuung des Sakramentes seines Fleisches und Blutes ausschloss und nur zu Männern sprach: ‚Tut dies zu meinem Andenken‘.“[30] In dieser Argumentationslinie bewegen sich auch die päpstlichen Dokumente zu Fragen des Zugangs von Frauen zum Priesteramt: Jesus Christus habe „keine Frau unter die Zahl der Zwölf berufen“, nicht einmal seine Mutter sei „mit dem apostolischen Amt vertraut“ worden, „der Herr“ habe „nicht ihr, sondern jenen die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut […]“. – Und schließlich brauche es eine „natürliche Ähnlichkeit“ zwischen „Christus und seinem Diener“, und diese liege nicht vor, wenn in der Eucharistie „die Stelle Christi […] nicht von einem Mann vertreten wird: […] Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann.“[31]

Mit diesen Argumenten, die in der wissenschaftlichen Theologie seit Jahren zunehmend infrage gestellt werden und von den Gläubigen weder nachvollzogen noch verstanden werden, wird vom Lehramt die Frage der Geschlechtergerechtigkeit abgewehrt: Es sei „nicht

---

[29] Vgl. M. Nussbaum, Gerechtigkeit oder das gute Leben, Frankfurt a. M. 1999.

[30] P. Ketter, Christus und die Frauen, Stuttgart 1948, 166.

[31] Erklärung Inter Insigniores der Kongregation für die Glaubenslehre über die Frage der Zulassung von Frauen zum Amtspriestertum, 15. Oktober 1976, in: AAS 69 (1977) 98–116, Nr. 2.5. Vgl. Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe [= *Ordinatio Sacerdotalis*] (s. Anm. 5). Eine umfängliche Diskussion dieser Argumente findet sich in: M. Eckholt, U. Link-Wieczorek, D. Sattler, A. Strübing (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg i. Br. 2018; M. Eckholt, J. Rahner (Hg.), Christusrepräsentanz. Zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt, Freiburg i. Br. 2021.

einzusehen, wie man den Zugang der Frau zum Priestertum aufgrund der Gleichheit der Rechte der menschlichen Person fordern kann, die auch für die Christen gelte. […] Das Priestertum […] ist die Frucht einer ausdrücklichen und gänzlich unverdienten Berufung: ‚Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt' (Joh 15,16; vgl. Hebr 5,4)."[32]

Aber woher wissen diejenigen, die an dieser Sicht unverrückbar festhalten, dass Gott nicht auch „ausdrücklich und gänzlich unverdient" Frauen beruft? Wer kann wissen, was Gottes Wille ist? Das Neue Testament erzählt, dass Jesus Frauen in seine Nachfolge gerufen und zu Verkünderinnen der Osterbotschaft beauftragt hat. Die Geschichte zeigt, dass Frauen aus den Diensten und Ämtern in der frühen Kirche aus strukturellen Gründen wie aufgrund einer Hierarchisierung der Geschlechter zurückgedrängt wurden. Sie zeigt aber auch, dass Frauen immer wieder den Ruf Gottes in sich spürten, ihm trotz vieler Hindernisse und Einschränkungen folgten und Wege fanden, ihre Berufung zu leben. Sie zeigt, dass gerade in Krisenzeiten der Kirche die aktive Präsenz und das geistliche Engagement von Frauen einen wichtigen Beitrag zur Erneuerung darstellten. Auch heute finden Frauen den Mut, laut vernehmbar von ihren Berufungserfahrungen zu sprechen. Sie hören den Ruf Gottes zum Priesteramt und sind bereit, ihm zu folgen. Es ist an der Zeit, dass die Amtskirche zuhört – und damit nicht weiter all die Charismen und Begabungen verschwendet, die zu einer Erneuerung der Kirche beitragen würden.

[32] Erklärung Inter Insigniores (s. Anm. 31), Nr. 6.

Priesterausbildung mit Zukunft

Hartmut Niehues

1 Krise der Kirche – Krise der Priesterausbildung?

Die Ausbildung der Priester für die Kirche in Deutschland muss reformiert werden. Das gilt angesichts der aktuellen Situation der Kirche in Deutschland besonders mit Blick auf die Missbrauchsverbrechen durch katholische Priester und hat eine hohe Dringlichkeit. Das gilt und galt aber auch zu allen Zeiten und in allen Teilen der Weltkirche. Denn die Priesterausbildung geschieht immer in einem Kontext, der sich laufend verändert. Dazu zählen u. a. die allgemeinen gesellschaftlichen und kirchlichen Rahmenbedingungen, aber auch theologische Entwicklungen sowie Veränderungen im Lebensgefühl der neuen Generationen von Kandidaten für den Dienst als Priester.[1] In der Ausbildung der Priester geht es um Haltungen und Verhaltensweisen, die auf das Leben der Kirche nachhaltigen Einfluss haben. Denen, die in der Ausbildung tätig sind, kommt damit eine große Verantwortung zu. Die Ausbildung hat das Ziel, dass die Priester der Kirche in ihrem Dienst als geistliche Menschen im Glauben tief verwurzelt sind und als suchende Weggefährten für die Menschen ihrer Zeit starke Glaubenszeugen sein können. Ausbildung schließt dabei ausdrücklich auch die Frage nach der Auswahl der Kandidaten ein. Denn manche Handlungsmuster lassen sich im Laufe der Formation prägen und entwickeln. Vielfach sind aber die Möglichkeiten zu Entwicklung und Veränderung so begrenzt, dass konsequenterweise nur die Entscheidung gegen eine Fortsetzung des Weges zum Dienst als Priester angezeigt ist. Hier müssen die Ausbildungsverantwortlichen und der letztlich über die Weihe entscheidende Bischof verlässlich zusammenwirken.

Die MHG-Studie[2] von 2018 hat vor dem Hintergrund des sexuellen Missbrauchs an Minderjährigen durch katholische Priester in

---

[1] Vgl. C. Jacobs, Warum sie „anders" werden. Vorboten einer neuen Generation von Seelsorgern, in: Diakonia 14 (2010) 313–322.

[2] Vgl. H. Dreßing u. a., Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bi-

Deutschland die Ausbildung der Priester in den Seminaren der bundesdeutschen Diözesen kritisiert. Man kann zwar methodische Fragen an die Studie im Blick auf die Erhebung der Informationen über die Priesterausbildung in Deutschland stellen[3], aber das Ergebnis, zu dem die Studie kommt, bleibt in seiner Eindeutigkeit davon unberührt: „Zeit und Bedeutung, die der Thematik der (sozio-)emotionalen Persönlichkeitsentwicklung, Erotik und Sexualität in den Priesterseminaren eingeräumt wird, erscheinen angesichts der Herausforderungen, den der Zölibat lebenslang an katholische Priester stellt, knapp bemessen."[4]

Dieser Problemanzeige folgend befasst sich auch der Synodale Weg der Kirche in Deutschland mit der Priesterausbildung. Das Thema wird im Synodalforum „Priesterliche Existenz heute" bearbeitet. Dort werden Handlungsoptionen beschrieben und für die Beratung in der Synodalversammlung vorbereitet. Ein Ziel einer Reform der Priesterausbildung muss es vor diesem Hintergrund sein, alles im Rahmen der Ausbildung Mögliche zu gewährleisten, damit Missbrauch durch Priester verhindert wird.

Der Reformbedarf in der Priesterausbildung geht aber noch darüber hinaus. Es braucht eine Neuorientierung hinsichtlich „einer neuen Etappe der Evangelisierung".[5] Die letzte Überarbeitung der „Rahmenordnung für die Priesterbildung in Deutschland"[6] stammt aus dem Jahr 2003. Die Entwicklungen der beiden letzten Jahrzehnte haben aber Veränderungen mit sich gebracht, die dringend in der Priesterausbildung Berücksichtigung finden müssen. Das gilt formal für die Studienordnungen, die im Zuge des Bologna-Prozesses neu gestaltet wurden. Das betrifft aber noch viel mehr die Abbrüche im

---

schofskonferenz, Mannheim – Heidelberg – Gießen 2018, in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (MHG-Studie). (Zugriff: 11.12.2021).

[3] So wäre es hilfreich gewesen, jemanden, der sich mit der Priesterausbildung auskennt, bei der Erstellung des Fragebogens hinzuzuziehen, um solide Informationen zu bekommen.

[4] Zentralinstitut für seelische Gesundheit u. a. (Hg.), Sexueller Missbrauch an Minderjährigen (s. Anm. 2), 10.

[5] Franziskus, Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium, 24. November 2013, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 194), Bonn 2013, Nr. 1.

[6] Deutsche Bischofskonferenz, Rahmenordnung für die Priesterbildung, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis 73), Bonn 2003.

kirchlichen Leben sowie die Strukturprozesse, die in den deutschen Diözesen angestrengt wurden und werden und die sich wesentlich auf das Verständnis vom Dienst der Priester auswirken. Und das schließt genauso auch Fragen im Blick auf gesellschaftliche Prozesse und Herausforderungen wie die Globalisierung, den Klimawandel, die Digitalisierung der Lebensbereiche, die Corona-Pandemie sowie neue Formen des Zusammenlebens und Zusammenarbeitens ein.

Im Dezember 2016 veröffentlichte die Kleruskongregation die neue weltkirchliche Rahmenordnung für die Priesterbildung „Das Geschenk der Berufung zum Priestertum – Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis“[7] verbunden mit dem Auftrag an die Bischofskonferenzen, diese Leitlinien in Richtlinien für ihren jeweiligen Bereich zu übersetzen. Dieser Impuls muss noch für die Priesterausbildung in Deutschland aufgenommen werden.

Und schließlich steckt die Priesterausbildung allein schon aufgrund der Entwicklung der Zahlen der Priesterkandidaten in der Krise.[8] Der dramatische Rückgang der vergangenen Jahre führt zu organisatorischen Fragen hinsichtlich der notwendigen Größe und Anzahl von Ausbildungshäusern aber auch zu inhaltlichen Herausforderungen im Blick auf die Gruppendynamik und die Ermöglichung von Lernprozessen. Auf Initiative des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz soll die Zahl der Ausbildungsstandorte in den verschiedenen Ausbildungsphasen verringert und die Ausbildung an den jeweiligen Standorten profiliert werden.[9] Die konkrete Entscheidung darüber, wo ein Bistum seine künftigen Priester ausbilden lässt, liegt letztlich beim jeweiligen Bischof. Insofern ist kein Ergebnis dieses Prozesses absehbar. Unabhängig von einem gemein-

---

[7] Kongregation für den Klerus, Das Geschenk der Berufung zum Priestertum – Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis, 08. Dezember 2019, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 209), Bonn 2016.

[8] Vgl. J. Rudnicka, Neuaufgenommene Priesterkandidaten der katholischen Kirche in Deutschland von 1999 bis 2020 (5. August 2021), in: https://de.statista.com/statistik/daten/studie/151873/umfrage/katholische-kirche–neuaufgenommene-priesterkandidaten (Zugriff: 11.12.2021).

[9] Vgl. Ständiger Rat der Deutschen Bischofskonferenz zur Konzentration der Priesterausbildung in Deutschland (29. Januar 2021 / Pressemeldung 012), in: https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/staendiger-rat-der-deutschen-bischofskonferenz-zur-konzentration-der-priesterausbildung-in-deutschland (Zugriff: 25.10.2021).

samen Masterplan werden sich vermutlich regionale Allianzen bilden, wie es beim neuen gemeinsamen Pastoralkurs von 14 Bistümern in der Nordhälfte der Bundesrepublik der Fall ist, der im Jahr 2021 gestartet ist. Dass sich aus diesen Bistümern insgesamt nur neun Kandidaten für diesen Pastoralkurs gefunden haben, macht zugleich die Dramatik der Lage anschaulich.

Die Krise der Kirche zeigt sich auch als eine Krise der Priesterausbildung.[10] Diese Situation erfordert Unterscheidung und Entscheidung: Wohin wird die Priesterausbildung in Deutschland weiterentwickelt? Um eine tragfähige Antwort auf diese Frage zu finden, müssen die unterschiedlichen Prozesse, die zurzeit im Gange sind, der Prozess beim Synodalen Weg, die Erarbeitung einer neuen Rahmenordnung für die Priesterbildung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz und die Diskussion um die künftigen Standorte und ihre Profilierung, zusammengeführt werden. Der Weg dorthin ist noch nicht erkennbar.

2 Praktische Konsequenzen aus der MHG-Studie für die Priesterausbildung

Auch wenn in den vergangenen Jahren große Anstrengungen in der Präventionsarbeit in den Ausbildungseinrichtungen der katholischen Kirche in Deutschland unternommen worden waren, zeigte die MHG-Studie 2018, dass es weiterhin einen erheblichen Handlungsbedarf gibt. Sie formulierte grundsätzliche Anfragen an den verpflichtenden Zölibat und an die Haltung der Kirche zur Homosexualität. Auf die Frage des Pflichtzölibates kann in diesem Artikel ebenso wenig eingegangen werden wie auf die Frage nach einer Priesterweihe für Frauen. Das Thema Homosexualität und Ausbildung wird weiter unten gesondert angesprochen. Alle diese Themen sind Bestandteil der Diskussionen im Synodalforum „Priesterliche Existenz heute" und dürfen von der Kirche nicht ausgeblendet werden.

Fünf konkrete Maßnahmen bzw. Themenfelder lassen sich als praktische Konsequenzen aus der MHG-Studie beschreiben:

Die MHG-Studie stellt die Uneinheitlichkeit in der Priesterausbildung an den verschiedenen Ausbildungsstandorten in Deutsch-

[10] Vgl. zur Krise der Priesterausbildung: G. Schneider, Auslaufmodell Priesterseminar? Neue Konzepte für eine alte Institution, Freiburg i. Br. 2016.

land fest. Es braucht in der Priesterausbildung deshalb überprüfbare Standards für die Ausbildungsmodule zur Förderung der menschlichen Reife und zur Auseinandersetzung der künftigen Priester mit ihrer Sexualität. Diese müssen im Blick auf die Inhalte und den zeitlichen Umfang verbindlich festgeschrieben werden.

- Die MHG-Studie stellt fest, dass die Auseinandersetzung mit dem Zölibat als Teil der priesterlichen Lebensform und mit dem Thema Sexualität insgesamt in der Priesterausbildung in Deutschland äußerst knapp bemessen ist. Es braucht in der Priesterbildung also mehr spezifische Module zur sexuellen Bildung unter Beteiligung auswärtiger Expert:innen.
- Ein großer Teil der Verantwortlichen in der Priesterausbildung in Deutschland hat in den vergangenen Jahren an den Fortbildungskursen für Ausbildungsverantwortliche in Ordensgemeinschaften und Diözesen teilgenommen, die von RUACH, dem Fortbildungsinstitut der Orden, durchgeführt wurden. Die Erfahrungen mit diesen Kursen sind sehr positiv. Gleichzeitig ist festzustellen, dass eine Teilnahme daran, wie auch an anderen hilfreichen Fortbildungsmaßnahmen, eher zufällig und dem Einzelnen überlassen ist. Eine professionelle Qualifikation der Ausbilder in den Priesterseminaren für ihre Aufgabe kann bislang nicht umfassend und transparent dokumentiert werden. Es braucht von daher eine Ausbildung der Ausbilder nach überprüfbaren Standards gerade auch hinsichtlich der Befähigung zur Beurteilung und Förderung der menschlichen Reife der Kandidaten.
- Die MHG-Studie stellt fest, dass Missbrauch in der katholischen Kirche durch Strukturen des Klerikalismus ermöglicht und gefördert wird. Eine isolierte Ausbildung der künftigen Priester in Priesterseminaren, die die Kandidaten von der Gesellschaft absondern, unterliegt der Gefahr, klerikales Denken und Handeln bei Priesterkandidaten zu fördern. Eine Öffnung der Seminarausbildung mit gemischten Lern-, Lebens- und Glaubensgruppen von Studierenden verschiedener Studienfächer und mit einem höheren Anteil von Frauen, die in der Ausbildung mitwirken,[11] kann diese Risikofaktoren reduzieren

[11] Vgl. Bistum Limburg, Betroffene hören – Missbrauch verhindern. Konsequenzen aus der MHG-Studie, 187, in: https://hilfe-bei-missbrauch.bistumlimburg.de/file-

und das Bewusstsein dafür stärken, gemeinsam Kirche zu sein. Gleichzeitig kann so die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen des zölibatären Lebensstils der Priester gefördert werden.[12]

- Die MHG-Studie stellt fest, dass viele Priester erst nach einigen Jahren im Dienst zu Missbrauchstätern geworden sind. Es braucht also einen Ausbau und eine Verstetigung der lebenslangen geistlichen Begleitung der Priester sowie der Begleitung durch Supervision und durch sexuelle Bildung sowie im Blick auf Formen des gemeinschaftlichen Lebens von Priestern. Auch die Ratio Fundamentalis von 2016 unterstreicht die Bedeutung der lebenslangen Priesterbildung.[13]

Die Verantwortlichen für die Priesterausbildung in der Bundesrepublik sind in den vergangenen Jahren nicht untätig geblieben. Konkrete Maßnahmen bzgl. der benannten Punkte und darüber hinaus wurden in vielen Diözesen diskutiert, beschlossen und umgesetzt.[14] Gleichzeitig stehen aber viele Antworten auf die aktuellen Fragen und Herausforderungen noch aus, die in die Überarbeitung der verbindlichen Rahmenordnung für die Priesterbildung in Deutschland einfließen müssen.

3 Herausforderungen für die Priesterausbildung

3.1 Die Grundsatzfrage: Wofür noch ein Priesterseminar?

Immer wieder wird die Frage aufgeworfen, ob es überhaupt noch Priesterseminare für die Ausbildung braucht bzw. ob diese nicht sogar schädlich wirken.[15] Dahinter steckt die Erfahrung, dass die Seminar-

---

admin/redaktion/Portal/Meldungen/2020/MHG-Bericht_02112020.pdf (Zugriff: 25.10.2021).

[12] Vgl. M. Findeisen, Jesuit Kessler: Müssen kreative Formen des Priestertums ausprobieren. Worum es in den Synodalforen geht – Forum „Priesterliche Existenz" (29. September 2021), in: https://www.katholisch.de/artikel/31372-jesuit-kessler-muessen-kreative-formen-des-priestertums-ausprobieren (Zugriff: 25.10.2021).

[13] Kongregation für den Klerus, Das Geschenk der Berufung zum Priestertum (s. Anm. 7), 65–73.

[14] Vgl. Bistum Limburg, Betroffene hören – Missbrauch verhindern (s. Anm. 11).

[15] Vgl. Findeisen, Jesuit Kessler: Müssen kreative Formen des Priestertums ausprobieren (s. Anm. 12).

ausbildung u. a. Phänomene fördert, die in der Debatte um die Ursachen der Missbrauchsverbrechen mit „männerbündischem Verhalten“ und „Klerikalismus“ beschrieben werden. Entscheidend für die Vermeidung solcher toxischer Konstellationen einerseits und für die Schaffung von wachstumsfördernden Freiräumen zur Entwicklung reifer Persönlichkeiten andererseits ist die konkrete Gestaltung des Seminarlebens. Ein möglicher Weg dafür kann das Konzept für ein „Seminar des Volkes Gottes“ sein, das unter Punkt vier beschrieben wird.

Priesterseminare haben vor allem eine „Ermöglichungsfunktion“[16]. Genau dieses Potenzial gilt es, wieder zu entdecken und auszuschöpfen: Wo finden junge Menschen heute überhaupt ein Umfeld, in dem sie ihre Berufung mit anderen gemeinsam entdecken können?[17] Ein offen gestaltetes Priesterseminar mit einer Vielfalt von Berufungswegen und Berufszielen kann einen derartigen Raum bieten und ermöglicht die konkrete Erfahrung, gemeinsam Kirche zu sein:

> „Das Seminar hat nicht mehr nur die Aufgabe der Förderung und Läuterung der priesterlichen Berufung, sondern auch deren positive Verortung in der Vielfalt der Berufungen. […] Die Integration verschiedener christlicher Berufungen in das Ausbildungskonzept wird damit zu einem Grundsatz der Seminarkonzeption.“[18]

Eine Seminarausbildung, bei der die Priesterkandidaten mit ihren Ausbildern eine Zeit in einer Glaubens- und Lerngemeinschaft zusammenleben, bietet die Chance für Ausbilder und Auszubildende, sich gegenseitig intensiv kennenzulernen und den Kandidaten regelmäßig qualifizierte Rückmeldungen zu geben, die ihnen Sicherheit geben und ihnen helfen, sich weiter positiv zu entwickeln.

Auch andere Modelle von Priesterausbildung, die z. B. erst nach dem Abschluss des Theologiestudiums ansetzen, sind grundsätzlich denkbar.[19] Aus der Perspektive eines Ausbildungsverantwortlichen ist aber dann eine Zeit der Prüfung für den Priesterkandidaten – vielleicht in Analogie zur zeitlichen Profess bei Ordensgemeinschaften – unver-

---

[16] Schneider, Auslaufmodell Priesterseminar? (s. Anm. 10), 66.

[17] Vgl. ebd., 135.

[18] Ebd., 109. Schneider verweist damit auf einen Perspektivwechsel, den er im Nachsynodalen Schreiben Amoris laetitia von 2016 wahrnimmt.

[19] Vgl. Findeisen, Jesuit Kessler: Müssen kreative Formen des Priestertums ausprobieren (s. Anm. 12).

zichtbar, um z. B. nach einer Phase in einer Ausbildungskommunität zu einer beiderseitigen Übereinkunft kommen zu können, dass der eingeschlagene Weg richtig ist. Bei Ausbildungsmodellen ohne Seminarzeit ist grundsätzlich zu beachten, dass derartige Vorschläge die notwendige Beurteilung hinsichtlich der Eignung eines Kandidaten auf eine andere Ebene verlagern, nicht aber überflüssig machen.

Auch die zeitliche Dauer der Ausbildung im Priesterseminar steht zur Diskussion. Zu lang darf die Seminarzeit nicht bemessen sein, um eine Vielfalt von unterschiedlichen Erfahrungsfeldern zu ermöglichen. Unterbrechungen wie z. B. durch die Außensemester oder durch pastorale Einsätze haben sich sehr bewährt. Zu kurz sollte die Zeit im Seminar aber ebenso wenig sein, um überhaupt längere Prozesse fördern und begleiten zu können. Im Blick auf die konkreten Kandidaten bedeutet das, dass es sehr unterschiedlich gestaltete Ausbildungsverläufe geben kann. Angesichts der Individualisierung und der Vielfalt in den Lebensgeschichten der Priesterkandidaten ist darum der Blick auf den Einzelnen mit seinen Ressourcen und Bedürfnissen die wichtigste Aufgabe für Ausbildungsverantwortliche heute. Es geht darum, auf den Einzelnen zugeschnitten und im Dialog mit ihm seine Formation zu entwickeln. Ausdrücklich sei unterstrichen, dass eine solche Personalisierung der Ausbildung nicht meint, Erfahrungen in Gruppen auszublenden. Ganz im Gegenteil: Eine große Herausforderung für die Priesterausbildung heute liegt darin, die Spannung zwischen dem hohen Wert der Individualität einerseits und der Gemeinschaft andererseits fruchtbar zu machen. Auch dafür bietet das Leben im Priesterseminar wertvolle Möglichkeiten, die nicht leichtfertig aufgegeben werden sollten.

Mehrere Diözesen in Deutschland setzen inzwischen auf eine intensive Zusammenarbeit in der Ausbildung der verschiedenen pastoralen Berufe bzw. führen gemeinsame Ausbildungsgänge mit berufsgruppenspezifischen Zusatzmodulen durch.[20] Das soll das Miteinander der pastoralen Berufe in ihrem gemeinsamen Dienst fördern. Je früher ein solcher gemeinsamer Weg ansetzt, desto selbst-

[20] Vgl. Bistum Limburg, Gemeinsames Ausbildungskonzept für die pastoralen Berufe im Bistum Limburg, in: https://personalausbildung.bistumlimburg.de/fileadmin/redaktion/Bereiche/priesterseminar.bistumlimburg.de/Abteilung_Personalausbildung/Personalausbildung/Ausbildungsordnung_und_Ausbildungskonzept/2021_09_16_AusbildungsKONZEPT_-_Stand_16.09.2021.pdf (Zugriff: 25.10.2021).

verständlicher wird das Miteinander später werden und desto leichter können Fragen zur Identität der unterschiedlichen pastoralen Berufe bearbeitet werden. Ein offenes Priesterseminar bietet auch dafür einen geeigneten Raum.

3.2 Die Unsicherheit des Priesterbildes

Wie soll eine Ausbildung sinnvoll gestaltet werden, wenn das Ausbildungsziel nicht klar beschrieben ist? In den vergangenen Jahrzehnten ist eine Pluralisierung von Priesterbildern[21] und vor dem Hintergrund der veränderten Rahmenbedingungen im kirchlichen Leben eine Verunsicherung im Blick auf die Identität des Priesters festzustellen. Natürlich bedarf es zu allen Zeiten einer Vergewisserung. Zugleich gilt aber auch, dass es jenseits eines Grundkonsenses in der Frage, was ein Priester ist, eine sehr große Bandbreite an Realisierungsmöglichkeiten des Lebens als Priester gibt und geben darf. Das entbindet die Kirche und die, die in der Priesterausbildung tätig sind, nicht von der Verantwortung, für ihre jeweilige Zeit konkrete Bilder vom Priestersein vorzustellen, an die die Priesterkandidaten bei der Suche nach ihrem eigenen Berufungsweg anknüpfen können. Traditionelle Bilder müssen dabei auf ihre Anschlussfähigkeit für Menschen im 3. Jahrtausend überprüft und neue Bilder, die mit der Lebenswirklichkeit der Menschen kompatibel sind, entdeckt werden.[22] Es bedarf auch seitens der wissenschaftlichen Theologie dringend einer anschlussfähigen Neuformulierung der Theologie des Weihesakramentes auf der Grundlage des II. Vatikanischen Konzils.

3.3 Die Förderung der Persönlichkeitsentwicklung der Priesterkandidaten

„Die menschliche Bildung ist das Fundament der ganzen Priesterbildung."[23] Alle Ausbildungskonzepte müssen von daher die Kandida-

---

[21] Zur Pluralisierung der Priesterbilder vgl. Schneider, Auslaufmodell Priesterseminar? (s. Anm. 10), 70–78.

[22] Vgl. dazu H. Niehues, Priesterliche Existenz heute? Vom Abbruch zum Aufbruch!, in: B. Anuth, G. Bier, K. Kreuzer (Hg.), Der Synodale Weg – eine Zwischenbilanz, Freiburg i. Br. 2021, 155–168.

[23] Kongregation für den Klerus, Das Geschenk der Berufung zum Priestertum (s. Anm. 7), 77.

ten in der Entwicklung einer reifen Persönlichkeit fördern. Hilfreiche Parameter wie z. B. die Fähigkeit zur Selbstreflexion, zur Selbstregulation, zur Kommunikation und Beziehungsgestaltung müssen für die Ausbildung benannt und operationalisierbar gemacht werden. Es gilt, konkrete Fördermaßnahmen in diesen Feldern zu entwickeln. Sowohl bei der Ausbildung der Ausbilder:innen als auch in der Formation der Priesterkandidaten gibt es hier noch viel Entwicklungspotenzial. Die Priesterausbildung kann dabei von anderen Ausbildungsgängen lernen. Ein möglicher Weg könnte etwa eine Adaption der Vorschriften zur Facharztweiterbildung für Psychiatrie und Psychotherapie hinsichtlich einer fest vorgegebenen Anzahl von Stunden zur Einzel- oder Gruppenselbsterfahrung sein. Dabei geht es nicht um eine Pathologisierung des Berufswunsches, sondern um eine möglichst gute Vorbereitung für den Dienst am Menschen und für den eigenen Lebensentwurf.

3.4 Professionalisierung und Kompetenzorientierung in der Ausbildung

Im Synodalforum „Priesterliche Existenz heute" wurde im Blick auf den Dienst der Priester immer wieder eine Professionalisierung der Seelsorge gefordert. Professionelles Handeln im Sinne einer Gewährleistung von hohen Standards in der Seelsorge ist dabei unbedingt zu unterstützen. Das schließt auch eine entsprechende Vorbereitung auf den Dienst unbedingt ein. Da der Begriff der Professionalisierung aber immer auch als Etablierung einer z. B. durch beschränkte Zugangswege abgegrenzten Berufsgruppe verstanden werden kann, muss er in seiner Anwendung auf den Bereich der Seelsorge sehr genau beschrieben werden. Es kann nicht sein, dass Seelsorge, die zunächst einmal Aufgabe aller Getauften ist, im letzteren Sinn professionalisiert, d. h. ausschließlich an „Expert:innen" in pastoralen Berufen delegiert wird. Hier stehen Fragen nach dem Kirchenverständnis und dem Rollenverständnis von Priestern und anderen im pastoralen Dienst Handelnden im Raum.

Bildungswissenschaften sehen den Schwerpunkt von Ausbildungsgängen heute oft weniger in der Vermittlung von Wissen, sondern in der Kompetenzorientierung.[24] Vieles davon ist auch auf die

[24] Vgl. die Anmerkungen von H. Rosa zum Kompetenzbegriff in: H. Rosa, Unverfügbarkeit, Wien 2018, 78–80.

Ausbildung in pastoralen Berufen übertragbar. Auch für künftige Priester gilt, dass sie vielfältige Kompetenzen erworben haben müssen, bevor sie für den Dienst im Volk Gottes geweiht werden. Insofern ist es unverzichtbar, diese Kompetenzen zu beschreiben, in der Ausbildung Räume zu eröffnen, um diese Kompetenzen erwerben zu können, und sie überprüfbar zu machen. Zugleich darf dabei aber nicht die andere Dimension im Handeln des Priesters vergessen werden: Bei dem, was er sakramental tut, ist nicht er selbst der Handelnde, sondern Gott handelt durch ihn. Insofern besteht seine Kompetenz an dieser Stelle „nur" darin, Gott als Handelndem nicht im Wege zu stehen, sondern sich selbst und seine Person zurückzunehmen, um Gott als Handelnden durchscheinen zu lassen. Es geht nicht um eine „Machbarkeit", die der Priester aufgrund einer erworbenen Kompetenz bewirken kann. Die Kompetenz, wenn man sie überhaupt an dieser Stelle so nennen will, liegt dann darin, anzuerkennen, dass es in diesem spezifischen Dienst des Priesters nicht auf eine eigene erworbene Kompetenz ankommt. Vielmehr muss der Priester aushalten, dass er einer ist, der von sich weg auf einen anderen – wichtigeren, größeren, unverfügbaren – verweist. Gleichzeitig befreit ihn die tiefe und ehrliche Annahme dieser Rolle von der Notwendigkeit, eigene Macht und Kompetenz unter Beweis stellen zu müssen und gerade damit in eine klerikale Falle zu tappen. Wenn die Priesterbildung in dieser Hinsicht gut gelingt, hat der Priester es nicht nötig, seine Rolle durch eine klerikale Haltung und entsprechendes Handeln abzusichern.

3.5 Priesterausbildung und Homosexualität

Die Ratio Fundamentalis von 2016 stellt im Rückgriff auf eine entsprechende Instructio aus dem Jahr 2005 fest, dass Personen, „die tiefsitzende homosexuelle Tendenzen haben", nicht Priester werden dürfen.[25] Zur Begründung heißt es: „Die genannten Personen befinden sich nämlich in einer Situation, die in schwerwiegender Weise daran hindert, korrekte Beziehungen zu Männern und Frauen aufzubauen." Der Begriff der „tiefsitzenden homosexuellen Tendenzen" ist offenkundig interpretationsbedürftig, zumal er auch in

[25] Kongregation für den Klerus, Das Geschenk der Berufung zum Priestertum (s. Anm. 7), 145.

den Humanwissenschaften nicht gebräuchlich ist. Bei aller Fragwürdigkeit der Sicht auf Homosexualität überhaupt kann es bei dieser Formulierung nur um die Frage nach der Fähigkeit zum zölibatären Leben gehen. Denn die katholische Kirche selbst fordert ja von homosexuell orientierten Menschen, zölibatär zu leben, wenn sie im Katechismus formuliert: „Homosexuelle Menschen sind zur Keuschheit gerufen."[26] Die Behauptung, in schwerwiegender Weise daran gehindert zu sein, „korrekte Beziehungen zu Männern und Frauen aufzubauen", kann sich insofern nicht auf zölibatär lebende Homosexuelle beziehen. „Tiefsitzende homosexuelle Tendenz" muss also bedeuten, nicht zur Keuschheit fähig zu sein. Analog muss man dann bei heterosexuell orientierten Kandidaten, die nicht zölibatär leben können, ebenfalls von „tiefsitzenden heterosexuellen Tendenzen" sprechen. Eine Überarbeitung dieser Passage in der Ratio Fundamentalis ist also angezeigt und sollte seitens des Synodalen Weges unterstützt werden: Entscheidendes Kriterium ist nicht die sexuelle Orientierung, sondern die Frage nach der Fähigkeit zum zölibatären Leben. Außerdem weist die MHG-Studie darauf hin, dass die pauschale Ablehnung homosexuell orientierter Kandidaten für die Priesterausbildung zur Folge haben kann, dass diese ihre eigene sexuelle Identität bewusst oder unbewusst verleugnen, um Priester werden zu können, bzw. die Auseinandersetzung damit grundsätzlich vermeiden. Das wiederum birgt Gefahren für den Umgang mit der Sexualität während des ganzen Lebens und kann im schlimmsten Fall zu sexuellem Missbrauch führen.[27]

3.6 Lernimpulse aus dem Prozess zur Erarbeitung eines Institutionellen Schutzkonzeptes (ISK)[28]

Die Präventionsordnungen der deutschen Bistümer sehen vor, dass Institutionen der katholischen Kirche Konzepte zum Schutz vor sexualisierter Gewalt erarbeiten müssen.[29] Das gilt selbstverständlich

---

[26] KKK 235f.

[27] Vgl. Zentralinstitut für seelische Gesundheit u. a. (Hg.), Sexueller Missbrauch an Minderjährigen (s. Anm. 2), 12.

[28] Institutionelles Schutzkonzept (ISK) für das Bischöfliche Priesterseminar Borromaeum Münster, in: https://www.priesterseminar-muenster.de/fileadmin/user_upload/2021_07_23_ISK.pdf (Zugriff: 11.12.2021).

[29] Vgl. Präventionsordnung des Bistums Münster, in: https://www.bistum-muens

auch für Priesterseminare. Der Prozess zur Erarbeitung eines ISK führt dabei nicht nur zu einem verschriftlichten Schutzkonzept, sondern will alle Beteiligten, Studenten wie Ausbildungsverantwortliche, für machtförmige Beziehungen in der Priesterausbildung sensibilisieren. Die Überprüfung der alltäglichen Abläufe im Priesterseminar unter diesem Aspekt und ihre transparente Regelung in einem Verhaltenskodex schaffen Sicherheit für die Priesterkandidaten im Verhältnis zur Ausbildungsleitung und untereinander. Das ist das erste Ziel eines Institutionellen Schutzkonzeptes. Gleichzeitig hat die Erarbeitung des ISK einen sehr wünschenswerten Nebeneffekt: Im laufenden Prozess üben diejenigen, die in ihrem späteren Dienst in der Gemeinde als Priester Verantwortung übernehmen sollen, als Beteiligte eine sensible Haltung hinsichtlich dieses wichtigen Themas ein. Auch die Ausbildungsleitung wird durch den ISK-Prozess herausgefordert, gewohnte Handlungsmuster auf den Prüfstand zu stellen und Fragen wie z. B. nach einer schriftlichen Ausbildungsvereinbarung, nach dem richtigen Ort für Semestergespräche etc. neu zu überdenken und ihr Handeln transparent zu begründen. So kann das Zusammenleben im Priesterseminar zu einem Feld exemplarischen Lernens auf allen Seiten werden.

4 Priesterausbildung mit Perspektive – ein Seminar des Volkes Gottes

Die Priesterausbildung im Bischöflichen Priesterseminar Borromaeum Münster wurde in den vergangenen Jahren einem Transformationsprozess unterzogen. Leitender Gedanke dafür war und ist die Überzeugung, dass Priester, die aus dem Volk Gottes kommen und den Dienst im Volk Gottes übernehmen sollen, mit dem und im Volk Gottes ausgebildet werden sollten. Es geht darum, von Beginn an einzuüben, gemeinsam Kirche zu sein.[30] Das Priesterseminar wird verstanden als Haus vielfältiger Berufungen – als Seminar des Volkes Gottes:

---

ter.de/fileadmin/user_upload/Website/Downloads/Rat-Hilfe/Praevention/2018-02-PraeventionsOrdnung.pdf (Zugriff: 25.10.2021).

[30] Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, „Gemeinsam Kirche sein". Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis 100), Bonn 2015.

Im Jahr 2013 starteten die ersten Wohngemeinschaften im Borromaeum, die sich aus Priesterkandidaten und Studenten anderer Fächer zusammensetzten. Dahinter stand nicht das Anliegen, aus wirtschaftlichen Gründen leere Zimmer zu füllen, sondern die Überzeugung, dass die Ausbildung von Priestern für das Volk Gottes zusammen mit gleichaltrigen anderen Getauften stattfinden sollte. Inzwischen bereichert auch eine Wohngemeinschaft von Studentinnen verschiedener Fächer das Zusammenleben im Borromaeum.

Ab dem Jahr 2018 startete das Priesterseminar ein FSJ-basiertes Orientierungsjahr. Die Teilnehmer:innen leisten ein freiwilliges soziales Jahr in einer Einrichtung ihrer Wahl, leben als WG zusammen und werden vom Team des Priesterseminars in Fragen der Beruf(ung)sorientierung und Glaubensvertiefung begleitet. Dabei haben sie die Möglichkeit, als Teil der Hausgemeinschaft das Borromaeum als geistlichen Ort und als Weggemeinschaft im Glauben zu erleben.

Das erste Sprachenjahr als Vorbereitungsjahr für das Theologiestudium ging ebenfalls im Jahr 2018 an den Start.[31] Kernpunkte sind neben den biblischen Sprachen vor allem die Einführung in das geistliche Leben, eine Bibelschule, ein Gemeindepraktikum, ein Pflegepraktikum, Einführungskurse in Philosophie und Theologie sowie Stimmbildung und Sprecherziehung. Eingeladen sind Frauen und Männer, die sich für das Theologiestudium interessieren – unabhängig von ihrem konkreten Berufsziel. Zusammen mit ergänzenden propädeutischen Kurseinheiten gilt das Sprachenjahr für künftige Priesterkandidaten als Propädeutikum. Mit seinem vielfältigen Programm ist das Sprachenjahr im besten Wortsinn eine Jüngerschaftsschule. Die jährliche Sommerakademie für Schüler:innen aus dem Bistum Münster im Borromaeum[32] sowie eine „Zukunftswerkstatt" ergänzen das Angebot des Hauses zusätzlich im Bereich der Berufungspastoral.[33]

Die Priesterkandidaten haben einerseits in den spezifischen Ausbildungseinheiten die Gelegenheit, sich als Gruppe gemeinsam auf dem Weg zum Dienst als Priester zu erleben. Andererseits sind die Gebetszeiten und Gottesdienste sowie viele thematische Veranstal-

---

[31] Vorbild dafür war das Ambrosianum Tübingen: www.ambrosianum-tuebingen.de (Zugriff: 5.1.2022).

[32] Vgl. www.borromaeum-sommerakademie.de (Zugriff: 8.2.2022). Vorbild hierfür ist die Campus-Akademie Schwerte.

[33] Vgl. www.zukunftswerkstatt-ms.de (Zugriff: 5.1.2022).

tungen offen für alle Interessierten, sodass sich die Seminaristen als Teil einer Gemeinschaft junger Menschen auf der Suche nach ihrer Berufung erleben, die sich gegenseitig im Glauben tragen. Ein Gesprächsprozess aller Hausbewohner:innen unter der Überschrift „Zukunft Borromaeum" führte zur Formulierung von Leitgedanken für das Miteinander der verschiedenen Gruppen im Borromaeum, die einen anschaulichen Eindruck von der Atmosphäre in der Lerngemeinschaft als „Seminar des Volkes Gottes" und von der Profilierung der Priesterausbildung vermitteln:

> „Wir verstehen uns als eine Weggemeinschaft, in deren Mittelpunkt Christus steht, der jede und jeden auf einen persönlichen Weg ruft. Das Borromaeum bietet allen Hausbewohnerinnen und Hausbewohnern Begleitung und Unterstützung, um diesen Weg in der Gemeinschaft der Kirche zu entdecken und zu gehen. Dabei liegt ein besonderer Schwerpunkt auf der Ausbildung der künftigen Priester. Gerade aufgrund der Vielfalt an jungen Menschen mit unterschiedlichen Studiengängen und Ausbildungssituationen, die sich alle verbunden wissen in der gemeinsamen Berufung zum Volk Gottes, ist das Borromaeum ein geeigneter Ort für die Priesterausbildung.
> Unser Miteinander ist geprägt von der großen wechselseitigen Wertschätzung für die unterschiedlichen Berufungen: für die jungen Männer, die sich prüfen, ob sie den Weg zum Dienst als Priester gehen sollen, und sich darin in unserem Haus ausbilden lassen, genauso wie für diejenigen, die ihr Christsein als engagierte Getaufte in verschiedenen Berufen, in der Familie oder einer anderen Lebensform verwirklichen wollen und dafür ihren Weg in der Kirche suchen. […] In ihrer Unterschiedlichkeit und mit ihren Besonderheiten sind die verschiedenen Gruppen gegenseitig eine wichtige Bereicherung. Sie bieten vielfältige Möglichkeiten, miteinander und voneinander zu lernen, sich wechselseitig zu bestärken und wohlwollend herauszufordern.
> Wir leben Gastfreundschaft. Wir heißen die willkommen, die als Gäste von der Straße in unsere Teestube kommen, die im Rahmen der Priesterfortbildung des Bistums Münster oder im Rahmen des Programms der Zukunftswerkstatt zeitweise mit uns zusammen im Haus leben, beten und arbeiten. Dabei ist uns wichtig, die Möglichkeiten, die uns das Haus bietet, mit anderen

> zu teilen und gleichzeitig wünschen wir uns von unseren Gästen Achtsamkeit dafür, dass das Haus für uns dauerhafter Lebensort ist. […] Das Borromaeum ist ein Haus der katholischen Kirche im Bistum Münster. Das prägt auf selbstverständliche Art und Weise unser Zusammenleben in allen Vollzügen – auch in ökumenischer Offenheit. Die regelmäßige Feier der Eucharistie, die Feier des Stundengebetes unserer Kirche und eine Vielzahl unterschiedlicher Gottesdienstformen und Andachten sind für uns unverzichtbare Bestandteile unseres Lebens als Hausgemeinschaft. Von unseren Hausbewohnerinnen und Hausbewohnern wie auch von unseren Gästen erwarten wir, dass sie sich darauf einlassen und selbst dieses besondere Profil unseres Hauses mittragen. […] Als dauerhafte Hausbewohnerinnen und Hausbewohner bleiben wir nur für eine begrenzte Zeit unseres Lebensweges im Borromaeum. Jede und jeder trägt dazu bei, dass die Erfahrung, die sich im Vers aus dem Propheten Sacharja widerspiegelt, auch bei uns möglich wird: „Wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört: Gott ist mit euch." (Sach 8,23).
> Wir freuen uns, wenn Menschen von außen unser Haus in dieser Weise wahrnehmen. Und zugleich machen wir uns gerne mit den Menschen außerhalb unseres Hauses auf den Weg, um mit ihnen gemeinsam Gott zu entdecken."[34]

Priesterausbildung ist nicht ohne Berufungsklärung denkbar.[35] Die Berufung Einzelner aber hat immer das Volk Gottes im Blick. Die Integration verschiedener Berufungswege im Priesterseminar bietet Freiräume für das Wachstum aller Getauften und damit auch der Priesterkandidaten. So wird das Priesterseminar zu einer dynamischen Gemeinschaft auf unterschiedliche Wege berufener Christ:innen, die von der Freude der Botschaft Jesu Christi für alle Menschen erfüllt sind und gemeinsam dafür leben. In diesem Sinne brauchen wir in der Kirche viele „Seminare des Volkes Gottes". Und so kann Priesterausbildung mit Zukunft gelingen.

---

[34] Vgl. Bischöfliches Priesterseminar Borromaeum, Das Borromaeum – Priesterseminar und Haus vielfältiger Berufungen im Bistum Münster, in: https://www.priesterseminar-muenster.de/fileadmin/user_upload/09_divers/Leitgedanken.pdf (Zugriff: 25.10.2021).

[35] Vgl. Schneider, Auslaufmodell Priesterseminar? (s. Anm. 10), 134f.

Umkehr in der Priesterausbildung?

Vom klerikalen Schutzhaus zum synodalen Exposureweg

Christian Bauer

Die deutsche Bischofskonferenz befasst sich gerade mit der Zukunft der Priesterausbildung, zugleich ist diese auch ein Schlüsselthema auf dem Synodalen Weg. Der nachfolgende Diskussionsbeitrag versteht sich als ein theologischer Impuls zu ihrem synodalen Reframing[1]. Eine entsprechende Ausbildungsreform wäre ein wesentlicher Schritt kirchlicher Selbstevangelisierung im Kontext der Missbrauchskrise. Bereits nach dem II. Vatikanischen Konzil hatte es in vielen Bistümern durchaus bemerkenswerte Neuansätze in der Priesterausbildung gegeben, die allerdings im innerkirchlichen Rollback des Doppelpontifikats von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. weitgehend versandeten. Die weitreichende Re-Klerikalisierung dieser „bleiernen Jahre" ist eine schwere Hypothek für alle kirchlichen Berufe, inklusive der davon mitbetroffenen Priester. Nach einem Vortrag sagte mir einmal ein schon etwas älterer Pfarrer, er sei zwei Mal in seinem Leben als „Konzilspriester" beschimpft worden: einmal als junger Kaplan von seinem alten Pfarrer und nun als alter Pfarrer von seinem jungen Kaplan.

Im Pontifikat von Papst Franziskus ergeben sich nun jedoch neue Möglichkeiten für eine postklerikale, im Sinne gleichstufiger Weggemeinschaft „synodal" ausgerichtete Priesterausbildung. Es geht auch hier um das, was Papst Franziskus *conversión pastoral* nennt – die pastorale Umkehr einer Kirche, die sich auf den Weg ihrer umfassenden Selbstbekehrung begibt. Neben ungeschminkten Problemanzeigen (1) erfordert das die Grundoptionen (2) eines dreifachen Wechsels, der möglicherweise weiterführende Lösungswege (3) eröffnet: den Leitbildwechsel von einem geschlossenen Haus zu ei-

---

[1] Vgl. C. Bauer, Synodales Reframing. Papst Franziskus und sein Weg der Kirchenreform, in: U. Leimgruber, M. Lohhausen, J. Seip, B. Spielberg (Hg.), Die Leere halten. Skizzen zu einer Theologie, die loslässt [FS Erich Garhammer], Würzburg 2021, 165–170.

nem offenen Weg, den Haltungswechsel von einer klerikalen Einstellung zu einer synodalen Grundhaltung und den Methodenwechsel von einem privilegierten Schutz zu einem begleiteten Exposure – kurz gesagt: von einem klerikalen Schutzhaus zu einem synodalen Exposureweg. Auch hierbei gilt: Wege entstehen im Gehen. Oder wie es vor kurzem in einem glücklichen Versprecher auf dem Synodalen Weg zu hören war: Wege entgehen im Stehen.

1 Problemanzeigen („Sehen"): Disziplinierung, Homogenisierung, Isolierung

Wenn ich es recht sehe, dann lässt sich ein klerikalistischer Frame[2] der Priesterausbildung vor allem durch drei Begriffe bestimmen: Disziplinierung, Homogenisierung und Isolierung. Alle drei Faktoren bedingen und ermöglichen einander:

- Was Disziplinierung meint, wurde vor einiger Zeit auf Feinschwarz.net unter der Überschrift „Mit Foucault im Seminar"[3] sehr plastisch dargestellt. Ein ehemaliger Seminarist analysiert darin habitusformende Machtpraktiken der Priesterausbildung, mit denen das nachtridentinische Seminarkonzept noch immer durch „Kasernierung" normiert bzw. normalisiert – bis hin zur Farbe der beim jeweiligen Domdienst zu tragenden Hose. Wie in einem von M. Foucault in *Überwachen und Strafen* beschriebenen „Panoptikum" internalisiert man dabei den Blick des Regens, d. h. von ihm ausgesprochene Erwartungen oder auch nur angenommene „Erwartungserwartungen"[4].
- Homogenisierung beschreibt das dadurch begünstigte Entstehen von geschlossenen Seminarmilieus, häufig im Rahmen überzogener und ekklesiologisch nicht ungefährlicher Communio-Vorstellungen[5] („Hausgemeinschaft"). Filterblasen und

---

[2] Vgl. das Heft 1/2022 der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge" zum Thema Klerikalismus.

[3] M. Heuvelmann, Mit Foucault im Seminar (24. Oktober 2019), in: https://www.feinschwarz.net/mit-foucault-im-seminar (Zugriff: 4.10.2021).

[4] N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1984, 411f.

[5] Vgl. C. Bauer, Vom Haben zum Sein? Partizipation in einer synodalen Kirche, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 40 (2020) 37–57, bes. 42–47.

Echokammern ergeben eine nach Innen homogene und nach Außen abgeschottete „Ekklesiosphäre“[6]. Man muss nur einmal beim Mittagessen in einem Priesterseminar zuhören, über welche Themen bei Tisch gesprochen oder gelacht wird, um einen Eindruck von der Abgeschlossenheit dieser selbstreferentiellen Binnenwelt zu gewinnen. Ein Seminar, das hin und wieder Gäste zum Mittagessen einlädt, ist noch lange kein offenes Haus!

- 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. Ein Seminarist berichtete einmal von einer mehrere tausend Euro teuren Fahrt der gesamten Seminargemeinschaft zur Glockenweihe für eine Seminarkirche, deren Gottesdienste ohnehin kaum noch jemand besucht – während er selbst dafür kämpfen musste, im Rahmen seiner Ausbildung ein Sozialpraktikum machen zu dürfen. Kirche in der Welt von heute?

Zwei Stimmen noch zum konkreten Innenleben des Seminars. Der Stuttgarter Medienstudent F. Stöckel, der zusammen mit S. Müller kürzlich eine Zeitlang in einem Priesterseminar mitlebte und mit ihr gemeinsam die Internetserie *God or Not* drehte, resümiert seine teilnehmenden Beobachtungen:

> „Die Zeit der Tabus ist absolut nicht vorbei. Und ich glaube, dass […] sehr closed ist, was dort passiert. […] Ich glaube, dass es viele Stimmen gibt, die da sehr liberal sind, aber dass sie sich bedeckt halten – aus Selbstschutz. Und dass es viele andere gibt, die noch sehr krass an Lehrmeinungen und am Hierarchischen festhalten und das mit- und weitertragen.“[7]

Um die Binnenwelt von derartig geschlossenen Gemeinschaften zu öffnen, bedarf es einiger sehr grundlegender Veränderungen – bis

---

[6] Vgl. É. Poulat, L’église, c’est un monde. L’ecclésiosphère, Paris 1986.

[7] C. Danzer, M. Höhl, God or Not im Interview. Über Tabus, Spiritualität und fremde Welten (1.3.2021), in: https://y-nachten.de/2021/03/godornot-im-interview-ueber-tabus-spiritualitaet-und-fremde-welten (Zugriff: 4.10.2021).

hin zu einer Auflösung des bisherigen Seminarsystems zugunsten von ganz neuen Ausbildungswegen. Nachdem sich die Ausbildung der Pastoralreferent:innen lange an der Priesterausbildung orientiert hat, wäre es heute an der Zeit, für eine umgekehrte Orientierung der Priesterausbildung an jener der Pastoralreferent:innen zu sorgen. Ein Priester im autobiografischen Rückblick:

> „Das Leben entdecken mit all seinen Facetten […]: Fehlanzeige. […] Ich verließ bald das Seminar […] und schloss mich dem Bewerberkreis [angehender Pastoralreferent(inn)en] […] an. [Dort] […] waren Aufatmen und Entwicklung möglich. Hier wurde beim Mittagessen nicht Mariendogmen oder Bischofsstuhlbesetzungen diskutiert. […] Kurzum, ich traf auf das ganz normale Leben. […] Würde es nicht Sinn machen, den […] Seminaristen die Möglichkeit zu geben, ein ganz normales Leben zu führen – wie hunderte ihrer Kommilitoninnen und Kommilitonen auch?“[8]

2 Grundoptionen („Urteilen“): Leitbild, Haltung und Methode

Die bisherige Form der priesterlichen Formation ist beherzt zu transformieren – und zwar am besten auf einem performativen Weg, der auch selbst im eigenen Vollzug jenen dreifachen Wechsel erfahrbar macht, auf den er zielt: vom Haus zum Weg, vom Klerikalen zum Synodalen und vom Schutz zum Exposure.

2.1 Leitbildwechsel: Vom Haus zum Weg

Eine grundlegende Reform der Priesterausbildung bedarf eines entschlossenen Wechsels der kulturprägenden Leitmetapher[9] – weg vom Haus (im Sinne monastischer Spiritualitäten), hin zum Weg (im Sinne apostolischer Spiritualitäten). Dieser Wechsel überschreitet eine zentralisierte und kontextferne *Haus*ausbildung mit *Weg*-

---

[8] M. Stewen, Zwischen Kollar und Krawatte. Klerikalismus und (k)ein Ende?, Würzburg 2020, 70f.146.

[9] Hinsichtlich der Machtfrage sind beide Leitmetaphern von Haus und Weg in ähnlicher Weise gefährdet: Wer leitet das Haus? Und wer entscheidet über die Richtung des Weges?

anteilen und führt zu einer dezentralen und kontextuell eingebetteten *Weg*ausbildung mit *Haus*anteilen. Denn das nachtridentinische Ausbildungsformat „Haus“[10] ist selbst ein Teil des Problems. Es braucht daher eine Auflösung aller bisherigen (über-)diözesanen Priesterseminare, die sich als Orte einer toxischen klerikalen Habitusprägung erwiesen haben.[11] Stattdessen sollten auch Priesteramtskandidaten während ihres Theologiestudiums ein ganz normales Studierendenleben führen (ohne Küchenkräfte und Haushaltshilfe) und sich – wie auch angehende Gemeinde- und Pastoralreferent:innen – zu geistlichen Gruppen zusammenschließen, die zu individuellen Exposureerfahrungen hinausgeschickt und zu gemeinschaftlichen Ausbildungsmodulen zusammengerufen werden. Auf diesem dual strukturierten Erfahrungsweg mit seinen eigenständigen Wegstrecken der Sendung und gemeinsamen Haltepunkten der Sammlung darf es keine Privilegien einer bereits in der Ausbildung herausgehobenen „Priesterkaste“[12] geben. Entsprechende Sonderbehandlungen („betreutes Wohnen“[13]) sind von Beginn an zu vermeiden!

W. Lambert SJ, der ehemalige Spiritual am Germanicum, stellte einmal die gute Frage „Wie würde das Priesterseminar Jesu aus-

---

[10] Siehe bereits den neutestamtlichen Befund, demzufolge es – inklusive kritischer Gegenmodelle – eine frühchristliche Drift von der jesuanischen Weggemeinschaft der Anfänge hin zur patriarchal strukturierten Sozialform des Hauses gab. Vgl. M. Ebner, Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: B. Moeller (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Band 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, Darmstadt 2006, 15–57, hier: 43–46.

[11] Eine Erfahrung von Tagungen mit Priesteramtskandidaten und Laientheolog:innen: „Es brauchte für gewöhnlich nur Sekunden, um bei den männlichen Konferenzteilnehmern anhand von Verhaltensbeobachtungen herauszufinden, ob da ein Seminarist oder ein Laie vor einem stand. […] Es lässt sich einfach nicht von der Hand weisen: Seminarleben prägt individuelles Verhalten […]. […] Das reicht von fehlenden kleinen Aufmerksamkeiten über Tischsitten bis hin zum Verhalten gegenüber Konferenzteilnehmerinnen.“ (Stewen, Zwischen Kollar und Krawatte [s. Anm. 8], 72f.).

[12] Papst Franziskus, Ansprache an die Ständigen Diakone der Diözese Rom und ihre Familien (19. Juni 2021), in: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2021/june/documents/20210619-diaconi.html (Zugriff: 4.10.2021).

[13] M. Findeisen, Jesuit Kessler: Müssen kreative Formen des Priestertums ausprobieren. Worum es in den Synodalforen geht – Forum „Priesterliche Existenz“ (29. September 2021), in: https://www.katholisch.de/artikel/31372-jesuit-kessler-muessen-kreative-formen-des-priestertums-ausprobieren (Zugriff: 4.10.2021).

sehen?“[14] Zumindest eines dürfte klar sein: Jesus hat keine Priester geweiht (und auch keine Priesterinnen) – ein sazerdotal verstandenes Weihepriestertum etablierte sich erst Generationen später.[15] Als Realsymbol für die endzeitliche Sammlung der Stämme Israels hat er jedoch zwölf Apostel berufen. Und er hat Jünger:innen um sich geschart, die mit ihm durch Galiläa zogen und an seiner Seite lernten, die „Fragmente des Guten im Jetzt“[16] als messianische Zeichen für das Anbrechen der Gottesherrschaft zu lesen: „Blinde sehen wieder, Lahme gehen, Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf und den Armen wird das Evangelium verkündet.“ (Lk 7,22) Eine im Wortsinn „synodale“ Umkehr der Priesterausbildung muss sich selbst als ein Erfahrungsweg gemeinsamer Jünger:innenschaft verstehen – ein meist überlesener ekklesiologischer Grundbegriff des II. Vatikanischen Konzils,[17] den man nicht den Evangelikalen (oder Katholikalen) überlassen darf. Auch für diese weghafte Formation von jesuanischen Jünger:innen gilt, was B. Spielberg über die analog strukturierte Ausbildung von Karawanenführern schreibt:

> „Ausgebildet werden Karawanenführer […] nicht im Internat. Für die Wüste wird man in der Wüste ausgebildet. Mit fünfzehn Jahren werden junge Männer ausgesucht, die dann fünfzehn Jahre mit einer Karawane mitgehen. Erst dann übernehmen sie selbst die Verantwortung. Unterwegs lernen sie das Unterwegssein.“[18]

Es ist so wie im Markus-Evangelium, in dessen Mittelteil die Jünger:innen erst ganz allmählich *en to hodo* – „auf dem Weg“ (vgl. Mk 8,27–10,52) von Galiläa nach Jerusalem – lernen, was die Nach-

---

[14] W. Lambert, „Priesterseminar Jesu Christi“. Überlegungen zur Bischofssynode über „Die Priesterausbildung unter den derzeitigen Verhältnissen, in: GuL (1990) 257–273, hier: 258.

[15] Vgl. die Beiträge von M. Ebner („Alles muss seine (römische) Ordnung haben“), A. Weckwert („Vom Presbyter zum Priester“) und G. Schöllgen („Vom Freizeitkleriker zum hauptamtlichen Gemeindeleiter“) im Themenheft „Diakone, Witwen, Presbyter“, in: WUB 3/2020.

[16] H. Weder, Gottesherrschaft und Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 2001, 56.

[17] So lautet eine konziliare Selbstbeschreibung der Kirche an prominenter Stelle: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger[innen] Christi.“ (GS 1)

[18] B. Spielberg, Editorial, in: LS 68 (2017) 1.

folge Jesu bedeutet: „Nur nachfolgend wissen wir, auf wen wir uns eingelassen haben."[19] Für den Beginn ihres eigenen Weges gilt:

> „Als ein Unbekannter […] kommt er heute wieder zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer herantrat, die nicht wussten, wer er war. […] Und denjenigen, die ihm nachfolgen, […] wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist …"[20]

Mit der Weihe zum Priester oder der Sendung als Pastoralreferent:in endet dieser mit dem Ruf Jesu beginnende Ausbildungsweg nicht. Es braucht vielmehr eine permanente Rückkehr an den Nullpunkt des je eigenen Berufungspfades:

> „Nach Galiläa zurückkehren bedeutet […], zu jenem glühenden Augenblick zurückzukehren, in dem die Gnade Gottes mich am Anfang meines Weges berührt hat. […] [Es gilt] […], die lebendige Erinnerung an diese Berufung im Herzen zu bewahren, als Jesus meinen Weg gekreuzt hat, mich barmherzig angeschaut und mich aufgefordert hat, ihm zu folgen."[21]

2.2 Haltungswechsel: Vom Klerikalen zum Synodalen

Die Priesterausbildung führt bislang häufig zu einem – zwar meist nicht intendierten, als Systemeffekt aber dennoch enorm wirkmächtigen – Hineinsozialisieren in einen klerikalen Habitus, der längst als ein wesentlicher Grund für geistlichen Missbrauch bis hin zu sexualisierter Gewalt identifiziert ist. Allen guten Absichten der Ausbildenden zum Trotz[22] begünstigen bisherige Weisen der Pries-

---

[19] J. B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg i. Br. 1977, 35f.

[20] A. Schweitzer, Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ^{6}1951, 641f.

[21] Papst Franziskus, Predigt zur Osternacht (19.4.2014), in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140419_omelia-veglia-pasquale.html (Zugriff: 4.10.2021).

[22] Andreas Reckwitz weist mit Blick auf diese „nichtintendierten Folgen" (A. Reckwitz, Gesellschaftstheorie als Werkzeug, in: ders., H. Rosa, Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?, Berlin 2021, 23–150, hier: 134)

terformation die Herausbildung dieser gefährlichen Grundhaltung. Es muss daher ein primäres Ziel der Priesterausbildung sein, die Entstehung eines verhängnisvollen Korpsgeistes („Mitbrüder“[23]) zu verhindern und klerikales Standesdenken hinter sich zu lassen. Das Problem sind dabei nicht so sehr einzelne Verhaltensweisen von Männerbünden, sondern vielmehr diese Männerbünde selbst. Die Missbrauchskrise erfordert es, mit diesem Habitus „statusbegründeter Selbstherrlichkeit“[24] entschieden zu brechen: „Klerikalismus meint ein hierarchisch-autoritäres System, das auf Seiten des Priesters zu einer Haltung führen kann, nicht geweihte Personen in Interaktionen zu dominieren, weil er qua Amt und Weihe eine übergeordnete Position innehat.“[25] Kurz gesagt: „Klerikalismus ist Pastoralmacht plus ständisches Kirchenbild“[26]. Oder noch kürzer: „Paternalistische Unterdrückungsfürsorge“[27].

Lehramtliche Hilfestellungen für eine fundamentale, wirkliche Umkehr signalisierende Neuausrichtung der Priesterausbildung gibt

---

darauf hin, dass der kirchliche bzw. „gesellschaftliche Prozess häufig nicht den individuellen oder kollektiven Intentionen von Akteuren folgt, sondern sich Strukturen ausbilden, die diesen Absichten nicht entsprechen, ja ihnen sogar eklatant entgegenlaufen“ (ebd.) können.

[23] ‚Mitbrüder‘ ist ein Begriff aus dem Vokabular des Klerikalismus, der ein zum Habitus gewordenes Standesdenken zum Ausdruck bringt, auf das man in einer synodalen Kirche der gemeinsamen Nachfolge Jesu gut verzichten kann. Ich denke mir jedes Mal, wenn ich diesen Begriff höre: Wir sind vom Evangelium her doch *alle* Schwestern und Brüder – wozu dann diese abgrenzende Eingrenzung? Ein solcher exklusiv verbrüdernder Begriff schließt nicht nur nichtgeweihte Christ:innen aus, sondern auch geweihte Priester ein – nämlich in die babylonische Gefangenschaft des Klerikalismus. Spätestens seit bekannt wurde, dass der ehemalige Kölner Kardinal Joachim Meisner ein Geheimdossier mit Akten von Missbrauchstätern „Brüder im Nebel“ nannte, erscheint mir der Begriff ‚Mitbrüder‘ nicht nur suspekt, sondern auch höchst gefährlich.

[24] R. Bucher, Was ist Klerikalismus, in: https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/was-ist-klerikalismus (Zugriff: 4.10.2021).

[25] MHG-Studie, zit. nach: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-Endbericht-Zusammenfassung.pdf (Zugriff: 4.10.2021).

[26] M. Schüßler, Klerikalismus im Volk Gottes. Beobachtungen zur gegenwärtigen Formation einer vormodernen Problematik, auf: R. Bucher, J. Pock (Hg.), Klerus und Pastoral, Münster 2010, 5–19, hier: 12.

[27] U. Leimgruber, Eine toxische Mischung, in: https://www.publik-forum.de/Religion-Kirchen/eine-toxische-mischung (Zugriff: 4.10.2021).

es inzwischen aus Rom. Papst Franziskus empfiehlt Synodalität, das „gemeinsame Vorangehen“[28] aller auf dem Weg der Nachfolge Jesu, als ein probates „Gegenmittel“[29] gegen systemischen Machtmissbrauch. Mit seinem vehementen Eintreten gegen den Klerikalismus und für mehr Synodalität weist er seiner Kirche einen jesusgemäßen Zukunftsweg, der von sündhaften Kirchenstrukturen des geistlichen und sexuellen Missbrauchs zurück zum Evangelium führt. Die synodale Kirche, die dem Papst dabei vorzuschweben scheint, erinnert an seine eigene Ordensgemeinschaft, die Jesuiten. Für Franziskus ist die ganze Kirche eine *Societas Jesu* – eine synodale Weggemeinschaft der Nachfolge, in der alle Beteiligten zunächst einmal und vor allem anderen *sociae* und *socii* sind: Gefährt:innen des Herrn (IHS: *Jesum habemus socium*).

Mit seiner Idee einer gemeinsamen Ausbildung von angehenden Priestern, Gemeinde- und Pastoralreferent:innen schlägt das Diskussionspapier der DBK-Arbeitsgruppe zur Neuordnung der Priesterausbildung von 2019 einen entsprechend „synodalen“ Formationsweg ein. Denn auch die theologische, pastorale und spirituelle Ausbildung der verschiedenen Dienstämter einer „ganz und gar synodalen Kirche“[30] ist ein gemeinsamer Weg *aller* Beteiligten – von griechischen *syn-odos*, dem gemeinsamen („syn-“) Weg („-odos“) des gesamten Volkes Gottes. Das Ziel wäre dann ein wirklich synodaler, d. h. gemeinsamer Ausbildungsweg aller angehenden Seelsorger:innen, unabhängig davon, ob es sich dabei um (künftig) geweihte oder nichtgeweihte kirchliche Amtsträger:innen handelt. Das gilt es auch von Seiten der Ausbildenden abzubilden. Gegenüber dem mancherorts noch immer propagierten Leitbild „Priester bilden Priester aus“[31] ist dabei an das afrikanische Sprichwort zu erinnern,

---

[28] Papst Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (17. Oktober 2015), in: http://w2.vatican. va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (Zugriff: 4.10.2021).

[29] Papst Franziskus, Ansprache zu Beginn der Jugendsynode (3. Oktober 2018), in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181003_sinodo.html (Zugriff: 4.10.2021).

[30] Papst Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode, in: https://www.vatican.va//francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sino do.html (Zugriff: 4.10.2021).

[31] KNA, Heiligenkreuz: Rektor für Priesterausbildung an kirchlichen Instituten.

dass es ein ganzes Dorf braucht, um ein Kind zu erziehen – so braucht es auch eine ganze Kirche (und nicht nur einige Priester), um deren pastorale Dienste auszubilden. Denn auch in der jesuanischen Schule der Nachfolge besteht von Anfang an die Gefahr des Klerikalismus. Da sich die ersten Jünger im Rahmen ihrer ‚Ausbildung' „unterwegs darüber austauschen, wer von ihnen der Größte sei" (Mk 9,34), muss Jesus sie daran erinnern, dass die „Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen" (Mk 10,42) – und er schärft ihnen ein: „Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein." (Mk 10,43)

2.3 Methodenwechsel: Vom Schutz zum Exposure

Ein wichtiger Punkt scheint mir in den bisherigen Reformbemühungen unterbelichtet zu sein: die notwendige Öffnung der Priesterausbildung nach außen. Synodale Weggemeinschaft verwirklicht sich nicht nur *ad intra*, sondern auch *ad extra*:

> „Als Kirche, die mit den Menschen ‚gemeinsam vorangeht' […], hegen wir den Traum, dass die Wiederentdeckung […] des Dienstcharakters der Autorität auch der Zivilgesellschaft helfen kann, sich in Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit aufzubauen […]."[32]

Das ist auch für die Priesterausbildung von zentraler Bedeutung. Denn wer nach Außen geht, wird dort unweigerlich mit dem eigenen Innen konfrontiert – und das heißt dann auch: mit Fragen zum kirchlichen Machtsystem, zur priesterlichen Lebensform, zur fehlenden Geschlechtergerechtigkeit oder zur katholischen Sexuallehre. Es gilt daher, nicht nur die Kirche, sondern auch die Ausbildung ihrer Priester von außen her neu zu denken. Denn es ist ja wenig gewonnen, wenn man zukünftige Priester, Gemeinde- und Pastoralreferent:innen zwar an zentralen Orten zu gemeinsamer Ausbildung zusammenzieht, diese dann aber doch wieder vor allem

---

Reduzierung auf drei Orte an staatlichen Universitäten sei „deutscher Sonderweg" (25. Februar 2021), in: https://www.katholisch.de//28855-heiligenkreuz-rektor-fuer-priesterausbildung-an-kirchlichen-instituten (Zugriff: 4.10.2021).

[32] Papst Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (s. Anm. 28).

disziplinierend, homogenisierend und isolierend wirken. Dazu muss sich jedoch nicht nur die pastorale Ausbildung, sondern auch das Theologiestudium verändern. Dort braucht es mehr als nur eine binnenkirchlich introvertierte „Schreibtisch-Theologie“[33], sondern auch weltfreudig extrovertierte Exposures in Bereichen, die nicht von der Kirche dominiert werden. Dort wird theologische Sprachfähigkeit herausgefordert und geschärft – und die Studierenden lernen im praktischen Tun, Diskursarchive des christlichen Glaubens und Praxisfelder des zeitgenössischen Lebens in kreativer Weise neu aufeinander zu beziehen:

> „Theologie lehren und studieren bedeutet, in einem Grenzbereich zu leben, dort, wo das Evangelium auf die Nöte der Menschen trifft […]. Wir müssen uns vor einer Theologie hüten, die […] die Menschheit von einem Glaspalast aus betrachtet. […]. Auch die guten Theologen riechen […] nach Volk und nach Straße […].“[34]

Theologie als ein „kulturelles Laboratorium“[35] inmitten der Welt – davon sind wir hierzulande noch weit entfernt. Unter anderem deshalb ist es wichtig, dass Priesteramtskandidaten zusammen mit anderen, häufig anders- oder gar nicht gläubigen jungen Menschen an einer staatlichen Universität studieren. Kein geringerer als Thomas von Aquin musste sich bereits dafür verteidigen, dass er als universitär verorteter Theologe in einem „säkularen Kollegium“[36] lehrte. Zu den wichtigsten Stärken des akademischen Ortes Universität zählen in diesem Zusammenhang erstens ihre bekenntnisbezogene Säkularität,[37] die

---

[33] Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium, 24. November 2013, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 194), Bonn 2013, Nr. 133.

[34] Papst Franziskus, Brief zum hundertsten Jahrestag der Gründung der Theologischen Fakultät von Buenos Aires, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303?_lettera-universita-cattolica-argentina.html (Zugriff: 4.10.2021).

[35] Papst Franziskus, Apostolische Konstitution Veritatis Gaudium. Über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten, 08. Dezember 2017, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 211), Bonn 2018, Nr. 3.

[36] Vgl. Thomas von Aquin, Contra impugnantes, p. 2, c. 2 („Utrum religiosus possit esse de collegio saecularium licite“).

[37] Vgl. E. Garhammer, Die Priesterausbildung – ein Zwischenruf! Warum völlig neue Wege notwendig sind (in: http://www.theologie-und-kirche.de/garhammer-enthistorisierung.pdf; Zugriff: 4.10.2021) zur teilweise universitätsfeindli-

ein hervorragendes Übungsfeld für die *multiple secularities* unserer Gesellschaft darstellt, zweitens ihre multidimensionale Intellektualität im Sinne von R. Buchers Definition als „Fähigkeit, die Wirklichkeit gleichzeitig aus mehr als einer Perspektiven zu sehen“[38], sowie drittens ihre fächerübergreifende Diversität in der Vielfalt unterschiedlicher wissenschaftlicher Weltzugänge. Priesterausbildung gewinnt Entscheidendes, wenn sie sich in diesem universitären Kontext verortet und nicht an kircheneigenen Hochschulen stattfindet (so universitär kontaktfreudig diese auch sein mögen). Konzilstheologisch wäre ihre Präsenz an der Universität nicht von *Optatam totius*, dem Dekret über die Priesterausbildung, sondern vielmehr von *Gaudium et spes*, der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, her zu begründen. Theologie lernt man jedoch nicht nur in den Hörsälen und Seminarräumen einer bekenntnissäkularen, multiintellektuellen und fächerdiversen Universität, sondern auch auf der Straße und unter Leuten:

> „Keine Frage: Priesteramtskandidaten brauchen geschützte Räume […]. Das rechtfertigt jedoch nicht, den ein halbes Jahrtau-

---

chen Geschichte des nachtridentinischen Seminars sowie K. Unterburger, Gefährliche Operation. Was mit den katholisch-theologischen Fakultäten auf dem Spiel steht, HerKorr 75 (6/2021) 42–45 zum weiteren seminargeschichtlichen Kontext. Von mentalitätsgeschichtlicher Bedeutung für die entsprechende ‚Neuerfindung‘ (vgl. H. Wolf, Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert, München 2020, 122–127 sowie ders., Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München 2015, 163–166) des Tridentinums in diesem Zusammenhang ist Karl August Graf von Reisach (1800–1867), der am Collegium Germanicum studiert hatte und als erster Germaniker ultramontanen Stils 1836 Bischof von Eichstätt, 1846 Erzbischof von München und Freising und schließlich 1855 Kurienkardinal in Rom wurde. Vor seiner Bischofsweihe hatte er das dortige Collegio Urbano geleitet: „Dieses Modell übertrug Reisach ohne Abstriche auf die bayrischen Verhältnisse […]. Für ihn verband sich damit auch die Abschüttelung des Staates aus der Priesterausbildung und die Befreiung von der […] Kritiksucht der theologischen Universitätsprofessoren. […] Unter tridentinischem Seminar verstand Reisach eine ausschließlich kirchliche Anstalt mit eigenem Schulwesen. […] Das Seminar als ‚totale Institution‘ war geboren. Mit der Vorstellung des Konzils von Trient hatte es nicht mehr viel gemein, eher entsprach es der Gettomentalität des 19. Jahrhunderts.“ (E. Garhammer, Priesterbildung zwischen Seminar und Universität. Strukturelle Probleme und mentale Reserven, in: ders. [Hg.], Unnütze Knechte? Priesterbild und Priesterbildung, Regensburg 1989, 24–52, hier: 39f.)

[38] R. Bucher, Katholische Intellektualität. Ein Versuch, in: WuA 46 (2005) 158–164, hier: 160.

> send alten Ansatz des Konzils von Trient beizubehalten, als man noch hinter jeder Straßenecke das Böse vermutete, anstatt gerade dort Gottes Spuren zu suchen. Wer von seinen Priestern erwartet, in der Gesellschaft dialogfähig zu sein, darf seinem Nachwuchs nicht die Möglichkeit geben, unter sich zu bleiben."[39]

Das Motto muss daher auch in der Priesterausbildung lauten: Heraus aus dem Seminar, hinein in die Welt – also dorthin, wo das ‚wirkliche Leben' pulsiert. Dort gilt es, theologale Neugier wecken und situative Kreativität einzuüben: Weltsensibles theologisches „Selbstdenkerthum"[40] als grundlegende pastorale Ressource. Angehende Priester müssen daher – wie alle anderen Theologiestudierenden auch – aus ihrer persönlichen Komfortzone heraus und in gesellschaftliche Exposureerfahrungen hinein gelockt werden, die sie an ihre Grenzen bringen und über sich hinauswachsen lassen – im Sinne eines didaktisch begleiteten und theologisch reflektierten pastoralen Inkulturationstrainings, dessen existenzielle Heraus-Forderungen an den Quellgrund der eigenen Spiritualität führen. Denn nur neue Erfahrungen, die habituell Eingeübtes nachhaltig irritieren, ermöglichen wirkliche Haltungsänderungen: „Eine Erfahrung ist etwas, woraus ich verändert hervorgehe."[41]

Dieses „Risiko der Selbsttranszendenz"[42] im Rahmen der pastoralen Welt-Mission von Kirche führt nicht nur dazu, sich als Einzelne:r „im Kontakt zu Gott spirituell"[43] auszusetzen, sondern auch, sich selbst dabei „in der Leidenschaft für die Welt"[44] zumindest „zeitweise zu verlieren, sich selbst zu überschreiten und dabei eventuell die

---

[39] S. Linder, Es braucht eine neue Idee der Priesterausbildung (23.7.2020), in: https://www.katholisch.de/artikel/26272-es-braucht-eine-neue-idee-der-priesterausbildung (Zugriff: 4.10.2021).

[40] J. S. Drey, zit. nach: W. Kasper, Ein Blick auf die Katholische Tübinger Schule, in: M. Kessler, M. Seckler (Hg.), Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule, Tübingen 2003, 7–13, hier: 13.

[41] M. Foucault, M., D. Trombadori, Entretien avec Michel Foucault, in: M. Focault, Dits et Écrits II (1976–1988), Paris 2001, 860–914, hier: 860.

[42] B. Hillebrand, Kontakt und Präsenz. Grundhaltungen für pastorale Networker, Ostfildern 2020, 181.

[43] Ebd.

[44] Ebd.

Erfahrung zu machen, neu ergriffen und bewegt zu werden“[45]. Mit M. Delbrêl gesprochen, die als mystisch begabte Sozialarbeiterin bereits Jahrzehnte vor dem Konzil an der französischen Priesterausbildung beteiligt war: „Wer Gott umarmt, findet in seinen Armen die Welt.“[46] B. Hillebrand zufolge geht es um „tiefgreifendere Erfahrungen, die wirklich an die ursprüngliche Habitusformung herankommen“[47]. Die Priesterausbildung muss entsprechende Erfahrungsräume, die heilsam „irritierende Erfahrungen außerhalb der eigenen Komfortzone“[48] inszenieren und somit eine „nachhaltige und wirksame Haltungsänderung“[49] ermöglichen: „In der Irritation hingegen ereignet sich ein Haltungswechsel aus einer neu und einschlägig, vielleicht sogar ungewollt, gemachten Erfahrung.“[50] Wie im Falle des hl. Oscar Romero oder von Papst Franziskus kann das dann auch – z. B. im Kontakt mit der Lebensrealität von Armen – zu einem nachhaltigen „Verlernen“[51] von klerikaler Priesterlichkeit und zu „synodal“ gelebter christlicher Zeitgenossenschaft führen. Das übergeordnete Ziel all dieser Bemühungen wäre eine Überwindung identitärer Priesterbilder durch eine im gesellschaftlichen Außen der Kirche alteritär erfahrene und eingeübte spirituell-reflexive Selbstdifferenz, die ein späteres Verkleben mit der priesterlichen Rolle vermeidet und sich auch zu sich selbst noch einmal verhalten kann.

---

[45] Ebd.

[46] M. Delbrêl, Missionnaires sans bateaux. Les racines de la mission, Saint Maur 2000, 35.

[47] Hillebrand, Kontakt und Präsenz (s. Anm. 42), 348.

[48] Ebd., 355.

[49] Ebd., 352.

[50] Ebd., 349.

[51] Vgl. M. Schüßler, Drop your tools. Pastoraltheologische Vertiefung kirchlicher Präventionsbemühungen, in: J. Sautermeister, A. Odenthal (Hg.), Ohnmacht. Macht. Missbrauch. Theologische Analysen eines systemischen Problems, Freiburg i. Br. 2021, 74–100.

3 Lösungswege („Handeln"): Individualisierung, Pluralisierung, Kontextualisierung

Die drei eingangs genannten Strukturprobleme der Priesterausbildung sind kein gottgegebenes Schicksal – sie sind vielmehr menschengemacht und lassen sich daher auch verändern. Hier einige komplementär gegengleiche Alternativen:

- Individualisierung statt Disziplinierung: Hier gilt es, mehr Vertrauen als bisher in den je eigenen Weg der Einzelnen zu investieren. Auch in der Ausbildung braucht es eine wohlwollend begleitete „Erfahrung der Selbstwirksamkeit in gewagter Freiheit"[52]. Das erfordert teilnehmendenzentrierte und prozessorientierte Ausbildungswege, die gerade „schwierigen Kandidaten" durch Exposures in der gesellschaftlichen Wirklichkeit persönliches Wachstum ermöglichen. Auch hier gilt der NGL-Song: „Lernt euch unterscheiden, gebt euch endlich frei – nur beschränkte Köpfe woll'n das Einerlei."[53]
- Pluralisierung statt Homogenisierung: Es braucht keine Konzentration von angehenden Priestern, Gemeinde- und Pastoralreferent:innen in neuen XXL-Seminaren, sondern vielmehr dezentrale Wohnformen aller Studierenden, die in ein normales Studienleben eingebettet sind: „Theologie lernt man jedoch nicht nur in der Vorlesung, sondern auch am Küchentisch der WG oder in der Kneipe mit wildfremden Leuten."[54] Also: Gemeinsame Ausbildung ja, aber nicht in einem geschlossenen Seminar.
- Kontextualisierung statt Isolierung: Es gilt, die bisherige Priesterausbildung „radikal zu kontextualisieren"[55]. Der auch von Bischöfen geforderte stärkere pastorale Praxisbezug („schwimmen lernt man nur im Wasser") der Priesterausbildung darf dabei nicht nur *ad intra* gerichtet sein (z. B. durch das phasenweise Mitleben in einer Pfarrgemeinde), sondern muss auch *ad*

---

[52] R. Bucher, Freiheit und Vertrauen. Pastorale Kompetenzen in der Transformationskrise der Kirche (22. Mai 2020), in: https://www.feinschwarz.net/pastorale-kompetenzen (Zugriff: 4.10.2021).

[53] F. K. Barth und P. Horst, zit. nach B. Hoffmann (Hg.), Troubadour für Gott. Neue Geistliche Lieder, Würzburg 1991, Nr. 154 [„Leben wird es geben"].

[54] Linder, Es braucht eine neue Idee der Priesterausbildung (s. Anm. 39).

[55] Bucher, Freiheit und Vertrauen (s. Anm. 52).

> *extra* führen – hinaus in kirchenfremde Kontexte, in denen die Alumnen nicht nur „Gesundheit, Lebenskraft, Klarsicht, Freude“[56] finden, sondern auch Spuren der verborgenen Präsenz Gottes entdecken können: „Ich bin nur froh, dass die Kirche – endlich – in die Welt geht, dort hat sie viel zu lernen.“[57]

Es gibt faszinierende kirchengeschichtlich-diachrone und weltkirchlich-synchrone Beispiele für eine entsprechende Reform der Priesterausbildung. Einer der ersten Orte vor dem Konzil war die französische Dominikanerhochschule Le Saulchoir. Unter der Ägide des gerade zitierten Konzilstheologen M.-D. Chenu kam es dort in den 1930er-Jahren zu einer mehrdimensionalen Öffnung des Lehrbetriebs, die neben einer philosophischen Horizonterweiterung durch die Aufnahme von K. Marx in das Studienprogramm, einer ökumenischen in der Annäherung an die orthodoxen Kirchen, einer interreligiösen im Kontext des späteren Kairoer Instituts für Islamstudien auch zu einer didaktischen durch erste weltpastorale Exposureprojekte führte: 1933 ermöglichte Chenu dem jungen Dominikaner A. Bouche ein erstes Praktikum in den Kohleminen von Charleroi. Diesem Pilotprojekt folgten weitere Praxiserfahrungen anderer Predigerbrüder in den Pariser Markthallen oder in den Autofabriken von Renault. Diese formativen Innovationen weisen nicht nur voraus auf die Bewegung der Arbeiterpriester (PO = Prêtres-ouvriers), sondern auch auf das Priesterdekret des II. Vatikanischen Konzils (PO = Presbyterorum ordinis) – auch wenn Chenu selbst zunächst 1942 seines Amtes enthoben und die französischen Arbeiterpriester 1954 verboten wurden:

> „Ihr Priestertum wurde aufgrund einer Definition in Frage gestellt, der zufolge dieses vor allem im Gebet, der Feier des Messopfers, der Spendung der Sakramente sowie der katechetischen […] Unterweisung bestehe. […] Wir weigern uns jedoch, das

---

[56] M.-D. Chenu, zit. nach: L. Kaufmann, Gott im Herzen der Geschichte. M.-D. Chenu (1985–1990), eine notwendige Erinnerung an französische Impulse, in: M.-D. Chenu, Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit (ThAkt 13), Fribourg – Luzern 1991, 101–121, hier: 103.

[57] M.-D. Chenu, Auf der Suche nach den ‚Zeichen der Zeit‘. Wer den Glauben verstehen will, muss seine Geschichtlichkeit ernstnehmen, in: Publik-Forum 16 (1981) 16–19, hier: 16.

> Priestertum auf seine […] kultischen Funktionen zu reduzieren. Denn diese setzen […] das Zeugnis des Glaubens voraus […]. […] Nur innerhalb eines solchen Zeugnisses kann sich die sakramentale Initiation vollziehen."[58]

Das konziliare Priesterdekret markiert demgegenüber einen epochalen Neuanfang, denn es versteht das Priestertum nun nicht mehr primär sazerdotal („Sacerdotorum ordinis"), sondern vielmehr presbyterial („Presbyterorum ordinis"). Mit diesem Paradigmenwechsel stellt es das vorkonziliare Priesteramt wieder vom Kopf („Spendung der Sakramente"[59]) auf die Füße („Zeugnis für das Wort Gottes"[60]):

> „Das vorkonziliare Schema wurde […] umgedreht. An die erste Stelle setzte […] man das Zeugnis für das Evangelium, von dem ausgehend und in dem sich erst dann auch die sakramentale […] Ordnung der Dinge artikuliert […]. So stellte man ein Gleichgewicht wieder her, das Jahrhunderte hindurch kompromittiert worden ist."[61]

Vor allem in den Kirchen des Südens fielen diese Lehrimpulse des Konzils – der Priester nicht nur als binnenklerikaler Sakramentenverwalter, sondern als weltpastoraler Evangeliumszeuge – auf fruchtbaren Boden. Viele junge Priester aus der Weltkirche, die z. B. zur Promotion nach Innsbruck kommen, berichten davon. Sie leben in Basisgemeinden („Small christian communities") mit oder verbringen zumindest die Wochenenden im pastoralen Einsatz („Outreach programmes") in Slums oder auf dem Land. In einer Gastvorlesung berichtete M. Zechmeister einmal davon, wie die Jesuiten von San Salvador ihre Priesterausbildung in entsprechender Weise umstellten – und wie diese *conversión pastoral* dann auch ihre wissenschaftliche Theologie transformierte, bis hin zu den Martyrien des Jahres 1989. In jedem Fall gilt es auch hierzulande, die vorkonziliare Spaltung von „Heilsdienst" der Kleriker und „Weltdienst" der Laien

---

[58] M.-D. Chenu, Le sacerdoce des prêtres-ouvriers, in: ders., L'Évangile dans les temps. La parole de Dieu II, Paris 1964, 275–281, hier: 275f.

[59] M.-D. Chenu, Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu, Paris 1975, 161.

[60] Ebd.

[61] Ebd.

auch in der Priesterausbildung zu überwinden. Seit dem Konzil gilt nämlich: Heilsdienst ist Weltdienst und Weltdienst ist Heilsdienst. Und auch Priester sind – vor allen sekundären Differenzierungen im Volk Gottes – zunächst einmal „Weltchristen“[62]:

> „Im Lichte des Glaubens aus der Hl. Schrift genährt, können die Priester in den vielfältigen Ereignissen des Lebens aufmerksam nach Zeichen des Willens Gottes sowie nach dem Lockruf seiner Gnade suchen und ihre […] Mission so von Tag zu Tag besser verstehen.“ (PO 18).

4 Resümee mit Ausblick: Vagabunden der Sehnsucht?

Als in einem Telefongespräch vor kurzem von kirchlichen „Ausbildungseinrichtungen“ die Rede war, kam es zu einem wunderbaren Versprecher, an dem S. Freud sicherlich seine Freude gehabt hätte: „Einbildungsausrichtungen“. Diese gilt es in der skizzierten Weise zu überschreiten. Angesichts dreier sich überlagernder Krisenphänomene ließe sich das römisch-katholische Priestertum dann vielleicht auch gesamtpastoral neu profilieren: angesichts der pfarrgemeindlichen Strukturkrise, der priesterkirchlichen Missbrauchskrise und der weltgesellschaftlichen Coronakrise. Jede einzelne dieser aktuellen Megakrisen bietet die Chance zu einer „synodalen“ Selbstbekehrung des priesterlichen Diensts:

- Die gegenwärtige Strukturkrise der Kirche lässt die Aufgabe des Pfarrers deutlich komplexer werden, denn er wird – sowohl der doppelten Etymologie des Pfarrbegriffs, als auch der dualen Konzilsekklesiologie entsprechend[63] – nicht nur *parochus* („Gastwirt“) an kommunialen Lumen-gentium-Orten der Nähe sein, sondern auch *paroikos* („Wanderprediger“) in einem missionarischen Gaudium-et-spes-Raum der Weite. Diese Orte der Nähe brauchen jenen Raum, um nicht Orte der Enge

[62] R. Voderholzer, Der Weltauftrag der Laien und die Suche nach einem Alternativbegriff (6. Juni 2014), in: http://www.katholisches.info/2014/06/16/der-weltauftrag-der-laien-und-die-suche-nach-einem-alternativbegriff (Zugriff: 4.10.2021).

[63] Vgl. C. Bauer, Spuren in die Pastoraltheologie von morgen. Frische Ideen, nicht nur für den pastoralen Strukturwandel, in: AnzSS 126 (1/2017) 18–21.

zu sein. Und jener Raum der Weite braucht diese Orte, damit er kein Raum der Ferne ist.

- Die Missbrauchskrise zeigt in ihrer abgründigen Dramatik, dass andere Formen der Priesterausbildung bitter nötig sind. Prävention ist wichtig, aber damit ist es bei weitem nicht getan – es muss in der Ausbildung vielmehr auch um die systemischen Voraussetzungen des Missbrauchs gehen. Nur deren entschlossene Bekämpfung kann die Priester aus ihrer babylonischen Gefangenschaft im Klerikalismus befreien und der gesamten Kirche zu neuer Glaubwürdigkeit in der Gesellschaft verhelfen.
- Die Coronakrise mit ihrer Unterbrechung pastoraler Alltagsroutinen führte zu einer digitalen Reklerikalisierung bzw. eucharistischen Reduktion kirchlicher Vollzüge („Geistermessen") – erfrischend anders waren z. B. die im Internet veröffentlichten Videos des Speyrer Pfarrers C. Leinhäuser („Küchen-Kirche"[64]). Es bleibt die kollektive Herausforderung einer christlich-existenziellen Bearbeitung der Coronakrise im Sinne einer radikalen Kontingenzerfahrung[65] der Menschheit.

Das spirituelle Leitbild des Priesters von morgen kann vor diesem Hintergrund nicht mehr der Pfarrer von Ars mit seiner sakralisierenden Überhöhung des Priestertums[66] bzw. dessen Einbettung in das Pfarrmilieu eines sakramental enggeführten Pastoralbegriffs sein, sondern vielmehr der „zeitoffene Gottesmann"[67], der als jesus-

---

[64] Vgl. https://www.youtube.com/user/vaticarsten/videos (Zugriff: 4.10.2021). Vgl. auch C. Leinhäuser, Unterwegs im Auftrag des Herrn. Kirche kann ganz anders sein, München 2020.

[65] Vgl. C. Bauer, Herzlicht im langen Advent der Pandemie, in: M. W. Ramb, H. Zabarowski (Hg.), Advent trotz(t) Corona. Impulse und Meditationen mit Blick auf Weihnachten, St. Ottilien 2021, 18f.

[66] „Der Priester ist ein Mensch, der den Platz Gottes einnimmt – ein Mensch, der mit der gesamten Macht Gottes bekleidet ist. […] Das Sakrament [der Priesterweihe] erhebt den Menschen hinauf zu Gott. […] Wenn man verstünde, was für eine große Sache der Priester ist, würde man sterben […] Gott selbst gehorcht ihm: Er spricht zwei Worte und unser Herr steigt auf seine Stimme hin vom Himmel herab und schließt sich in eine kleine Hostie ein. […] Ohne das Sakrament der Priesterweihe hätten wir den Herrn nicht. […] Nach Gott ist der Priester alles." (zit. nach B. Nodet, J.-M. Vianney. Curé d'Ars. Sa pensée – son coeur, Paris 1958, 99f.).

[67] „Der zeitoffene Gottesmann […] weiß sich Christus nahe […]. Ebendiese Rückbindung […] entfernt ihn aber nicht von […] den Menschen, sondern öff-

bewegter „Vagabund der Sehnsucht“[68] auch kirchlich ungebundene Menschen auf ihrer Suche nach dem guten Leben begleitet und das Evangelium im gemeinsamen „menschlichen Abenteuer“[69] als eine lebensförderliche „Ressource“[70] erschließt: „Die Zeit des romantischen Pfarrers ist vorüber, der in seiner Gartenlaube leise und friedlich sein Brevier betete, während er dem Gesang der Vögel lauschte und in aller Ruhe darauf wartete, dass seine Schäflein zu ihm kamen.“[71] Als extrovertierte Ergänzung zum pfarrlichen Innen-Dienst verdient auch dieser mystagogisch gewendete priesterliche Außen-Dienst die volle Solidarität von Theologie und Kirche – zugunsten der Menschen in den Pfarrgemeinden und an den vielen anderen pastoralen Orten.

Angehende Priester verdienen etwas Besseres als eine Ausbildungsform des 16. Jahrhunderts (= nachtridentinisches Klerikalseminar), die ein Priesterbild (= Pfarrer von Ars) jenes 19. Jahrhunderts prolongiert, in welchem der uns heute bekannte römische Katholizismus überhaupt erst „erfunden“[72] wurde. Zweifelsohne gibt es in der Priesterausbildung bereits viel guten Willen, der über dieses gewohnte Format hinausweist – aber das allein reicht längst nicht mehr aus. Es braucht auch neue, synodale Strukturen und einen anderen, nichtklerikalen Geist. Mehr Herz und Mut und auch mehr institutionelle Phantasie. Es muss für „kreative, vitale, intelligente, phantasievolle, wahrnehmungssensible, mutige und durchsetzungsfähige junge Menschen“[73] attraktiv sein, diesen Berufungsweg einzuschlagen. Dazu braucht es ein Konzept, das so gut ist, dass

---

net ihn dorthin. Er steht in der Kirchentür, auf der Schwelle zwischen dem sakralen und dem profanen Raum, […] eingespannt in das Evangelium Christi ist der Dienst für das Reich Gottes für ihn bisweilen auch eine Gratwanderung. [Er übt die eigene] […] Gestaltungsmacht […] tendenziell synodal aus.“ (P. Zulehner, A. Hennersperger, „Sie gehen und werden nicht matt“ [Jes 40,31]. Priester in der heutigen Kultur, Ostfildern 2001, 30.42.44f.).

[68] M. de Certeau, J. M. Domenach, Le christianisme éclaté, Paris 1974, 59.

[69] C. Rault, Die Wüste ist meine Kathedrale, St. Ottilien 2011, 60.

[70] Vgl. F. Jullien, Ressourcen des Christentums. Zugänglich auch ohne Glaubensbekenntnis, Gütersloh 2019.

[71] G. Michonneau, Le Curé, Paris 1954, 143.

[72] Vgl. Wolf, Der Unfehlbare (s. Anm. 37).

[73] R. Bucher, B. Körner, Priestertum und Anerkennung, in: Diak. 34 (2003) 205–208, hier: 206.

„man jene, die diesen Weg gehen, darum beneidet“[74]. Es braucht also offene Settings statt geschlossener Milieus. Synodale Exposurewege statt klerikaler Schutzhäuser. Man muss angehende Priester heute weniger „hereinfordern“ in die Welt des Seminars als mehr „herausfordern“ in das Seminar der Welt. Dazu noch einmal Papst Franziskus:

> „Das Seminar darf euch nicht von der Wirklichkeit, von den Gefahren und noch weniger von den anderen distanzieren, sondern es muss euch vielmehr Gott und den Brüdern und Schwestern näherbringen. Hinter den Mauern des Priesterseminars sollt ihr die Grenzen des Herzens weit machen […] und sie auf die ganze Welt ausweiten; begeistert euch für das, was […] näherbringt, was öffnet, was Begegnung entstehen lässt. Misstraut […] den ‚befriedigenden Spiritualismen‘, die Trost zu spenden scheinen, aber vielmehr zu Verschlossenheit und Starrheit führen. […] Starrheit ist heute ein bisschen modern, und rigide sein ist eines der Zeichen des Klerikalismus. Der Klerikalismus ist eine Perversion des Priestertums […]. Und verhärteter Rigorismus ist eine Art und Weise, wie er sich manifestiert.“[75]

[74] Ebd. Dazu gehört dann auch eine Öffnung für alle Geschlechter.

[75] Papst Franziskus, Ansprache an die Gemeinschaft des Priesterseminars Pius XI. der Region Marken (10.6.2021), in: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/june/documents/papa-francesco_20210610_seminario-ancona.html (Zugriff: 17.12.2021).

Was sich vom Himmel schenken will, muss aus der Erde wachsen

Der Ort des Priesterlichen in einer sich erneuernden Kirche

Peter Klasvogt

„*Wir sind Arbeiter, keine Baumeister.*
Wir sind Diener, keine Erlöser.
Wir sind Propheten einer Zukunft,
die nicht uns allein gehört."
Oscar A. Romero

Eine steile These vorweg: Im Himmel wird es den Priester nicht mehr geben, jedenfalls nicht qua Amt – und schon gar keine eigene Abteilung für kirchliche Würdenträger.[1] Da bedürfen die Glieder der Ecclesia triumphans keiner Aufbauhilfe mehr, wie hilfreich und notwendig dies in der Zeit ihrer Pilgerschaft auch gewesen sein mag. Wer in der Ewigkeit Gottes angekommen ist, so darf man vertrauensvoll hoffen, braucht keine Anleihen mehr zu machen beim priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Jesu Christi, denn „dann schauen wir von Angesicht zu Angesicht." (1 Kor 13,12) Spätestens dann wird keiner mehr seinen himmlischen „Mitbürger belehren und keiner seinem Bruder sagen: Erkenne den Herrn!" (Hebr 8,11) – was ja schon anfanghaft im Hier und Jetzt geschieht, dank des Wirkens des Heiligen Geistes.

So ist denn auch das Dienstpriestertum, wie es das II. Vatikanische Konzil definiert hat, gewissermaßen eine „Hilfskonstruktion" im Dienst am königlichen Priestertum aller Gläubigen: „für den Aufbau des Leibes Christi" (Eph 4,12). Bei dem dienstpriesterlichen Aufbaudienst – so jedenfalls nach der Ekklesiologie des Epheserbriefes und entsprechend der Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanischen Konzils – handelt es sich in eschatologischer Perspektive mithin um einen vorläufigen und zeitlich begrenzten Einsatz, damit

[1] Da böte es sich an, den Ehrentitel Servus Servorum Dei / Serva Servarum Dei erst postum zu vergeben: in Würdigung herausragender kirchlicher Persönlichkeiten für ihre Dienstleistung an der ganzen Kirche.

wir alle „von der Liebe geleitet, die Wahrheit bezeugen und in allem auf ihn [Christus] hin wachsen." (Eph 4,15) Die zielführende Frage und Stellenbeschreibung für jeden kirchlichen Dienst muss also sein, was dem Aufbau der Gemeinde und der Auferbauung ihrer Glieder dient, damit und „bis wir alle zur Einheit im Glauben und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, zum vollkommenen Menschen, zur vollen Größe, die der Fülle Christi entspricht." (Eph 4,13)

Das sakramentale Amt ist kein Selbstzweck, und der Amtsbonus, wenn es denn einer ist, ist kein Privileg der Besserstellung, sondern verpflichtet zu größerer Dienstfertigkeit. Das sollten alle wissen, die ein solches Amt ausüben, anstreben oder ersehnen.[2] Berufung und Sendung des geweihten Priesters stehen vielmehr im größeren Zusammenhang der Kirche, darauf ausgerichtet, ihr „zu Diensten" zu sein, damit sie mehr und mehr ihrem Sendungsauftrag entspricht, den ihr vorausgehenden und sie übersteigenden Gemeinschafts- und Heilswillen Gottes in ihrer Praxis transparent zu machen. Dazu mag es von Zeit zu Zeit angebracht sein, sich zu vergewissern, welche der Hilfsinstrumente geeignet sind und die beste Wirkung erzielen, um die Gemeinde bzw. Kirche aufzubauen und so zuzurüsten, dass sie – möglichst mit allen! – das Ziel erreicht, zu dem hin sie unterwegs ist. „Der Dienst des Priesters zielt dahin, dass alle Getauften immer tiefer Christus selbst erkennen und lieben und so immer tiefer in ihre allen Getauften gemeinsame priesterliche Berufung hineinfinden und aus ihr leben."[3]

Drei neutestamentliche Stichproben mögen im Folgenden einen Fingerzeig geben, gerade auch angesichts der aktuellen Kontroversen um Dienst und Leben der Priester, wie die Kirche auch heute kreativ, konstruktiv, vielleicht auch unkonventionell alle Kräfte und Dienste in Anspruch nehmen kann und soll, damit sie ihrer eigenen Berufung und Sendung mehr und besser gerecht wird.

---

[2] Vgl. Synodalforum „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag", Grundtext. Beschluss des Synodalforums vom 3. Dezember 2020, in: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/Online-Konferenz-210104-2-Synodalforum-I-Grundtext-1.pdf (Zugriff: 20.12.2021), 18.

[3] Deutsche Bischofskonferenz, „Gemeinsam Kirche sein". Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis 100), Bonn 2015, 37.

1 *Kreativ und innovativ* – Lösungsorientierte Ansätze einer aufbauenden Pastoral (Apg 6,1–7)

Auch wenn es wie ein Versuch aussehen mag, von aktuellen Fragestellungen abzulenken: Ein Blick in die Frühzeit kirchlicher Ämterentwicklung mag entlastend und zugleich inspirierend sein. Denn unbeschadet (oder auch wegen) der Wachstumsdynamik in der jungen Kirche gab es auch damals Auseinandersetzungen um Posten und Positionen, wurden Grundsatzdebatten geführt, hat man um Richtungsentscheidungen gerungen; man denke an das angespannte Verhältnis zwischen Petrus und Paulus, an das Apostelkonzil, an die widerstrebenden Kräfte in der Gemeinde in Korinth. Auch damals waren die Zahlen klein und die Probleme groß. Aber die Grundhaltung, jedenfalls nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte, war geprägt von dem Wissen um die vorgängige Zusammengehörigkeit und dem Vertrauen in die Führung des Geistes.

Ein prominentes positives Fallbeispiel für kreative Lösungen in einer augenscheinlich verfahrenen Lage war die „Wahl der Sieben" (Apg 6,1–7). Denn auch damals zeigte sich bei den Zusammenkünften zu Gottesdienst und Gebet ein soziales Gefälle, was dadurch aufgefangen wurde, dass gemäß dem Evangelium geteilt wurde. Wer etwas (übrig) hatte, „legte es den Aposteln zu Füßen." (Apg 4,37) Doch wo immer Geld und Güter im Spiel sind, da ist auch das Einfallstor für Neid und Geiz, für Heuchelei und Betrug, wie das Beispiel von Hananias und Saphira zeigt (vgl. Apg 5,1–11). Und das Problem der Verteilungsgerechtigkeit in einer zunehmend unübersichtlichen Community überforderte offensichtlich auch damals schon die kirchlichen Amtsträger, zumal distributive Qualitäten sicher nicht zu deren Kernkompetenz gehörten. Man kann sich die pastorale Situation in der jungen Kirche gut vorstellen: Vieles geht durcheinander; nicht alle bekommen die Beachtung, die sie verdienen; manche fühlen sich sozial abgehängt. Kurz: Die Kirche wird auch damals, in dem konkreten Streitfall um sozialen Ausgleich, hier in der Frage der Witwenversorgung (vgl. Apg 6,1), ihrem eigenen Anspruch nicht gerecht. Die Apostel verheddern sich im Verteilungsstress und vergessen dabei das Beten und das Verkündigen. Systemisches Versagen könnte man meinen.

Aber der größere Stress führt nicht zu kurzatmigen, hektischen Problemlösungsaktivitäten, zu gegenseitigen Schuldzuweisungen

und zum Aufbegehren gegen offenkundig überforderte Amtsträger, sondern zu gründlichen Überlegungen und grundsätzlichen Strategien. Er löst ein gemeinsames Fragen, Überlegen und Ringen aus, nicht nur in der Gemeindeleitung, sondern im ganzen Gottesvolk: Wie können die anstehenden Probleme im Licht und im Geist des Evangeliums gelöst werden? Wie können wir, die Amtsträger, den Erwartungen der Menschen gerecht werden, ohne unsere eigene Berufung und Sendung zu vernachlässigen? Fordern die konkret aufgetretenen Spannungen nicht dazu heraus, nach einer grundsätzlichen (systemisch-strukturellen) Lösung zu suchen? Die Unruhe in der Gemeinde verlangt gewissermaßen nach einem synodalen Forum. „Da riefen die Zwölf die ganze Schar der Jünger zusammen und erklärten: Es ist nicht recht, dass wir das Wort Gottes vernachlässigen und uns dem Dienst an den Tischen widmen. Brüder, wählt aus eurer Mitte sieben Männer von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit; ihnen werden wir diese Aufgabe übertragen. Wir aber wollen beim Gebet und beim Dienst am Wort bleiben." (Apg 6,2–4) Es ist nicht der Aufstand gegen die Leitungsebene, sondern im Gegenteil gerade deren Intervention, den Zuständigkeitsbereich der Vermögensverwaltung abzutreten und neu zu organisieren. Zielführend ist hier nicht die Frage des „Machterhalts" (der Finanzhoheit und Mittelverwendung) oder die Abwehr eines drohenden Kompetenzverlusts, sondern das Bemühen um eine sach- und lebensdienliche Lösung und die Wahrung des Friedens in der Gemeinde.

1.1 Berufen zum Ressourcenmanagement. Eine neue Figur in der Ausgestaltung des geistlichen Amtes

Die Apostel nehmen, nachdem das Problem einmal erkannt ist, offenkundig Leitung wahr, unter Einbeziehung der ganzen Gemeinde. Es wird eine Gemeindeversammlung einberufen, auf der das Problem benannt und beraten wird. Der Vorschlag der Apostel, der schließlich die Zustimmung aller findet: Sie delegieren ihre Aufgabe und verteilen die Lasten auf mehrere Schultern. Es ist zwar nicht von einer Findungskommission die Rede, aber sie suchen und finden geeignete Leute, die geistlich motiviert und bereit sind, an einem konkreten Projekt – der Armenversorgung – mitzuarbeiten. „Der Vorschlag fand den Beifall der ganzen Gemeinde, und sie wählten Stephanus, einen Mann, erfüllt vom Glauben und vom Heiligen Geist, ferner Phi-

lippus und Prochorus, Nikanor und Timon, Parmenas und Nikolaus, einen Proselyten aus Antiochia." (Apg 6,5) Auf ein drängendes Problem finden die Apostel eine intelligente, kreative und zugleich geistlich inspirierte Antwort. Was an diesem Problemlösungsmodus besticht, ist die offenkundig große Einvernehmlichkeit und Einmütigkeit, in der man gemeinsam nach Lösungen sucht.

So kommt es zur „Erfindung" einer neuen Figur in der Ausgestaltung des geistlichen Amtes. Ein absolutes Novum. Auch wenn die sieben „Assistenten" nicht Diakone im Sinn des später ausdifferenzierten dreigegliederten kirchlichen Amtes sind, so kann man doch von einer Präfiguration eines neuen Typs von kirchlichem Mitarbeiter sprechen. Was hier in dürren Worten angedeutet wird, zeigt sich als ein atemberaubender Eingriff in die sich allmählich entwickelnde Ämterstruktur, getragen von dem Vorverständnis, dass es doch mehr Menschen geben müsste, die bereit sind, sich in den Dienst der Gemeinde zu stellen, und dies nicht nur projektbezogen, sondern ganzheitlich und lebenslänglich. Und wenn bei zunehmender Aufgabenfülle eine Aufstockung des Apostelkollegiums, aus welchen Gründen auch immer, nicht möglich ist (die Zwölferzahl ist zu diesem frühen Stadium der noch judenchristlichen Gemeinde mit Blick auf die Symbolzahl der zwölf Stämme Israels sakrosankt), dann eben in einem neuen Amt, berufen durch die Gemeinde und besiegelt mit dem Zeichen von Gebet und Handauflegung – konstitutive Elemente der später kodifizierten Form bischöflicher Weihehandlung: „Sie ließen sie vor die Apostel hintreten und diese legten ihnen unter Gebet die Hände auf." (Apg 6,6)

Was an dieser pragmatischen Lösung bemerkenswert erscheint, ist nicht nur, dass sozusagen Verwaltungsleiter mit Managementqualitäten für die Gemeindeorganisation in Dienst genommen werden, die den Kriterien einer geistlichen Berufung offensichtlich entsprechen müssen: Leute „von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit" (Apg 6,3). Bedeutsam erscheint in diesem Zusammenhang, dass diese Dienstleister in das geistliche Amt eingebunden werden und ihr Verwaltungsdienst mit einem apostolischen Sendungsauftrag verbunden wird. Dass es sich bei den neuen Amtsträgern offensichtlich um durchaus streitbare und zugleich tief religiöse Männer handelt, zeigt sich alsbald im Martyrium des Stephanus, eines jener „Neugeweihten". Jedenfalls nimmt die junge Kirche diese neugeschaffenen Dienste gerne in Anspruch – mit der Folge, dass

das Problem offensichtlich gelöst ist, wieder Friede und Einmütigkeit einzieht. Eine geistliche und zugleich pragmatische Lösung – in wachstumsorientierter Perspektive: „das Wort Gottes breitete sich aus und die Zahl der Jünger in Jerusalem wurde immer größer" (Apg 6,7).

1.2 Amtsverständnis in neuem Licht. Profil eines geistlichen Dienstes

Angesichts der heutigen Ämterdiskussionen mag dieser Blick auf die frühe Kirche durchaus inspirierend wirken. Unter der Führung des Geistes ist Entwicklung nicht nur möglich, sondern notwendig gefordert, gerade auch da, wo man an Grenzen stößt. Genau darauf hebt auch Papst Franziskus ab: „Wir müssen eher Prozesse in Gang bringen als Räume besetzen. Gott offenbart sich in der Zeit und ist gegenwärtig in den Prozessen der Geschichte."[4] Jene Begebenheit aus apostolischer Zeit legt den Schluss nahe, dass die Kirche zu allen Zeiten frei ist, aus sich heraus – den Erfordernissen der Zeit entsprechend und im Hören auf den Geist – auch neue Dienste und Ämter zu entwickeln: für Männer und Frauen, auch unter dem Siegel von Handauflegung und Gebet. Die Wiederbelebung des Ständigen Diakonats in der Folge des II. Vatikanischen Konzils ist ein Beleg aus der neueren Zeit, und beileibe nicht der einzige. Auch die Vielfalt der pastoralen Dienste, die seit dem Konzil entstanden sind, zeigt doch einen ungeheuren Reichtum an geistlichen und kirchlichen Berufungen aus Taufe und Firmung – eine analoge Entwicklung, in der man an eine Grenze gestoßen ist und kreativ, unter der Inspiration des Geistes, ein Tor aufgestoßen hat. Ähnliches ließe sich von der aktiven Mitwirkung und Partizipation vieler ehrenamtlicher Gemeindemitglieder sagen, die in ihren Pfarrgemeinden Verantwortung wahrnehmen: in der Liturgie wie im Finanzwesen, beim Gemeindeaufbau oder gesellschaftlichen Engagement.

---

[4] A. Spadaro SJ, Das Interview mit Papst Franziskus, Teil 2 (1. Oktober 2013), in: https://www.herder.de/stz/online/das-interview-mit-papst-franziskus-teil-2 (Zugriff: 20.12.2021). Vgl. EG 223. Später präzisiert Papst Franziskus: „Gott fordert uns auf, es zu wagen, etwas Neues zu schaffen" – eine Hoffnungsperspektive, dazu angetan, „dass wir mit einer besseren Zukunft aus dieser Krise herauskommen". Papst Franziskus, Wege zu träumen! Mit Zuversicht aus der Krise, München 2020, 13.15.

Da mag auch ein Blick in die Kirchengeschichte hilfreich sein. Man denke etwa an die Stellung der Äbtissinnen, die vom frühen Mittelalter bis zum Beginn der Neuzeit „eine umfassende geistliche Vollmacht wahrnahmen“[5]. Eine Entwicklung, die irgendwann abgebrochen ist, die aber auch – warum nicht? – wiederaufleben und modifiziert weitergeführt werden könnte. Immerhin konnten die Fürstäbtissinnen in der Reichskirche „ihre reichsrechtliche Position als einzige Herrscherinnen im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation weitgehend unangefochten behaupten, weil sie im geistlichen Bereich als Frauen ganz selbstverständlich über quasi-bischöfliche Vollmachten verfügten“[6]. Leitkategorie müsste doch sein, was dem Aufbau der Gemeinde dient, nicht die persönliche Ambition derer, die sich um ein (geistliches) Amt bewerben oder ihren Status gegen eben jene verteidigen. Die Episode von der „Wahl der Diakone“ stützt weder die Erzählung von der defensiven Absicherung apostolisch-klerikaler Macht durch die Amtsträger noch jene von der offensiven Selbstermächtigung potenzieller Kandidat:innen. Vielmehr lassen sich Apostel wie Kandidaten wie auch die christliche Gemeinschaft als ganze davon herausfordern, was die (materielle) Not der Menschen (hier der Witwen) gebietet. Mit Bezug auf die Wahl der Sieben bräuchte man nur ein Wort zu ändern (was angesichts der herrschenden Gesellschaftsstruktur seinerzeit wohl nicht denkbar war), und man hätte eine exzellente Vorlage auch für heutige Weichenstellungen: Wählt aus eurer Mitte sieben Frauen von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit; ihnen werden wir diese Aufgabe übertragen (vgl. Apg 6,3). Delegation und Ämterteilung erfolgen hier nicht nach funktionalistischen, sondern pneumatologischen Kriterien: Nicht Einklagen eines (objektiven oder subjektiv empfundenen) Rechtsanspruchs; aber Hören, was der Geist der Kirche (als ganzer!) sagt.

Wäre es nicht sinnvoll, auch diesbezüglich kreativ weiterzudenken und sich vom Heiligen Geist zu neuen Formen gottgeweihten Lebens und pastoraler Verantwortung inspirieren zu lassen, anstatt sich etwa an der Frage der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt, wenn denn dies – aus welchen Gründen auch immer – nicht mög-

---

[5] H. Wolf, Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München 2015, 49.

[6] Ebd., 51.

lich zu sein scheint, zu verbeißen? Warum sollte es nicht auch heute gelingen, das Potenzial derer, die sich in der Kirche bzw. im Auftrag der Kirche engagieren wollen, aus einer geistlichen Motivation heraus und mit dem Einsatz ihres ganzen Lebens entsprechend zu beauftragen und einzubinden, verbunden mit einer Verpflichtung zu einem verbindlichen geistlichen Lebensstil.

2 *Integrativ und konstruktiv* – Kirchenorganisation nach himmlischem Bauplan (1 Petr 2,1–10)

Damit das Reich Gottes komme und sich ausbreite, ist offensichtlich die Mitarbeit und Bereitschaft von Menschen gefragt, die Gottes Leidenschaft für die Menschen und ihr Heil mittragen und sich zu eigen machen. Doch bei allem Engagement und aller Dienstfertigkeit sollte man sich bewusst halten: Es ist mit-bauen an SEINEM Werk. „Wenn nicht der HERR das Haus baut, mühen sich umsonst, die daran bauen. Wenn nicht der HERR die Stadt behütet, wacht umsonst, der sie behütet." (Ps 127,1) Wie steht es also um das Haus, das wir als Kirche gemeinsam bauen, um jene Stadt Gottes, die zu hüten uns anvertraut ist? Die Stimmungslage unter Bauleuten, Bewohner:innen wie Behüter:innen, ist aktuell allerdings alles andere als begeistert und begeisternd. Enttäuschung, Resignation und Scham legen sich allenthalben wie Mehltau auf die einst so stolzen Kooperator:innen Gottes. Systemisches Versagen, Arroganz der Macht, Erstarrung in Tradition …, so lauten die Vorwürfe an die Adresse der Kirchenleitungen, nicht zuletzt im Kontext der Aufarbeitung des Missbrauchsskandals. Strukturreformen sind angesagt, Prozesse der Organisationsentwicklung werden initiiert, Entwürfe und Gegenentwürfe werden präsentiert, Pläne für Verschönerungsarbeiten, Umbaumaßnahmen oder Totalsanierungen. Für einige kommt nur noch der Abriss und ein kompletter Neubau in Frage. „In der idealen Kirche gibt es nur Gleiche unter Gleichen, da sind alle eins in Christus, und Priester braucht es nicht", so lässt sich L. Kötter ein, die Gründerin der Bewegung „Maria 2.0", um sogleich verbittert hinzuzufügen: „Heute weiß ich: Das System der Kirche wird sich niemals ändern". In ihrer Logik ist es – leider – konsequent, dann auch aus der Kirche auszutreten. Solche Akte der Resignation bedrücken, ahnt man doch, mit wieviel Leidenschaft und Idealismus sich Kirchenliebhaber:innen um einen Reformdialog mühen, um Kirchen-

träume Wirklichkeit werden zu lassen. Doch die Bereitschaft, sich auf Prozesse einzulassen, Verständigungslinien zu suchen, sich mit Bedenken und Gegenargumenten auseinanderzusetzen, ist gering, wenn apodiktisch der Notstand erklärt, Totalversagen attestiert und nicht verhandelbare Maximalforderungen erhoben werden: „Ohne die Bereitschaft, tote Äste abzuknipsen vom Baum der Überlieferung, gibt es keinen Fortschritt. Dann stehen bis in alle Ewigkeit nur Männer am Altar, während die Frauen davor singen, knien, Staub wischen."[7] Dialogbereitschaft und Reformwille klingen anders.

Man ist an das Gebet der Jünglinge im Feuerofen erinnert (das übrigens seinen festen Platz auch im Stundengebet der Kirche hat und von den Amtsträgern regelmäßig gebetet wird bzw. werden sollte): „Ach, HERR, wir sind geringer geworden als alle Völker. In aller Welt sind wir heute wegen unserer Sünden erniedrigt. Wir haben in dieser Zeit weder Vorsteher noch Propheten und keinen, der uns anführt, […] noch einen Ort, um dir die Erstlingsgaben darzubringen und um Erbarmen zu finden bei dir." (Dan 3,37f.) Es sind Worte persönlicher Betroffenheit, die sich nicht als selbstmitleidige Klage oder als beleidigte Anklage gegen das vernichtende Urteil einer kritischen Öffentlichkeit wenden, sondern sich als ein Gebet an Gott verstehen: aufrichtiger Ausdruck der Scham, dem Heilshanden Gottes nicht entsprochen und seinen Heilswillen verdunkelt zu haben. Damals wie heute geht es natürlich nicht um Kollektivschuld, wohl aber um die Annahme der Konsequenzen als Folge der Sünden und um die Übernahme von Verantwortung. An die Stelle des selbstbewussten (manchmal auch eigensinnigen und eigenmächtigen) Beharrens auf die tragende Rolle in Gottes Kirchbauprogramm bleibt hier nur noch (zum Glück!) die demütige Hinwendung zu Gott. Er ist der Baumeister der Kirche, auch in Zeiten der Krise und des menschlichen Versagens: „Du aber nimm uns an! Wir kommen mit zerknirschtem Herzen und demütigem Sinn. Wir folgen dir jetzt von ganzem Herzen, fürchten dich und suchen dein Angesicht." (Dan 3,39.41)

---

[7] R. Löbbert, K. Bernardy, Marx im Woelki-Test. Missbrauch in der katholischen Kirche, in: ZEIT Magazin 18/2021 (29. April 2021), 18.

2.1 Kirchlicher Dienst als Inanspruchnahme. Spiritualität der Verfügungsbereitschaft

Es ist vielleicht nicht zufällig, dass gerade angesichts der Erschütterungen der Kirche in jüngerer Zeit eine Metapher aus dem ersten Petrusbrief in den Blick gerät, die als Gegenbild zu einem selbstermächtigten Kirchenumbau gelesen werden kann: „Lasst euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen!“ (1 Petr 2,5) Das in der deutschen Übersetzung erste und vielleicht entscheidende Wort „lassen“ markiert den genauen Gegensatz zu dem aktiv(istisch)en „machen“, weithin Ausdruck einer postmodernen Machermentalität, der selbstbestimmten „Mobilisierung des Könnens in alle Richtungen und auf allen Ebenen“[8]. Im Griechischen steht dagegen das Passiv, das gerade auf die pneumatologische Dimension der Kirche verweist: auferbaut werden zu einem geistdurchwirkten Haus (*oikodomeisthe oikos pneumatikos*); ekklesiale Umbauaktionen beginnen offensichtlich damit, sich in Anspruch nehmen zu lassen und jenen Platz auszufüllen in Gottes Gesamtkunstwerk, wo (und weil) er uns „brauchen“ kann. Wir „bauen“ an dem Haus der Kirche, indem wir uns „einbauen“ lassen: als „lebendige Steine“ (*lithoi zontes*) in Gottes Masterplan.

Die geistliche Bereitschaft, sich dem nicht eigenmächtig zu entziehen, sondern sich dem Wirken Gottes selbstbestimmt zur Verfügung zu stellen, sich „nehmen“ zu lassen, steht allerdings konträr zum Denken unserer Zeit und darf nicht von anderen (schon gar nicht von „höherer Stelle“) instrumentalisiert werden. Denn auch in dieser Hinsicht steht der Kirche die leidvolle Schuldgeschichte des geistlichen Missbrauchs vor Augen, einer manipulativen Praxis autoritativer Übergriffigkeit, wo Vorgesetzte oder geistliche Begleiter („Beichtväter“ oder „Seelenführer“) nicht *mit*, sondern *für* die Begleiteten entschieden haben, was gut oder böse, richtig oder falsch, was der Wille Gottes ist (und was nicht).

Bezogen auf Dienste und Ämter in der Kirche meint jene nach dem Petrusbrief geforderte geistliche Haltung des Sich-nehmen-lassens gerade keine Vereinnahmung durch religiöse Autoritäten, sondern zielt

[8] H. Bude, Gesellschaft der Angst, Hamburg 2014, 95.

ab auf einen differenzierten Prozess der „Unterscheidung der Geister" (vgl. 1 Kor 12,10; 1 Joh 4,1–6). Denn natürlich stellt sich sofort die Frage: Wer hat die Deutungsmacht, um festzulegen, was der Geist der Kirche sagt (vgl. Offb 2,7)? Dazu bedarf es einer Gewissensentscheidung, der (persönlichen und gemeinschaftlichen) Reflexion und Prüfung von Gedanken und Gefühlen, um herauszufinden, inwieweit sie von Gott stammen oder nicht. Wer sich etwa zu einem kirchlichen Dienst oder einer geistlichen Gemeinschaft berufen fühlt, kann dies nicht nur mit sich alleine ausmachen, sondern muss die gewachsene Überzeugung mit dem Urteil der kirchlichen Gemeinschaft konfrontieren, wobei sich jede:r und alle gemeinsam innerlich vor Gott stellen, um auf dem Resonanzboden geistlicher Achtsamkeit auf die Stimme des Geistes zu hören. Dies erfordert einerseits ein demütiges Sich-zurücknehmen, aber auch andererseits ein prophetisches Sich-einbringen – und setzt in allem die verbindende Kraft der Liebe voraus: „Seid demütig, friedfertig und geduldig, ertragt einander in Liebe und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch das Band des Friedens." (Eph 4,2f.)

2.2 Von fassenden zum lassenden Denken. Grundhaltungen eines „marianischen Priestertums"

In ihrem Schreiben über den priesterlichen Dienst von 1992 nehmen die deutschen Bischöfe explizit Bezug auf die Ekklesiologie des ersten Petrusbriefs und machen deutlich, dass auch alle kirchlich Beauftragten und Geweihten der Grundberufung des Christseins verpflichtet sind, „die großen Taten dessen zu verkünden, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat." (1 Petr 2,9)

Das vorgängige Staunen über das Heilswirken Gottes und die innere Verpflichtung, das Wirken Gottes zu bezeugen, mag davor bewahren, „den Akzent der seelsorglichen Tätigkeit auf das von uns Machbare und Organisierbare zu legen, auf das, was Erfolg bringt, auf das, was wir zählen und vorzeigen können."[9] Was haben wir, das wir nicht empfangen hätten?! Die geistliche und zugleich lebenspraktische Übung, sich nicht selbst in den Vordergrund zu spielen,

[9] Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst, 24. September 1992, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis 49), Bonn 1992, 12.

sondern sich zurückzunehmen, macht gerade jenen Grundvollzug des Glaubens aus: das Wechselspiel des Empfangens und Weitergebens, in dem sich jene marianische Haltung des „An-sich-geschehen-lassens" ausdrückt, das dem Wirken Gottes Raum eröffnet: „Mir geschehe, wie du gesagt hast." (Lk 1,38). Der Münsteraner Pastoraltheologe R. Feiter spricht von einem „lassenden Denken", das sich als ein „antwortendes Handeln" versteht.[10] Diese geistliche Haltung entspricht jenem ekklesiologischen Konzept, das auf das „Marianische Prinzip in der Kirche" von H. U. von Balthasar zurückgeht.[11] Wobei es gerade nicht um eine geschlechterspezifische Zuweisung, sondern um eine dem kirchlichen Amt konstitutiv inhärente Grundhaltung geht, wie auch Papst Johannes Paul II. die in seiner Ansprache an die römische Kurie (1983) deutlich gemacht hat: „Die Kirche lebt von diesem authentischen marianischen Profil, von dieser marianischen Dimension. Dieses marianische Profil ist mindestens, wenn nicht noch mehr, ebenso fundamental und charakteristisch für die Kirche wie das petrinische Profil, dem jenes marianische Profil zutiefst verbunden ist."[12] Dass diese marianische Dimension des geistlichen Amtes immer wieder durch klerikal-autoritäre Amtsausübung konterkariert wurde und wird, gehört zu der Tragik fehlgeleiteter Kirchenentwicklung.

Dagegen unterstreicht marianisch verstandenes und gelebtes Amtsverständnis, dass der Priester wie jeder Mensch zuerst und vor allem dem Liebesgebot verpflichtet ist, das sich in seinem priesterlichen Dienst realisieren muss.[13] Denn dieser ist nur glaubwürdig, wenn er authentisch gelebt wird und nicht dominant ausgeübt oder publikumswirksam inszeniert wird. Wer an dem marianischen Profil der Kirche Maß nimmt, sollte daher nicht selbstbezogen auf die Wirkung seiner Worte und Durchsetzung seiner Ansichten bedacht

---

[10] K. Kienzler, Bewegung in die Theologie bringen. Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle, Freiburg i. Br. 2017, 264.

[11] Vgl. H. U. von Balthasar, Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren, Freiburg i. Br. 1974, 153–187; vgl. H. Heinz, Der Gott des je mehr, Bern – Frankfurt a. M. 1975, 288.

[12] W. Hagemann, Im Zeichen des Ja – Das marianische Profil der Kirche (Vortrag im Priesterseminar in Paderborn im Dezember 2003), in: http://www.wilfried-hagemann.de/GeneratedItems/Texte/vor_marianisches_profil.html (Zugriff: 1.11.2019).

[13] Man darf an dieser Stelle kritisch fragen, ob und inwieweit dieses maßgebliche Kriterium kirchlicher Sendung in der Priesterausbildung zum Tragen kommt.

sein, sondern achtsam die (Lebens-)Äußerungen derer aufnehmen, denen er dienen will (oder soll). Dies steht keineswegs im Gegensatz zu seinem Sendungsauftrag, das Evangelium zu verkünden. Vielmehr schafft jene marianische Haltung überhaupt erst den Raum, damit das Wort der Verkündigung ankommen kann, dass es gehört und aufgenommen wird (vgl. EN 21).[14] Denn wer Christus verkünden will, muss ihn selbst immer neu empfangen – im Wort und Sakrament, im Gebet und in der Meditation, aber auch in der Begegnung mit anderen Menschen, dem Wahr- und Aufnehmen ihrer „*Freude und Hoffnung, Trauer und Angst*" (GS 1). Auf marianische Weise Priester sein, meint geradezu, sich „eins zu machen" (Chiara Lubich) mit dem anderen, bipolar vom anderen her denken und auf ihn hin das Wort zu richten, das tröstet, aufbaut, befreit … – ein konstitutiv dialogisches Sprechen, das alles in sich zum Schweigen bringt, um den anderen in sich aufzunehmen, das gesprochene Wort ebenso wie die unausgesprochenen Gefühle, das verschämte Zögern, die distanzierte Gesprächsverweigerung etc.

Doch wie kann man auf marianische Weise Priester sein: In der Haltung des Sich-zurücknehmens, Raum-schaffens, Wege-bereitens …, wenn man zugleich gefordert ist, Leitungsverantwortung zu übernehmen, das Wort zu verkündigen, Christus zu repräsentieren? Es wäre naiv, die dem Amt zukommende geistliche Macht zu leugnen, aber es ist entscheidend, wie geistliche Autorität ausgeübt wird. Was heute als Modell der „dienenden Führung"[15] en vogue ist, hätte man schon seit den Anfängen kirchlichen Lebens als originäres Führungsverständnis präsentieren und vor allem im eigenen Führungsverhalten applizieren können. Denn für das kirchliche Führungspersonal gilt schon seit zweitausend Jahren die Maßgabe Jesu: „Die Könige herrschen über ihre Völker, und die Vollmacht über sie haben, lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll werden wie der Jüngste und der Führende soll werden wie der Dienende. Denn wer ist größer: Der bei Tisch sitzt

---

[14] Papst Paul spricht in Evangelii nuntiandi vom „Zeugnis ohne Worte": „In der Tat, ein solches Zeugnis ist bereits stille, aber sehr kraftvolle und wirksame Verkündigung der Frohbotschaft. Es handelt sich hier um eine Anfangsstufe der Evangelisierung." (EN 21)

[15] Vgl. R. K. Greenleaf, Servant Leadership. A Journey Into the Nature of Legitimate Power and Greatness, New Jersey 2002.

oder der bedient? Ist es nicht der, der bei Tisch sitzt? Ich aber bin unter euch wie der, der bedient." (Lk 22,25–27)

3 *Fundamental und universal* – Grundlegender Dienst zur Ermöglichung der Gottesbegegnung (Offb 21,1–3)

Das Haus, das wir auf Erden bauen, in das wir uns einfügen lassen und uns je ganz lebendig einbringen mit unseren Kompetenzen und Charismen, mit unserer Hingabe und der Bereitschaft zur Inanspruchnahme – es wächst dem Himmel, der Vollendung entgegen. Was sich vom Himmel schenkt, muss aus der Erde wachsen. Doch die Grenzen verschwimmen. Was Zielperspektive ist: jenes Haus im Himmel mit den vielen Wohnungen (vgl. Joh 14,1–6), es weitet sich zur Stadt, zum Wohnraum für alle, die sich angezogen fühlen von der Gegenwart des Herrn. „*Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein.*" (Offb 21,3).[16] Es zieht Gott offensichtlich zu den Menschen, unter denen er „wohnen" (wörtlich „zelten" – σκηνειν) will.[17] Himmel und Erde bleiben nicht schiedlich-friedlich getrennt. Zukunft wird bereits Gegenwart, wo Gott alles in allem sein will, mitten unter den Menschen.

3.1 Der Ort des Priesterlichen. Grundlegende Bedeutung des apostolischen Amtes

Doch auch hier stellt sich die Frage: Wo ist dann der Ort des Priesterlichen, wenn alles darauf abzielt, dass Christus die Mitte ist, das Zentrum des himmlischen wie des irdischen Jerusalem? Die Antwort hatten wir uns selbst schon am Anfang gegeben: „Im Himmel wird es den Priester nicht mehr geben", und auch in der Stadt, dem sich

---

[16] ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ᾽ αὐτῶν.

[17] Ein „Zelt" (σκηνή / skené) lässt sich – wie bei den Nomaden – schnell auf- und abbauen. So wandert der Ort der Gegenwart Gottes gewissermaßen mit (wie einst die Bundeslade); Gott schlägt das Zelt seiner Gegenwart jeweils dort auf, wo die Menschen sich niederlassen in Zeit und Raum. So auch in der johanneischen Perspektive: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt" (Joh 1,14) – wörtlich: „gezeltet": Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

herabneigenden himmlischen Jerusalem, wie der Seher auf Patmos sie schaut, sucht man ihn vergebens. Aber man wird sich an ihn erinnern, wie man sich an die Namen der Apostel erinnert: „Die Mauer der Stadt hat zwölf Grundsteine; auf ihnen stehen die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes." (Offb 21,14) Ihr Dienst ist „grundlegender" Art, raumschaffend für den, der selbst die Mitte seines Volkes sein will: Christus, gegenwärtig in seinem Wort und Sakrament, erfahrbar in der Mitte derer, die in seinem Namen beisammen sind (vgl. Mt 18,20). Priester, die sich selbst in den Vordergrund schieben wollen, sich als Mittelpunkt gemeindlichen Lebens wähnen und ihre (vermeintliche) Machtposition ausspielen wollen, stören dabei nur und konterkarieren ihren Sendungsauftrag. Denn „die dem Priester mit der Weihe verliehene geistliche Vollmacht ist eine Vollmacht zum Dienst an den Gläubigen"[18], wie die deutschen Bischöfe betonen: „Der Dienst des Priesters zielt dahin, dass alle Getauften immer tiefer Christus selbst erkennen und lieben und so immer tiefer in ihre allen Getauften gemeinsame priesterliche Berufung hineinfinden und aus ihr leben."[19] Dass der Priester aus seiner sakramentalen Weihe mit der Zeit den Anspruch auf (hierarchische) Vorrangstellung gegenüber den Gläubigen (dem allgemeinen Priestertum) ableitete, als sei das geistliche Amt „in einer Intensivierung des Christseins begründet" und aufgrund eines falschen Hierarchieverständnisses „auf der Ebene gesteigerten Christseins"[20] einzustufen, ist eine der verhängnisvollsten Fehlentwicklungen der Kirchengeschichte. Erst das II. Vatikanische Konzil hat zurechtgerückt, dass „das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Dienstes […] einander zugeordnet [sind]: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil."[21] So ist der Priester, auch wenn er ein Leitungsamt ausübt, weder das geistliche Oberhaupt seiner Gemeinde noch auch einsame

---

[18] Deutsche Bischofskonferenz, „Gemeinsam Kirche sein" (s. Anm. 3), 39.

[19] Ebd., 37.

[20] Ebd., 39.

[21] LG 10: „Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentiali et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant. – Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einan-

Spitze im Sinne eines pyramidalen Kirchenbildes. Referenzpunkt bleibt einzig und allein Christus: „denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder [resp. Schwestern] …, nur einer ist euer Lehrer, Christus." (Mt 23,8.10)

3.2 Schein oder Sein. Anspruch, Bedeutung und Authentizität des priesterlichen Dienstes

Wenn Jesus in der Auseinandersetzung mit den religiösen Amts- und Funktionsträgern seiner Zeit, den Schriftgelehrten und Pharisäern, etwas in Rage brachte, dann war das religiöser Dünkel und elitäres Anspruchsdenken: „Weh euch, […] ihr Heuchler! Ihr verschließt den Menschen das Himmelreich. Denn ihr selbst geht nicht hinein und lasst die nicht hinein, die hineingehen wollen." (Mt 23,13) Diese Wehe-Rufe sind bleibende Mahnung auch für jede und jeden, der bzw. die ein Amt in der Kirche anstrebt bzw. ausübt: dass anderen aufgrund persönlichen Unvermögens und Fehlverhaltens, unangemessenen Redens und Handelns, vor allem aber aufgrund ungeistlicher Amtsausübung der Zugang zur Mitte, zu Christus, erschwert oder gar verwehrt wird. „Blinde Führer", „getünchte Gräber" (Mt 23,24.27), so die beißende Kritik, die Jesus für die Arroganz religiöser Macht übrighat; die nicht abreißende Zahl hunderttausender Kirchenaustritte jedes Jahr in Deutschland sollte – auch bei Würdigung aller polykausalen Zusammenhänge – zu denken geben.

In einem Punkt jedenfalls wird Papst Franziskus ganz deutlich. Damit beschäftigt er sich schon ausführlich in seiner programmatischen Antrittsenzyklika *Evangelii gaudium*, wenn er auf die „Versuchungen der in der Seelsorge Tätigen" (EG 76–109) zu sprechen kommt und insbesondere die Grundhaltung „spiritueller Weltlichkeit" geißelt:[22] eine „egozentrische Selbstgefälligkeit", die durch „eine ostentative Pflege der Liturgie, der Lehre und des Ansehens der Kirche" kaschiert wird; einen Legalismus, der sich primär auf eine

---

der zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil."

[22] EG 93–97, im Folgenden besonders 95. Vgl. hierzu: P. Müller, Franziskus' Kampf gegen den Klerikalismus. Narzissmus und Machtbestrebungen in der Kirche, in: StZ 143 (2018) 237–244.

Kodifizierung des Glaubens und der Moral in Regeln und Vorschriften bezieht; „eine vermeintliche doktrinelle oder disziplinarische Sicherheit, die Anlass gibt zu einem narzisstischen und autoritären Elitebewusstsein, wo man, anstatt die anderen zu evangelisieren, sie analysiert und bewertet und, anstatt den Zugang zur Gnade zu erleichtern, die Energien im Kontrollieren verbraucht". Dem Papst graut vor einer Art von Society-Priestern, deren Terminkalender „mit Reisen, Versammlungen, Abendessen und Empfängen" angefüllt ist, oder auch einem „Manager-Funktionalismus, der mit Statistiken, Planungen und Bewertungen überladen ist […], wo der hauptsächliche Nutznießer nicht das Volk Gottes ist, sondern eher die Kirche als Organisation". Kurzum: „Da ist kein Eifer mehr für das Evangelium, sondern der unechte Genuss einer egozentrischen Selbstgefälligkeit."

Wie wohltuend dagegen die zurückgenommene Bedeutung, die der Seher von Patmos den „Aposteln des Lammes" zumisst, die zweifellos ihre Verdienste haben, aber sich nicht in den Vordergrund spielen und hinter ihrem Auftrag zurücktreten. Sie haben den Grund gelegt für die irdische Stadt, die in den Himmel hineinwächst, sodass Gottes Herrlichkeit alles überstrahlen kann, und sie haben dafür gesorgt, dass die Mauer, die den Ort „des Heiligen" umgibt und schützt, durchlässig ist: die in alle Himmelsrichtungen ausgelegten Tore, die „den ganzen Tag nicht geschlossen" (Offb 21,25) sind, sodass „die Völker […] in diesem Licht einhergehen und die Könige der Erde […] ihre Pracht in die Stadt bringen" werden. (Offb 21,24)

Bei dem abschließenden Blick auf das zur Erde geneigte himmlische Jerusalem fällt auf, dass die mit den Namen der Apostel bezeichneten Grundsteine nicht nur den „heiligen Bezirk" der Wohnung Gottes unter den Menschen markieren, Ermöglichungsraum für die Begegnung mit Christus. Die Mauer zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie durchlässig ist und ihre Tore, je drei in jede Himmelsrichtung, „*den ganzen Tag nicht geschlossen*" sind. Bei aller Konzentration auf die Mitte darf die Außenperspektive nicht fehlen: all jene im Blick zu haben, die „draußen" sind, die noch unterwegs sind zur „heiligen Stadt, dem himmlischen Jerusalem". So sehr es dem Verfasser der Offenbarung auf die Mitte der Gemeinde ankommt, so wichtig ist ihm andererseits, dass die Wohnung Gottes nicht unter Verschluss bleibt, hermetisch abgeriegelt, um Gott in sei-

nem göttlichen Glanz zu schützen vor dem Unrat und den dunklen Seiten dieser Welt. Vielmehr soll die Herrlichkeit Gottes hinausstrahlen in die ganze Welt, sodass die Zugangswege zum Göttlichen weit offenstehen. Apostolisch verwurzelt sein meint zugleich auch, missionarisch zu denken. Was früher einmal eine so genannte „niedere Weihe" war, müsste auch für das Priestertum des Dienstes eine durchgehende pastorale Perspektive sein: der Türhüter als Türöffner, getreu dem Wort und Vorbild Jesu: „Ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stall sind; auch sie muss ich führen und sie werden auf meine Stimme hören; dann wird es nur eine Herde geben und einen Hirten." (Joh 10,16) Dass dies mehr als nur eine Absichtserklärung ist, legt sich auch aus der kurzen programmatischen Ansprache nahe, den letzten Worten vor Beginn des Konklaves, mit denen Kardinal Bergoglio den Horizont für die Kirche des dritten Jahrtausends umrissen hat: „Im letzten Buch der Bibel sagt Jesus, er stehe an der Tür und rufe. Offensichtlich bezieht sich der Text auf die Tatsache, dass er vor der Tür steht und anklopft, um einzutreten (vgl. Offb 3,20) […]. Aber manchmal denke ich, dass Jesus vielleicht von innen anklopft, damit wir ihn herauslassen. Die selbstbezogene Kirche maßt sich an, Jesus Christus nur für sich zu behalten und ihn nicht hinauszulassen."[23] Ein Bild, das aufrüttelt und herausfordert. Die Namen der Apostel auf den Grundsteinen der heiligen Stadt stehen dafür: Was sich vom Himmel schenken will, muss aus der Erde wachsen. Botschaft und Mahnung für jede und jeden, der und die bereit ist für den Dienst des Priesterlichen.

[23] S. Magister, The Last Words of Bergoglio Before the Conclave. The handwritten notes of his remarks to the cardinals at the congregation of March 9 (27. März 2013), in: http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/.html?eng=y (Zugriff: 12.12.2021).

Die Autor:innen dieses Bandes

Maria Elisabeth Aigner, *1967, ist ao. Professorin für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz.

Christian Bauer, *1973, ist Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

Klaus Baumann, *1963, ist Professor für Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Valentin Dessoy, *1958, ist Geschäftsführer von kairos. Coaching, Consulting, Training in Mainz.

Ulrich Engel OP, *1961, ist Direktor des Instituts M.-Dominique Chenu Berlin sowie Professor für Philosophisch-theologische Grenzfragen und Gründungsbeauftragter des Campus für Theologie und Spiritualität Berlin.

Carmen Frei, *1969 ist freie Journalistin in der Schweiz.

Eckhard Frick SJ, *1955, ist Professor für Spiritual Care und psychosomatische Gesundheit am Klinikum rechts der Isar der Technischen Universität München.

Irene Gassmann OSB, *1965, ist Priorin des Benediktinerinnen-Klosters Fahr.

Ursula Hahmann, *1970, ist Geschäftsführende Gesellschafterin der XIQIT GmbH.

Tomáš Halík, *1948, ist Professor für Soziologie an der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität Prag, Rektor der Universitäts-

kirche St. Salvator und Präsident der Tschechischen Christlichen Akademie.

Christian Hennecke, *1961, ist Leiter der Hauptabteilung Pastoral im Bistum Hildesheim.

Regina Heyder, *1966, ist Kirchenhistorikerin und Dozentin am Theologisch-Pastoralen Institut für berufsbegleitende Bildung der Diözesen Fulda, Limburg, Mainz und Trier.

Christoph Jacobs, *1958, ist Professor für Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Katharina Karl, *1976, ist Professorin für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Judith Klaiber, *1988, ist Postdoctoral Researcher an der Universität Wien und Corporate Ombudsperson der Raiffeisen Bank International AG.

Peter Klasvogt, *1957, ist Direktor des Sozialinstituts Kommende Dortmund und der Katholischen Akademie Schwerte.

Julia Knop, *1977, ist Professorin für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

Norbert Köster, *1967, ist Professor für Historische Theologie und ihre Didaktik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Klaus Mertes SJ, *1954, war Rektor des Jesuitengymnasiums Canisius-Kolleg Berlin und Direktor des Kollegs St. Blasien und ist Superior des Ignatiushauses in Berlin.

Hartmut Niehues, *1971, ist Regens am Bischöflichen Priesterseminar Borromaeum in Münster.

Klaus Pfeffer, *1963, ist Generalvikar des Bistums Essen.

Marie Bernadette Steinmetz RSM, *1949, ist Theologin und Psychotherapeutin, langjährige Ansprechperson des Bistums Mainz für Betroffene von sexuellem Missbrauch sowie Leiterin der Begegnungs- und Beratungsstätte der Barmherzigen Schwestern in Breuberg.

Björn Szymanowski, *1991, ist Leiter des Kompetenzzentrums Führung in Kirche und kirchlichen Einrichtungen am Zentrum für Angewandte Pastoralforschung und wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Ruhr-Universität Bochum.

Ludger Verst, *1959, ist Lehrbeauftragter am Institut für Pastoralpsychologie und Spiritualität der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen und Vorsitzender der C. G. Jung-Gesellschaft Frankfurt a. M. sowie Berater / Supervisor an Schulen im Bistum Mainz.

Martin Werlen OSB, *1962, ist Propst der zum Kloster Einsiedeln gehörenden Propstei St. Gerold in Vorarlberg.

Agnes Wuckelt, *1949, war Professorin für Religionspädagogik an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen in Paderborn und ist stellvertretende Bundesvorsitzende der Katholischen Frauengemeinschaft.