

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Liquid church

„Opfern und geopfert werden,
ist des Priesters Los auf Erden.“¹

Aktuelle Verflüssigungsprozesse
des katholischen Amts-Priestertums

Abstract

Nach einer Skizze der Entwicklungen, die das statische Gehorsamsmodell der neuzeitlichen katholischen Kirche auflösen, wird als die entscheidende Frage für das zukünftige Laien-Priester-Verhältnis in einer „liquid church“ im Kontext einer „liquid modernity“ das Problem rekonstruiert, wie das katholische Weihepriestertum seine Aufgabe im Volk Gottes jenseits seiner bisherigen, massiv macht- und sanktionsgestützten Form erfüllen kann. Ob die katholische Kirche darauf eine Antwort findet, scheint offen.

After describing the changes that brought with them a dissolution of the former static „model of obedience“, which has characterized the Catholic Church in modern times, the article analyses the relationship between laity and clergy in a „liquid church“ within the context of a „liquid modernity“. The crucial question in this relationship is how the Catholic clergy will be able to fulfil their function for and within the people of God without recourse to hitherto accustomed structures of power and sanctions. It remains uncertain whether the Catholic Church will find an answer to this challenge.

„Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen“
(Mt 16,18)

*„Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht,
und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung,
ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.“*
(Karl Marx – Friedrich Engels, Kommunistisches Manifest, MEW, IV, 465)

1. Das Modell Gehorsam

Der in streng konservativen kirchlichen Kreisen außerordentlich geschätzte emeritierte Mainzer Kirchenrechtler Georg May veröffentlichte vor einiger Zeit auf der Homepage des ebenfalls streng konservativen „Priesternetzwerkes“² einen lesenswerten Text zum „Gehorsam der katholischen Christen im Laien-

¹ Traditioneller Spruch zur Beschreibung priesterlicher Existenz. Herzlichen Dank an Joachim Kügler, Priester der Erzdiözese Bamberg, der ihn mir vermittelte. – Der Beitrag greift in Teilen zurück auf: Rainer Bucher, Priester des Volkes Gottes, Würzburg 2010.

² Vgl. <http://www.priesternetzwerk.net> (13.2.2015).

und Priesterstand“³. Er hält in der nüchternen Sprache des Rechts fest, wie man sich in der „pianischen Epoche“ das Verhältnis von Priestern und Laien lange vorstellte – und es sich manche bis heute vorstellen.

Es heißt dort lapidar: „Christus hat die grundsätzliche Vorschrift gegeben, der sichtbaren Kirche und ihren Gesetzen Gehorsam zu leisten.“ Es gelte: „Die Kirche als Organisation ist aufgebaut auf dem Gehorsam gegen die kirchlichen Hirten.“⁴ Gehorsam sei aus Achtung „vor der höheren Autorität“ der kirchlichen Obrigkeiten, hinter der zuletzt die höchste Autorität überhaupt, Gott, stünde, zu leisten, „auch wenn die Begründung der Gehorsamforderung nicht einleuchtet.“⁵

Gehorsam gegenüber jeglicher kirchlichen Obrigkeit wurde spätestens im 19. Jahrhundert geradezu zum Ausweis des Katholischen. Das geschah kompensatorisch zur realen Entmachtung der katholischen Kirche im modernen bürgerlichen Staat und zur beginnenden Freisetzung zu religiöser Selbstbestimmung in der liberalen bürgerlichen Gesellschaft.

Das I. Vatikanum fordert 1871 in *Dei filius*, dass der Mensch sich „dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft“. Der Wille Gottes aber ist in diesem Konzept grundsätzlich und in allen Details (nur) der kirchlichen Obrigkeit bekannt. Ihr gebührt daher der Gehorsam des „Willens und des Verstandes“. Das Lehramt legt vor, was zu glauben, und legt fest, wie zu leben ist. Es entwickelte sich schließlich, im gewissen Sinn als letzter Rest von Freiheitspielräumen, ein ganzes System der unterschiedlichen Verpflichtungsgrade kirchlicher Lehren und Gebote.

Diese Obrigkeiten waren bis vor Kurzem ausschließlich Kleriker. Im katholischen Milieu der pianischen Epoche von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum II. Vatikanischen Konzil waren sie „heilige Männer“ und zugleich „Milieu-manager“⁶. Zentrales Merkmal des Klerikalismus der pianischen Epoche war die mehr oder weniger selbstverständliche normative Unterordnung der privaten Lebensführung seitens der katholischen Laien unter die klerikal-kirchliche Richtlinienkompetenz bis hinein in den Bereich sexueller Praktiken. Das Verhältnis von Klerikern und Laien war das Verhältnis von Führung und Gehorsam. So zumindest forderte man es und konnte man es auch in spezifischen Regionen durchsetzen. Das sollte einerseits gegen die moderne liberale Gesellschaft immunisieren, war aber andererseits auch anschlussfähig an die anti-liberalen, autoritären Strömungen vor und vor allem nach dem I. Weltkrieg.

³ Georg May, Der Gehorsam der katholischen Christen im Laien- und Priesterstand, online: http://www.priesternetzwerk.net/gfx/pdf/GEHORSAM_Prof.May.pdf (22.8.2014).

⁴ May, Der Gehorsam der katholischen Christen (s. Anm. 3), 7.

⁵ May, Der Gehorsam der katholischen Christen (s. Anm. 3), 2.

⁶ Vgl. Olaf Blaschke, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: ders. – Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, 93–135.

Nun setzte schon die klassische Moderne, zumindest grundsätzlich, frei gegenüber den religiös begründeten Gehorsamsverpflichtungen, die in vormoderne Gesellschaften die Biographien unserer Vorfahren bestimmten. Die Moderne setzte zunehmend auf die Steuerungsmechanismen Recht, Geld und administrative Überwachung, mithin auf den demokratischen Verfassungsstaat, den flexiblen Kapitalismus und die Bürokratie, neuerdings in der Form der digitalen Globalisierung, welche Überwachung hinter oder besser in Dienstleistung versteckt. Diese drei haben eines gemeinsam: Sie lösen die Gehorsamsproblematik, indem sie versuchen, sie gar nicht erst auftreten zu lassen.

Das Recht ist in demokratischen Staaten mehrheitlich beschlossen und grundsätzlich von allen anerkannt, also folgen wir uns selbst, wenn wir ihm folgen. Der Kapitalismus steuert nicht mehr über die Differenz von fremdem Willen und eigenem Willen, sondern über die Steuerung des Willens selbst: Er führt oder verführt, je wie man das sieht, den Willen der Individuen über konsumbasierte Glücks- und Statusversprechen. Und spätestens die globale digitale Überwachungsmaschinerie setzt an unseren eigenen Sehnsüchten nach globaler Dauerpräsenz und permanenter Kommunikation an. Diese neueren Herrschaftsmechanismen arbeiten nicht mit Gehorsamseinforderung, sondern mit einer Mischung aus Konsensunterstellung, Verführung und Verschleierung. Sie arbeiten mit und an unserem Willen, nicht gegen ihn.

Demgegenüber wirkt das offiziell propagierte herkömmliche, kleruszentrierte Gehorsamsmodell der katholischen Kirche ein wenig wie von gestern. Das hat einen guten Grund: Es ist von gestern, denn die neueren Steuerungsmechanismen stehen ihr schlicht nicht zur Verfügung. Das katholische Kirchenrecht ist ausdrücklich nicht-demokratisch und soll keinen Volkswillen repräsentieren,⁷ die kapitalistische Steuerung über Geld und Wunscherfüllung, wie sie etwa manche evangelikale Pfingstkirchen ziemlich direkt betreiben, hat in der katholischen Kirche der Neuzeit keine Tradition, und die digitale Überwachungshoheit lässt sich der postmoderne Staat nicht einfach aus der Hand nehmen.

2. Moderne und spätmoderne Verflüssigungen

Dass im Kapitalismus „alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige [...] entweiht“⁸ wird, das wussten schon Karl Marx und Friedrich Engels in ihrem „Kommunistischen Manifest“ und wusste auch, wenn auch mit anderen Worten und Zielen, die katholische Kirche der pianischen Epoche.

⁷ „Das kanonische Recht ist konstitutiv staatsanalog-vordemokratisches Recht.“ Georg Bier – Norbert Lüdecke, *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, Stuttgart 2012, 26.

⁸ Karl Marx – Friedrich Engels, *Kommunistisches Manifest*, MEW, IV, 465.

Sowohl der Kommunismus wie die katholische Kirche positionierten im 19. Jahrhundert prominent anti-liberale, anti-kapitalistische und letztlich essentialistische Utopien gegen die moderne Dynamik des Werdens: der Marxismus auf der Basis einer „vom Kopf auf die Füße gestellten“ hegelschen Geschichtsphilosophie die klassenlose Gesellschaft unter Führung des Proletariats, die katholische Kirche die nach ewigen, von ihr unfehlbar erkannten Prinzipien ständisch-harmonisch geordnete Gesellschaft unter kirchlichem Patronat. Der Nationalismus sollte dem dann noch das Konzept einer harmonischen, kulturell und ethnisch homogenen Volksgemeinschaft hinzufügen, bis hin zur aggressiv-rassistischen Kulmination im Nationalsozialismus. Zuletzt unterlagen alle diese Konzepte, freilich nach schweren ideologischen, politischen, kriegerischen und wirtschaftlichen Kämpfen, der Dynamik, dem Freiheits- und dem Wohlstandsversprechen der liberalen kapitalistischen Moderne.

Wenn Zygmunt Bauman in „Liquid Modernity“ (2000) festhält, dass „sich ‚Flüchtigkeit‘ und ‚Flüssigkeit‘ als passende Metaphern an[bieten], wenn man das Spezifische unserer Gegenwart, jener in vieler Hinsicht neuartigen Phase in der Geschichte der Moderne, erfassen will“⁹, liegt das daher einerseits nahe, andererseits markiert es eine bemerkenswerte „postmoderne“ Einsicht des (Ex-)Marxisten Bauman, dass diese „Verflüssigungen“ auch für kommunistische Dogmen gelten.¹⁰ Schließlich wollte der Kommunismus eben auch, wie Bauman festhält, nicht die „soliden Ordnungen an sich“ kritisieren, es „sollten“ vielmehr „neue, verbesserte Ordnungen etabliert werden“, die „überkommenen Strukturen sollten beseitigt und durch andere, bessere, möglichst perfekte ersetzt werden, die, weil sie perfekt waren, nie mehr hätten verändert werden müssen.“¹¹

Getrieben von der anti-essentialistischen Verwertungs- und Steigerungslogik des Kapitalismus und seiner potentiell grenzenlosen Selbstüberschreitungsdynamik entstand eine Bewegung, in der sich Essentialismen und Mauern aller Art auf Dauer nicht halten können. Eine Seite dieser Entwicklung spiegelt die Freiheitsrhetorik der Moderne, aber, sonst würde diese ins Leere laufen, auch die reale Befreiungserfahrung der Individuen. Dass diese erkaufte ist mit der unentrinnbaren Einsperrung in die „stahlharten Gehäuse der Hörigkeit“ (Max

⁹ Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M. 2003, 8 [Originaltitel: *Liquid Modernity*, Cambridge u. a. 2000].

¹⁰ Die katholische Lehre und der postmoderne Kommunismus, wie ihn etwa Alain Badiou, Slavoj Žižek und Terry Eagleton vertreten, stehen daher vor einem recht ähnlichen Problem: ihren eigenen Dogmen inhaltlich wie formal unter den Bedingungen einer „liquid modernity“ nicht-dogmatische Plausibilität zu verschaffen, ohne dem Adaptions- und Integrationszauber des Kapitalismus zu erliegen, aber auch ohne der Illusion zu verfallen, Positionen nicht-relativierbarer Singularitäten zu vertreten.

¹¹ Bauman, *Flüchtige Moderne* (s. Anm. 9), 9.

Weber) eines unendlich dynamischen, unendlich raffinierten Kapitalismus, der vom Einzelnen Leistungsbereitschaft bis zur Selbstaussbeutung fordert, indem er mit dem sozialen Absturz droht und mit Wunscherfüllung lockt, steht auf einem anderen Blatt.¹²

Lange provozierte diese Verflüssigungsdynamik den konservativen wie den kommunistischen Versuch, demgegenüber essentialistisch (Konservatismus), biologistisch (Nationalsozialismus) oder utopisch (Kommunismus) begründete Schutzräume zu errichten, sei es als Schutz gegen die oft himmelschreienden Ungerechtigkeiten, welche die liberal-kapitalistische Entwicklung provoziert, sei es gegen den als „Halt- und Wurzellosigkeit“ oder gar als „Entartung“ wahrgenommenen Verlust herkömmlicher und gewohnter Lebensweisen, Normen und Sozialformen, speziell auch im Bereich der Geschlechterverhältnisse. Alle diese Versuche scheiterten.

Baumans „liquid modernity“ meint damit die selbstkritische Einsicht: Diese Ordnungen gibt es nicht und wird es wohl auch nicht mehr geben. Diese Einsicht gilt aber nicht nur für marxistisches, sondern auch für katholisches Denken, nicht zuletzt, weil seit einiger, freilich nicht allzu langer Zeit die katholische Kirche diese Prozesse an ihrem eigenen Sozialkörper hautnah spürt.

3. Die aktuelle Dekonstruktion der katholischen Kirche

Die katholische Kirche muss in westlichen Gesellschaften mit manifesten, nicht länger verdrängbaren Abstiegserscheinungen umgehen. Denn Religion wird hier immer weniger im *kirchlichen Dispositiv* vergesellschaftet, das Religion in Konzepten von Mitgliedschaft, Gefolgschaft und Macht organisierte und zudem davon ausging, dass sich die je individuelle Religiosität und die gemeinschaftlich gelebte, verfasste Religion, also Persönlichstes und Öffentlichstes, Intimstes und kirchliche Obrigkeit, wenn irgend möglich decken. Im Zuge der globalen Durchsetzung eines liberalen, kapitalistischen Gesellschaftssystems werden religiöse Praktiken in die Freiheit des Einzelnen gegeben und folgen damit vielen anderen, ehemals der Entscheidungsfreiheit des Individuums entzogenen Praktiken, etwa der Orts-, Kleidungs-, Berufs- oder Partnerwahl.

Man nennt zu Recht jenen Prozess „Neuzeit“, in dem (in West- und Mitteleuropa) eine Gegenbewegung gegen die Dominanz einer und nur einer *christianitas* einsetzt. Die protestantische(n) Reformation(en) etablierten erfolgreich

¹² Siehe dazu: Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M. 2007; Rainer Bucher, *Wenn man nicht mehr wirklich gebraucht wird. Die Kirche(n) in Zeiten des hegemonialen Kapitalismus*, in: Ulrike Bechmann – Rainer Bucher – Rainer Krockauer – Johann Pock (Hg.), *„Abfall“* (Werkstatt Theologie 22), Berlin u. a. [im Erscheinen].

und dauerhaft konkurrierende christliche Kirchen. Das war für die katholische Kirche der Start einer ganzen Kaskade als Demütigung erlebter Reichweitenverluste: Es folgte die Entmachtung durch den modernen liberalen Staat in den bürgerlichen Revolutionen, das Aufkommen konkurrierender politischer Religionen im Kommunismus oder auch der „völkischen Religiosität“ und schließlich die moderne Individualisierung des Religiösen im 20. Jahrhundert.

Als Reaktion auf diese Kaskade von Reichweitenverlusten entwickelte die katholische Kirche in der Theorie – und wo sie es durchsetzen konnte, auch in der Praxis – eine kompensatorische Selbstaufwertungsstrategie. Die große Zeit dieser Konzeption schlug, als sich die jungen europäischen Nationalstaaten im 19. Jahrhundert nach den bürgerlichen Revolutionen endgültig religionsunabhängig etablierten und sich die Verbindung von Kirche und Absolutismus, wie sie noch in der katholischen Aufklärung galt, löste. Die katholische Kirche wurde als „societas perfecta“ selbst zu einem mehr und mehr staatsanalogen Gebilde, das sich selbst genügte und den Staat entweder beherrschen („katholischer Staat“) oder von ihm als „liberalem Staat“ nicht viel wissen, aber manches haben wollte. Als ihm überlegen betrachtete man sich in beiden Fällen.

Der Strategie institutionell-wehrhafter Selbstbehauptung entsprach dabei eine Ekklesiologie des (weitgehenden) Ausschlusses der anderen aus dem Heilsgewebe. Diese Strategie bedeutete Inklusion durch Exklusion, bedeutete sozialen wie heilsökonomischen Ausschluss der anderen bei interner Verdichtung der römisch-katholischen Kirche. Nachdem sich aber die Machtverhältnisse zwischen Individuum und religiösen Institutionen auch im katholischen Feld fundamental gedreht haben und sich auch die katholische Kirche situativ und nicht mehr normativ vergemeinschaftet,¹³ gerät die katholische Pastormacht in ihre finale Krise und ihre priesterlichen Träger mit. Dieser interne Herrschaftswechsel innerhalb der katholischen Kirche ist weit bedeutsamer als die Tatsache, ob die katholische Kirche eine Minderheiten- oder eine Mehrheitskirche ist. Katholische Fundamentalismen zielen denn auch nicht zuerst auf die Restitution einer katholischen Mehrheitskirche, sondern auf die Restitution klerikaler innerkirchlicher Herrschaft.¹⁴

Es findet aktuell nichts weniger als die Verflüssigung der Kirchen als religiöse Herrschaftssysteme, als mächtige Heilsbürokratien, als die sich vor allem die katholische Kirche in der pianischen Epoche verstand und formatierte, statt.¹⁵

¹³ Siehe dazu: Rainer Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg²2012, 15-41.

¹⁴ Vgl. Rainer Bucher, An neuen Orten. Studien zu den aktuellen Konstitutionsproblemen der deutschen und österreichischen katholischen Kirche, Würzburg 2014, 473–480.

¹⁵ Vgl. Pete Ward, Liquid Church, Peabody, MA 2002; ders., Participation and Mediation. A Practical Theology for the Liquid Church, London 2008. Siehe auch: Michael Schüßler, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Ge-

Es fällt vielen in der katholischen Kirche schwer, das zu akzeptieren. Zudem hat das Christentum in seiner langen Geschichte recht wenige Erfahrungen mit Marktsituationen. Das kollektive Gedächtnis der katholischen Kirche erinnert eher Macht- als Marktcompetenzen. Das Christentum ist es schließlich spätestens seit der „Konstantinischen Wende“ des 4. Jahrhunderts gewohnt, sich über gesellschaftliche Herrschaftsprozesse zu realisieren.

4. Auswirkungen auf das Amts-Priestertum

Religiöse Praktiken werden heute unter ein individuelles Nutzenkalkül gestellt, auch von Katholiken und Katholikinnen. Mit der tridentinischen Sozialtechnologie, deren zentraler und exklusiver personeller Träger der Priester war, ist es vorbei. Die katholische Kirche muss sich daher gegenwärtig von ihren frühneuzeitlichen wie von ihren modernen Souveränitätskonzepten verabschieden und die Erfahrung eines umfassenden Souveränitätsverlustes verarbeiten. Dies trifft vor allem die Priester. Ihnen ist der größte Transformationsstress zugemutet.

Priester sind in der katholischen Kirche bekanntlich theologisch wie rechtlich hoch privilegiert. Ihr klerikales Selbstverständnis und ihre kirchlich-institutionelle Machtpositionierung wirkten auch tatsächlich lange Zeit als ziemlich perfekte Immunisierungsstrategie,¹⁶ insofern kritische Rückkopplungskanäle blockiert waren, teilweise ja noch sind,¹⁷ was übrigens nicht zuletzt daran abzulesen ist, dass kompensatorisch eine normativ extrem anspruchsvolle Standesethik aufgebaut werden musste¹⁸ und andererseits zumindest innerkirchlich immer noch ein laikaler Erlaubnisdiskurs gegenüber Priestern geführt wird. In der eingangs skizzierten Situation aber ändert sich das dramatisch.

Zum einen: In einer offenen Gesellschaft kommt es nicht so sehr darauf an, wie man sich selber versteht, als vielmehr darauf, wie man von anderen wahr-

sellschaft, Stuttgart 2013, 268–294 („Liquid Church als ereignisbasierte Formation von Kirche“); Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war (s. Anm. 13), 15–55 („Verflüssigungen“).

¹⁶ Zur Entwicklung des Klerikalismus, der als priesterliche Herrschaft über die Gesellschaft startete, um dann zur priesterlichen Herrschaft über die Kirche zu werden, mittlerweile aber nur noch eine erkennbar unglückliche Identitätsstrategie von Priestern ist, siehe: Bucher, *Priester des Volkes Gottes* (s. Anm. 1), 23–51.

¹⁷ Was nicht zuletzt an der außerordentlichen Römischen Bischofssynode des Herbstes 2014 abzulesen ist, deren zentrales Ereignis die (partielle) Öffnung solcher Rückkopplungskanäle gewesen sein dürfte. Zwar sprachen dort noch keine homosexuellen oder geschiedenen Katholiken/-innen, aber immerhin heterosexuelle und verheiratete wertschätzend über Homosexuelle und Geschiedene, die sie kannten.

¹⁸ Siehe dazu: Thomas Forstner, *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*, Göttingen 2014; Thomas Schulte-Umberg, *Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776–1940*, Paderborn 1999.

genommen wird. Das gilt auch für Priester. Entscheidend ist also, wie das eigene Selbstverständnis, das eigene Handeln und die Fremdwahrnehmung zusammenspielen und welche Wirkungen dieses Zusammenspiel entfaltet.¹⁹ Das markiert einen epochalen Machtwechsel gegenüber jenen Zeiten, als die katholische Kirche ihre Fremdwahrnehmung steuern und sich so vor kritischen Rückmeldungen weitgehend abschirmen konnte. Niemanden trifft also der aktuelle Machtwechsel härter als die Priester. Sind Frauen in der katholischen Kirche die vom Weiheamt ausgeschlossenen tendenziellen Gewinner der Entwicklung,²⁰ so Priester die mit dem Weiheamt ausgezeichneten tendenziellen Verlierer.

Zweitens rutscht ihre konkrete Berufsrolle *in ein strukturelles Anerkennungsdefizit*. Der Priester, streng zur Einhaltung einer spezifischen Standesethik angehalten, die den Verzicht auf sexuelle Selbstbestimmung, aber auch Eigenschaften wie persönliche Frömmigkeit, Demut, Gehorsam und diskrete Führungsqualität fordert, bekam dafür früher Status und Macht, Ansehen, Heimat und auch eine Erwählungsprädikation. Mit einem Wort: Er bekam Anerkennung.

Heute schlagen dem Priester aus dem Volk Gottes aber ganz unterschiedliche Erwartungen entgegen: zum einen die noch vor- oder schon wieder postmoderne Erwartung, sakral legitimierter Heilsvermittler zu sein, dann die Forderungen seiner mittlerweile *new-public-management*-geübten Vorgesetzten, als erfolgreicher Vor-Ort-Manager der Religionsgemeinschaft Kirche zu agieren, und schließlich die Hoffnungen von Gläubigen und selbst von Nichtgläubigen auf religiös-therapeutische Lebensbegleitung.

Die kirchenrechtliche Letztzuständigkeitsklausel bürdet dem Priester dabei die Verantwortung für all dies auf. Im Unterschied zur pianischen Epoche besitzt er aber keine entsprechenden Einflussmöglichkeiten und Machtmittel mehr, dieser Verantwortung zu genügen. Er gerät unter das situative Kalkül der notorisch unberechenbaren Marktteilnehmer, und als solche verhalten sich seit einiger Zeit auch die Kirchenmitglieder, selbst die praktizierenden.

Drittens werden den Priestern gegenwärtig von ihrer eigenen Institution höchst *problematische Identitätsstrategien* angeboten. Einige Initiativen der

¹⁹ Voraussetzung hierfür ist die realistische innerkirchliche Wahrnehmung der realen Probleme priesterlicher Existenz heute. Daran mangelt es, weniger wissenschaftlich, aber kirchenamtlich. Als positive (freilich schon ältere) Ausnahme siehe den I. Teil („Gegenwärtige Probleme priesterlichen Lebens und Handelns“) im „Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst“ vom 24.9.1992 (hg. von der DBK, Bonn 1992), ansonsten überwiegen idealistische Selbstbestätigungsdiskurse. An der Hochschule der Jesuiten in München läuft gegenwärtig das Projekt: „Wie es mir als Priester heute geht ...“ Pilotstudie zur seelischen Gesundheit von Priestern im deutschen Sprachraum (<http://www.hfph.de/forschung/drittmittelprojekte/priester-studie> [4.9.2014]).

²⁰ Vgl. dazu Maria Elisabeth Aigner – Johann Pock (Hg.), *Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotentiale in kirchlicher Praxis*, Wien – Berlin 2009.

römischen Kirchenleitung in den letzten Jahrzehnten laufen darauf hinaus, priesterliche Identität wieder durch die Einschärfung alter Distanz- und Privilegierungsregelungen gegenüber Laien zu stärken.²¹ Diese Initiativen dürften kontraproduktiv gegenüber ihren eigenen Intentionen sein und damit schädlich zuletzt für die Priester selber.

Ekklesiologisch sind solche Versuche problematisch, denn sie definieren die Ämter und Dienste der Kirche gegeneinander, was die Einheit der Kirche gefährdet. Laien abwertende Initiativen zur priesterlichen Identitätssicherung sind aber auch organisationspsychologisch fatal. Denn sie senden eine höchst ambivalente Doppelbotschaft: Wer so gestärkt werden muss, ist offenkundig höchst gefährdet, wer diese rechtliche, ständisch denkende Unterstützung braucht, wird als schwach identifizierbar.

Wenn Identität bedeutet, eine Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“ zu haben, dann gilt, dass die Bedingungen der Identitätsbildung sich fundamental geändert haben. Identitätsbildung ist von einer stabilen Ansammlung fester und dauerhafter innerer Besitzstände zu einem Dialogprozess ohne festgelegtes Drehbuch²² geworden. Wer Identitätsprobleme als zu lösende Anormalität behandelt, macht sie unlösbar. Es kommt nicht darauf an, Identitätsprobleme zu vermeiden, sondern die Fähigkeiten zu erwerben, in ihnen zu bestehen. Man verschärft das Problem, wenn man positive Identitätsbildung durch Diskriminierung anderer, etwa der Laien, generieren will. Eine spezifische Variante dieser Strategie ist der zu beobachtende Neoklerikalismus einiger jüngerer Kleriker.²³ Er signalisiert ein innerklerikales Verarbeitungsproblem der Volk-Gottes-Realität der Kirche: Man kann hier den Volk-Gottes-Charakter der Kirche nicht in eine identitätsstabilisierende Praxisform übersetzen.

Viertens führt der rapide Rückgang der für die Pfarrpastoral zur Verfügung stehenden Priester²⁴ in den deutschsprachigen Diözesen zu pastoralplaneri-

²¹ Vgl. etwa die römische Instruktion aus dem Jahre 1997 „Zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“. Dazu: Peter Hünermann (Hg.), Und dennoch ... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg/Br. 1998.

²² Vgl. Heiner Keupp u. a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg 1999.

²³ Vgl. Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie Priester 2000, Ostfildern 2001, 34–36.

²⁴ Relativ zur eigenen deutschen und österreichischen, nicht freilich zur weltkirchlichen Situation. Vgl. dazu die instruktiven Überblicke in: Arnd Bünker – Roger Husstein (Hg.), Diözesanpriester in der Schweiz. Prognosen, Deutungen, Perspektiven, Zürich 2011. Die Zahlen der Priesterweihen: Deutschland: 1962: 557; 2012: 79; Österreich: 1962: 178; 2012: 22; dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen und Fakten/Kirchliche Statistik/Neupriester/2013-Tabelle-Priesterweihen_1962-2013.pdf (18.2.2015) bzw. Kirchliche Statistik. Dieser signifikante Rückgang dürfte primär darin begründet sein, dass die Priesterweihe über Jahrhunderte die einzige Aufstiegs- und Bildungsperspektive für intelligente junge Män-

schen Reaktionen, die bei allen Unterschieden eines gemeinsam haben: Sie lösen das tridentinische „Normalbild“ einer um den Pfarrpriester gescharten, überschaubaren, einander verbundenen und kommunikativ verdichteten Glaubensgemeinschaft auf.²⁵ Man muss davon ausgehen, dass dies – unabhängig von der Priesterzahl – ein unvermeidliches Abschiedsphänomen darstellt.

Der Pfarrpriester wird zunehmend wieder zu dem, was er schon in der Spätantike war und in vielen Weltgegenden übrigens stets gewesen ist: zum Kleinbischof einer ganzen Anzahl von Gemeinden mit primärer Sakramentenspendefunktion und oberster, in vielen Bereichen eher formaler Leitungsgewalt. Viele Pastoralämter spüren in dieser Lage schmerzlich den Mangel an tatsächlich leitungskompetenten Priestern, und viele Priester erleben diesen Prozess noch schmerzlicher als radikalen Wandel ihrer Berufsrolle weg von der unmittelbaren *face-to-face*-Seelsorge in überschaubaren Räumen hin zu Verwaltung, Leitung und sakramentaler „Versorgung“ im Großraum. Diese Befürchtungen sind verständlich und sie werden vielfach auch pastoraltheologisch beschrieben.²⁶

Doch der Abschied vom Konzept „Überschaubarkeit“²⁷ ist unvermeidlich und wäre notwendig, auch wenn durch Änderung der Zulassungsbedingungen oder wegen anderer unvorhersehbarer Entwicklungen plötzlich wieder mehr Priester in hoch entwickelten Bildungsgesellschaften mit reichen Aufstiegsmöglichkeiten jenseits des Klerikerstandes zur Verfügung stünden, was eher unwahrscheinlich sein dürfte.

In der pastoralen Organisationsstruktur ist „Überschaubarkeit“ charakteristisch für jene typisch katholische, typisch klerikale Kopplung von Sakramentalität und Macht, die gegenwärtig an ihr Ende kommt. Wir leben auch religiös längst in Zeiten der irreversiblen Unüberschaubarkeit, in Zeiten der religiösen Selbstbestimmung, in denen Nähe eher mit Anonymität und Flüchtigkeit ge-

ner niedriger Stände bot, was spätestens seit den Bildungsoffensiven ab der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht mehr gilt. Die Priesterweihe offeriert nur noch innerkirchliche Aufstiegsperspektiven und damit in einer Institution im gesellschaftlichen Abstieg.

²⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen. Dokumentation des Studentages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz* (Arbeitshilfen 213), Bonn 2007; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Mehr als Strukturen ... Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick* (Arbeitshilfen 216), Bonn 2007.

²⁶ Vgl. etwa: Ottmar Fuchs, *Im Innersten gefährdet. Für ein neues Verhältnis von Kirchenamt und Gottesvolk*, Innsbruck – Wien 2009; Jürgen Werbick, *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*, Donauwörth 2002.

²⁷ „Überschaubarkeit“ ist eine typisch moderne Kategorie. Michel Foucault hat in seinen subtilen Analysen von Benthams (1748–1832) Panopticon dessen „Hauptwirkung“ als „Schaffung eines bewussten und permanenten Sichtbarkeitszustandes“ beschrieben, „der das automatische Funktionieren der Macht sicherstellt.“ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. 1976, 258.

koppelt ist, denn mit Dauer und ständiger Beobachtung, gar permanentem Sein unter dem Blick des anderen. Man darf vielleicht gar nicht in der Position des zentralperspektivischen Allesüberblickers sein, um die Chance zu bekommen, angesprochen und gefragt zu werden.

Erkennbarkeit, Erreichbarkeit und Zugänglichkeit sind heute notwendige Kategorien einer Kirche, die, wie zu Recht gefordert, vor Ort ist, präsent bleibt, sich aussetzt und anbietet. Pastorale Kompetenzvermutung muss kommuniziert werden, erkenn- und erreichbar sein, Überschaubarkeit von einem zentralen priesterlichen Ort aus braucht es dazu nicht.

5. Perspektiven

Das Verhältnisproblem von Priestern und Laien in Zeiten einer „liquid modernity“ liegt – außerhalb des Hauptamtlichensektors – nicht bei den Laien, sondern bei den Priestern. Denn diese brauchen jene, nicht umgekehrt; sie brauchen sie ökonomisch, denn sie werden von ihnen finanziert, sie brauchen sie pastoral, denn sie sind für jene da, sie brauchen sie psychologisch, denn sie bilden ihren Kommunikations- und Wirkungsraum, und sie brauchen sie ekklesiologisch, denn sie sind Priester des Volkes Gottes.

Gleich mehrere Phänomene verschließen die Einsicht in die Verschiebung der realen Machtverhältnisse zugunsten der sog. Laien: die Nachwirkungen der langen Machtgeschichte des Klerus im kollektiven Gedächtnis und in der Mentalitätsstruktur der katholischen Kirche, ihre Restwirksamkeit im kirchlichen Arbeitsrecht, die massenmediale Konzentration auf den (höheren und höchsten) Klerus, das deutsche (und österreichische) Kirchenfinanzierungssystem, das diesem Klerus die (fast) unumschränkte Verfügungsmacht über enorme finanzielle Ressourcen zubilligt, und überhaupt der staatskirchenrechtliche Rettungsschirm über den großen Religionsgemeinschaften in diesen beiden Ländern, der auch den christlichen Kirchen weit über ihre reale Mobilisierungsreichweite und gar die gesellschaftliche Plausibilität ihrer Glaubensinhalte hinaus Einfluss sichert.

Die zentrale Weichenstellung für die Zukunft wird sein, ob sich die katholische Kirche Deutschlands und Österreichs in ihren leitenden Konstitutionsprinzipien für den sozial-technologischen Weg Trients oder den geistlich-kenotischen Weg des II. Vatikanums entscheidet.²⁸ Der zweitvaticanische Weg würde bedeuten: Aufgabenorientierung statt Sozialformorientierung; er bedeutet zudem: Kirche findet ihre existenzlegitimierende Aufgabe im Dienst an der

²⁸ Vgl. Ansgar Kreuzer, *Kenopraxis. Eine handlungs-theoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg/Br. u. a. 2011.

konkreten Gesellschaft vor Ort; und er bedeutet: Wesentliches Zuordnungsprinzip in der Kirche ist nicht die Über- oder Unterordnung, sondern der Beitrag zur pastoralen Gesamtaufgabe der Kirche. Darüber gehen die gegenwärtigen, zunehmend eskalierenden Auseinandersetzungen, und es ist nicht entschieden, wie sie ausgehen. Die pastorale Grundaufgabe aber kann in Anschluss an *Gaudium et spes* als kreative Konfrontation von Evangelium und individueller und kollektiver Existenz beschrieben werden.

Für die Priester aber würde es bedeuten, dass die von ihnen als den priesterlichen „Hirten“ immer schon geforderte Hingabefähigkeit und Selbstlosigkeit *aus ihrer individuellen Standesethik in die pastorale Ereignis- und Organisationsstruktur und -kultur* wandern müssten. Dies würde in einer ebenso unselbstverständlichen wie glücklichen Koinzidenz sowohl der eigenen flüssigen Realität unter liquiden Marktbedingungen entsprechen wie den grundlegenden Weichenstellungen des II. Vatikanums. Denn es ist der eigenen Gegenwart wie der Ekklesiologie des II. Vatikanums angemessener, Kirche nicht in Herrschaftskategorien, sondern situativ und aufgabenorientiert zu denken und auf dieser Basis dann flexible Sozialformen zu entwickeln.

Hinsichtlich der Stellung der Kirche definiert sich die katholische Kirche auf dem II. Vatikanum nämlich nicht mehr im Horizont der feindlichen Welt, sondern definiert sie die Welt im Horizont des universalen kirchlichen Heilsauftrags. Hinsichtlich der Stellung des Priesters in der Kirche definiert die katholische Kirche sich auf dem II. Vatikanum nicht mehr im Horizont des Weihepriestertums, sondern das Weihepriestertum im Horizont des priesterlichen Volkes Gottes.²⁹ Und hinsichtlich der Stellung der Kirche zu ihrem Handeln gilt auf dem II. Vatikanum: *Die katholische Kirche definiert ihre Pastoral nicht mehr im Horizont ihrer kirchlichen Institutionalität, sondern ihre Institutionalität im Horizont ihres pastoralen Grundauftrages.*

Damit wird die entscheidende Frage für das zukünftige Laien-Priester-Verhältnis in einer „liquid church“ innerhalb einer „liquid modernity“ erkennbar: Wie kann das katholische Weihepriestertum seine Aufgabe im Volk Gottes jenseits seiner bisherigen, massiv macht- und sanktionsgestützten Form erfüllen? Wie kann das geschehen, konkret erfahrbar, praxisrelevant und tatsächlich als Gnade für ihre Träger, die Priester, wie für das übrige Volk Gottes? Wie definiert es seine Aufgabe überhaupt – jenseits seiner innerkirchlichen jurisdiktionalen Machtposition, die nicht mehr viel wert, eher ein Hindernis und eine Verführung ist?

²⁹ „Auf dem II. Vatikanum ist der Platz des Priesters in der Kirche nicht die Hierarchie, sondern das Volk Gottes.“ Elmar Klinger, *Der Priester und die Kirche. War das Zweite Vatikanum ein Konzil der Buchhalter?*, in: Rainer Bucher – Johann Pock (Hg.), *Klerus und Pastoral*, Wien – Berlin 2010, 109–113, hier 111.

Diese Frage bettet sich ein in die generelle Problematik des Abschieds von der „konstantinischen Formation“ der katholischen Kirche. Dieser Abschied betrifft nicht nur ihre zentralen Machträger, die Priester in ihrer Hierarchie, sondern ihre gesamte Konstitutionsrealität, mithin auch die kirchlichen Sozial- und Denkformen.³⁰ Denn es ist durchaus ungewiss, ob der katholischen Kirche überhaupt die Mechanismen zur Verfügung stehen, sich auf eine nach-konstantinische Denk- und Sozialform umzustellen. Immerhin besitzt sie mit dem II. Vatikanum und neuerdings Papst Franziskus zwei einflussreiche und mit höchster formaler Autorität versehene Instanzen, die sich dieser Problematik bewusst waren bzw. sind, und mit dem „sensus fidelium“ ein theologisches Konzept, das ihr basisorientierte, sukzessive, lokale *trial-and-error*-Transformationsoperationen ermöglichen sollte.

Für das Amts-Priestertum sollen hier aber erste Perspektiven gewagt werden. Es scheint kein Weg daran vorbeizuführen, sakramentale und jurisdiktio-nelle Ordnung nicht nur terminologisch zu unterscheiden, sondern auch realiter zu trennen. Das Verhältnis von Jurisdiktion und Sakramentalität hat eine Geschichte – und diese ist nicht geschlossen, sondern offen. Die mittelalterliche Kopplung der *potestas sacramentalis* und der *potestas iurisdictionis* steht weder am Anfang der Ekklesiologie noch der kirchlichen Realität und muss noch weniger das letzte Wort sein.³¹

Der Priester, so Elmar Klinger, „ist die Person, in der Kirche ihre Eigenständigkeit und Eigenverwaltung vor Ort behauptet – ... in einem religiösen Sinn – auf sakramentaler Ebene.“³² Gerade ein sakramentales Konzept aber habe im Christentum die Vorrangstellung des Untergeordneten und die Unterordnung des Vorrangigen zu betonen. „Es hat grundsätzlich missionarischen Charakter und somit apostolische Qualität.“³³ Auf dieser Basis scheint es notwendig, die Geschichte des Verhältnisses von Jurisdiktion und Sakramentalität kreativ, aufgaben- und situationsbezogen weiterzuschreiben.

Das katholische Weihepriestertum hat jedenfalls mehr Phantasie und Kreativität verdient, als gegenwärtig in seine Weiterentwicklung investiert wird. Es ginge um eine kirchenrechtliche und institutionelle Deregulierung des priesterlichen Amtes,³⁴ seine gnadentheologische Zentrierung und um die viel größere

³⁰ Siehe dazu: Rainer Bucher (Hg.), *Nach der Macht. Zur Lage der katholischen Kirche in Österreich*, Innsbruck 2014, speziell die Beiträge von Christian Bauer, Roman Siebenrock und Hans-Joachim Sander.

³¹ Peter Hünermann, *Anmerkungen zum Motu proprio „Omnium in mentem“*, in: *Theologische Quartalschrift* 190 (2010), 116–129, hier 121.

³² Rainer Bucher – Elmar Klinger, „*Mich hat an der Theologie immer das Extreme interessiert*“. Elmar Klinger befragt von Rainer Bucher, Würzburg 2009, 49; 51.

³³ Bucher – Klinger, *Mich hat an der Theologie* (s. Anm. 32), 54.

³⁴ Was hier etwa bereits im Rahmen des geltenden Kirchenrechts in Sachen Gemeindeleitung möglich ist, das loten aus: Michael Böhnke – Thomas Schüller (Hg.), *Gemeindelei-*

Freiheit des Volkes Gottes, das konkrete Miteinander vor Ort charismenorientiert selbst zu regeln. Nur so dürfte sich die Chance ergeben, dass sich eine aufgabenadäquate, attraktive und flexible Vollzugsgestalt des katholischen Weihepriestertums entwickelt.

Nach all dem schaut es gegenwärtig eher nicht aus. Es dominieren defensive Selbstvergewisserungsdiskurse und ihnen entsprechende Identitätsstrategien. Die realen Lebenslagen von Priestern etwa werden innerkirchlich viel zu wenig wahrgenommen und nicht wirklich offen thematisiert.

Identitätsstiftende Strukturen der Anerkennung für priesterliche Existenz setzen voraus, dass der Priester einen wirklichen Praxis-Ort im Volk Gottes findet. Priesterliche Existenz kann sich dabei nicht mehr auf die schlichte Einweisung in Orte der Anerkennung verlassen, muss sie vielmehr aktiv im Volk Gottes aufsuchen, unter Umständen gar erst mit schaffen. Inhaltlich aber wird die Anerkennung priesterlicher Existenz durch das Volk Gottes davon abhängen, ob das Volk Gottes die Solidarität der Priester zu seinen eigenen Existenzproblemen spürt und wahrnimmt, dass gerade die andere, die priesterliche Lebensform ihr in helfendem Kontrast begegnet und sich nicht in abgrenzendem Ressentiment konstituiert.

Das sakramentale Spezifikum des Weiheamtes ist es, darzustellen, zu repräsentieren und selbst erfahrbar zu machen, was für die Kirche als Ganze gilt: sich der Gnade Gottes zu verdanken. Es ist Aufgabe des Weiheamtes, „diese Vorgegebenheit der Liebe Gottes tatsächlich in den Strukturen der Kirche selber und in deren Leitung darzustellen“³⁵, so Ottmar Fuchs.

Warum sollte das unter den gegenwärtigen, tatsächlich sehr neuen Bedingungen nicht möglich sein? Gerade die priesterliche Hierarchie könnte und sollte auch in ihrem eigenen Transformationsprozess für das radikale Vertrauen auf die Gnade Gottes in und mit seiner Kirche stehen, für den von ihr und an ihr selbst gewagten Wandel. Gerade das wäre ihre sakramentale Aufgabe.

Wenn das katholische Weihepriestertum nicht länger zum Opfer seiner dysfunktional gewordenen nach-tridentinischen Konzeption werden soll, wird es um das Wagnis, diese zu opfern, nicht herumkommen und das Wagnis des Vertrauens in die Gnade Gottes eingehen müssen.

tung durch Laien. Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, Regensburg 2011; dies., Zeitgemäße Nähe. Evaluation von Modellen pfarrgemeindlicher Pastoral nach c. 517 § 2 CIC, Würzburg 2011.

³⁵ Rainer Bucher – Ottmar Fuchs – Rainer Krockauer, „Es geht nichts verloren“. Ottmar Fuchs im Gespräch mit Rainer Bucher und Rainer Krockauer, Würzburg 2010, 222.

Univ.-Prof. Dr. Rainer Bucher
Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie
Karl-Franzens-Universität Graz
Heinrichstraße 78A
A-8010 Graz
Fon: +43 (0)316 380-6150
Fax: +43 (0)316 380-9330
E-Mail: Rainer.Bucher(at)uni-graz(dot)at
Web: <http://rainer-bucher.de/>