



[Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main](http://www.sankt-georgen.de)

Link zum [Virtuellen Leseraum:](http://www.sankt-georgen.de/leseraum)
<http://www.sankt-georgen.de/leseraum>

Link zur [Homepage von P. Medard Kehl SJ:](http://www.sankt-georgen.de/kehl)
<http://www.sankt-georgen.de/kehl>

MEDARD KEHL SJ

Priestersein in heutiger Zeit

Vortrag am Priestertag des Bistums Trier am 7.11.2012 in Trier

In der Einladung zu diesem Priestertag hat Bischof Stephan Ackermann Ihnen geschrieben, er habe mich gebeten, zu einigen Stichworten seines letztjährigen Referates am Priestertag meine „Sicht der Dinge anhand von Bildern und Gegenbildern darzulegen und auf diese Weise die Gedanken des letzten Jahres kreativ weiterzuführen“. Das Thema ist also bewusst und ganz in meinem Sinn offengehalten worden. Wenn ich mich für diesen Vortrag auf das Stichwort „Priesterbilder und Gegenbilder“ hätte konzentrieren wollen, hätte ich es mir ziemlich leicht machen können. Denn bei diesem Stichwort „Priesterbilder“ erinnerte ich mich dunkel, dass ich dazu ja in meiner theologischen Vorratskammer einen schönen Vortrag aus dem Jahr 2000 aufgehoben habe – mit dem Titel „Priesterbilder heute“. Ich habe ihn mir wieder hervorgeholt und gesehen, dass darin das Thema Priesterbilder sehr umfassend behandelt und sogar eine systematisch-theologische Krieriologie zur Bewertung der Vielfalt von Priesterbildern erarbeitet wird. Aber leider hat der Vortrag einen gewichtigen Nachteil: Er stammt nicht von mir. Es ist nun nicht meine Art, mich mit fremden Federn zu schmücken – was in diesem Fall auch ein besonders dreistes Stück gewesen wäre, alldieweil der Autor dieses guten Vortrags hier direkt vor mir sitzt, eben Stephan Ackermann. Als damaliger Regens von Lantershofen hat er am 26. April 2000 über dieses Thema seine Probevorlesung im Rahmen des Doktoratsverfahrens in Sankt Georgen gehalten. Falls Sie den Text noch nicht kennen sollten, empfehle ich ihn Ihnen sehr – auch als Grundlage möglicher weiterer Gespräche unter Ihnen selbst und mit anderen Gläubigen. Thematisch lässt sich auch 12 Jahre danach das Thema kaum gründlicher behandeln; und ich habe da auch keine andere Sicht der Dinge.

Dennoch bin ich natürlich gewillt, den mir gestellten Auftrag auszuführen, nämlich die letztjährigen Überlegungen von Bischof Stephan „kreativ“ weiterzuführen. Wie kann das konkret aus-

sehen? Nun, ich habe mich entschieden, einfach drei in meinen Augen bedenkenswerte und auch in meiner Kompetenz liegende Aspekte des letztjährigen Referates aufzugreifen und ein wenig zu vertiefen. Es sind ein zeitdiagnostischer Aspekt, ein amtstheologischer Aspekt und ein spiritueller Aspekt. Alle drei Aspekte gehen von einem Zitat aus dem genannten Referat aus.

I. Ein zeitdiagnostischer Aspekt

Dieser Aspekt bezieht sich auf ein Wort aus dem letzten Teil des letztjährigen Vortrags: „Ausblick: Wie geht es weiter?“. Da heißt es auf S. 15: „Hinzu kommen dann die Erfahrungen, die dem kirchlichen und gesellschaftlichen *Großhorizont* geschuldet sind, vor dem wir als Priester, ja die Kirche als ganze in unserem Land leben. Würden wir die Auseinandersetzung damit außer Acht lassen, würden alle Bemühungen um ein gelingendes und fruchtbares priesterliches Leben in unserer Zeit zu kurz greifen“ – weil wir sonst eben nicht an einige der Wurzeln der gegenwärtigen Glaubenskrisen hierzulande herankämen. Dieser „Großhorizont“ ist natürlich ein überaus komplexes und nur schwer auf den Punkt zu bringendes Phänomen, dem man sicher nicht durch ein paar innerkirchlich gängige Schlagworte gerecht werden kann. Ich bin ja an diesem Thema schon sehr lange dran, und ich habe mir in den letzten zwei bis drei Jahren noch einmal einen etwas veränderten Zugang zum Verstehen und zum Deuten der augenblicklichen Glaubenssituation hierzulande erarbeitet, den ich Ihnen kurz vortragen möchte; gleichsam einen „hermeneutischen Schlüssel“, der mir eine Reihe von Phänomenen gerade in Bezug auf die Situation des *kirchlich* gebundenen Glaubens gut erschließen kann. Dazu angeregt hat mich u. a. auch ein Wort des bekannten amerikanischen Religionssoziologen Peter Berger (in den 70er Jahren ist sein damaliger Bestseller „Auf den Spuren der Engel“ erschienen). Er hat einmal gesagt: Europa (v. a. Westeuropa) ist für das Christentum und die Kirche ein Tsunami-Gebiet, wo also die seit einem Jahrtausend überlieferten Inhalte und Strukturen des Christentums anscheinend innerhalb weniger Jahrzehnte und Generationen weggeschwemmt werden. Ich frage mich: Woran mag das liegen? Was ist das *Eigentümliche* oder ein „Alleinstellungsmerkmal“ in der Geschichte Europas und zumal des mitteleuropäischen, deutschen Sprachgebietes in Bezug auf das Christentum in seiner kirchlichen Gestalt? Da ließen sich natürlich viele und schwerwiegende Erklärungsgründe aufzeigen:

- Zum Beispiel die ungeheure Last einer ziemlich genau 1000-jährigen Tradition der engen und konfliktreichen Liaison von Thron und Altar, die die sog. jungen, von Europa aus gegründeten Kirchen der südlichen Kontinente oder auch die Kirche in Nordamerika so nicht tragen müssen. Eine Liaison, die der Kirche zweifellos auch viele Chancen für eine flächendeckende Verkündigung des Evangeliums und die Ausbreitung der Kirche geboten hat – allerdings um den Preis einer weitgehenden Anpassung kirchlicher Leitungsstrukturen an die weltlichen monarchischen Herrschaftsformen, die auch nach dem Ende dieser Liaison Anfang des 19. Jahrhunderts zwar gemildert, aber noch längst nicht aufgegeben sind.
- Oder ein weiterer wichtiger Erklärungsgrund sind sicher die schrecklichen Ereignisse im 20. Jahrhundert mit zwei verheerenden Weltkriegen und zwei totalitären Systemen, die Europa überstehen musste; Ereignisse und Systeme, die ausdrücklich gegen die humanistischen und

christlichen Wertmaßstäbe kämpften und vielleicht doch nachhaltiger, als wir glauben, die Wertschätzung einer identitätsstiftenden kulturellen Tradition untergraben und zudem das allem Denken, Handeln und Glauben zugrunde liegende sittliche Wahrheitsgewissen beschädigt oder zumindest relativiert haben: Was ist der Mensch? Was ist Wahrheit? Was ist Menschenwürde? Was ist Freiheit? Was gilt – mitten in allen Veränderungen? All diese Fragen sind heute in unserem Kulturkreis ausgesprochen strittig, ohne dass die möglichen selbstzerstörerischen Folgen einer solchen tiefgreifenden Relativierung im Menschenbild schon ausgelotet wären.

Ich möchte hier aber einen anderen Aspekt unserer europäischen Geschichte hervorheben, der noch direkter die kirchliche Gestalt des christlichen Glaubens betrifft:

1. Westeuropa – geprägt durch drei Schübe der neuzeitlichen Aufklärung

Ich sehe das Besondere der geistesgeschichtlich-kulturellen Situation Westeuropas, besonders des deutschsprachigen Raums, darin, dass diese Region geistesgeschichtlich in den letzten 500 Jahren durch drei starke Schübe der *neuzeitlichen Aufklärung* hindurchgegangen ist.

(1) Die *Reformation* im 16. Jh.: Kennzeichnend für diese „Aufklärung“ ist die Vorrangstellung der religiösen Subjektivität für den Weg der Rechtfertigung. Ihr gegenüber ist die kirchlich-sakramentale Heilsvermittlung nachgeordnet. Wie bekomme *ich* einen gnädigen Gott? Die Kirche, also die Gemeinschaft des Glaubens, wird als unabdingbar notwendiges, vermittelndes Sakrament des Heils abgelehnt; und dies dürfte bis heute *das* Distinctivum zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation sein.

(2) Die *philosophisch-weltanschauliche Aufklärung* am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jh.s: Sie hat programmatisch und generell den Primat des sich seiner eigenen Vernunft bedienenden Subjekts vor allen Traditionen und Institutionen verkündet. Auch die Religion hat ihr Recht nur „in den Grenzen bloßer Vernunft“. Bei uns ist diese Aufklärung im 19. Jh. fast nur in höheren Bildungsschichten, vor allem im protestantischen Bereich, rezipiert worden. Zugleich hat dieser starke Aufklärungsschub im 18./19. Jh. im politischen Bereich zu großen Demokratiebewegungen geführt, die alle europäischen Nationen und Nordamerika erfasste.

(3) Schließlich der sog. „*Modernisierungsschub*“ ab den 60er Jahren des 20. Jh.s: Das Besondere dieses dritten Schubs liegt darin, dass seitdem das Programm der Aufklärung auch gesamt-kulturell in allen Lebensbereichen, in allen sozialen Klassen, in allen Bildungsstufen, in allen Generationen wirklich rezipiert wird (natürlich regional in unterschiedlichem Tempo). Zusammen mit der zeitgleich ab Ende der 60er Jahre geschehenden Ablösung der jahrhundertelangen Dominanz des agrarischen und des handwerklichen Wirtschaftssektors durch eine rasant voranschreitende Industrialisierung und damit Mobilisierung unserer Gesellschaft begannen sich auch die relativ homogenen, die Gläubigen vor dem Gedankengut der Aufklärung „schützenden“ religiösen Milieus aufzulösen. Der Prozess ihrer Auflösung geht unaufhaltsam weiter; größtenteils leben unsere Gemeinden ja noch von ihren aktiven Restbeständen aus den älteren Generationen.

Diese drei genannten Schübe neuzeitlicher Aufklärung sind m. E. ausschlaggebende kulturelle Vorgänge, die die kirchliche Landschaft hier bei uns und ihre Umbrüche in den letzten vier Jahrzehnten, beschleunigt in den zwanzig Jahren seit der Wiedervereinigung, stark beeinflusst haben – die katholische wie die evangelische Kirchenlandschaft – und auch weiterhin beeinflussen werden.

Die eigenartige *Dialektik* dieser Aufklärungsschübe liegt für die Kirchen darin, dass sie im Großen und Ganzen auch von uns Christen als positiv zu bewerten sind. Sie haben nicht nur der säkularen Gesellschaft begrüßenswerte Fortschritte gebracht (Menschenrechte und Menschenwürde, demokratische Gesellschafts- und Rechtsordnung, den hohen Wert der persönlichen Freiheit und des persönlichen Gewissens u. a.). Auch dem christlichen Glauben sind ja viele (lange Zeit verdrängte) Werte der Aufklärung durchaus kongenial, z. B. die Einheit von Glaube und Vernunft, die Bedeutung der individuellen Freiheit für den Glauben, die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Glaubens, zumal der oft doch sehr zeitgebundenen Glaubensvorstellungen usw. Was ein unaufgeklärter Glaube ist, können wir in religiös-fundamentalistischen Gruppierungen abschreckend genug wahrnehmen.

Die *andere* Seite: Diese befreiende Kraft der Aufklärung (v. a. ihr dritter Schub) hat im religiösen Bewusstsein zugleich etwas bewirkt, mit dessen Folgen wir uns nicht so leicht tun (auch nicht die sog. „Kirche der Freiheit“, wie es die evangelische Kirche derzeit als ihr Charakteristikum herausstellt). Warum tun wir uns damit nicht so leicht? Ich glaube, *ein* entscheidender Grund liegt darin: Erst seit 30 bis 40 Jahren ist das schon viel länger in der staatlichen Verfassung verbriefte Recht auf Religionsfreiheit auch gesamt-kulturell bei uns wirklich *erlebbar* geworden (F. X. Kaufmann). Religiöse Praxis ist immer weniger eine Sache milieugestützter guter Gewohnheiten oder einer weithin akzeptierten Tradition oder einer durch wirksame Sozialkontrolle mitgetragenen Pflichterfüllung oder eines durch kirchliche oder familiäre Autorität erzwingbaren Gehorsams usw. Sie ist fast ganz und gar eine Sache der persönlichen Freiheit und damit auch des real von den Einzelnen einschätzbaren *Gewinns* für die persönliche Lebensgestaltung geworden. Das gilt in besonderem Maße für die jüngeren Generationen, für die der Geist der Freiheit und der eigenverantwortlichen Sinngebung selbstverständlich geworden ist. Eine so anspruchsvolle Religiosität wie die christliche – sofern sie fast ganz auf freiwilliger Basis beruht – wird unvermeidlich viel geringere kirchliche Beteiligungszahlen vorweisen können als ein mehr oder weniger erzwungenes oder durch lange Gewohnheiten angeeignetes Verhalten.

2. Die Reaktion der Kirche auf diese Situation

Die große Frage, die sich angesichts dieser Entwicklung Westeuropas stellt, lautet: Was bedeutet das alles für die Kirche und speziell für das Wirken als Priester? Wie reagieren wir auf dieses Phänomen, das wir ja nicht einfach schicksalhaft hinnehmen können? Was die Situation für uns so schwierig macht, ist ja, dass sie nicht nur die *Kirche* in eine neue, ungewohnte Situation gebracht hat, sondern auch unsere gesamte *Kultur*. Denn die Hochschätzung der persönlichen Freiheit als Essential in allen Lebensvollzügen und gegenüber allen Traditionen und Institutionen betrifft ja nicht nur den religiösen Sektor, sondern stellt für die meisten Menschen unserer

Kultur generell etwas ganz Neues dar. Damit stehen wir alle wohl erst am Anfang eines längeren Lernprozesses, in dem die Unterscheidung zwischen persönlicher Freiheit und individueller Unverbindlichkeit gesamtulturell eingeübt und praktisch einigermaßen stimmig austariert werden muss; dass eben die eigentliche Stärke der persönlichen Freiheit gerade darin besteht, sich freiwillig in verbindliche und dauerhafte Bindungen zu begeben, gerade auch in den gesellschaftlichen Institutionen. Hegel nennt das – im Unterschied zu der rein auf sich bezogenen „abstrakten“ individuellen Freiheit – die „konkrete (eben Gestalt gewordene) Freiheit“. Hier steht uns Europäern wohl noch ein langer Weg bevor.

Die Frage bleibt dennoch bedrängend: Wie sollen wir *jetzt* angemessen und erfolgversprechend auf diese Situation reagieren? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Wie sind auf allen Ebenen am Suchen, am Auskundschaften (vgl. die letzte Bischofssynode über die Neuevangelisierung; oder auch den Dialogprozess in der deutschen Kirche; oder die Diskussionen rund um die strukturelle Neuordnung der Pfarreien in allen Bistümern). Etwas leichter ist die Frage zu beantworten, wie wir *faktisch* im Augenblick in größerem Stil darauf reagieren.

Ich möchte hier *zwei* sehr verschiedene *Weisen* darstellen, wie im Augenblick in unserer katholischen Kirche generell (auch hier in Deutschland) darauf reagiert wird – und zwar was den Stil unserer Verkündigung und Pastoral, unseres Auftretens in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und unseres Verhältnisses zu dieser Phase der neuzeitlichen Moderne angeht. Ich beschreibe diese beiden Reaktionsweisen hier etwas typisiert, also ihre Eigenarten deutlich hervorhebend. Ich glaube nicht, dass sie sich unbedingt gegenseitig widersprechen oder ausschließen; sie können sich durchaus teilweise bei uns auch überlappen. Aber *faktisch* polarisieren sie sich im Augenblick wechselseitig immer stärker, was eine gemeinsame Antwort auf die Herausforderungen der kulturellen Situation leider sehr erschwert.

(1) Der *eine Typos* setzt v. a. auf die Karte einer offensiven Profilierung der eigenen traditionellen, als typisch katholisch geltenden Merkmale, um so die *unterscheidende Identität* unserer Kirche stärker zu betonen: Attraktivität durch Kontrast zur modernen, säkularen Kultur (etwas salopp formuliert: „Wenn wir schon als Exoten gelten, dann aber auch richtig!“). Dafür ein paar Beispiele:

Die *hierarchische* Struktur der Kirche wird wieder klar hervorgehoben (auch visuell: z. B. durch die Inszenierung der großen Gottesdienste bei Weltjugendtagen oder sonstigen Großereignissen): So werden mit Hilfe der Medien Amt, Person und Äußerungen des Papstes deutlich in den Vordergrund gerückt. Uneingeschränkte Loyalität mit seinen Vorgaben steht wieder an oberster Stelle. Auf der ortskirchlichen Ebene geschieht mancherorts etwas Analoges: Der Bischof gilt für diesen Reaktionstypus eigentlich, wenn er denn auch „richtig katholisch“ ist, als eine ebenfalls wie der Papst nicht zu hinterfragende oder gar kritisierbare Autorität in Lehre und Leitung. Darum ist für alle anderen Gläubigen, auch für die anderen Amtsträger der strikt loyale Gehorsam gefordert.

Ein anderes Beispiel: An den traditionellen katholischen Positionen in der Moral, v. a. in den Fragen der Sexualmoral, aber auch in anderen Fragen, wird kompromisslos festgehalten; die Unantastbarkeit des jeweiligen moralischen Prinzips hat den Vorrang vor der realen Situation der einzelnen Betroffenen.

Oder die Wiederbelebung traditioneller katholischer Frömmigkeitsformen, z. B. die eucharistische Anbetung (etwa in Form von „Nightfever“): Das ist durchaus zu begrüßen – wenn es nicht zuweilen mit einer kritischen Abwertung der normalen Jugendarbeit vor Ort oder in den Verbänden und Jugendkirchen einhergeht; so als ob dieses Apostolat unter den Jugendlichen im Ganzen doch mehr oder weniger im „Vorhof der Heiden“ verbleibe und nicht wirklich zur Mitte der Kirche (=Liturgie) hinführe.

Oder die wiederauflebende Sakralisierung des Priesters: So taucht immer häufiger wieder die Rede vom Priester als „alter (lat.!) Christus“ auf, eben als anderer, zweiter Christus, gleichsam als „Christusikone“ (so kritisch von Bertram Stubenrauch beschrieben). Danach soll der Priester in all seinen Lebensvollzügen, auch den alltäglichsten, Christus darstellen und vergegenwärtigen. Dies aber verleiht der Person des Priesters und ihrem ganzen Tun doch eine quasi-sakrale Würde, die ihn wieder allzu sehr von anderen Getauften abhebt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Rede vom „alter Christus“ beim Priester bewusst vermieden, denn dieser Titel steht eben allen Getauften zu. Für den Priester beschränkt das Konzil seine unverzichtbare Christusrepräsentation auf sein sakramental-amtliches Handeln: in persona Christi *agere*.

Dieser Reaktionstypus lebt von der nicht unbegründeten Hoffnung, eine geschlossene, eindeutig und offensiv auftretende Kirche, die auch die öffentliche Konfrontation nicht scheut, könne in der verwirrenden Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Angebote eine klare Orientierung bieten, eben ein erkennbares Profil mit manchen „Alleinstellungsmerkmalen“, was auf jeden Fall auch anziehend wirken kann. Die Frage ist nur: Auf *wen* wirkt diese Strategie anziehend? Sicher sind es Menschen, die eher ein zwiespältiges Verhältnis zur Kultur der europäischen Moderne haben und in ihr v. a. die (ohne Zweifel ja auch vorhandenen) negativen Seiten wahrnehmen. Verständlich ist diese Weise der Reaktion allemal, gerade für Christen und Priester der jüngeren Generation; denn sie ist kennzeichnend für eine kulturelle Minderheit, die sich in unserer Gesellschaft vielfältigen Formen von Verachtung, Verächtlichmachung und Ausgrenzung ausgesetzt sieht und darum primär ihre eigene Identität gegenüber einer alles nivellierenden Kultur schützen und stärken will.

Insofern ist der kulturelle Hintergrund für diesen Reaktionstypus ein ganz anderer als der der vorkonziliaren Zeit, auf die heute wieder gern zurückgegriffen wird. Damals jedoch wurden die eben genannten und auch andere traditionelle Elemente ganz selbstverständlich und im großen Stil von fast allen Katholiken praktiziert, und zwar eben aus dem starken Selbstbewusstsein einer kulturell relevanten (wenn auch keineswegs unumstrittenen) Kirche heraus. In *diesem* Selbstbewusstsein hat auch das Zweite Vatikanische Konzil gesprochen und seine mutige Öffnung zur modernen Kultur, zu den anderen Kirchen, Religionen und Weltanschauungen vollzogen. Die Frage ist nur, ob sich die vorkonziliare Gestalt des Katholizismus *ohne* den erwähnten

kulturellen Gesamthintergrund so einfach restaurieren lässt und wirklich für eine größere Zahl unserer Zeitgenossen, gerade für jene, die in unserer heutigen Kultur zu Hause sind und sie auch grosso modo bejahen, auf Dauer wirklich anziehend wirkt. Ich wage es zu bezweifeln.

(2) Der *zweite Typus* hat v. a. die nachkonziliare Epoche unserer westeuropäischen Kirche und vieler Ortskirchen in anderen Kontinenten weithin geprägt und tut es bis heute noch. Er setzt – im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils – stärker auf die Karte der *kritischen Kommunikation* mit der neuzeitlich-säkularen Kultur; sowohl mit ihren hohen Werten als auch mit ihren fragwürdigen Selbstverständlichkeiten, die ja keineswegs zu leugnen sind und die wir nicht einfach so hinnehmen dürfen. Aber trotz dieser Ambivalenzen der Moderne werden bei diesem Typus doch vor allem auch die Chancen wahrgenommen, die in einer solchen Kultur für den christlichen Glauben liegen, gerade in der Betonung der persönlichen Freiheit als Essential des christlichen Gottes- und Menschenbildes. Darum sucht dieser Typus stärker nach Anknüpfungspunkten für den Dialog; er will *Brücken* bauen zu den verschiedenen Milieus und Äußerungen unserer Kultur, sei es in der Philosophie, in der Kunst, in der Psychologie und in den Sozialwissenschaften, in den Naturwissenschaften, in den Medien usw.; also generell zum Lebensgefühl und Lebensstil unserer Zeitgenossen. Diese Reaktionsweise tritt darum eher argumentativ-diskursiv auf; sie versucht, zu vermitteln und zu versöhnen, soweit es möglich ist. Sie ist daher auch in bestimmten Fragen, die nicht unbedingt zum „depositum fidei“ gehören, kompromiss- und lernbereiter; sie nimmt mehr den Einzelnen in den Blick, ohne deswegen alles gutzuheißen und die Prinzipien des Glaubens und der Moral zu relativieren. Sie versucht im Grunde nichts anderes, als den Stil Jesu im Umgang z. B. mit schuldig gewordenen und gescheiterten Menschen lebendig zu halten.

Ich brauche diesen Typus hier nicht weiter auszumalen; er ist den meisten hier ja sehr vertraut. Er hat natürlich auch seine Schlagseiten, z. B. wenn die Kritik an der Kirche, am kirchlichen Amt und an anderen Strukturen oder das Insistieren auf den sog. „heißen Eisen“ so dominant wird, dass viel wichtigere Themen häufig ganz in den Hintergrund treten und eine echte *Freude* an der Kirche unmöglich wird; was gerade im Hinblick auf jüngere Christen ausgesprochen kontraproduktiv wirkt. In seiner vernünftig-moderaten Form ist dieser Reaktionstyp dem starken Selbstbewusstsein der katholischen Kirche zur Zeit des Konzils und danach entsprungen, als sie ihre Defensive zur Moderne aufgab und sich nach allen Seiten dialogbereit zeigte. Auch hier stellt sich allerdings die große Frage: Geht diese Epoche zu Ende? Sind wir inzwischen doch zu schwach dafür? Taugt sie nur für die Konzilsgeneration (die von Jüngeren gern als „Alt-68er“ karikiert wird)? Kann sich eine Kirche, die mehr und mehr zu einer kulturellen Minderheit wird, einen solchen Stil generell noch leisten, ohne allmählich doch ihre klare Identität zu verlieren? Auch diese Fragen sind nicht leicht zu beantworten; ich bin kein Prophet. Jedoch plädiere ich entschieden dafür, dass dieser Stil kirchlicher Verkündigung und Pastoral sein Heimatrecht in der katholischen Kirche unbedingt behalten sollte, wenn er auch (gerade im Hinblick auf die Weltkirche und die Entwicklungen des Katholizismus in den sog. „jungen Kirchen“ der südlichen Kontinente) vielleicht nicht mehr der dominante sein wird. Der Anstoß, der vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausging, ist einfach zu stark und zu genuin christlich (weil

auf die ersten Jahrhunderte der Kirche zurückgreifend), als dass wir ihn langsam verpuffen lassen dürften. Dieser konziliare Impuls entspricht eben grundsätzlich sowohl dem dialogischen Charakter des Glaubens als auch den Grundwerten, wie sie sich in rechtsstaatlich-demokratisch organisierten Gesellschaften wie der unseren durchgesetzt haben. Zudem gibt es ja auch in unserer kirchlichen Gegenwart genügend zukunftsweisende Bewegungen, Gruppierungen, Verbände und Neuaufbrüche (auch in der jüngeren Generation), die sich dieses dialogische Christsein zutrauen und es bewusst kultivieren (hier darf ich einfach verweisen auf die verschiedenen ermutigenden Bücher von Christian Hennecke).

Was das *Verhältnis* zwischen den beiden skizzierten Typen angeht, halte ich es für wichtig, dass sich beide in Bescheidenheit selbst relativieren können, auch voneinander lernen können (z. B. hinsichtlich ihrer Einseitigkeiten) und sich v. a. nicht gegenseitig einen geringeren Grad an *Katholischsein* zuschreiben. „Katholisch“ ist identisch mit Weite, mit der Integrationskraft vieler divergierender Stile und Überzeugungen. Zur Kirche gehören unaufgebbar beide Pole: Sammlung und Sendung. *Wie* diese beiden Seiten gut miteinander zu vermitteln sind, muss die Kirche zu jeder Zeit neu bedenken; aber am sinnvollsten gemeinsam und nicht gegeneinander!

II. Ein amtstheologischer Aspekt: zum Verhältnis von Bischof und Presbyterium

Zunächst zwei Zitate aus dem letztjährigen Vortrag von Stephan Ackermann, aus dem zweiten Teil (S. 13):

„Angesichts der gewachsenen Komplexität ihres Dienstes wünschen sich die Priester spürbare Zeichen der Verbundenheit und Solidarität des Bischofs mit ihnen und ihrer Situation vor Ort. Ermutigung war ein vielfach verwendetes Stichwort. Es geht um die Erfahrung eines Presbyteriums, in dem es ein echtes ‚Wir-Gefühl‘ der Priester mit ihrem Bischof gibt.“

„Nach R. Bucher wirkt es sich positiv auf die Berufszufriedenheit der Priester aus, wenn der Entscheidungs- und Handlungsspielraum bewusst gesichert und ausgeweitet wird ... Es dürfte kein Weg an einer Verbesserung der Kommunikations- und Leitungskultur innerhalb des Presbyteriums und zwischen Diözesanleitung und Presbyterium vorbeiführen.“

Es ist klar, dass diese „Kommunikations- und Leitungskultur“ sehr stark vom jeweiligen Bischof abhängt; da dürfte es dem Bistum Trier im Augenblick wohl recht gut gehen ... Meine Frage ist jedoch: Sollte dieses Beziehungsgefüge nicht auch *strukturell* und *rechtlich* einigermaßen *verbindlich* gestaltet werden, und zwar so, dass es auch zu einem gewissen Grad unabhängig von der jeweiligen Person des Bischofs ist? Im Grunde spiegelt sich auf der ortskirchlichen Ebene mehr und mehr die Situation der Universalkirche wider, eben das rechtlich ungelöste Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium. Die Texte des Konzils sind in beiden Punkten ambivalent: Einerseits ist der Papst als Bischof von Rom Mitglied des Bischofskollegiums und kann nur als solches seinen Jurisdiktions- und Lehrprimat ausüben; andererseits kann

er als Haupt des Bischofskollegiums auch (gemäß der nota praevia zu LG) „für sich“, „nach eigenem Gutdünken“ handeln und entscheiden. Eine ähnliche Spannung lässt sich auch in den verschiedenen konziliaren Texten (Lumen Gentium, Presbyterorum Ordinis, Sacrosanctum Concilium, Christus Dominus) zum Verhältnis von Bischof und Presbyterium feststellen. Viele Aussagen stehen unvermittelt nebeneinander. Der Grund dafür dürfte – nach der ausführlichen Klärung des Bischofsamtes – ein ekklesiologisch nicht hinreichend geklärtes Verständnis des Priesteramtes sein. Dazu möchte ich Ihnen einige Zitate aus dem lesenswerten Artikel von *Eva Maria Faber, Wertgeschätzt und übergangen?* vorlegen; diesen Artikel finden Sie in dem Sammelband „Diözesanpriester in der Schweiz. Prognosen, Deutungen, Perspektiven“ (hrsgg. v. A. Bünker, R. Husistein, Edition NZN bei Theologischer Verlag Zürich, 2011, S. 135–146).

Ein erstes Zitat:

„Während es bis zum Konzil schwierig war, die Besonderheit des Bischofs gegenüber dem Priester theologisch zu fassen, bestand nun das Problem darin, den Eigenstand des Priesters zu begründen. Ist der Presbyter eine Art ‚defizienter Bischof‘? In Entwürfen der Konzilstexte wurde zuweilen die Abhängigkeit der Presbyter von den Bischöfen überbetont. Demgegenüber brachte die Diskussion in der Konzilsaula Korrektive ein. Entsprechende Spannungen machen sich in den verabschiedeten Konzilstexten bemerkbar. Stehen auf der einen Seite, z. B. PO 7, Formulierungen, die Presbyter als Amtsträger beschreiben, die am Bischofsamt teilhaben und insofern in großer Abhängigkeit zu den Bischöfen stehen [...], so wird andernorts die mit den Bischöfen gemeinsame Teilnahme am selben Priestertum, am Amt des einzigen Mittlers Jesus Christus und so die konstitutive Christusrelation betont (vgl. PO 2 und 7; LG 28). Ebenso spannungsreich sind die Repräsentationsaussagen, die sich gelegentlich (LG 28; PO 5) auf den Bischof, andernorts und der theologischen Tradition besser entsprechend jedoch (so LG 28; PO 12) auf Jesus Christus beziehen. Ambivalent bleibt auch das Verhältnis von Bischof und Presbyterium. Bezeichnet der Ausdruck ‚Presbyterium‘ z. B. in LG 28 ‚die eine und einzige Gemeinschaft aus Bischof und Presbytern‘, so betrachten andere Texte, z. B. SC 41, das Presbyterium als Größe, die den Bischof nicht einschließt, sondern ihm (untergeordnet) gegenübersteht.“

Die Unsicherheit über den ekklesialen Ort der Presbyter spiegelt sich in Aussagen über die konkrete Beziehung zwischen Bischof und Presbyter wider. Neben Aussagen, die auf Über- und Unterordnung zielen, stehen solche, die das Verhältnis mehr als ein kooperatives, partnerschaftliches darstellen und auf eine mitverantwortliche Teilhabe am Amt des Bischofs hinauslaufen.“ (S. 136 f.)

Dieses Hin- und Herschwanken spiegelt sich auch in den konziliaren Bezeichnungen für den Bischof im Hinblick auf sein Verhältnis zu den Priestern: Zum einen sollen ihn die Priester als „Vater“ annehmen und ihm ehrfürchtig gehorchen (LG 28); der Bischof soll sich nicht weigern, seine „Untergebenen“ zu hören (also alle Gläubigen, auch die Priester), die er wie wirkliche

„Söhne“ umhegt und zu eifriger Mitarbeit mahnt (LG 27). Zum anderen wird der Geist der Zusammenarbeit, der Gemeinschaft (*communio*) und Einheit (*unio*) zwischen Bischof und Presbyterium beschworen (PO 7; CD 10); darum soll der Bischof die Priester als „Brüder und Freunde“ betrachten (PO 7); denn die Presbyter seien für ihn „die notwendigen Helfer und Ratgeber im Dienstamt der Belehrung, der Heiligung und der Leitung des Gottesvolkes“ (PO 7). Es besteht demnach („notwendig“) offensichtlich doch so etwas wie eine „Konsultationspflicht“ der Bischöfe gegenüber dem Presbyterium (Otmar Fuchs).

Zu dieser Thematik hat sich auch Walter Kasper vor vielen Jahren einmal sehr deutlich geäußert: „Falsch und unbiblisch ist es dagegen, den Bischof als Vater zu bezeichnen. Das ist zumal heute umso verkehrter, als es den Eindruck erweckt, es sollte romantisierend und archaisierend ein patriarchales Verhältnis zwischen Bischof und Presbyterium suggeriert und legitimiert werden. Falsche Theorien haben falsche Konsequenzen zur Folge. Wird die Einheit des Presbyteriums statt in Christus im Bischof gesucht, dann kann selbstverständlich jeder Konflikt zwischen Bischof und Presbyterium als illegitim [eben als Ungehorsam oder Illoyalität – MK] verurteilt werden. Dann muss man aber auch jede Eigenverantwortung des Priesters ausschließen.“ So Walter Kasper, *Das priesterliche Dienstamt*, in: *Diakonia* 2 (1971), S. 222–232; zit. 231.

Auch in den nachkonziliaren Verlautbarungen der Päpste und der nachsynodalen apostolischen Schreiben (wie z. B. „*Pastores dabo vobis*“ von 1992) zu diesem Thema bleiben die entsprechenden Aussagen in der Schwebe zwischen der Betonung einer „starken Unterordnung der Presbyter unter den Bischof“ (E. M. Faber, a. a. O. 141) und der Betonung der Mitverantwortung, der Partizipation des Presbyteriums am Leitungsdienst des Bischofs für seine Diözese. Aber zu mehr als einer „moralischen Verpflichtung“ des Bischofs, einen kommunialen Führungsstil zu pflegen, der das Presbyterium effektiv in die gemeinsame Verantwortung mit einbezieht, ist es inzwischen noch nicht gekommen. Am weitesten geht da wohl das „*Direktorium für den Hirtenamt der Bischöfe*“ (2004), wenn es schreibt: „Dennoch darf der Bischof nicht ohne einen schwerwiegenden Grund von der übereinstimmenden Meinung der Berater abweichen, den er nach seinem klugen Ermessen abwägen muss“ (Nr. 182). Warum könnte die Kirche nicht noch einen Schritt weitergehen und z. B. dem Priesterrat verbindlich zugestehen, dass der Bischof bei etwa zwei Drittel Gegenstimmen in diesem Gremium seine Entscheidung – zumindest aus Klugheitsgründen (wenn er schon nicht überzeugt ist) – überdenken oder aussetzen soll? Es wäre für die Mitglieder im Priesterrat auf jeden Fall motivierender, als „nur zu raten, was der Bischof bereits entschieden hat“ ...

III. Ein spiritueller Aspekt

Zunächst wieder zwei Zitate aus dem erwähnten Vortrag von Stephan Ackermann beim letzten Priestertag:

„Zum Thema Gebet und Spiritualität gab es insgesamt wenig Rückmeldungen im Rahmen der Gespräche. Mir sind nur drei Schlaglichter erinnerlich ...“ (S. 14)

Weiter unten: „Aus diesem Grund bin ich auch fest davon überzeugt, dass wir eine wirkliche Stärkung in unserem priesterlichen Dienst nicht werden erreichen können, ohne eine Stärkung des Glaubensbewusstseins des Volkes Gottes im Bistum Trier insgesamt. Nur wenn wir – zusammen mit allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Seelsorge – den Menschen in den Gemeinden und Gemeinschaften unseres Bistums helfen, bewusster und froher Christen zu sein, werden auch wir wieder selbstgewisser und froher Priester sein können. Deshalb wird es in der nächsten Zeit entscheidend sein, wieder klarer den Auftrag zu sehen, den wir als Christen im Bistum Trier haben. Die Erfahrungen in vielen der sogenannten Neuen geistlichen Gemeinschaften zeigt: Wo Christen ihr Christsein in einem guten Selbstbewusstsein und unverkrampfter Selbstverständlichkeit leben, bedeutet dies auch eine spürbare Entlastung für die Amtsträger. Deshalb wird es für uns in den kommenden Jahren darum gehen, dass wir uns im Bistum gemeinsam unseres Christseins und Kircheseins neu vergewissern.“ (S. 15)

Es ist in der Tat gut beobachtet, dass die Freude am Glauben und an der Kirche einer wechselseitigen Stärkung im Glauben zwischen den Seelsorgern und den Gläubigen in unseren Gemeinden bedarf. Ich möchte hier nur der einen Frage etwas nachgehen: Was können wir als Priester von unserer Seite aus tun, um für uns selbst und so auch für die uns anvertrauten Glaubenden in diesem entscheidenden Punkt weiterzukommen? Es geht ja hier um nichts weniger als um die heute so vielfach beschworene „*Gotteskrise*“. Unser Limburger Altbischof Franz Kamphaus hat für die gegenwärtige Glaubenssituation eine treffende spirituelle Formulierung gefunden, die den Kern der Sache trifft: „Die elementare Gottesgewissheit früherer Generationen ist ins Wanken geraten. Zweifel nagt am Glauben. Die Skepsis ist größer als unser Vertrauen“ (in: *Gott ist kein Nostalgiker*, Freiburg 2012, S. 149). Davon sind wir Priester wohl auch nicht einfach von Amts wegen ausgekommen.

Unter Gottesgewissheit versteht Bischof Kamphaus nicht ein rational begründetes sicheres Wissen, dass es Gott gibt (so etwas ist heute nur wenigen zugänglich), wohl aber die Gewissheit des Vertrauens auf Gottes verborgene Gegenwart in unserem persönlichen Leben, im Leben der Kirche und im Leben aller Menschen; ein Vertrauen, das durchaus auch gute Gründe hat und das sich deswegen auch den vielen Irritationen gewachsen zeigt, die immer wieder von unnötigen, den möglichen Glaubensweg vieler Zeitgenossen blockierenden kirchlichen Ärgernissen herrühren. Es wird wohl für viele Christen (auch Priester) nicht mehr eine Glaubens- oder Gottesgewissheit sein, wie sie bei früheren Generationen oder auch bei den Älteren unter uns als eine fraglose Selbstverständlichkeit der Glaubensüberzeugung gegeben war. Es wird vielmehr um eine Glaubensgewissheit gehen, die eher unserer allgemeinen religiösen und kulturellen Situation entspricht, die also auch das zweifelnde, bohrende Fragen kennt und zulässt, die es nicht irgendwann beruhigt hinter sich lässt, sondern die bereit ist, daran stets weiter zu wachsen und zu reifen; im Sinn des biblischen Hauptmanns von Kafarnaum: „Herr ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9,24). Wie finden wir zu dieser Gewissheit des Vertrauens heute eine gute Spur?

Ich möchte hier einfach meine eigene Erfahrung weitergeben, die ich in über 50 Jahren Ordensleben v. a. mit den jährlichen Exerzitien des heiligen Ignatius von Loyola gemacht habe und die vielleicht so auf den Punkt zu bringen ist: Von uns wird heute v. a. die nicht so schnell ermüdende Geduld gefordert, sich immer von Neuem allen Enttäuschungen und allen Erfahrungen der Ferne, der scheinbaren Abwesenheit Gottes zum Trotz auf den Weg einer *persönlichen* Beziehung zu Gott einzulassen; zu einem Gott, der uns in Jesus ausgesprochen menschlich, ja freundschaftlich nahe gekommen ist und uns im Modus der diskreten Einladung zur Freundschaft mit ihm, zum wechselseitigen Du-Sagen, nahe bleiben möchte.

Die heutige Glaubenssituation – gerade mit ihren vielen guten katechetischen pastoralen Bemühungen – macht es immer deutlicher: Glauben ist zutiefst ein *Beziehungsgeschehen*, ja oft auch Beziehungsarbeit. Wer heute den Glauben erlernen oder sich darin stärken, ihn vertiefen möchte, muss nicht primär ein großes Gebäude an katechetischem Wissen in seinem Kopf anhäufen (das kann möglicherweise manche Unkenntnis und manches Missverständnis im Vorfeld aus dem Weg räumen). Viel wichtiger ist es, sich – wie in einer zwischenmenschlichen Beziehung – langsam, geduldig, Schritt für Schritt in eine Beziehung zu Gott hineinzubeten und durch seinen ganzen Lebensstil hineinzulieben. Ich glaube, nur so kann jemand überhaupt eine Ahnung davon bekommen, dass Gott und seine Liebe das Allerwichtigste und Allerkostbarste dieser Welt sind (wie es ja im ersten der zehn Gebote gesagt wird).

Wenn ich Ihnen einfach kurz andeuten darf, wie ich es täglich im Rahmen der Laudes versuche: Die einzelnen Abschnitte der Laudes unterbreche ich immer wieder entweder durch ein wiederholtes Singen oder Summen bestimmter Taizégesänge oder ähnlicher kurzer neuer geistlicher Refrains, vor allem aber auch durch das „Jesusgebet“ (oder „Herzensgebet“ oder „Gebet der Stille“ o. Ä.). Diese Augenblicke der Stille, des Innehaltens, ja auch der Intimität zwischen Jesus und mir helfen mir zu verhindern, dass das Stundengebet auf Dauer zu ritualisiert ist und zu wenig das Herz berührt; auch dass die Bibelbetrachtung leicht verzwecklicht wird im Dienst der Predigtvorbereitung. Ich denke, jeder von uns wird hier seinen eigenen Weg zur Pflege einer persönlichen Beziehung mit Gott und seinem menschengewordenen Wort suchen und gehen müssen. Erst so werden wir wohl auch in die Lage versetzt, andere Menschen auf diesen oder einen vergleichbaren Weg zu einer tieferen, enttäuschungsresistenten Glaubensgewissheit und Glaubensfreude zu begleiten. Es werden vor allem die Suchenden sein, die sich auf Dauer nicht damit zufriedengeben, den „mittleren Zustand eines normalen Glücks in Familie und Beruf zu erreichen“ (Charles Taylor), für die auch ein selbstgenügsamer, in sich geschlossener Humanismus „eine Spur zu wenig“ an Lebenssinn verspricht. Sehr viel hängt davon ab, ob die Menschen uns auch in unserem ganzen priesterlichen Tun erleben als jemand, „der mit dem Gott lebt, an den er glaubt und von dem er spricht“ (Reinhard Körner).

Zum Schluss möchte ich Ihnen aus dem wunderbaren Büchlein des Karmeliterpaters *Reinhard Körner, Liebst du mich? Impulse für eine Not-wendende Hirtenspiritualität, Benno-Verlag 1994*, einen kleinen Abschnitt vorlesen, wie R. Körner gleichsam die „mystisch-spirituellen Gehalte des biblischen pistein (glauben)“ erschließt:

- „nicht nur von Gott und über Gott reden, sondern *zu* Gott sprechen (,Wir halten uns zu sehr bei der Rede über die Sache auf und vergessen bei all dieser Rede die beredete Sache selber‘, sagte Karl Rahner, nicht ohne Betroffenheit wenige Wochen vor seinem Tod);
- in persönlich-existentieller, personaler Beziehung zu Jesus Christus, seinem ‚Abba‘ und seinem ‚Parakleten‘ leben;
- nicht nur ‚ich glaube an Gott‘, sondern ‚ich glaube an *dich*, Gott‘ und ‚ich glaube *dir*, Gott‘ sagen;
- nicht ‚meine Gebete verrichten‘ [...], sondern mich *betend*, sprechend und hörend (!), zu Gott *hinwenden*;
- nicht auf die ‚Macht des Gebets‘, sondern betend auf die liebende *All-Macht* Gottes vertrauen;
- das ‚Du‘, Gott, in den Gebeten (den persönlichen wie den liturgischen) *wirklich meinen* – ‚meinen‘ und ‚minnen‘ (=lieben) haben im Deutschen die gleiche Sprachwurzel (!);
- ‚liebend *aufmerken*‘ [...] auf den verborgen gegenwärtigen, mir entgegenwartenden Gott;
- nicht mehr ein-sam, sondern in Zwei-samkeit, im inneren ‚*Wir, du Gott und ich*‘ leben;
- in solcher personalen Beziehung ‚*vereint sein* mit Gott‘ [...] im Handeln, ... in ‚Ko-operatio‘ auch in Verkündigung und Pastoral ...“ (S. 34 f.)

Dass uns diese „Wende zu Gott, die wir alle immer noch vor uns haben“ (Franz Kamphaus), nur geschenkt werden kann, ist klar: „Nun bitten wir den Heiligen Geist um den rechten Glauben allermeist“. Aber der Geist Gottes schenkt uns nichts über unsere Freiheit hinweg.