
Pastoralblatt für die Diözesen
Aachen, Berlin, Essen, Hamburg,
Hildesheim, Köln, Osnabrück

Juni 6/2000

Aus dem Inhalt

Paul Weismantel Früchte des Geistes – Pfingstnovene	161
Rudolf Laufen Ist die Eucharistie ein Opfer der Kirche?	163
Rainer Bucher Priester des Volkes Gottes	174
Rainer Dillmann Konfliktlösungsmodelle aus christlicher Sicht	182
Leserbrief	189
Literaturdienst: Thomas Ruster: Der verwechselbare Gott Friedemann Schulz von Thun: Miteinander reden III Alois Schifferle: Brandstifter des Geistes	189

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Domvikar Paul Weismantel, Kardinal-Döpfner-Platz 5,
97070 Würzburg | Dr. theol. Rudolf Laufen, Paulusstr. 14,
40237 Düsseldorf | Prof. Dr. Rainer Bucher, Löwenberger
Weg 4, 53119 Bonn | Prof. Dr. Rainer Dillmann, Dahler
Heide 48, 33100 Paderborn

Unter Mitwirkung von Domkapitular Wolfgang Freter,
Domhof 8, 31134 Hildesheim | Prälat Dr. Herbert
Hammans, Kalverbenden 91, 52066 Aachen | Prof.
Dr. Heinrich Jacob, Domhof 12, 49074 Osnabrück |
Dompropst Dr. Alois Jansen, Danziger Str. 52a,
20099 Hamburg | Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellen-
straße 32, 50668 Köln | Pfarrer Martin Pietsch, Wundt-
Straße 48-50, 14057 Berlin | Weihbischof Franz Vorrath,
Zwölfling 16, 45127 Essen

Schriftleitung: Prälat Dr. Robert Kümpel, Postfach 10 11 63,
50606 Köln, Telefon (02 21) 16 42-31 48, Fax (02 21)
16 42-37 12

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen,
Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint
monatlich im J.P. Bachem Verlag GmbH, Ursulaplatz 1,
50668 Köln | Der jährliche Bezugspreis beträgt 65,60 DM
incl. MwSt. zzgl. Porto und Versandkosten | Einzelheft
5,50 DM

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren
Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffas-
sung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit
Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Bespre-
chungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck:
Druckerei J. P. Bachem GmbH & Co. KG, Ursulaplatz 1,
50668 Köln

Paul Weismantel

Früchte des Geistes – Pfingstnovene

Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung (Gal 5,22).

Novenen gehören zu den altbewährten Gebetsformen unserer Kirche. Mit ihrer Beziehung zum Hl. Geist, der dritten göttlichen Person tun sich manche Gläubige schwer. Eine hilfreiche Möglichkeit, die Beziehung zu Gottes Hl. Geist zu beleben und zu vertiefen, ist für mich das Beten einer Pfingstnovene.

1. Tag: Die erste und beste Frucht, das größte Geschenk Gottes ist Liebe. In unzähligen Zeichen und Variationen überrascht mich Gottes Geist mit seinem Wohlwollen, seinem Interesse, seinem Da-sein für mich. Ihm verdanke ich alles, angefangen von den ganz großen Ereignissen meines Lebens bis zu den kleinsten und unscheinbarsten Kleinigkeiten. Als geliebter Mensch darf ich leben. Ich muss mir nicht erst verdienen, etwas wert zu sein, sondern ich bin es vor aller Leistung und trotz meines Versagens.

2. Tag: Die Seele ernährt sich von dem, woran sie sich freut. Wie unterernährt doch so manche Seele dabinlebt! Von einer erfahrenen Erzieherin mit verhaltensauffälligen Kindern habe ich folgenden Grundsatz ihrer schwierigen Arbeit gehört: „Man muss nur die Freude in den Kindern wecken, dann geht alles wie von selbst!“ Die Freude in mir wecken oder wecken lassen, vor allem, wenn ich sie im Laufe der Zeit und der manchmal so unerquicklichen Arbeit verloren habe. Die Freude in den jungen und alten Menschen wecken, die sich schon lange an nichts mehr freuen können. Gottes Vollwertkost für jede Seele

ist die Kraft der täglich frischen und unerwarteten Freude, oder auch der Vorfreude.

3. Tag: Der Gruß des Auferstandenen ist der Friedensgruß. Immer wieder werde ich daran erinnert. Immer wieder sagt er mir das, was ich mir selbst nicht sagen kann. Immer wieder bewahrheitet sich sein Wort zu und in mir. Sein Wort gilt und hält, auch wenn ich mit mir selbst unzufrieden bin. Es ermutigt und ermächtigt mich, aus seinem Frieden zu leben und ihn weiterzugeben. Über die vielen Friedensboten, die vielen Friedensgrüße und die vielen Friedensdienste kann ich nur staunen und danken. Sie lassen mich auch bitten, selbst zum Werkzeug des Friedens in einer oft friedlosen Welt zu werden.

4. Tag: Langmut wächst und reift nicht auf die Schnelle, sondern nur langsam und allmählich. Weil ich mich manchmal zu sehr vom immer noch schnelleren Tempo unserer Zeit mitreißen lasse, werde ich auch so schnell ungeduldig mit mir und anderen. Gottes Geist wirkt nicht hastig und kurzlebig. Er wirkt begeisternd, aber nicht fanatisierend. Er wirkt gründlich und tief, nicht oberflächlich. Ich erinnere mich an Frauen und Männer, die aus der Haltung des langen Mutes gelebt haben und leben. Sie sind mir wertvolle Leitbilder.

5. Tag: Als Freund des Lebens und auch meines persönlichen Lebens will Gottes Geist mir begegnen. Wer freundlich mit den Menschen umgeht, wird auch immer mehr freundlichen Menschen begegnen. D.h. nicht, dass ich immer gut drauf sein muss, sondern, dass ich versuche respektvoll und zuvor-kommend zu sein; dass ich mich bemühe einen freundlichen Ton in meinem Sprechen zu finden und nicht vor-

wurfsvoll oder beleidigt zu sein. Wie viel Ermutigung und Schönes verdanke ich freundlichen Gesichtern!

6. Tag: Gut-sein bedeutet nicht alles gut zu heißen. Gewiss gibt es genügend Ungutes und Böses in unserem Leben. Doch ich kann den Hass nicht mit Gegenhass überwinden, sondern nur mit Liebe. So kann ich auch das Böse – in welcher Gestalt auch immer – nur mit Güte besiegen. Gottes Geist ist am Werk, wo Menschen für eine gute Atmosphäre sorgen, wo sie nicht nur über die Güte reden, sondern gut sind. Einfach gut sein, und du wirst wahre Wunder erleben!

7. Tag: Die Grundkraft unseres Lebens ist das Vertrauen. Trauen kann ich am ehesten einem Menschen, der treu ist. Trösten kann am besten ein Mensch, der ebenfalls treu ist. Trauen – treu sein – trösten haben eine gemeinsame Wortwurzel. Vom Geist Gottes sagen wir, er sei der beste Tröster. Für so viele trostlose Situationen und Menschen in ihnen ersehne und erlebe und erbitte ich inständig den Trost, der nicht von dieser Welt ist.

8. Tag: Gewalt-tätige sind brutal, wirken zerstörerisch, egal ob sie es hand-greiflich oder wort-gewaltig austragen. Es gibt auch vornehme und versteckte Spielarten der Gewalt sich selbst und anderen gegenüber. Sanft-mütige sind von einer zärtlichen Kraft beseelt und bewahren sich lieber ein verwundbares Herz, als dass sie es verhärteten. Viele werden krank an der Herzensverhärtung ihrer Mitmenschen. Viele spüren die heilsamen Kräfte, die aus einem guten Herzen kommen. Die Sanftmut äußert sich im Fingerspitzengefühl und kommt auf Zehenspitzen daher. Jesus preist Menschen selig, die nicht vom Unmut, nicht vom Über-mut, auch nicht von der Schwer-mut geprägt sind, sondern von der Sanft-mut.

9. Tag: Liebes-fähig ist nur, wer auch leidens-fähig ist. Weh-leidig sein ist Ausdruck einer noch mangelnden Fähigkeit zu echter Liebe; ebenso ständiges Beleidigt-sein. Wirklich lieben kann nur, wer auch von sich selbst absehen kann, wer eigene

Wünsche zurückstellen kann, wer verzichten kann. Selbst-beherrschung heißt nicht, sich selbst ständig Gewalt anzutun oder sich weh zu tun; es heißt viel mehr, nicht Gefangener der eigenen Launen und Bedürfnisse zu sein, auch nicht der eigenen gekränkten Eitelkeiten. Gottes Geist befreit zu wahrer Liebesfähigkeit und befähigt zu echter Hingabe, ohne die menschliches und geistliches Leben nicht gelingen kann. Für die neun-fältigen Früchte des göttlichen Geistes wollen wir danken. Um das Wachsen und Reifen dieser Früchte in uns und unter uns müssen wir bitten.

Zu diesem Heft

Wer von der Eucharistie als Opfer ausgeht, dem wird zuweilen die Frage gestellt, wie dieser Begriff theologisch exakt zu verstehen sei. Mit dieser Frage beschäftigt sich Oberstudiendirektor i. K. **Dr. Rudolf Laufen**, stellvertretender Leiter des Instituts für Lehrerfortbildung NRW und nimmt dabei auch den derzeitigen ökumenischen Diskussionsstand in den Blickpunkt.

Einige interessante Anmerkungen zum kirchensoziologischen und gesellschaftlichen Kontext der Priesterrolle legt **Prof. Dr. Rainer Bucher** vor, Ordinarius für Pastoraltheologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität in Graz.

Konfliktlösungsmodelle, die sich an dem Bericht der Apostelgeschichte über Entwicklungen in der frühen Kirche ablesen lassen, erläutert **Prof. Dr. Rainer Dillmann**, der an der Katholischen Fachhochschule NW in Paderborn Biblische Theologie lehrt.

Ist die Eucharistie ein Opfer der Kirche?

Auf dem Weg zu einer unmissverständlichen Liturgiesprache¹ (Teil 1)

1. Innerkatholische Problemanzeige

Die Deutung des Todes Jesu als Sühneopfer für die Sünden der Menschheit stellt für viele Christen heute eine kaum überwindbare Verstehensbarriere dar. Was ist das für ein Gott, so hört man immer wieder fragen, der einerseits absolute Liebe sein soll, der aber andererseits auf keine andere Weise die Veröhnung mit der Menschheit bewirken konnte oder wollte als durch das blutige Opfer seines Sohnes? Und auch Theologen fragen: Ist der christliche Glaube auf die Kategorie des Opfers für die Deutung des Martyriums Jesu bleibend und unabdingbar festgelegt? Auch wenn man zugeben muss, dass die Interpretation des Todes Jesu als stellvertretende Sühne im Neuen Testament eine große Rolle spielt und sicher nicht leicht beiseite geschoben werden kann², so bleibt doch die Frage: Handelt es sich hierbei um einen zeitbedingten, dem damaligen Denken entsprechenden, aber für uns als Menschen einer ganz anderen kultur- und religionsgeschichtlichen Situation letztlich nicht verbindlichen Versuch, das Kreuzesgeschehen zu verstehen, es irgendwie plausibel in ein umfassendes theologisch-heilsgeschichtliches Gesamtkonzept zu integrieren, oder ist mit dieser Interpretation eine letzte Wahrheitstiefe über den Sinn und die Be-

deutung des Todes Jesu erreicht, die für Christen aller Zeiten unaufgebbar ist?

Diese Frage kehrt noch einmal wieder – und zwar in verschärfter Form –, wenn es um die Feier der Eucharistie geht, handelt es sich dabei doch nach katholischer Lehre um die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi und zugleich auch um das „Opfer der Kirche“. Wer die innerkirchliche Situation auch nur einigermaßen kennt, wird nicht bestreiten, dass viele auch sehr gutwillige Katholiken mit einer solchen Aussage größte Schwierigkeiten haben und mit dem sog. „Opfercharakter“ der Eucharistie nichts anfangen können. Selbst wenn sie dem Gedanken, dass Jesus sich für uns (freilich in unkultischer Weise) geopfert hat – etwa: indem er seiner Botschaft von der absoluten Liebe Gottes treu geblieben und seinen Weg im Zeugnis für diese Botschaft um unseretwillen konsequent zu Ende gegangen ist –, noch etwas abgewinnen können, so bleibt für viele doch die Frage, wieso die Kirche in der Eucharistiefeier ihrerseits als opferndes Subjekt erscheint. Diese Frage macht sich schon an manchen zur Gabenbereitung gesungenen Liedern und am Gabengebet fest, insbesondere aber am Eucharistischen Hochgebet. Was bedeutet es, wenn der Priester im Namen der Gemeinde betet: „So bringen wir aus den Gaben, die du uns geschenkt hast, dir, dem erhabenen Gott, die reine, heilige und makellose Opfergabe dar: das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles“ (Hochgebet I) oder „So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt“ (Hochgebet IV)? Vor solchen Texten, die ja nicht irgendwo am Rande, sondern im Zentrum des eucharistischen Geschehens stehen, herrscht bei vielen Katholiken große Rat- und Hilflosigkeit, jedenfalls dann, wenn sie das liturgisch Gefeierte irgendwie gedanklich einholen wollen oder – um es mit den Worten des II. Vatikanischen Konzils zu sagen – wenn sie „diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen“ wollen, „vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl

verstehen lernen und so die heilige Handlung bewusst, fromm und tätig mitfeiern“ (SC 48) wollen. „So wird die Diskrepanz ständig größer zwischen einem schwindenden Bewusstsein gläubiger Christen bezüglich des Opfergedankens der heiligen Messe und den liturgischen Texten, die – nahezu naiv – Begriff und Inhalt für den tätigen Mitvollzug des eucharistischen Geschehens voraussetzen.“³ Diese Problematik macht nicht einmal vor denen Halt, die der sakramentalen Feier vorstehen, wie ein – sicher nicht singuläres – Erlebnis von Hermann-Josef Lauter illustriert. Er schreibt: „In einem Gespräch über die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu bekannte ein jüngerer Priester freimütig, dass er mit den Begriffen *Opfer* und *Sühne* nichts mehr anfangen könne. Hingewiesen auf die Tatsache, dass er diese Sprache im Vollzug der Liturgie doch täglich gebrauchen müsse, gestand er seine Inkonsequenz, über die er sich offenbar noch keine Rechenschaft gegeben hatte.“⁴

Dass diese Hilflosigkeit gegenüber den eucharistischen Texten und die daraus erwachsende Entfremdung von der Eucharistiefeyer, nach dem Konzil immerhin „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11), bei Jugendlichen besonders ausgeprägt ist, liegt auf der Hand. Authentische Äußerungen wie diese mögen das schlaglichtartig verdeutlichen: „Nachdem das Sanctus gesungen worden ist, schaltet man bis zur Kommunion ab“ oder „Was mich an der Messe interessiert, sind die Lesungen, die Predigt und die Kommunion.“⁵ Was hier ehrlich und unbefangen von Jugendlichen, die immerhin noch zur Eucharistiefeyer gehen, denen sie etwas bedeutet, ausgesprochen wird, dürfte auch das Empfinden vieler Erwachsener wiedergeben, die – und darin sehe ich einen Skandal – mit ihren Fragen und Schwierigkeiten in dieser Sache ebenso allein gelassen werden wie die Jugendlichen. Denn wo sind die Prediger, die angesichts dieser krisenhaften Situation im Kernbereich der Kirche den Gläubigen in kompetenter und zugleich schlichter Weise Hilfestellung geben? Wo sind die Glaubensgespräche und -seminare,

die dem angedeuteten Notstand entgegenarbeiten? Wo sind die Religionslehrer, die den Mut haben, im Unterricht zu diesem Zentrum christlichen Glaubensvollzugs vorzustoßen? Jedenfalls sollte man nicht denen das Feld überlassen, die mit scheinbar einfachen Lösungen aufwarten: Mit der Restauration nachtridentinisch-antireformatorischer Messopfertheorien einerseits oder mit der Horizontalisierung und damit Trivialisierung des Mysteriums andererseits – zwei Positionen, die der Freiburger Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen einmal mit den Kürzeln „Gralsverehrung“ und „Gemeindepicknick“ salopp und pointiert gekennzeichnet hat.⁶

Was ist das Ziel meiner Darlegungen? Ich sage es sehr deutlich und mit Nachdruck, damit von vornherein keine falschen Alternativen aufgebaut werden: Es geht nicht um eine Infragestellung des Opfercharakters des Todes Jesu und ebensowenig um eine Bestreitung des Opfercharakters der Eucharistie, wenngleich natürlich sehr sorgfältig zugesehen werden muss, was mit Opfercharakter gemeint ist. Die grobschlächtige Alternative jedenfalls, die Eucharistiefeyer sei entweder Opfer oder Mahl, ist von der seriösen Theologie längst als unsachgemäß zurückgewiesen worden. Mir geht es um die Frage, ob und wenn ja, in welchem Sinne die Eucharistie, die sakramentale Gedächtnisfeier der liebenden Ganzhingabe Jesu für uns und zu unserem Heil, auch „Opfer der Kirche“ ist und ob das theologisch Gemeinte in den Texten der Liturgie, insbesondere im Eucharistischen Hochgebet angemessen und unmissverständlich zum Ausdruck gebracht ist. Diese Fragestellung ist nach meiner Überzeugung innerkatholisch von großer pastoraler Bedeutung. Sie ist zugleich von außerordentlicher ökumenischer Relevanz.

2. Die ökumenische Dimension des Problems

Das Verständnis der Eucharistie als Messopfer gehört zu den wichtigsten Kontroverspunkten des 16. Jahrhunderts. Schon 1520

hatte Martin Luther in seiner berühmten Kampfschrift „Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ neben der Verweigerung des Laienkelches und der Transsubstantiationslehre die Lehre vom Messopfer als dritte Gefangenschaft der Kirche und als einen „überaus gottlosen Missbrauch“ gebrandmarkt, „durch den es gekommen ist, dass heute in der Kirche fast nichts verbreiteter ist, fester geglaubt wird, als dass die Messe ein gutes Werk und ein Opfer ist.“⁷ In den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 bezeichnet Luther die Messe als den „größten und schrecklichsten Greuel des Papsttums“, da sie „stracks und gewaltig“ dem Hauptartikel des Glaubens, nämlich der reformatorischen Grundeinsicht von der Rechtfertigung allein aus Glauben und nicht aus verdienstlichen Werken des Menschen, widerstreite.⁸ Mit Blick auf das von Papst Paul III. für den Mai 1537 nach Mantua einberufene Konzil schreibt er: „Dieser Artikel von der Messe wird der Kernpunkt auf dem Konzil sein. Denn wenn es möglich wäre, dass sie uns in allen Artikeln nachgäben, so können sie doch in diesem Artikel nicht nachgeben. So sagte ja Campegius [der päpstliche Legat] in Augsburg, er wollte sich eher in Stücke zerreißen lassen, als dass er die Messe fahren lassen wollte. Ebenso werde auch ich mich mit Gottes Hilfe eher zu Asche machen lassen, ehe ich einen Messknecht mit seinem Werke, er sei gut oder böse, lasse meinem Herrn und Heiland Jesus Christus gleich oder höher sein. Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und gegeneinander.“⁹

Der Kern der Kritik Luthers an der katholischen Messopferlehre ist also die Überzeugung, diese Lehre widerspreche der Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Christi; die Einmaligkeit der Versöhnungstat Christi am Kreuz, wie sie besonders nachdrücklich im Hebräerbrief (7,27; 9,12.26; 10,10.14) ausgesagt ist, bedürfe einer multiplizierenden Wiederholung ebensowenig wie einer hinzufügenden Ergänzung. Beides bedeute vielmehr jenen „unseligen Tausch“, in welchem sich der zu seiner Selbstrechtfertigung unfähige Mensch an

die Stelle Christi setze, um sich selbst zum Agenten seines Heils zu erklären. Ähnliche Argumente finden sich auch bei Melancthon, der sich etwa in der „Apologie des Augsburger Bekenntnisses“ entschieden gegen den „Irrtum des Thomas“ wendet, „der Leib des Herrn, der einmal am Kreuz für die Urschuld geopfert wurde“, werde „täglich für die täglichen Sünden auf dem Altar geopfert, damit die Kirche in ihm ein Werk habe zur Versöhnung Gottes mit ihr.“¹⁰ Diesem Urteil stimmen auch die Christen reformierter Prägung zu. Im „Heidelberger Katechismus“ (Frage 80) wird der Unterschied zwischen dem Abendmahl des Herrn und der päpstlichen Messe so erklärt, dass das Abendmahl die vollkommene Vergebung aller Sünden durch das einzige Opfer Christi bezeuge, während die Messe lehre, dass die Lebenden und Toten nicht durch das Leiden Christi die Vergebung der Sünden haben, „es sey denn dass Christus noch täglich für sie von den Messpriestern geopfert werde.“ So sei die Messe im Grunde nichts anderes als eine Verleugung des einzigen Opfers Christi und eine „vermaledeyte Abgötterey“.¹¹

Dieser reformatorischen Kritik am Opfercharakter der Eucharistie stellte das Konzil von Trient auf seiner 22. Sitzung im September 1562 seine Lehre diametral entgegen. Der erste und wichtigste Kanon lautet: „Wer sagt, in der Messe werde Gott kein wahres und eigentliches Opfer (verum et proprium sacrificium) dargebracht, oder dass die Opferhandlung nichts anderes sei, als dass uns Christus zur Speise gegeben werde: der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 1751). Kanon 3 weist die Auffassung zurück, „das Messopfer sei lediglich ein Lob- und Dankopfer oder ein bloßes Gedächtnis (nuda commemoratio) des am Kreuz vollzogenen Opfers, nicht aber ein Sühnopfer“ (DH 1753). Auch nützt es nach der Lehre des Konzils nicht nur dem, der es empfängt. Vielmehr dürfe man es „für Lebende und Verstorbene, für Sünden, Strafen, zur Genugtuung und für andere Nöte“ darbringen. Für unsere späteren Überlegungen zu den Eucharistischen Hochgebeten ist noch besonders die 6. Lehrverurteilung bemer-

kenswert, die vor dem Hintergrund der Abschaffung des Canon Romanus durch die Reformatoren zu sehen ist. Dieses mit seinen Wurzeln bis ins 4. Jahrhundert zurückgehende Eucharistische Hochgebet, das in der lateinischen Kirche schon früh eine Monopolstellung erlangte, wurde von den Reformatoren wegen seiner extensiven Entfaltung des Opfergedankens verworfen, worauf Trient mit den Worten reagierte: „Wer sagt, der Kanon der Messe enthalte Irrtümer und sei deshalb abzuschaffen: der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 1756). Zugleich rühmt es den Römischen Kanon, „der so von allem Irrtum rein ist, dass nichts in ihm enthalten ist, das nicht in höchstem Maße den Duft einer gewissen Heiligkeit und Frömmigkeit verströmen lässt“ (DH 1745).

Diese gegenseitigen lehramtlichen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts verfestigten sich in den darauf folgenden vierhundert Jahren in einem solchen Maße, dass man – was die reformatorische Seite betrifft – mit dem evangelischen Theologen Gunther Wenz feststellen muss: Das katholische Verständnis der Eucharistie hat sich – schon durch die Bezeichnung „Abendmahl“ und eine entsprechende liturgische Gestaltung – vollständig aus dem Gesichtskreis evangelischen Gemeindebewusstseins entfernt, „jenes Verständnis nämlich, dass es sich im Sakrament des Altars nicht nur um ein Mahl, in welchem Christus seine Gegenwart gewährt, sondern zugleich und umfassend um Kult und Opfer handelt... ‚Kein Punkt im römischen Lehrsystem wurde im Bewusstsein des evangelischen Kirchenvolkes so gründlich ausgemerzt wie dieser.“¹² Auf katholischer Seite führte dies zu der Überzeugung, die Kirchen der Reformation hätten das kostbarste Vermächtnis Jesu verraten und das Allerheiligste Altarssakrament zum bloßen Erinnerungsmahl entleert.

3. Heutige Annäherung und theologische Klärung

Man sollte eigentlich meinen, dass Luthers Urteil „ewiglich geschieden und wi-

dereinander“ gerade durch die vierhundertjährige Verfestigung der Spaltung und Vertiefung der Gegensätze unüberwindlich geworden sei. Aber es gehört zu den beglückenden Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, dass der Geist Gottes wirkt, wie und wann er will, und dass er seine Wunder tut, wenn menschliches Ermessen es nicht erwartet. So stellte das II. Vaticanum in seinem Dekret über den Ökumenismus dankbar fest: „Der Herr der Geschichte aber, der seinen Gnadenplan mit uns Sündern in Weisheit und Langmut verfolgt, hat in jüngerer Zeit begonnen, über die gespaltene Christenheit ernste Reue und Sehnsucht nach Einheit reichlicher auszugießen. Von dieser Gnade sind heute überall sehr viele Menschen ergriffen, und auch unter unseren getrennten Brüdern ist unter der Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes eine sich von Tag zu Tag ausbreitende Bewegung zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen entstanden“ (UR 1). Das sind nicht nur schöne Worte. Vielmehr ist der Wille zur Überwindung der Trennung, zur Aufarbeitung der theologischen Kontroversen und Klärung der Missverständnisse seit Mitte der 60er Jahre durch zahlreiche Konvergenzgespräche zwischen den Kirchen und daraus hervorgegangene „Dokumente wachsender Übereinstimmung“¹³ manifest geworden – ein Prozess, der in der Gemeinsamen Erklärung der Katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes zur Rechtfertigungslehre vom 31. Oktober 1999 seinen vorläufigen Höhepunkt erreichte. Bei diesen interkonfessionellen Dialogen spielte auch die Frage nach der Eucharistie als Opfer eine zunehmend wichtige Rolle. Davon zeugen etwa die von der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission erarbeitete Studie „Das Herrenmahl“ von 1978, das berühmte Lima-Dokument der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Weltrates der Kirchen über Taufe, Eucharistie und Amt von 1982, vor allem aber der vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland (ÖAK) 1982 erstellte Abschließende Bericht „Das Opfer Jesu Christi und

der Kirche“ über die Ergebnisse eines über sechs Jahre dauernden Gesprächs zu diesem Thema.¹⁴ Dieser zuletzt genannte Text stellt die mit Abstand umfassendste, differenzierteste und verheißungsvollste Arbeit zur Opferproblematik dar, um deren Zustandekommen unter dem Vorsitz von Bischof Herrmann Kunst und Kardinal Volk freilich hart gerungen werden musste. Die beiden damaligen wissenschaftlichen Leiter des Arbeitskreises, Edmund Schlink und Karl Lehmann, stellten am Ende fest: „Die Mühe hat sich gelohnt: Zum ersten Mal wurde ein so umfangreiches Dokument zum Thema ‚Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche‘ formuliert, das nicht nur – wie bisher – einen Teilkonsens (also mit beträchtlichen Divergenzen), sondern eine weitreichende Übereinstimmung bieten kann. Nicht alle Aussagen des Dokumentes sind den Zustimmenden jeweils leicht gefallen. Wir wollen nicht leugnen, dass die Übereinstimmung mühsam zustande gekommen ist. Sie enthält wohl auch jetzt noch für die Mitglieder beider Kirchen manche Formulierungen, die jeweils Anlass zum Zögern im Blick auf eine vorbehaltlose Zustimmung geben. Wenn sie trotzdem Ja dazu gesagt haben, so bekundet sich darin die feste Überzeugung, auch diese schwierigen Hindernisse zwischen den Kirchen beseitigen zu können.“¹⁵

Das Konsensdokument des Ökumenischen Arbeitskreises von 1982 gewann durch folgenden Umstand noch erheblich an Bedeutung: Papst Johannes Paul II. hatte bei seinem ersten Deutschlandbesuch 1980 angeregt, die im 16. Jahrhundert von den Konfessionen wechselseitig ausgesprochenen Lehrverurteilungen zu untersuchen hinsichtlich der Frage, ob die dabei zu Tage tretenden Lehrdifferenzen (noch) von kirchentrennender Wirkung seien. Dieser Fragestellung nahm sich der Ökumenische Arbeitskreis ebenfalls an und konnte dabei bezüglich der Messopferproblematik seinen schon erarbeiteten Konsens einbringen. Das Gesamtergebnis der Untersuchung konnte 1986 nach vierjährigem intensivem Dialog unter dem Titel „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?“ von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg

herausgegeben werden.¹⁶ Dieses Dokument hat inzwischen auf beiden Seiten einen bedeutsamen Rezeptionsprozess durchlaufen, auf katholischer Seite noch deutlicher zustimmend als auf evangelischer. So beschleunigte die Deutsche Bischofskonferenz in einer offiziellen Stellungnahme dem Ökumenischen Arbeitskreis nicht nur allgemein, durch die Studie „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?“ die Kirchen „dem vom II. Vatikanum herausgestellten Ziel der vollen Einheit ein bedeutendes Stück näher“ gebracht zu haben¹⁷, sondern sie stellte bezüglich der Eucharistielehre fest, dass durch die Arbeit des ÖAK „alte Kontroversen entschärft, wenn nicht sogar überwunden werden können.“¹⁸ Bereits zwei Jahre zuvor (1992) hatte der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen unter Beteiligung von Expertengruppen ein Gutachten zur Studie „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?“ erstellt, in dem es heißt: „Wir sind dankbar dafür, dass in der Eucharistielehre weitreichende Übereinstimmung erzielt wurde, sowohl was die Realpräsenz, als auch was den Opfercharakter der Messe – verstanden als Vergegenwärtigung des Opfers Jesu Christi – anbelangt... Sofern die lutherische Theologie mit der Realpräsenz im Abendmahl die Heilswirklichkeit und –wirksamkeit des Opfers Christi *in remissionem peccatorum* verbindet, verlieren die Kontroversen um den Opfercharakter der Messe ihre kirchentrennende Schärfe. Wir können sagen, dass bezüglich der Eucharistielehre keine kirchentrennenden Gegensätze mehr bestehen.“¹⁹

4. Das Ergebnis des ökumenischen Dialogs

Was bedeutet dies nun in der Sache? Wie sieht der erreichte theologische Konsens konkret aus? Das sei auf der Grundlage des „Abschließenden Berichts“ des ÖAK in zehn Punkten dargestellt.²⁰ Dabei sind zunächst die neueren (oder wiedergewonnenen) Erkenntnisse im exegetischen, dogmengeschichtlichen und dogmatischen Bereich einzubringen, die dann in eine Systematik

des Kreuzes- und Messopfers zusammenfließen. Selbstverständliche Voraussetzung des Konsenses ist es, dass das biblische Zeugnis absolut verpflichtender Maßstab christlicher Identitätsfindung ist.

(1) Nicht nur die antiken Religionen, sondern auch die Bibel kennt unterschiedlichste Opfervorstellungen, die nicht auf einen Nenner zu bringen sind. Abgesehen davon, dass es kaum möglich ist, einen allgemein gültigen Opferbegriff zu entwickeln, ist es dem christlichen Glauben verwehrt, sein Opferverständnis religionsgeschichtlich abzuleiten, weil Jesu eigene Botschaft und die Botschaft der Urkirche – wie sich gleich zeigen wird – „das Verhältnis zum Opferkult und zu Opfervorstellungen tiefgreifend verändert“ haben. „Für das christliche Verständnis hat Jesu Tod entscheidende hermeneutische Funktion. Deshalb kann im Blick auf Opferverständnis und Opferterminologie nur noch Jesu Sterben Orientierungsmaßstab sein“ (218).

(2) Die kultischen Opferrituale des Alten Testaments sind aus christlicher Sicht nur ein „Schatten des Zukünftigen“ (Kol 2,17). Gleichwohl sind im Alten Testament Grundgegebenheiten und Tendenzen festzustellen, die für das neutestamentliche Verständnis von Opfer (und Sakrament) bedeutsam sind. Da ist zunächst – besonders im Kontext kultisch-liturgischen Vollzugs, etwa des Pesach-Festes – die Bedeutung des *zikkarōn*, des spezifischen Gedächtnisses im Sinne von Vergegenwärtigung der erinnerten Heilstat. Dem Gedenken der gläubigen Gemeinschaft korrespondiert das Gedenken Gottes selbst, durch den das Heilsereignis der Vergangenheit Gegenwart wird. Dies ist der Verstehenshorizont, innerhalb dessen die Eucharistie als sakramentale Anamnese, als realsymbolische Vergegenwärtigung der Ganzhingabe Jesu verstanden werden muss. Des Weiteren ist hier die alttestamentliche Tendenz zur übertragenen Verwendung von Kultvorstellungen,

zur Ausweitung auf andere Lebensgebiete und zur Spiritualisierung zu nennen, wofür der Ausdruck „Opfer des Lobes“ (*tōdā*) besonders charakteristisch ist (vgl. Ps 50,14.23). Sowohl diese Tendenz zur Ausweitung des Opferbegriffs als auch die „starke Tendenz in Richtung auf Personalisierung und Relevanz für die Gemeinschaft“ (220) sind im Spiel, wenn in Jes 53,10 von einer Sühne die Rede ist, „die außerhalb und unabhängig von den Sühneritualen des Opferkultes gewährt wird“ (219f).²¹ Hier wird dem Martyrium des „Gottesknechtes“ fernab jeder Sakralität sühnende Kraft „für die Vielen“ zugesprochen – ein Vorgang von höchster Bedeutung für die neutestamentliche Interpretation des Todes Jesu und wahrscheinlich auch für Jesu eigene Todesdeutung.

(3) Jesus stand dem Jerusalemer Tempelkult mit seinen vielfältigen sakrifiziellen Sühnehandlungen distanziert gegenüber. Mehr noch: Die Tatsache, dass Jesus Menschen Sündenvergebung und Mahlgemeinschaft als Zeichen beginnenden Heils jenseits aller Tempelfrömmigkeit gewährte, muss über die prophetische Kultkritik hinaus als grundsätzliche Infragestellung des Tempelkultes und seiner heilsmittlerischen Funktion gewertet werden.²² Insbesondere die Gleichnishandlung der Tempelaustreibung sowie das Wort Jesu über die bevorstehende Zerstörung des Tempels (Mk 13,1f) „führen das bevorstehende Ende des Opferkultes vor Augen“ (221). Dem entspricht, dass Jesus seinen Tod nicht mit Opfervorstellungen im Sinne alttestamentlicher Kultradtition in Verbindung gebracht hat. Wenn es auch nicht möglich ist, die *ipsissima intentio* Jesu bei seinem Abschiedsmahl unzweifelhaft zu rekonstruieren, da das christologische Zeugnis der Urgemeinde Jesu ureigenste Todesdeutung überlagert, lässt die Grundgestalt des Mahlgeschehens mit den eindringlichen Gebesten doch erkennen, „dass Jesus sein Sterben als freiwilliges Auf-sich-Neh-

men des ihm von Gott auferlegten Dienstes im Gehorsam gegenüber dem Vater und als Hingabe für andere verstanden hat“ (221). Man wird von einer äußersten Verdichtung und Radikalisierung der sein ganzes Leben prägenden Haltung der Proexistenz, des Dienstes an den Menschen im Zeichen der anbrechenden Heils- und Gnadenherrschaft Gottes, sprechen dürfen.²³

- (4) Der Tod Jesu wurde in der Urkirche schon früh als Sühneleiden für die Sünden der Menschen gedeutet (vgl. 1 Kor 15,3: „für unsere Sünden“), allerdings zunächst nicht im Sinne kultischer, sondern martyrologischer Sühnevorstellungen, wie sie in Jes 53 angelegt sind (und auch in 2 Makk 7,37f; 4 Makk 6,27-29; 17,21f erscheinen). Es ist also zunächst von einem Sterben Jesu für uns, zu unseren Gunsten und an unserer Statt die Rede, ohne dass der Gedanke eines kultischen Geopfertwerdens auftaucht.²⁴ „Das hat seinen Grund darin, dass Jesu Hinrichtung am Kreuz ein ganz und gar unkultisches Geschehen war, das sich auf den noch in Gang befindlichen Jerusalemer Opferkult nicht positiv beziehen ließ“ (221). Von einem gewissen Zeitpunkt an war es dann allerdings möglich, auch Opferaussagen mit dem Tod Jesu in Verbindung zu bringen und Jesus als Paschalamm (1 Kor 5,7), als „Gabe und Opfer, das Gott gefällt“ (Eph 5,2) oder als „Lamm ohne Fehl und Makel“ (1 Petr 1,19) zu bezeichnen. Dabei ist allerdings zu beachten, dass die alttestamentlichen Vorgaben transformiert wurden, dass also nicht die alttestamentlichen Opferkategorien (Paschalamm, Ganzopfer, Bundesopfer) den Maßstab für die theologische Interpretation des Todes Jesu darstellten, sondern umgekehrt vom realen Sterben Jesu her ein „neues Verständnis von Opfer gewonnen“ (222) wurde.²⁵ Es ging darum, mit Hilfe der Opferterminologie gerade das Ende des Opferkultes, sein im Tod Jesu Ans-Ziel-und-zur-Vollendung-Gekommensein, seine Uni-

versalität und Endgültigkeit auszusagen. Diese „konsequente Adaption von Opfervorstellungen“ (223) im Sinne radikaler Christologisierung erreichte im Hebräerbrief mit seiner ausgearbeiteten Hohepriester- und Opferchristologie ihren Höhepunkt.

- (5) Im Unterschied zum Tod Jesu wurde das Herrenmahl in neutestamentlicher Zeit nicht mit Opfervorstellungen in Zusammenhang gebracht, weder in der Weise, dass es als Kultmahl im eigentlichen Sinne interpretiert wurde, noch so, dass die Gemeinde Christus dem Vater als Opfer darbrachte.²⁶ „Soweit Opferbegriffe Aufnahme fanden, sind diese nicht auf die Mahlfeier angewandt worden, sondern ausschließlich auf Jesu einmaliges Sterben (Mk 14,24 par Mt 26,28)“ (222), das in der eucharistischen Feier mit seiner heilstiftenden Kraft reale Gegenwart wird. „Vollzug und Feier des Herrenmahls verbinden im Neuen Testament auf sakramentale Weise den Vollzug eines Gemeinschaftsmahles mit der erinnernden Vergegenwärtigung (memoria, repraesentatio) und Teilhabe (participatio) am geschichtlich einmaligen Opfertod des Herrn“ (222).
- (6) Das Opfermotiv spielt in der neutestamentlichen Paränese eine wichtige Rolle (vgl. Röm 12,1; 1 Petr 2,5). Es geht dabei „um die grundsätzliche Bereitschaft, sich in der irdischen Existenz Gott ganzheitlich darzubringen“ (223). Diese Opfer der Christen sind nicht als Akte außerhalb des Opfers Christi zu denken, die die Einzigartigkeit und Alleingügsamkeit dieses Opfers in Frage stellen könnten. Vielmehr geht es um „uneingeschränkte Zugehörigkeit zu Jesus im Sinne der Kreuzesnachfolge“ (223) und um das Einbezogenwerden in die Hingabe des Sohnes, der mit seiner Kirche einen Leib bildet (vgl. 222 f). Hier und nur hier hat die Rede vom „Opfer der Kirche“ ihren biblischen Anhalt.
- (7) Seit dem zweiten Jahrhundert kommt es verstärkt zu Deutungen der eucharisti-

schen Feier unter Verwendung von Opferterminologie (Didache, 1 Clem, Ignatius, Justin). Bei Irenäus kann zugespitzt von einer im vergegenwärtigenden Gedächtnis der Heilstat erfolgenden „Darbringung“ Christi durch die Kirche die Rede sein.²⁷ Diese Vorstellung wird für die Väterzeit des Ostens und Westens (Origenes, Cyprian) prägend.²⁸ Sie stellt zwar gegenüber dem biblischen Zeugnis eine theologische Weiterentwicklung, aber (noch) keinen Bruch mit den normativen biblischen Grundlagen dar, insofern diese Darbringung „an Christus als das eigentliche, handelnde Subjekt gebunden“ (225) bleibt. Dahinter steht eine Ekklesiologie, die in Christi Leib die eschatologisch neue Menschheit exemplarisch repräsentiert sieht und die die Eucharistie feiernde Gemeinde mit Christus so zusammengeschlossen weiß, „dass eine Redeweise möglich wird, welche Jesu Christi opferndes Handeln im Akt der sakramentalen Vergegenwärtigung mit dem Handeln der Kirche zusammenschaut“ (225).

(8) „Seit dem frühen Mittelalter wächst die Gefahr, das kultische Handeln der Kirche gegenüber dem Handeln Jesu Christi so zu verselbständigen, dass es als eine eigenständige Opferdarbringung erscheint, von dem (!) eine versöhnende Wirkung (auch für die Verstorbenen) erwartet wird“ (225 f). Diese Entwicklung ist im Zusammenhang einer umfassenden „Krise der sakramentalen Idee“²⁹ im Mittelalter zu sehen, die darin bestand, dass der platonisch-augustinische Bildbegriff seinen realen Gehalt verlor und zur bloß äußeren Darstellung wurde, dass Zeichen und Wirklichkeit, Symbol und Realität, abbildende Mysterienhandlung und historisches Heilsgeschehen mehr und mehr auseinandertraten, dass etwa – wie in der Eucharistielehre des Ratramnus von Corbie (um 860) – die Gegenwart Christi in mysterio/sacramento/figura einerseits und in veritate andererseits als Gegensätze empfunden wurden.³⁰ Für die Eucharistie als

Opfer bedeutete dies, dass zwar die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi durch die Transsubstantiationslehre gerade noch gesichert werden konnte, die Einheit von Kreuzesgeschehen und darstellendem liturgischem Zeichen aber zunehmend nicht mehr durchgehalten, das liturgische Gedächtnis nicht mehr als reale Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers Christi verstanden werden konnte. Im Spätmittelalter erschien das Messopfer „als eine Art Ergänzungsoffer zum Kreuz“, und eine ausgedehnte Lehre von den Messopferfrüchten versuchte „der inhaltlichen Entleerung der Messfeier entgegenzuwirken.“³¹ Zwischen den Aspekten „Gedächtnis“ (jetzt nur noch als subjektives Sich-Erinnern verstanden) und „Darbringung“ (jetzt ein eigenständiges Tun der Kirche³²) wurde deutlich unterschieden, wobei die „Darbringung“ als satisfaktorisches Werk und als eigentlicher Inhalt der Eucharistie erschien. In dieser Entwicklung bedingten sich eine immer fragwürdiger werdende liturgische Praxis³³ und eine vulgäre, populärvergrößernde Prediger-Theologie gegenseitig. Eine anspruchsvolle Theologie der Messe fiel im 14. und 15. Jahrhundert praktisch aus.

(9) Gegen diese spätmittelalterliche Fehlentwicklung wendete sich der Protest der Reformatoren³⁴ zu Recht. Dabei ist es bemerkenswert, dass beide Seiten der mittelalterlichen „Krise der sakramentalen Idee“ ihren Tribut zollten (vgl. 230), da beide Gedächtnis als bloß bewusstseinsimmanente, subjektive Vergegenwärtigung, nicht aber als reale Gegenwärtigung verstanden und dementsprechend zwischen Gedächtnis und Opfer trennten. Während die katholische Seite meinte, damit die Messe in Kontinuität zur altkirchlichen Tradition als Opfer verstanden werden könne, müsse „ein Realmoment hinzukommen, die Opferung von Leib und Blut Jesu Christi durch die Kirche“ (227 f), sahen die Reformatoren, um die Einzigkeit

und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Christi zu wahren, keine andere Möglichkeit, als den Opfergedanken aus der Abendmahlsfeier zu eliminieren. Aus heutiger Sicht waren beide Wege falsch, nicht nur, weil sie auf der falschen Prämisse eines unbiblischen Gedächtnisbegriffes beruhten, sondern auch, weil sie wichtige Aspekte der biblischen Botschaft ausblendeten. Die Reformatoren hatten Recht, als sie gegen eine Verhältnisbestimmung von Christologie und Ekklesiologie aufbegehren, „die Jesus Christus selbst nicht mehr das eigentliche Subjekt auch des eucharistischen Geschehens“ (228) sein ließ, und so den Primat der Christologie bezeugten. Ihr Defizit bestand darin, dass sie neben der bleibenden Unterschiedenheit zwischen Christus und seiner Kirche „die gnadenhaft geschenkte Gemeinschaft von Jesus Christus und Kirche (als Leib Christi)“ übersahen und „nur unzureichend“ reflektierten, inwiefern die Kirche zwar nicht „selbständiges Subjekt oder Mitakteur der Darbringung“, wohl aber „deren notwendiges Medium“ (228) ist.

- (10) Die Väter des Trienter Konzils teilten mit den Reformatoren die Überzeugung von der Einmaligkeit und Vollgenügsamkeit des erlösenden Kreuzesopfers Christi.³⁵ Sie sahen sich „vor die Aufgabe gestellt, den Opfercharakter der Messe zu wahren, ohne die Einheit des neutestamentlichen Opfers anzutasten“ (228). Sie taten dies, indem sie betonten, dass es auf Golgota und in der Eucharistie um ein und dieselbe Opfergabe und um ein und denselben Hohenpriester gehe, nur die Weise der Darbringung verschieden sei, und indem sie es als ein Missverständnis zurückwiesen, in der Messe „sei etwas zum Kreuz Zusätzliches mitgedacht, das seiner Einmaligkeit Abbruch tue“ (229; Hinweis auf DH 1743). Gerade wegen dieser Identität habe freilich das Messopfer wahrhaft sühnende Kraft. Das Priestertum Christi, durch sein Lebens-

opfer bewahrheitet, sei nicht einfach vergangen, sondern wirke „durch die Kirche in die Zeiten hinein“ (228) fort, weshalb das Handeln der Kirche sein Handeln, ihr Opfer sein Opfer bleibe. Ein Mangel bleibt insofern, als die Einheit von Lebenshingabe Jesu und Eucharistiefeyer solange eine eher behauptete als theologisch begründete war, wie „die Gegenwart auch des Opfergeschehens im Vollzug der eucharistischen Feier nicht klar zur Sprache gebracht werden konnte“ (229).³⁶ Erst die Wiedergewinnung des sakramentalen Denkens im 20. Jahrhundert, insbesondere die Wiederentdeckung der biblischen Kategorie des Kult-Gedächtnisses, konnte den Weg zu einer wirklichen Überwindung der Messopferkontroverse bereiten. Dabei spielte die Ausbreitung des Gedankens von der Kirche als mystischem Leib Christi zwischen den beiden Weltkriegen, vor allem aber Odo Casels (1886-1948) Theologie der Mysteriengegenwart eine entscheidende Rolle.³⁷

(Fortsetzung im nächsten Heft)

Anmerkungen:

- ¹ Ich widme diesen Aufsatz Prof. Dr. Hans Jorissen, dem verehrten Lehrer und Freund.
- ² Nach Gerhard Barth: Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen 1992, 38, ist die stellvertretende Sühne im Neuen Testament „die bei weitem verbreitetste Interpretation des Todes Jesu, die in verschiedenen Wendungen und Variationen weit über 50mal begegnet. Dazu kommt, dass sie sich in einigen vorpaulinischen Traditionsstücken findet, die in früheste Zeit zurückreichen.“
- ³ Georg Bätzing: Der Opfergedanke in der erneuerten Messliturgie, in: Lj 39 (1989), 105–118, hier 105. Vgl. auch Winfried Haunerland: Die Messe – eine Opferfeier? in: ThPQ 148 (1998), 125–135, hier 133: „Das Missbehagen, das in der Vergangenheit aus verständlichen Gründen bei manchem opfertheologischen Sprachspiel aufkam, hat weitgehend zu einem Verlust der Rede vom Messopfer geführt.“
- ⁴ Hermann-Josef Lauter: Den Menschen Christus bringen. Theologie für die Verkündigung. Freiburg 1981, 57.

- ⁵ Jürgen Bärsch: Jugendliche und Eucharistiegebet: Pole unversöhnlicher Kontraste? in: *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*, Hg. v. Andreas Heinz und Heinrich Rennings, Freiburg 1992, 11-21, hier 11.
- ⁶ Hansjürgen Verweyen: *Der Weltkatechismus – Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?* Düsseldorf 1993, 81.
- ⁷ Luther Deutsch: *Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*. Hg. v. Kurt Aland, Bd. II Martin Luther, der Reformator, Stuttgart-Göttingen 1962, 184.
- ⁸ Vgl. *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh ³1991, 451.
- ⁹ *Unser Glaube*, 455.
- ¹⁰ *Unser Glaube*, 399.
- ¹¹ *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Hg. v. W. Niesel, München 1938, 168f. Die Reformatoren mussten in der gottesdienstlichen Praxis der katholischen Messe eine nachdrückliche Bestätigung ihrer Kritik sehen. Der katholische Kirchenhistoriker Erwin Iserloh vermittelt im Abschnitt über den Gottesdienst des Spätmittelalters im bekannten „Handbuch der Kirchengeschichte“ (Bd. III,2: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, 683-687) ein erschütterndes Bild der damaligen Zustände, die gekennzeichnet waren durch Veräußerlichung, durch ein abergläubisch-magisches Sakramentenverständnis und eine ungeheure Kommerzialisierung durch Messspründen- und Stipendienwesen bis hin zu extremen Fehlformen wie der *missa sicca*, d. h. der Messe ohne Kanon und Einsetzungsworte, oder der *missa bi- oder trifaciata* („Schachtelamt“) zwecks Umgehung des Binationsverbots und Steigerung der Einnahmen. „Predigten und Spekulationen über die Früchte der Messe und den Wert des Messbesuches beherrschen die sonst dürftige Theologie der Messe und die Unterweisung in ihr. Diese Messopferfrüchte werden zum Ausgang des Mittelalters immer massiver und diesseitiger verstanden.“ Vgl. auch Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4), Regensburg 1989, 252 f.
- ¹² Gunther Wenz: Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie, in: *KD 28* (1982), 7-41, hier 7f (mit einem Zitat von C. F. Wisloff: *Abendmahl und Messe. Die Kritik Luthers am Messopfer*, Berlin-Hamburg 1969, 10).
- ¹³ Vgl. *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Hg. v. Harding Meyer, Hans Jörg Urban und Lukas Vischer, Paderborn-Frankfurt 1983.
- ¹⁴ Dieser Bericht ist zusammen mit den wichtigsten Referaten des Ökumenischen Arbeitskreises veröffentlicht in: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls*, Hg. v. Karl Lehmann und Edmund Schlink, Freiburg-Göttingen 1983 (= *Opfer Jesu Christi*). Vgl. zu den Konvergenzgesprächen insgesamt auch Elisabeth Hönig: *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen*, Paderborn 1989.
- ¹⁵ *Opfer Jesu Christi*, 15. Wenn im Folgenden von dem Bericht des ÖAK als Konsensdokument gesprochen wird, ist zu bedenken, dass es sich um einen Konsens der Mitglieder des Arbeitskreises handelt, dessen Rezeption in den Kirchen unterschiedlich weit fortgeschritten ist.
- ¹⁶ *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Hg. v. Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg (Dialog der Kirchen Bd. 4), Freiburg-Göttingen 1986 (= LV).
- ¹⁷ Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?“ vom 21. Juni 1994 (Schriftenreihe „Die Deutschen Bischöfe“ Nr. 52), 3.
- ¹⁸ A. a. O., 14.
- ¹⁹ Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zur Studie „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?“. Unveröffentlichtes Studiendokument, 1992, 110.
- ²⁰ Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf den *Abschließenden Bericht* „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche“ in: *Opfer Jesu Christi*, 215-238. Vgl. dazu auch Karl Lehmann: Die Gegenwart des Opfers Jesu Christi im Herrenmahl der Kirche. Zur Bedeutung eines neuen ökumenischen Dokumentes, in: *KD 29* (1983), 139-148; Elisabeth Hönig: a. a. O. 218-249; Dorothea Sattler: Das Opfer Jesu Christi im eucharistischen Gedächtnis. Bemühungen um einen evangelisch-katholischen Konsens, in: *Bibel und Kirche*, 49 (1994), 150-155; Hans Jorissen: Art. Messopfer, in: *LThK3 VII*, 178-184.
- ²¹ Das gilt unabhängig davon, ob der Begriff *āschām* hier kultischer Terminus ist oder der Rechtssphäre entstammt.
- ²² Vgl. Ferdinand Hahn: Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament, in: *Opfer Jesu Christi*, 51-91, hier 64: „Wo jetzt schon antizipierend eschatologische Tischgemeinschaft gefeiert werden kann, verlieren der irdische Tempel und der Opferkult ihre Bedeutung.“
- ²³ Vgl. Hans Kessler: *Christologie*, in: *Handbuch der Dogmatik*, Hg. v. Theodor Schneider, Düsseldorf 1992, Bd. I, 412-414.
- ²⁴ Vgl. dazu Ferdinand Hahn: a. a. O. 72.
- ²⁵ Vgl. dazu oben Nummer (1).
- ²⁶ Vgl. Heinrich Kahlefeld: *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*, Frankfurt 1980, 147, stellt fest, „dass man in der frühen

- Zeit keinen Anlass hatte, die Ausdrucksweise des Opferkultes, die der Darbringung des sühnenden Todes Christi so gut entsprach, auch auf die sakramentale Begehung, insofern sie Handlung der Gemeinde ist, zu übertragen.“ So auch Ferdinand Hahn. a. a. O. 85.
- ²⁷ Parallel zur allmählichen Sakrifizialisierung der Eucharistiefeyer ereignet sich konsequenterweise eine Sazerdotalisierung zunächst des Episkopen-, später des Presbyteramtes. Vgl. dazu Ernst Ludwig Grasmück: Vom Presbyter zum Priester. Etappen der Entwicklung des neuzeitlichen katholischen Priesterbildes, in: Paul Hoffmann: Priesterkirche (Theologie zur Zeit 3), Düsseldorf, 1987, 96–131.
- ²⁸ Hans Bernhard Meyer: a. a. O. 181, stellt fest, dass im Hochgebet der gedenkende Lobpreis zugunsten des Opfergedankens zurücktritt und dass seit dem 4. Jahrhundert der Begriff *oblatio* die bis dahin übliche Bezeichnung *eucharistia* verdrängt.
- ²⁹ Dieser Begriff geht auf Ferdinand Pratzner: Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik, Wien 1970, zurück. Vgl. dazu auch Hans Bernhard Meyer: a. a. O. 226–229.
- ³⁰ Im Glaubensbekenntnis, das Berengar von Tours 1059 unterschreiben musste (DH 690), wird zwischen der Gegenwart Christi „*solum sacramento*“ und „*in veritate*“ unterschieden und nur letztere als eucharistische Realpräsenz im orthodoxen Sinne anerkannt. Dazu Manfred Gerwing: Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spiritueller Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland, Paderborn 2000, 49 ff.
- ³¹ Theodor Schneider: Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient, in: Opfer Jesu Christi, 177.
- ³² Bei Johannes Eck (+ 1543) wird die Kirche das handelnde Subjekt des Opfers (*principalis offerens*) genannt. Vgl. Erwin Iserloh: Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Messopfer, Münster 1950.
- ³³ Vgl. oben Anm. 11.
- ³⁴ Vgl. oben S. 164 ff.
- ³⁵ Nach dem evangelischen Theologen Gunter Wenz: a. a. O. 14, ist die Einzigkeit und soteriologische Vollgenügsamkeit „bereits in der Messopferlehre des Trienter Konzils unmissverständlich ausgesprochen.“
- ³⁶ Vgl. auch Hans Jorissen: a. a. O. 181: „Trotz der intendierten Identitätsbehauptung ist dem Trid. eine theologisch überzeugende Begründung der Einheit v. Kreuzesopfer u. M. nicht gelungen, da es den Opfercharakter der Messe durch einen v. Opferakt am Kreuz numerisch versch. Opferakt konstituiert sieht, dessen Subjekt (*idem offerens*) zwar Christus ist, der ihn aber jetzt auf der Ebene der kult. Sichtbarkeit (als *sacrificium visibile*; DH 1740) durch den Dienst der Priester (DH 1743) setzt.“ Von der Unfähigkeit, sakramentalen Realismus und eucharistisches Opfer im Sinne von Aktualpräsenz zusammenzudenken, zeugt auch die Tatsache, dass das Konzil die Frage der Realpräsenz und des Messopfers zeitlich und sachlich getrennt behandelte: das Dekret über das Sakrament der Eucharistie wurde 1551 erarbeitet (DH 1635–1661), die Lehre über das Messopfer elf Jahre später (DH 1738–1759).
- ³⁷ Vgl. dazu auch die Enzykliken „*Mystici Corporis Christi*“ (1943) und „*Mediator Dei*“ (1947) von Pius XII.

Priester des Volkes Gottes

Überlegungen zu Gegenwart und Zukunft der priesterlichen Lebensform¹

Zwei Fragen soll im folgenden nachgegangen werden. Die relativ einfache Frage lautet: Wie kam es eigentlich dazu, dass es so wenig Priesternachwuchs gibt?² Das ist eine historisch-analytische Frage und sie zu beantworten mag schmerzlich sein, unmöglich ist es nicht. Die ungleich schwierigere Frage lautet: Wie ist priesterliche Lebensform heute und zukünftig, unter den gegebenen kirchlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen noch denkbar?

Priesterliche Existenz spielt sich nicht mehr in einem unbefragten Innen, einem abrufbaren Plausibilitätsraum ab, sondern im Pluralitätsstrudel der Post-Moderne.³ Das ist ihre Chance, aber auch ihr Problem.

Damit aber sind wir hier, selbst hier, in einer klassisch post-modernen Situation. Denn die Gegenwart ist gekennzeichnet durch eine enorme Steigerung der Kontraste.

Nun können Kontraste banal, destruktiv oder kreativ sein. In unserer Gesellschaft findet sich alle drei: banale, destruktive und kreative Kontraste, in unserer Kirche wohl auch. Denn sie ist nicht nur – nach einigen Mühen – in der Moderne angekommen, sondern eine Institution in der und teilweise auch der Post-Moderne. Auch ihre internen Kontraste sind enorm gesteigert; viele Probleme der Kirche rühren daher, dass ihre Mechanismen der Pluralitätsverarbeitung hinter dieser Steigerung zurückblieben.

I. Die kirchliche Situation der Gegenwart und die Probleme des Priesters in ihr

Die Grundsituation der Kirche in den letzten beiden Jahrhunderten ist schnell beschrieben: Die Kirche verliert zur Zeit das Monopol auf Religion in dieser Gesellschaft, im marktwirtschaftlichen Jargon der Gegenwart gesagt: Sie wird vom Quasimonopolisten zum bedrohten Marktführer. Hierfür nur eine Zahl: Der Sonntagskirchgang lag bei deutschen Katholiken 1950 bei 51 %, 1997 bei 17,6 %. Gleichzeitig wächst der Markt eher, als dass er schwindet: Unsere Gesellschaft wird – Ausnahme: Ostern – nicht areligiös, sondern religiös plural. Es gibt viele Anbieter des Religiösen und das durchaus erfolgreich, zumindest in speziellen Marktsegmenten.⁴

Die Kirche verlor bereits vor längerem etwas, was sie – natürlich mit Schwankungen – seit der Spätantike immer besessen hatte: Sie verlor das Kontrollmonopol über die in der Gesellschaft legitim umlaufenden Wahrheiten. Wo immer man die Epochen-schwelle zur Moderne ansetzt, für die Kirche beginnt die Moderne damit, dass es überhaupt die Möglichkeit gibt, Theorien außer-theologisch vorzulegen. Vorher hatte sich alles neue Denken theologisch formulieren, mindestens legitimieren müssen.

Der Kirche wurden in der Moderne nach und nach alle staatlichen und gesellschaftlichen Sanktionsmittel zur Durchsetzung ihrer Geltungsansprüche aus der Hand geschlagen. Sie reagierte darauf mit dem Projekt einer „konservativen Zentralisierung“: Kirche verdichtete sich im 19. Jahrhundert zu einem geschlossenen Raum innerhalb der nunmehr zunehmend unchristlichen Gesellschaft. Man schloss die Reihen und rief den Burgfrieden aus, nachdem das weite Land in Feindeshand gefallen war. Das ist im übrigen konsequent, bleibt aber natürlich nicht ohne Folgeprobleme. Im Ergebnis war das Konzept beeindruckend, eindeutig und in sich stimmig: Das katholische Christentum veränderte seine soziale Verfassung: Es verkirchlichte sich.⁵

Das Projekt einer „Konservativen kirchlichen Zentralisierung“ inmitten einer liberalen Gesellschaft beruhte dabei im wesentlichen auf drei Elementen. Zum einen wurde ein alle Lebensbereiche umfassendes Netz von Sozialbeziehungen auf konfessioneller Basis aufgebaut. Katholiken lebten exklusiv in ihrer eigenen Welt. Das damals massiv aufgerichtete und bis vor kurzem ja wirksame interkonfessionelle Heiratsverbot war dabei eine der wirksamsten Außenschranken dieser Welt, wie überhaupt die Ächtung konfessionsübergreifender Sozialkontakte.

Die Kirche schuf sich zweitens eine flächendeckende innerkirchliche Bürokratie.⁶ Diese Bürokratie wurde personell von geweihten Priestern besetzt. Dies ist für uns selbstverständlich, steht aber in deutlichem Gegensatz zur vor-modernen Organisationsstruktur der Kirche, in der Nicht-Geweihte wesentliche Einflussrechte besaßen und die de facto weitgehend dezentral strukturiert war. Die katholische Kirche folgte mit der Zentralisierung ihrer Struktur im 19. Jahrhundert im übrigen der Entwicklungslogik des modernen Staates.

Das Spannende an diesem Prozess ist, dass er von einer abweichenden Theorieentwicklung begleitet war, dem dritten Strukturelement dieser Verkirchlichungsstrategie. Während die innerkirchlichen Handlungsabläufe bürokratisiert wurden, wurde gleichzeitig die priesterlich-hierarchische Struktur der Kirche sakralisiert. Erst jetzt, im 19. Jahrhundert, als Staat und bürgerliche Gesellschaft auf breiter Front begannen, sich dem kirchlichen Deutungsmonopol von Welt zu entziehen, entwickelt die Kirche eine voll ausgefaltete Theorie ihrer selbst. Diese aber ist jetzt wesentlich eine Theorie ihrer priesterlichen Hierarchie. Denn sie wird in einer Zeit der Glaubensunsicherheit zum privilegierten Garanten der Sicherheit des Glaubens erklärt.

Es gelang so der Kirche, ihren vormodernen Status als alleinige Deutungsinstanz von Welt zumindest für ihren Binnenbereich aufrecht zu erhalten, es gelang ihr, im Rahmen einer modernisierten Gesellschaft eine traditionell geprägte Lebenswelt zu errichten. Auf

der Gemeindeebene zeigte sich dies im Programm einer „Sammlung um den Altar“. Biedermeierlich unter der Familien-Metapher als Pfarrfamilie romantisiert – einer Familie, in der natürlich der priesterliche Vater das alleinige Sagen hatte – wird die Gemeinde zum Versicherungsraum katholischer Identität inmitten liberaler Freisetzung religiöser Bindungen. Zentrum dieses religiösen Verdichtungsraumes aber ist der Priester.

Auch die Gesamtkirche wird jetzt streng hierarchisch konzipiert. Organisatorisches Rückgrat dieser vereinheitlichten Kirche wird die Priesterschaft. Deren Sozialprestige wächst ins kirchengeschichtlich Exzeptionelle. Dies betrifft die Spitze wie die Basis der priesterlichen Hierarchie. Ab Pius IX., also ab der Mitte des 19. Jahrhunderts, wurde der Papst zunehmend selbst zur charismatischen Erscheinung und auch der einfache Pfarrpriester wurde verbal wie real unberührbar.⁷

Unübersehbar ist dabei die Doppelrolle der priesterlichen Hierarchie in diesem Kirchenmodell. Einerseits bildet sie das Rückgrat einer hochmodernen, zentralistischen Organisationsstruktur, andererseits dient sie dazu, einen vormodernen Mentalitätsraum zu stabilisieren. Als rational organisierter Verwaltungsapparat ist diese streng hierarchisierte Struktur voll auf der Höhe der modernen Zeiten. Sie hat nun aber nicht nur die Errichtung eines vor-modernen katholischen Milieus zum Ziel, sondern sie ist auch selbst über vor-moderne ständische Kriterien definiert.

Denn der priesterliche Stand ist soziologisch durch eine doppelte Ausschlussprozedur gekennzeichnet. Durch den Ausschluss des Leistungsprinzips als alleinigen Aufstiegskriteriums und durch die Verweigerung der grundsätzlichen Zugänglichkeit aller Ämter für alle. Solche Ausschlussprozeduren aber sind in der modernen Gesellschaft zunehmend unüblich und daher überaus begründungsbedürftig. Die moderne Gesellschaft verdankt nicht unwesentlich ihre Dynamik gerade der tendenziellen Abschaffung aller nicht leistungslegitimierten Differenzierungskriterien.

Der priesterliche Mann wird zudem persönlich zur Einhaltung einer spezifischen Standesethik angehalten. Deren zentrales äußeres Element ist der Verzicht auf Ehe und Familie. Hinzu kommt – auch dies war ein übliches ständisches Unterscheidungsmerkmal – das Tragen spezifischer Farben und Embleme der Kleidung. Innere Elemente dieser Standesethik sind – zumindest seit der Individualisierung des Priesterbildes in der frühen Neuzeit – persönliche Frömmigkeit, Einfühlungsvermögen, Sanftmut, Demut und diskrete Führungsqualität.⁸ Was er dafür bekam, war nicht wenig: Status, Ansehen, Heimat und Sicherheit, mit einem Wort: Anerkennung.

Dieses zentralistische Kirchenkonzept war im übrigen für den einzelnen Christen nicht wenig attraktiv. Denn es entlastete ihn vom steigenden Problemdruck, wie denn die christliche Botschaft in einer zunehmend verwirrend werdenden Welt zu konkretisieren sei. In ausgesprochen detailgenauen Verhaltensnormierungen und in bürokratischen Verwaltungsstrukturen wurde das, was es konkret heißen sollte, Christ zu sein, zentral vorgegeben und geregelt. Gleichzeitig wurde dem einzelnen aber ein weites Feld praktischer und weitgehend unkontrollierter Volksfrömmigkeit eröffnet.⁹ Personeller Träger beider Zugriffe auf den einzelnen aber war der Priester. Anerkennung, religiöse Macht und eine hohe ethische Selbstverpflichtung: Diese Trias konstituierte priesterliche Existenz, diese Trias ist attraktiv, anspruchsvoll, freilich nicht ohne Gefahren, auf welche die priesterliche Standesethik auch immer verwies.

Das Projekt konservativer kirchlicher Zentralisierung um einen disziplinierten Klerus war nun allerdings an eine gesellschaftliche Voraussetzung gebunden, welche offenkundig seit einiger Zeit dahinschwindet: an den Zustand einer „halbierten Moderne“¹⁰. Dies meint schlicht die Tatsache, dass es innerhalb der pluralen Gesellschaft weiterhin noch möglich ist, spezifische Großmilieus aufzubauen, in denen die typischen Modernisierungsfolgen aufgefangen werden können. Solche Modernisierungsfolgen sind

etwa die Pluralisierung der Weltanschauungen und die Individualisierung der Lebensführung, also biographische Autonomie. Beides konnte von der katholischen Welt über lange Zeit mehr oder weniger erfolgreich ferngehalten werden.

Die Auflösung eines geschlossenen katholischen Milieus hat einschneidende Wirkung auf die priesterlichen Hierarchiestrukturen der Kirche. Sie können nämlich nun nicht mehr leisten, was sie geleistet haben. Wenn die Mauern jenes Milieus wegbrechen, auf das sie angewiesen waren, müssen sie sich im freien Feld der konkurrierenden gesellschaftlichen Geltungsansprüche und Biographiemodelle behaupten. Gerade darauf aber war diese Struktur nicht eingerichtet: Nicht Selbstbehauptung im freien gesellschaftlichen Feld, sondern Binnenstabilisierung durch Abgrenzung von dieser liberalen Gesellschaft war die Organisationsidee der kirchlichen Hierarchie im 19. Jahrhundert.

Die schwierige Situation der katholischen Kirche in den modernen Industriegesellschaften wird so deutbar als Krise jenes institutionellen Systems von Kirche, mit dem sie auf ihre letzte Krise, jene des 19. Jahrhunderts, reagiert hatte. Die Strategie, die Stabilität der Kirche durch den Aufbau eines geschlossenen Großmilieus innerhalb der modernen Gesellschaft zu sichern, diese Strategie ist plötzlich selbst bestandsbedrohend geworden. Damit aber ist auch das zentrale personelle Element dieser Strategie gefährdet: der Priester.

Diese Entwicklung ist nun unmittelbar ablesbar an den aktuellen Identitätsproblemen des Pfarrpriesters.¹¹ Wiewohl in seinem Bereich weiterhin mit einer echten Letztzuständigkeitsgarantie versehen, scheint dessen Identitätsmuster heute deutlich gewandelt. Bildete sich vor noch nicht allzu langer Zeit priesterliche Identität in gut nach-tridentinischem Sinne in einem ausgeprägten, quasi-ontologischen Erwählungsbewusstsein, so basiert es heute de facto vor allem auf dem professionellen Erfolg: beschreibbar etwa als vom Priester initiiertes „reges Gemeindeleben“.

Dies setzt Priester einem kaum auflösbaren Erwartungsdruck aus. Die rechtliche Letztzuständigkeit in der Gemeinde bürdet ihm nämlich die umfassende Verantwortung für das Gemeindeleben auf. Im Unterschied zum 19. Jahrhundert besitzen Priester aber keine ihrem rechtlichen und theologischen Status entsprechenden Einflussmöglichkeiten auf die Gemeinde mehr. Denn der Priester bezieht in den Augen der meisten Gläubigen seine Autorität eben nicht mehr aus seiner sakramental-hierarchischen Stellung, sondern aus seiner personalen Kompetenz.

Heutige Priester müssen in einer post-modernen Gesellschaft mit einer tendenziell vor-modernen Theorie ihres Priesterseins zurechtkommen, und werden dann auch noch – nicht zuletzt von ihren Vorgesetzten – an den Erfolgsmaßstäben einer modernen, also marktwirtschaftlichen Dienstleistungsgesellschaft gemessen. Von Seiten ihrer Gemeindemitglieder sehen sie sich denn auch noch dem Erwartungsdruck ausgesetzt, einfühlsame Begleiter ihrer je eigenen Biographie zu sein. Zwischen der Rolle als sakral legitimierter Heilsvermittler innerhalb der „societas perfecta“ Kirche, den Anforderungen als regionaler Filialleiter einer weltweiten Religionsinstitution und schließlich dem Erwartungsdruck der einzelnen Gläubigen auf therapeutische Lebenshilfe und Lebensbegleitung wird der Pfarrpriester heute einer kaum auflösbaren Rollendisparität ausgesetzt.

Der reale ekklesiale Ort des Pfarrpriesters wird damit diffus. Er verliert enorm an personaler Identitätssicherheit. Die meisten Priester lösen denn wohl auch dieses Problem dadurch, dass sie sich auf eines der drei Rollenmuster – das vormoderne, das moderne oder das post-moderne – konzentrieren und die beiden anderen mehr oder weniger zu integrieren suchen. Am weitesten verbreitet ist dabei sicherlich das moderne, markt- und managementorientierte professionelle Selbstbild des Priesters.

Vor allem der Pfarrpriester ist damit das Opfer des gegenwärtig beobachtbaren epochalen Wandels der Sozialgestalt der katholischen Kirche nach Auflösung des katholi-

schen Milieus. Vom sakral legitimierten Garanten kirchlicher Autorität wird er zum Zerrissenen zwischen differenten Ansprüchen – und das, wohlgemerkt, schon ganz innerhalb des kirchlichen Sozialraums selbst, noch ganz abgesehen von seinem sich allerdings, wenn nicht alles täuscht, in jüngster Zeit eher verbessernden Außenimage. Diese Rollendisparität aber hat fatale Auswirkungen auf seine Berufsrolle.

Jede Berufsrolle muss – zumindest über mittlere Zeiträume hinweg und grundsätzlich – ihrem Träger einen positiven Saldo an Selbst- und Fremdzustimmung, an Selbst- und Fremdanerkennung vermitteln. Niemand kann auf Dauer, gar ein Berufsleben lang, ein strukturelles *Anerkennungsdefizit* durch Idealismus oder externe Motivation ausgleichen. Und niemand darf das von ihm verlangen. Idealismus, externe Motivation, sie helfen Durststrecken zu überwinden oder Neues zu wagen: Ohne positives feedback, ohne Anerkennungserfahrungen aber ist keine Berufsidentität aufzubauen und durchzuhalten.¹²

Wenn die skizzierte Situation des Gemeindepriesters halbwegs korrekt wiedergegeben worden ist, dann zeigt sich jetzt ein fundamentales *Anerkennungsdefizit* des Priesters als Grundproblem priesterlicher Existenz heute. Er soll allen alles sein und kann es unter den heutigen Bedingungen nicht. Die aktuelle Berufsrolle des Priesters ist damit tendenziell unerfüllbar. Sie trägt nicht, sondern schafft eher Probleme. Zudem klaffen offizieller Legitimationsdiskurs und reales Anforderungs- und Kompetenzprofil auseinander. Auf Seiten des Priesters aber zeigt sich dies als erfahrenes *Anerkennungsdefizit*. Menschen, die ihren Berufsweg suchen, spüren das. Die Zahlen des Priesternachwuchses sind eindeutig.

Eines allerdings ist klarzustellen: Diese fehlende Anerkennung ist nicht einfachhin einzufordern. Kirche neigt ja dazu, konkreten Defiziten durch Postulate zu begegnen, als ob das Wünschen je geholfen hätte. Es handelt sich aber um eine grundsätzlich neue Situation des katholischen Priesters innerhalb der Kirche: Die Reinszenierung

früherer Plausibilitäten und Anerkennungsstrukturen in gettoisierten Sozialräumen hilft hier nicht weiter. Zuletzt verschärft sie gar das Problem und treibt Priester weiter in isolierte Situationen und damit in Strukturen fehlender Anerkennung.

II. Strukturen der Anerkennung

So bleibt im zweiten Teil dieser Ausführungen die Frage zu stellen: Wie könnten neue Strukturen der Anerkennung priesterlicher Existenz ausschauen? Ich möchte diese Fragen, in aller Vorläufigkeit, mit einigen Thesen zu beantworten suchen.

1. Identitätsstiftende Strukturen der Anerkennung für priesterliche Existenz setzen voraus, dass der Priester einen wirklichen Praxis-Ort im Volk Gottes findet.

Das II. Vatikanum entwirft einen neuen Gesamtbegriff von Kirche: Es ist das Volk Gottes.¹³ Kirche wird nicht zuerst verstanden als priesterliche Institution, die dann auch noch einen religiösen Auftrag hat, sondern umgekehrt: Alle in der Kirche sind von ihrer Aufgabe her zu verstehen, das eine Volk Gottes zu sein. Alle stehen auf der gemeinsamen Basis des gemeinsamen Auftrags, dieses Volk Gottes zu sein. Die Kirche ist für das Konzil das Volk Gottes auf dem Weg zu Gott.

Alle in der Kirche haben nur eine Aufgabe: Diese Berufung des Menschen durch Gott zu verkünden. Kirchlicher Dienst ist Dienst am Menschen, ein Dienst, der dem Menschen Perspektiven eröffnet und ihn anfanghaft schon jetzt zu seiner Zukunft in Christus und Gott befreit. Das Konzil hat die Welt, die Gesellschaft, den einzelnen, den Armen, als den Ort entdeckt, wo es um sie selber geht. Es bekennt sich zur Kirche als einer aufgabenorientierten pastoralen Institution. Deren Aufgabe, das berufene Volk Gottes zu sein, sind alle verpflichtet, auch wenn diese Aufgabe in unterschiedlichen Ämtern wahrgenommen wird.

Solch eine aufgabenbezogene, pastorale Sicht der Kirche als des wandernden Volkes Gottes hat weitreichende Konsequenzen für die innerkirchlichen Strukturen. Das Konzil hat diese Konsequenzen in ihren Prinzipien klar und deutlich formuliert, wenn auch nicht selbst in rechtliche Formen gegossen.

Eine dieser Konsequenzen ist es, Priester und Laien nicht von ihrem Unterschied her, sondern von ihrer gemeinsamen Aufgabe her, das Volk Gottes zu sein, zu definieren. Noch in den vorkonziliaren Entwürfen zur Kirchenkonstitution war „Volk Gottes“ bekanntlich nur der Laienstand, nicht die gesamte Kirche. Kirche im eigentlichen Sinne war nur die Hierarchie. Die Option des Konzils selbst ist eindeutig: Die Hierarchie ist auch Volk, und die Laien sind auch Kirche. Volk Gottes wird zum Gesamtbegriff der Kirche.¹⁴

Die unbestreitbare Ämterstufung in der Kirche hebt somit die wahre Gleichheit aller Christen nicht auf. Es gibt eine Einheit der ganzen Kirche vor allen hierarchischen Stufen. Basis des amtlichen Priestertums ist daher das gemeinsame Priestertum aller Christen. Das amtliche Priestertum – das nach katholischer Lehre konstitutiv zur Kirche gehört – ist von seiner Zuordnung zur Gesamtkirche her zu sehen. Die volle priesterliche Wirklichkeit des Gottesvolkes ist erst mit dem Zusammenwirken von besonderem und gemeinsamen Priestertum erreicht.

Nur im und mit dem so verstandenen Volk Gottes wird der Priester jene Anerkennung finden, die er für seine Berufszufriedenheit braucht. Er bekommt diese in der Post-Moderne eben nicht qua vorgegebenem kirchlichem Plausibilitätsraum, zumindest nicht mehr hinreichend, sondern nur noch durch selbst erarbeitete personale Autorität, Authentizität und Kompetenz. Gleichzeitig kann er aber nicht allen Anforderungen des pluralisierten Gottesvolkes der Postmoderne gerecht werden. Das muss übrigens auch dem Volk Gottes gesagt werden. Es hat selbst priesterliche Funktionen und darf sie daher nicht alle auf den Priester zentrieren und projizieren.

2. *Priesterliche Existenz kann sich nicht mehr auf die hierarchiegesteuerte Einweisung in Orte der Anerkennung verlassen, sie muss sie vielmehr aktiv im Volk Gottes aufsuchen, unter Umständen gar erst schaffen.*

Priester wurden früher an kirchliche Handlungsorte gesetzt, die ihnen fast ausnahmslos *strukturell* Anerkennung sicherten. Der Ort schuf die Person. Dies hat sich, zumindest was die Anerkennungsstrukturen betrifft, umgekehrt: Die Person schafft den Ort. Natürlich gibt es vorgegebene Handlungsstrukturen der Kirche, ob sie aber für den einzelnen Priester zu Glücks- oder Unglücksorten werden, hängt von ihm ab. Mindestens der Schwerpunkt im Verhältnis von Ort und Person hat sich massiv in Richtung Person verschoben.

Da aber niemand unglücklich werden soll und man vor allem niemanden ins Unglück schicken darf, muss man Alumnen darauf vorbereiten und ihnen dann auch die Möglichkeit geben, aktiv und selbständig, kreativ und in eigener Verantwortung anerkennungsdichte Handlungsstrukturen auf der Basis der eigenen Kompetenz aufzubauen. Mir scheint dies im übrigen in der sog. Kategorie Seelsorge gegenwärtig leichter möglich als in der Pfarrseelsorge, wo man wohl immer noch zu sehr der Fiktion folgt, dass der Priester allen alles zu sein habe. Überhaupt sollte man auch darüber nachdenken, ob die Trennung von Pfarrei- und Kategorie Seelsorge nicht in Richtung auf eine ausdifferenzierte Gesamtpastoral hin weiterzuentwickeln wäre.

Der Ort schuf die Person, nun aber konstituiert tendenziell umgekehrt die Person den Ort. Man muss ihr aber dazu die Möglichkeit geben. Das ist eine Frage an die Logik unserer pastoralen Planungskonzepte in Zeiten des Priestermangels: Ohne Berücksichtigung der einzelnen Handlungssubjekte und ihrer Chancen, sich Orte der Anerkennung zu schaffen und diese auch zu finden, sind sie nicht nur subjektvergessen, sondern eben auch auf Dauer nicht tragfähig. Pastoraltechnologie war schon immer zu wenig.

Heute wirkt sie sich aber fatal aus, und dies ganz besonders auf die pastoralen Handlungsträger Priester. Eine Institution jedenfalls, die ihre eigenen Hauptamtlichen nicht zu motivieren vermag, ihnen keine Orte der Berufszufriedenheit, also der real erlebten Anerkennung, schaffen kann, wird nicht lange erfolgreich oder gar attraktiv bleiben: Sie wird dann auch keinen Nachwuchs finden.

3. *Die gesuchten Orte der Anerkennung priesterlicher Existenz werden öfter dezentral und marginal zu finden sein als in der administrativen Mitte. Zumindest muss dem Priester ermöglicht werden, der Gefahr zu entgehen, die in seiner exklusiven Stellung im Zentrum der kirchlichen Prozesse liegt.*

Der reale Ort des Priesters ist gerade seit der (soziologisch verstanden) Verkirklichung des Christentums im 19. Jahrhundert recht exklusiv in der Mitte der kirchlichen Sozialformen. Dies hat gute ekklesiologische Gründe – etwa hinsichtlich des Vorsitzes des Eucharistie.¹⁵ Dennoch hat diese Situierung auch ihre Probleme, gerade für reale Anerkennungserfahrungen des Priesters in Zeiten der Auflösung des katholischen Milieus und eines nunmehr auch innerkirchlich durchgesetzten kognitiven Pluralismus.

Wenn Anerkennung nicht mehr durch den zentralen sozialen Ort zu erlangen ist, weil dieser Ort weder ein soziales noch ein transzendentes Machtpotential mehr besitzt, wenn sie nur noch durch personale Kompetenz erworben werden kann, dann droht so etwas wie eine „Marginalität des Oben“, eine Isolierung durch Besetzung einer Stelle, die Anerkennung für sich behauptet, aber nicht wirklich schon garantieren kann.

Wie aber kann dieser zentrale Ort ein realer Ort von Anerkennungserfahrungen werden? Das betrifft ganz konkrete Dinge: das Pfarrhaus etwa. Ist es ein Ort zum Leben? Oder ein Ort der Einsamkeit? Wer lebt dort mit wem wie zusammen? Schließt dieser Ort kommunikative Nähe ein oder aus? Warum

sollen Priester nicht in Gemeinschaften leben können? Gemeinschaften untereinander aber auch in Gemeinschaft mit einem Team aus Laien und Priestern, die sich, vielleicht nur temporär, zu einer *vita communis* entschließen können?

Der Priester muss dort leben, wo das Volk Gottes lebt. Er muss mit ihm leben und auch von seiner Hilfe und Anerkennung. Wie kann er das, wenn er sich isoliert – und sei es in eine Isolation der Mitte? Hier ist Kreativität und hier sind Lösungen vor Ort gefragt: Nur muss der Priester die Möglichkeit haben, solche Orte zu finden, mit anderen zu schaffen. Nicht geregelt durch ein Konzept von oben für alle, sondern vor Ort, nach eigenen Möglichkeiten und den Möglichkeiten des Volkes Gottes vor Ort.

Ich möchte ein Beispiel geben. Es gibt viele wirklich segensreiche Orte der Pastoral: eine Sozialstation etwa, oder ein katholisches Krankenhaus oder diverse Bildungseinrichtungen. Warum soll es an ihnen und in ihrem Umfeld nicht Lebensgemeinschaften, durchaus auch temporärer Art, geben, in denen Priester jenes Miteinander, jenen Ort der Anerkennung, auch jenen Rückzugsraum finden, den sie benötigen? Es führt jedenfalls nicht weiter, den Priester in einem Individualismus der Einsamkeit verkommen zu lassen, nur weil sich für das klassische Modell der Pfarrhaushälterinnen-Lebensgemeinschaft niemand mehr findet und man den Mut, Neues zu wagen, nicht aufbringt.

4. Inhaltlich 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 nicht aus abgrenzendem Ressentiment, sondern in helfendem Kontrast begegnet.

Plurale Zeiten schaffen nicht nur Probleme, sie eröffnen auch neue Chancen, zumindest dann, wenn man in ihnen nicht versucht, vor-plurale Lebensformen zu reinsze-

nieren. Die Lebensform Priester, gerade auch in ihrer kirchenrechtlichen Verfassung als zölibatäre Existenz, präsentiert nicht-zölibatären Lebensformen einen Kontrast. Der kann kreativ werden, muss es allerdings nicht. Er wird kreativ, wenn er sich als wirkliche Hilfe für andere Lebensformen nicht nur versteht, sondern erweist.

Jede Lebensweise braucht loyale Außenperspektiven. Der zölibatäre Priester braucht sie, aber auch der unfreiwillig oder freiwillig allein lebende Christ, die Familie braucht sie oder der und die Alleinerziehende. Das Volk Gottes könnte sie sich wechselseitig bieten, gerade in der neuen Pluralität von Lebensformen, wie sie die Postmoderne eröffnet und praktiziert.

Dafür ist allerdings eine wirkliche Kultur der Anerkennung der unterschiedlichen Lebenssituationen von Menschen notwendig. Gerade der Priester mit seiner sehr eigenen Lebensform des freiwilligen religiösen Zölibats ist darauf angewiesen. Denn diese Form wurde von einem sehr singulären Zeichen religiöser Sonderstellung zu einer von vielen Lebensformen im Individualismus der Gegenwart.

Man kann bisweilen den Eindruck gewinnen, dass Priester unter der Oberfläche einer gewissen Gemeinschaftsrhetorik einen sehr ausgeprägten Individualismus leben. Das ist auch ihr Recht. Im gewissen Sinn ist es auch modern. Aber wie jeder Individualismus hat er seine Kehrseite: die Einsamkeit. Sie kann nicht überwunden werden, indem man seine Individualität zurücknimmt und allen alles werden will und schon gar nicht, indem man auf seine soziale Anerkennung oder den noch so gut begründeten theologischen Status pocht.

Sie kann nur überwunden werden, indem man als sehr bestimmtes Individuum mit einem sehr eigenem Leben, und Zölibat z.B. ist ja etwas sehr eigenes, Kommunikationsorte schafft, aufsucht, sich um sie bemüht, wo dieses eigene Leben anderen in ihrem eigenen Leben hilft, sich besser zu verstehen, wo die Differenz der vielen sehr verschiedenen Leben kreativ, spannend, bereichernd, lebensvoll wird. Dazu aber ist eine

grundsätzliche Solidarität mit den Orientierungs- und Lebensproblemen gerade der anderen Lebensformen notwendig. Nur diese Haltung der Solidarität führt zueinander und aus der Einsamkeit.

Ressentiment ist Selbstkonstitution durch Fremddenunziation.¹⁶ Sie führt immer ins Unglück. Solidarität ist das Gegenteil, ist eigenes Leben mit Interesse an anderem Leben, ist die Hoffnung, vom anderen Leben her das eigene Leben besser zu verstehen und immer wieder neu zu entdecken. Wenn das Volk Gottes spürt, dass Priester in grundsätzlicher Solidarität mit den je eigenen Problemen der Menschen leben, dann gewährt es auch den Priestern Solidarität – und eben auch Anerkennung.

Ich fasse zusammen: Identitätsstiftende Strukturen der Anerkennung für priesterliche Existenz setzten 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. Die gesuchten Orte der Anerkennung priesterlicher Existenz werden dabei öfter dezentral und an den „Rändern“ zu finden sein. Inhaltlich aber wird die Anerkennung priesterlicher Existenz durch das Volk Gottes davon abhängen, ob das Volk Gottes die Solidarität der Priester seinen eigenen Existenzproblemen spürt und wahrnimmt, dass gerade die andere, die priesterliche Lebensform ihr nicht aus abgrenzendem Ressentiment sondern in helfendem Kontrast begegnet.

Anmerkungen:

¹ Überarbeiteter Vortrag, gehalten am 26.6.1999 bei Patrozinium des „Collegium Leoninum“ der Diözese Aachen in Bonn. Das Collegium Leoninum schloss mit diesem Tag seine Pforten und zog in das sehr viel kleinere „Paulushaus“, das bislang eine Jesuitenkommunität beherbergte. Diese wurde aufgelöst. – Die Überlegungen sind Pfr. Josef Kraus und Prof. Dr. Alexius Bucher in Dankbarkeit gewidmet.

² Die einschlägigen Zahlen sind über das „Informationszentrum Berufe der Kirche“ in Freiburg zu erhalten. Beispielhaft: Neuaufgenommene Priesteramtskandidaten aller (west- und ost-)deutschen Diözesen und Orden: 1978: 703; 1988: 564; 1998: 264 (Quelle: Schreiben des „Informationszentrum Berufe der Kirche“ vom 1. Juni 1999).

³ Zu diesem Begriff vergleiche einführend: W. Welsch: Unsere postmoderne Moderne, Weinheim ²1988. Ich verwende den Begriff „Postmoderne“ nicht als normativ-philosophische, sondern als gegenwartsanalytische Kategorie. Die Gegenwart, das ist offenkundig eine Zeit, die sich ihrer selber nicht mehr so gewiss ist. Die Moderne als das Projekt einer nach-metaphysisch legitimierten Gesellschaft mit quasi-metaphysischer Sicherheit verkörperte den Entwurf einer nicht-religiös begründeten Gesellschaft mit fast noch religiöser Selbstsicherheit. Diese aber ist dahin. Oder anders gesagt: Im 19. Jahrhundert stirbt der Glaube an Gott, im 20. Jahrhundert der Glaube an den Menschen. Wenn man „Postmoderne“ als gegenwartsanalytische Kategorie begreift, dann hilft es nichts, ihr moralisierend entgegen zu treten, wie es weithin in theologischen Kreisen (noch) geschieht. Denn gegen die Realität hilft kein Wünschen.

⁴ Siehe hierzu: H. Kochanek (Hg.): Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich-Düsseldorf 1999; H.-J. Höhn: Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998; M. N. Ebertz: Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg/Br. 1997.

⁵ Vgl. hierzu die einschlägigen Analysen von K. Gabriel: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg/Br. 1992, 80–104.

⁶ Vgl. M. N. Ebertz: Die Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche“, in: P. Hoffmann (Hg.): Priesterkirche, Düsseldorf 1997, 132–163.

⁷ Siehe hierfür die instruktive Studie von I. Götz v. Olenhusen: Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg, Göttingen 1994.

⁸ Vgl. hierzu: E. L. Grasmück: Vom Presbyter zum Priester. Etappen der Entwicklung des neuzeitlichen Priesterbildes, in: P. Hoffmann (Hg.): Priesterkirche, Düsseldorf 1987, 96–131.

⁹ Siehe hierzu exemplarisch: N. Busch: Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, Gütersloh 1997.

¹⁰ Zu diesem Ausdruck vgl.: K. Gabriel: Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität. Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation von christlichem

Glauben und Kirche, in: Pastoraltheologische Informationen 8(1988), 93–106.

- ¹¹ Siehe hierzu – für Österreich, aber wohl übertragbar – die sozialwissenschaftliche Untersuchung von B. L. Pirklbauer: *Priesteridentität zwischen Kirche und Gesellschaft*, Linz 1998. Allerdings leiden die Schlussempfehlungen von B. Pirklbauer (202–207) deutlich unter einem gewissen Theologiedefizit.
- ¹² Eine angemessen realistische Beschreibung der Situation des Klerus liefert der I. Teil („Gegenwärtige Probleme priesterlichen Lebens und Handelns“) des Schreibens der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst, vom 24.9.1992.
- ¹³ Siehe hierzu: E. Klinger: *Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanum. Die Revolution in der Kirche*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7 (1992) 305–319 sowie zu einer pastoraltheologisch inspirativen, weil „Gaudium et spes“ als Zentrum des Konzils rekonstruierenden Interpretation des II. Vatikanums: Ders.: *Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1990.
- ¹⁴ Vgl. hierzu das II. Kapitel von „Lumen gentium“.
- ¹⁵ Vgl. hierzu die Überlegungen von O. Fuchs: *Ämter für eine Kirche der Zukunft*, Luzern 1993, 81–93 („Eucharistische Leitungsverantwortung in Diakonie und Martyria“).
- ¹⁶ Vgl. zum Ressentimentbegriff, wie er vor allem von Nietzsche in Auseinandersetzung mit dem Christentum entwickelt wurde: R. Bucher: *Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott*, Frankfurt/M. u.a. ²1993, 54–67.

Rainer Dillmann

Konfliktlösungsmodelle aus christlicher Sicht

Einblicke in die Apostelgeschichte

Fragestellung

Wer die Apostelgeschichte liest, gewinnt auf den ersten Blick den Eindruck, die christliche Gemeinde kenne keinen Streit und keine Konflikte. Diesen Eindruck gewinnt der Leser bei der Nachwahl des Matthias. Diese erfolgte einvernehmlich, ohne Kampfabstimmung, obwohl zwei geeignete Kandidaten vorhanden waren (vgl. Apg 1,23–26). Er setzt sich in den Summarien fort: „Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam. Mit großer Kraft legten die Apostel Zeugnis ab von der Auferstehung Jesu, des Herrn, und reiche Gnade ruhte auf ihnen allen. Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt. Denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon soviel zugeteilt, wie er nötig hatte“ (Apg 4,32–35).

Wer jedoch genau hinschaut, wird entdecken, dass die Apostelgeschichte von zahlreichen, unterschiedlichen Konflikten erzählt. Diese lassen sich in vier Kategorien einteilen:

1. Konflikte der Gemeinde mit Außenstehenden;
2. Konflikte zwischen Gruppen innerhalb der Gemeinde;
3. Konflikte zwischen Einzelnen und der Gemeinde;
4. Konflikte zwischen Personen.

Diese Konflikte durchziehen das Leben der jungen Kirche. Die folgenden Ausführungen gehen nicht chronologisch vor. Einzelne Konfliktfelder werden aufgegriffen, der dort aufbrechende Konflikt so dargestellt, wie ihn die Apostelgeschichte erzählt, und die darin enthaltene Konfliktlösungsstrategie aufgezeigt. Dabei bleiben die Ausführungen auf innergemeindliche Konflikte beschränkt. Die Auseinandersetzungen mit Außenstehenden, von denen die Apostelgeschichte ebenfalls berichtet, bleiben unberücksichtigt. Jeder der dargestellten Konflikte wird schließlich danach befragt, welche Impulse für den Umgang mit Konflikten in Kirche und Gemeinde heute diesen Erzählungen zu entnehmen sind.

Ringens um die Identität der Kirche

Einer der zentralen und für die Entwicklung der Kirche entscheidenden Konflikte war die Frage der Aufnahme von Heiden in die Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden. Von diesem Konflikt erfahren wir zum einen aus der Apostelgeschichte; er spiegelt sich aber auch in Teilen der paulinischen Korrespondenz (insbesondere im Galaterbrief). Der Heftigkeit nach zu urteilen, mit der Paulus in dieser Frage auf seine Gegner reagierte, musste dieser Konflikt die frühe Kirche an den Rand der Spaltung bzw. des Zerreißens gebracht haben (vgl. Gal 5,12). Der Konflikt brach aber nicht erst mit der Mission des Paulus auf; er gewann in den hellenistischen Zentren des Mittelmeerraumes, die einen starken jüdischen Bevölkerungsanteil aufwiesen, jedoch an Schärfe.

Die Apostelgeschichte berichtet, dass Petrus die ersten Heiden in die Kirche aufnahm. Dies dürfte den historischen Fakten entsprechen. Das Tun des Petrus, das dieser nach reiflicher Überlegung und im Bewusstsein, darin dem Willen Gottes zu folgen, vollzog, stieß bei nicht wenigen Christen in Jerusalem auf heftige Kritik und dürfte dem Ansehen des Petrus dort geschadet haben (vgl. Apg 10,1-11,18). Genau genommen erzählt der Abschnitt Apg 10,1-11,18 von

zwei Konflikten, die ineinander gelagert sind: Ein Konflikt in Petrus und ein Konflikt des Petrus mit der Jerusalemer Gemeinde.

Der Vorwurf, der gegen Petrus in Jerusalem erhoben wird, lautet: „Du hast das Haus von Unbeschnittenen betreten und hast mit ihnen gegessen“ (Apg 11,3). Die Kritiker werfen Petrus also den Umgang und die Tischgemeinschaft mit Nicht-Juden vor, nicht deren Taufe!

Es stellt sich aber die Frage: Was soll die Taufe von Heiden, wenn eine Gemeinschaft mit ihnen nicht möglich ist? Jedenfalls ist unter Aufrechterhaltung des Kontaktverbotes eine Gemeinschaft im Sinne einer „Koinonia“ nicht möglich. Um wirklich in die Kirche aufgenommen zu werden, müssten Heiden sich beschneiden lassen und damit den Übertritt zum Judentum vollziehen. Dies scheint indirekt die Position der Kritiker des Petrus zu sein. Die Apostelgeschichte bezeichnet sie als „die aus der Beschneidung“ (Apg 11,2). Dies ist die ganze Jerusalemer Gemeinde einschließlich der Apostel und des Herrenbruders Jakobus.

Petrus verteidigt sein Handeln, indem er „der Reihe nach“ berichtet. Dabei geht es nicht nur um den Ablauf der Ereignisse, sondern Petrus berichtet auch von seinem inneren Ringen um die Sache. Die Argumentation des Petrus baut auf dessen innerer Überzeugung auf, in Übereinstimmung mit Gottes Willen gehandelt zu haben. Dieser wurde für ihn deutlich in der Vision, deren Kern eine Anspielung auf ein Wort Jesu enthält: „Was Gott für rein erklärt hat, das nenne du nicht unrein“ (Apg 11,9).

Das entsprechende Jesuswort lautet im Markusevangelium: „Nichts was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen“. Der Evangelist kommentiert dieses Wort Jesu mit der Bemerkung: „Damit erklärte Jesus alle Speisen für rein“ (Mk 7,19).

Petrus hatte also die gleichen Schwierigkeiten und Bedenken wie seine Kritiker. In einem Prozess des Ringens mit sich selbst und mit dem Willen Gottes hat er diese überwunden. Die von Petrus gewonnene innere Überzeugung findet dieser bestätigt

in der Ausgießung des Geistes auf die Heiden. Ausdrücklich vergleicht Petrus dies mit der ersten Ausgießung des Geistes an Pfingsten (Apg 11,15)! Dieses äußere Geschehen erinnert zugleich an ein weiteres Wort Jesu: „Ihr aber werdet mit Heiligem Geist getauft werden“ (Apg 1,5; 11,16).

Die Argumentation des Petrus hat dessen Kritiker insoweit überzeugt, dass sie das Handeln des Petrus nicht mehr tadeln. Der verwendete griechische Begriff bedeutet: „sich ruhig verhalten, schweigen“. Sie scheinen weit davon entfernt, sich die Position des Petrus zu eigen zu machen. Auch scheinen sie nicht daran zu denken, Konsequenzen für die zukünftige Missionsarbeit unter den Heiden zu ziehen.

Die Argumentation des Petrus kann auf folgende Punkte gebracht werden:

1. Sein Handeln beruhte auf innerer Überzeugung.
2. Die Einwände seiner Kritiker waren auch seine eigenen Bedenken.
3. Diese wurden aufgrund innerer Einsicht zerstreut, um die Petrus mit sich selbst hart gerungen hatte. Seine Entscheidung war ihm nicht leicht gefallen.
4. Das äußere Geschehen hat letztlich die Richtigkeit seiner inneren Überzeugung bestätigt.

Worin lag der eigentliche Konflikt, von dem die Apostelgeschichte erzählt? Vordergründig scheint es um die Einhaltung bestimmter Reinheits- und Speisegebote zu gehen. Der eigentliche Konflikt lag jedoch tiefer. Es ging um die Identität der christlichen Gemeinde!

Seit der Exilszeit hat das Judentum in der Feier des Sabbats, der Einhaltung bestimmter Reinheits- und Speisegebote, der Beschneidung und letztlich der Sammlung von Geldern für Jerusalem seinen prägnanten Ausdruck gefunden. Vom römischen Staat hatte man „Privilegien“ erkämpft, die diese Identität sichern halfen. Diese waren aber nicht unumstritten und mussten bei jedem Cäsarenwechsel neu bestätigt werden.

Diese Privilegien bargen zugleich ein erhebliches Konfliktpotential. Denn die jüdische Religion wirkte einerseits aufgrund

ihres Monotheismus und ihrer Ethik anziehend, andererseits war sie aufgrund ihrer selbstgewählten Isolierung vom Heidentum allen möglichen Verdächtigungen ausgesetzt. Die „Gottesfürchtigen“ (Heiden, die jüdische Lebensgewohnheiten übernahmen und am Synagogengottesdienst teilnahmen), waren deshalb für das Judentum eine wichtige Stütze in lokalen Konflikten.

Durch sein Verhalten hatte Petrus diese jüdische Identität in Frage gestellt. Er demonstrierte, dass ein Heide an dem in Christus geschenkten Heil teilhaben konnte, ohne sich beschneiden zu lassen und somit den Übertritt zum Judentum zu vollziehen. Petrus favorisierte damit ein Modell, in dem einzig die Almosen für Jerusalem die jüdische Identität garantierten. Dieses Modell wurde dann von Paulus aufgegriffen und Grundlage seiner Missionsarbeit.

Ein für alle Seiten akzeptabler Kompromiss wurde erst 10 bis 15 Jahre später auf dem sogenannten Apostelkonvent gefunden. Die Apostelgeschichte berichtet darüber in Kapitel 15 (vgl. Apg 15,1-35).

Auch die Kirche heute erlebt Identitätskrisen. Insbesondere geht es um die Frage: Wie weit darf oder kann die Kirche sich der Moderne öffnen, ohne ihren Glauben zu gefährden und ihr Zeugnis für diesen Glauben zu verdunkeln? Die Auseinandersetzungen, die in der Kirche um die Schwangerschaftskonfliktberatung aufgebrochen sind, sind dafür ein Beispiel. In dieser Frage scheiden sich die Geister. Und manchmal gewinnt man den Eindruck, der Streit bringe die Kirche an den Rand einer Spaltung. Hier kann ein Blick auf das Ringen der frühen Kirche um ihre Identität helfen. Zwar bietet die Apostelgeschichte keine Patentlösung. Aber sie mahnt, die Kontroverse, die sich in den letzten Monaten um diese Frage entzündet hat, nicht einfach negativ zu sehen. Sie dient letztlich einer notwendigen Klärung. Allerdings scheint die Art und Weise, wie dieser Streit ausgefochten wird, bedenklich. Weder finanzieller Druck, noch die Diffamierung anders Denkender trägt zu einer Klärung bei. Zweierlei scheint notwendig:

1. Einen eigenen Standpunkt finden. Dies setzt Betroffenheit und Auseinandersetzung mit der Problematik voraus. Petrus musste erst mit sich selbst ringen und innere Einsicht erlangen, bevor er fähig war, die ersten Heiden in die Kirche aufzunehmen. Dabei kommt es nicht darauf an, der vorgegebenen, traditionellen Linie zu folgen. Vielmehr ist zu fragen: Was ist in dieser Situation der Wille Gottes? Diesen gilt es umzusetzen – auch dann, wenn neue und ungewohnte Wege zu gehen sind.
2. Achtung der Position des Anderen und Anerkennung seiner inneren Beweggründe. Es scheint nicht notwendig, dass alle in dieser Frage die gleiche Überzeugung teilen. Aber es entspricht christlichem Geist, die Gewissensentscheidung jedes Einzelnen zu achten. Dies führt möglicher Weise auch zu einer unterschiedlichen Praxis. Die Gemeinde in Jerusalem duldet zwar die Entscheidung des Petrus, aber sie übernimmt diese nicht. Sie hält an ihrer jüdischen Identität fest und bleibt ihr treu. Dies widerspricht nicht der Einheit der Kirche.

Wenn diese beiden Grundprinzipien beachtet werden, dann wird die Einheit der Kirche nicht zerbrechen. Allerdings erhält sie ein neues Gesicht: Sie wird eine Einheit in Vielfalt sein.

Umgang mit Minderheiten

Einen anderen innergemeindlichen Konflikt erzählt Lukas in Kapitel 6 der Apostelgeschichte. In der Urgemeinde von Jerusalem entbrannte ein Streit, der sich an der Versorgung der Witwen entzündete: „Die Hellenisten beehrten gegen die Hebräer auf“ (Apg 6,1). So berichtet Lukas. Offensichtlich handelte es sich aber nicht nur um ein Verteilungsproblem. Eine ganze Gruppe fühlte sich benachteiligt. Denn nur die Witwen der Hellenisten, nicht die der Hebräer werden übergangen.

Die Hellenisten sind Judenchristen griechischer Muttersprache, die aus den hellenis-

tischen Synagogen Jerusalems oder auch aus der Diaspora stammten. Letztere könnten als Jerusalempilger zur Gemeinde gestoßen sein. Die Hebräer dürften dagegen aramäisch sprechende Judenchristen gewesen sein. Aus ihren Reihen stammten die Apostel, und in ihren Händen lagen wohl weitgehend die Entscheidungsfunktionen der Gemeinde.

Hinter dem vordergründigen Übergehen der Witwen – das heißt der Armen – bei der täglichen Versorgung steckt demnach ein schwieriges, tiefer sitzendes Problem. Sprachliche und völkische Verschiedenheiten bedingen Mentalitätsunterschiede, vielleicht auch theologische Differenzen.

Die Zwölf tragen das Problem der ganzen Gemeinde vor und machen einen konkreten Vorschlag. Dieser sieht vor, dass dem murrenden Gemeindeteil eigene Verantwortung übertragen wird. Dafür werden Männer gewählt, die das Vertrauen der ganzen Gemeinde genießen und dem benachteiligten Gemeindeteil angehören – die in der Aufzählung genannten Männer tragen alle griechische Namen; Nikolaus wird ausdrücklich als Proselyt aus Antiochia bezeichnet. Dieser Vorschlag wird erst dann in die Tat umgesetzt, nachdem die ganze Gemeinde ihm zugestimmt hat. Durch Gebet und Handauflegung bekräftigen die Zwölf die Entscheidung der Gemeinde und bezeugen damit ihr Einverständnis mit der gefundenen Lösung.

Die in dieser Erzählung geschilderte Konfliktlösung ist beispielhaft. Sie geschieht in vier Schritten:

1. Das Problem, das sich aus dem Zusammenleben verschiedener Gruppen ergibt, wird gesehen und ernst genommen. Der Konflikt wird nicht vertuscht oder bagatellisiert.
2. Bei der Suche nach Lösungen wird die ganze Gemeinde – Hellenisten und Hebräer – beteiligt. Ihr wird der Konflikt vorgetragen und mit ihr auch beraten. Die Suche nach den „Schuldigen“ unterbleibt. Gemeinsam wird nach Lösungsmöglichkeiten Ausschau gehalten.

3. Die Zwölf sind bereit, einen Teil ihrer Kompetenzen abzutreten. Sie haben keine Angst, dadurch an Autorität zu verlieren.
4. Der unzufriedenen Gemeindeteil erhält Verantwortliche aus den eigenen Reihen. Es wird ihm niemand vorgesetzt. Er wird damit in seiner Andersartigkeit und in seiner Freiheit respektiert.

Der hier geschilderte Konflikt ist ein klassischer Konflikt, wie er in vielen Gemeinden aufbricht. Zwar sind es weniger Konflikte mit Christen anderer Muttersprache. Minderheiten bilden sich nicht nur aufgrund kultureller oder völkischer Unterschiede. In vielen Gemeinden bilden heute die Jugendlichen eine solche Minderheit. Auseinandersetzungen mit dem Pfarrgemeinderat sind an der Tagesordnung. Oft werden anstehende Differenzen durch Mehrheitsbeschluss geregelt. Die Jugendlichen sind dann oft die Unterlegenen und müssen sich der Mehrheit der Erwachsenen beugen. Man nennt dies „demokratisch“ und übersieht, dass es auch eine Diktatur der Mehrheit geben kann.

Im Umgang mit Minderheiten können die genannten Kriterien der Konfliktlösung gut angewandt werden:

Die Probleme, die sich aus dem Zusammenleben von Jugendlichen und Erwachsenen ergeben sind ernst zu nehmen und dürfen nicht bagatellisiert werden.

Bei der Suche nach Lösungen ist möglichst die ganze Gemeinde zu beteiligen. Gemeinsam ist nach Lösungen Ausschau zu halten. Die gemeinsam gefundene Lösung wird dann von allen akzeptiert. Die Suche nach den „Schuldigen“ unterbleibt.

Die Erwachsenen sollten den Mut haben, Kompetenzen abzutreten. Ihre Befürchtung, dadurch an Autorität zu verlieren ist unbegründet. Im Gegenteil: wenn sie die Jugendlichen und deren Fähigkeiten ernst nehmen, gewinnen sie an Autorität.

Verantwortliche werden in den Reihen der Jugendlichen selbst gesucht. Ihnen wird niemand vorgesetzt. Ihre Andersartigkeit und ihre Freiheit ist zu respektieren.

Ein Zweites scheint wichtig: Die neue Regelung und damit auch die Versöhnung wird in der Apostelgeschichte durch die

Handauflegung der Zwölf besiegelt, d.h.: sie wird liturgisch gefeiert. Es gehört zum Wesen der Kirche, dass sie ihre Lebensvollzüge in die Gemeinschaft mit Gott stellt und dies in der Feier der Liturgie sichtbar zum Ausdruck bringt. Die Feier der Versöhnung gilt nicht nur für die Buße des Einzelnen; sie ist auch eine Aufgabe der ganzen Gemeinde. Deshalb dürfen auch die Versöhnung zwischen rivalisierenden Gruppen und die Beilegung offener Konflikte einer liturgischen ggf. auch sakramentalen Form.

Auseinandersetzung zwischen Gemeindeleitung und Einzelpersonen

Solche Konflikte sind aus dem Alltag der Gemeinde vertraut. Auch Lukas weiß um diese Konflikte. Ein Beispiel dafür ist die Geschichte von Hannanias und Saphira (Apg 5,1-11).

Die beiden besaßen ein Grundstück. Dieses verkauften sie und legten den Erlös „den Aposteln zu Füßen“, d.h.: sie stifteten den Kaufpreis für die Gemeinde. Sie folgen damit dem Beispiel des Barnabas. Auch er hatte einen Acker verkauft und den Erlös den Aposteln übergeben (vgl. Apg 4,36-37).

Der Verkauf war keine Verpflichtung, sondern eine freiwillige Entscheidung. Petrus betont dies ausdrücklich (Apg 5,4). Der Konflikt entsteht durch die Heuchelei des Hannanias und seiner Frau. Beide geben vor, den ganzen Betrag zu spenden, obwohl sie einen Teil für sich zurückhalten. Indem sie bewusst die Unwahrheit verbreiten und trotz Befragung bei ihrer falschen Aussage bleiben (vgl. Apg 5,8), zerstören sie die Atmosphäre des Vertrauens und legen den Keim der Spaltung in die Gemeinde. Ihr Ausschluss ist deshalb folgerichtig.

Heutige Leser nehmen meist Anstoß an dem plötzlichen Tod der Beiden. Literarisch ist die Erzählung den in der Antike weit verbreiteten Strafwundern zuzuordnen. Im Neuen Testament ist dieser Fall einmalig. Deshalb sind die Exegeten über die Frage der Historizität zerstritten.

Lukas will mit dieser Geschichte aufzeigen, dass Satan von Anfang an auftritt, um die Kirche von innen her zu Fall zu bringen. Satan hatte das Herz des Hannanias und der Saphira ergriffen, so wie er zur Zeit Jesus den Judas Iskariot ergriffen hatte (vgl. Lk 22,3). Lukas betont damit die Eigenverantwortung jedes einzelnen Christen und macht deutlich, dass gegenseitiges Vertrauen die Basis gemeindlichen Lebens ist. Wer dieses Vertrauen missbraucht, setzt die Existenz der Gemeinde aufs Spiel.

Auch im Leben einer christlichen Gemeinde gibt es Situationen, in denen der Verbleib eines Gemeindemitgliedes in der Gemeinde untragbar wird. Wann solch ein Fall eintritt, ist schwierig zu beurteilen und darf nicht leichtfertig angenommen werden. Die Apostelgeschichte nennt als Kriterium: „Bruch und Missbrauch von Vertrauen“. Dies ist eine schwerwiegende Verfehlung gegen die Gemeinschaft. Jeder, der in Beziehungen lebt – sei es in einer partnerschaftlichen Beziehung, sei in einem Freundeskreis – weiß, dass Vertrauensbruch und -missbrauch diese Beziehung schwer belastet, manchmal deren Ende bedeutet.

Konflikte zwischen Personen

Auch diese Konflikte sind Lukas nicht unbekannt. Sie betreffen selbst so prominente Persönlichkeiten wie Paulus und Barnabas. Lukas berichtet davon in Apg 15,36-41.

Paulus fühlt sich als Apostel und Gründer der Gemeinden verpflichtet zu erkunden, wie es den Brüdern und Schwestern in den neu gegründeten Gemeinden geht. Ziel ist, die Gemeinden in ihrem inneren Zusammenhalt zu stärken und sie in der Diaspora nicht allein zu lassen. Sie sollen spüren, dass sie alle zu der einen Kirche Jesu Christi gehören. Paulus setzt dabei auf bewährte Mitarbeiter, insbesondere den Barnabas. Dieser ist mit dem Plan des Paulus einverstanden; aber er besteht darauf, auch den Johannes Markus mitzunehmen. Dazu aber ist Paulus nicht bereit.

Dies führt zu einer „heftigen Auseinandersetzung“ zwischen Paulus und Barnabas. So jedenfalls erzählt es Lukas. Das griechische Wort setzt einen erbitterten Streit voraus. Die Septuaginta umschreibt mit dem gleichen Begriff den Zorn Gottes angesichts der Untreue Israels (vgl. Dtn 29,27 – LXX). Worum es in diesem Streit wirklich ging, lässt sich allenfalls erahnen. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte scheinen Paulus und Barnabas die Zuverlässigkeit des Johannes Markus unterschiedlich einzuschätzen. Dieser war bei der ersten Missionsreise zunächst dabei, hatte sich dann aber bei Perge in Pamphylien abgesetzt und war nach Jerusalem zurückgekehrt (vgl. Apg 13,13). Paulus will ihn unter keinen Umständen mitnehmen. Er zieht es vor, sich von Barnabas zu trennen und sucht sich einen neuen Mitarbeiter, den Silas (vgl. Apg 15,40).

Die Entscheidung des Paulus mag verwundern. Die Überzeugung, um der Verkündigung des Wortes Gottes willen müsse jeder mit jedem zusammenarbeiten, scheint weit verbreitet. Die Aktualität dieses Konfliktes ist mit Händen zu greifen:

Die Errichtung von Pastoralverbänden steht unmittelbar bevor bzw. ist in vollem Gange. Keine Gemeinde des Erzbistums bleibt davon unberührt. Ihre Notwendigkeit ist weitgehend unbestritten. Eines sollte dabei jedoch nicht außer acht gelassen werden: Mit der organisatorischen Errichtung von Pfarrverbänden ist lediglich der erste Schritt getan. Viel schwieriger ist, Personen in einem Team zusammenzuführen, damit sie gemeinsam die neuen Strukturen mit Leben füllen. Zusammenarbeit zwischen Personen kann nicht verordnet oder erzwungen werden. Es ist damit zu rechnen, dass zwei Personen – trotz guten Willens – nicht miteinander in einem Pastoralteam zusammenarbeiten können. In einem solchen Fall ist eine Trennung weder anrühlich, noch eine Strafversetzung, sondern um der Fairness willen geboten. Wie Paulus und Barnabas sollen sie sich trennen, jeder von ihnen kann an einem anderen Ort gute Dienste leisten für die Verkündigung des Wortes Gottes.

Zusammenfassung

Wie die Apostelgeschichte zeigt, gibt es auch in christlichen Gemeinden zahlreiche Konflikte. Es wäre falsch, davor die Augen zu verschließen und dies nicht wahr haben zu wollen. Das in der Kirche weit verbreitete Harmoniemodell entspricht zwar dem bürgerlichen Ideal, ist aber nach Ausweis der biblischen Texte keine Garantie für eine erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums. Konflikte sind nicht einfach negativ zu beurteilen. Sie haben immer auch eine positive Seite: Sie tragen zur Klärung umstrittener Fragen bei, bewahren die Gemeinde vor Stillstand und treiben die Entwicklung voran. Die Kirche Jesu Christi unterscheidet sich von andern menschlichen Gemeinschaften nicht dadurch, dass in ihr keine Konflikte anzutreffen sind, sie unterscheidet sich vielmehr darin, wie sie mit diesen Konflikten umgeht und welche Konfliktlösungsstrategien sie einsetzt.

Aufgrund der Beispiele aus der Apostelgeschichte lassen sich dafür folgende Eckpunkte benennen:

1. Integration geht vor Ausschluss. Konflikte werden nicht dadurch gelöst, dass deren vermeintliche oder tatsächliche Verursacher aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Diese weit verbreitete Praxis löst den Konflikt nicht. Vielmehr muss das jeweilige Anliegen ernst genommen und gemeinsam um eine Lösung gerungen werden. Das Wort des Apostels Paulus „Prüft alles, und behaltet das Gute“ (1 Thess 5,21) ist richtungsweisend.
2. Einheit bedeutet nicht Uniformität. Eine unterschiedliche Praxis – auch in wichtigen Fragen des Glaubens – in verschiedenen Ortskirchen ist dann geboten, wenn dies nach reiflicher Überlegung geschieht und von innerer Überzeugung getragen ist. Der eine Glaube äußert sich in vielfältiger Weise.
3. Teamfähigkeit kann erlernt und eingeübt werden. Dennoch kann die Zusammenarbeit zwischen Personen an persönlichen Differenzen scheitern. Dies ist zu akzep-

tieren und bei der Personalplanung zu berücksichtigen.

4. Die Kirche braucht eine Streitkultur. Dies setzt voraus, dass bei auch gegensätzlichen Standpunkten der Kontrahent als Person geachtet und nicht diffamiert wird. Polemik ist fehl am Platz. Wer in einem Streit dem anderen den wahren Glauben abspricht, hat diesen von vornherein als außenstehend abgestempelt. Eine sachliche Klärung der Streitfrage wird damit unmöglich.

Wenn die Kirche ihre Konflikte nach den Maßstäben austrägt, wie sie in der Apostelgeschichte angewandt werden, dann wirkt die christliche Botschaft nach außen und zieht Menschen an. Vielleicht werden Außenstehende dann nicht sagen: „Seht, wie sie einander lieben“; hoffentlich aber können sie im positiven Sinne sagen: „Seht wie sie mit einander streiten und ihre Konflikte austragen!“

Zum Leserbrief von Pfarrer Waterkamp (Heft 4/2000, S. 124-125)

Ich stimme Pfarrer Waterkamp ganz zu. Auch ich schätze die Beiträge von P. Lauter zur biblischen Kreuzes-, Sühne- oder Erlösungstheologie. Beim Thema „*Humanae Vitae*“ aber war und ist er auffallend untheologisch – allerdings ganz auf der Linie der katholischen *mainstream* in Deutschland. Es ist schon bezeichnend, dass er in seiner „Entgegnung“ weder theologisch noch biblisch argumentiert, sondern von einer Frau ausgeht, deren Mann „keine Rücksicht nimmt“. Müsste es nicht auch in diesem Fall zunächst gerade um die partnerschaftliche („dreifaltige“) Liebe gehen – als um Chemie oder Gummi?

Wie ein biblisch, d.h. bundestheologisch begründeter Umgang mit der leiblichen Fruchtbarkeit heute möglich ist und als befreiend erfahren wird, hat das junge amerikanische Ehepaar Scott und Kimberly Hahn in seinem Buch „Unser Weg nach Rom“ sehr offen und persönlich beschrieben. Schon manche jungen Leute haben mir gesagt, wie hilfreich dies für sie ist: eine wahre Alternative. Ich kann das Buch über ihren Weg in die katholische Kirche nur empfehlen.

Pfarrer Dr. Ludger Hölscher, Flensburg

Thomas Ruster: Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion. (Quaestiones disputatae 181), Herder, Freiburg/Basel/Wien 2000, 225 S.; 42,- DM.

Beim Lesen dieses Buches musste ich immer wieder an Karl Barth denken, der nach dem ersten Weltkrieg mit seinem Römerbrief-Kommentar die Theologie zerschmetterte, die den Kulturprotestantismus getragen hat. Es ging dabei um den engen Zusammenhang, die „Perichorese“ von Religion, Philosophie, christlichem Glauben, Kultur und Politik. Das hat bis in die Mitte der sechziger Jahre Wirkung gezeigt. Dann aber hat sich die Theologie und Verkündigung des Protestantismus von Karl Barth verabschiedet. Man suchte nach neuen, effektiven „Korrelationen“ zwischen dem Denken und Fühlen, den Problemen heutiger Menschen und der christlichen Botschaft (z. B. in der existentialen Exegese R. Bultmanns oder in der gesellschaftspolitischen „Theologie der Hoffnung“ J. Moltmanns). In der katholischen Theologie spielte sich ähnliches ab (K. Rahners Theologie des „über-natürlichen Existentials“ als „Erfahrungs“-Grundlage der Religionspädagogik oder die „politische Theologie“ von J. B. Metz). Das hat sicher viel Positives erbracht, greift aber heute kaum noch. Zwar hat sich die Prognose mancher Kultursoziologen der sechziger Jahre vom Ende der Religion nicht bewahrheitet, im Gegenteil: Religion boomt. Aber sie ist nicht mehr deckungsgleich mit dem christlichen Glauben und seiner „Weltanschauung“. Dessen Verkündigung greift weithin ins Leere. „Gott“ wird von den meisten Zeitgenossen nicht mehr als Person, als der allmächtige Schöpfer und Herr der Welt verstanden, sondern als die unbenennbare, alles umfassende Wirklichkeit. Begriffe wie Schöpfung, Sünde, Erlösung, Gnade, Heil sind zu Fremdwörtern geworden. Religiosität ist ein verschwommenes Gefühl für dieses höchste Etwas, die „ultimate reality“, auf die sich alle Religionen beziehen, ohne sie aber je erreichen zu können (pluralistische Theologie der Religionen). Nicht Wissen oder inhaltlich klar bestimmter Glaube, sondern „Erfahrung“ ist gefragt. Die Ethik muss sich ebenfalls ausschließlich aus der Erfahrung begründen; göttlich verordnete „Gebote“ gibt es nicht, womit denn auch das „erste Gebot“ hinfällig wird: „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben.“

Thomas Ruster, katholischer Professor für Systematische Theologie an der Universität Dortmund, hat schon mit seiner Habilitationsarbeit „Die verlorene Nützlichkeit der Religion – Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik“

(Schöningh, Paderborn, 2. Aufl. 1997) Aufsehen erregt. In dem neuen Werk zieht er die kritische Unterscheidung weiter durch in unsere Zeit. Es geht zentral um die Identität und die Differenz von „Religion“ und jüdisch-christlichem Offenbarungsglauben. Das wird nicht nur systematisch, sondern auch an sehr unterschiedlichen Beispielen historisch aufgezeigt. Die Relecture der Theologiegeschichte bewahrt Autor und Leser vor Vereinfachungen und der Wiederholung schon gemachter Fehler. Von Karl Barth unterscheidet sich Ruster durch ein differenziertere Betrachtungsweise, die beiden Beziehungsaspekten gerecht zu werden versucht. Aber das Ergebnis ist kein harmloses „sowohl als auch“, sondern eine entschiedene Herausforderung zu einer klaren Unterscheidung des Christlichen von den vorherrschenden kulturellen und religiösen Trends. Dazu werden auch praktische Hinweise gegeben (192 ff.).

Das Buch ist ein theologischer Paukenschlag. Man kann nur hoffen, dass er gehört wird und eine breite und tiefe Diskussion auslöst, an der alle theologischen Disziplinen beteiligt sein müssten. Das könnte dann weitgehende Folgen für die Verkündigung, das Selbstverständnis der Christen in unserer Gesellschaft und für den Dialog mit den anderen Religionen haben. Ruster zitiert im einleitenden Kapitel Peter Hünemann: „Mit der Moderne vollzieht sich ein fundamentaler Wandel: Gott wird vom selbstverständlichen zum fremden Gott.“ Es geht heute darum, das Anderssein des Gottes der Bibel wieder zu verdeutlichen. Auf die Dauer könnte davon ein größerer Anreiz für Menschen unserer Zeit ausgehen als von einem menschlich vereinnahmten Gott.

Hermann-Josef Lauter OFM

Friedemann Schulz von Thun: Miteinander reden. 3. Band: Das „Innere Team“ und situationsgerechte Kommunikation. rororo-Sachbuch, Rowohlt-Verlag, Hamburg 1998. 335 S.; 16,90 DM.

Ich bin sicher, dass in den Bücherregalen vieler Seelsorger zumindest der 1. Band der Taschenbuchserie „Miteinander reden“ des Hamburger Psychologen Friedemann Schulz von Thun steht. Dieses Buch hat bisher eine Auflage von über 700.000 Exemplaren erreicht. Das darin vorgestellte „Vier-Ohren-Modell“ hat in manche pastoraltheologische Veröffentlichungen Eingang gefunden (z.B. in Homiletik“ von K. Müller). Nachdem das 2. Bändchen auch bereits über 300.000 Leser gefunden hat, ist nun Ende 1998 der 3. Band erschienen, in dem der Verfasser das Modell vom „Inneren Team“ vorstellt. Es wohnen in unserer Brust nicht nur die vielzitierten zwei Seelen, sondern eine ganze Reihe von „Seelen“ oder „Stimmen“, laute und leise, starke und schwache. Unser „Ich“ muss sie alle beachten, weil alle wichtig sind,

darf keine Stimme in den Hintergrund oder Untergrund drängen, muss Konflikte zwischen ihnen lösen und sie so zusammenführen, dass ich „stimmig“ (d.h. in Übereinstimmung mit mir selbst und mit dem Gehalt der Situation) kommunizieren, auf Anfragen und Herausforderungen eingehen, Gespräche gut führen kann, immer im Wissen darüber, dass auch mein Gegenüber diese „Vieltimmigkeit“ in sich trägt und damit umgehen muss.

In aufgelockerter Form, mit vielen erläuternden Illustrationen und anhand von eingängigen Vergleichen wird gezeigt, wie man an diese Aufgaben herangehen kann, z.B. mit dem Bild des inneren Ensembles mit Haupt- und Nebendarstellern, einer Fußballmannschaft mit Stamm- und Auswechselspielern.

Der Verfasser kommt von der humanistischen Psychologie: Es gibt in dem Buch keinen direkten Bezug zum christlichen Glauben, wohl aber eine Menge Berührungspunkte, wenn z.B. gesagt wird, dass Selbstverwirklichung und Hingabe nicht als Gegensatz, sondern als einander bedingende und befördernde Prinzipien gelebt werden müssen, wenn wir von einer gelungenen Existenz sprechen wollen (16). Die immer wieder angesprochene Haltung der „Stimmigkeit“ ist ja wohl eng verwandt mit der christlichen Tugend der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit. Den Mangel an dieser Haltung spüren wir im Miteinander oft sehr schmerzlich. Und wenn es darum geht, unsere inneren „Stimmen“ anzuschauen, einzuordnen und zu bewerten, dann hat das eine große Nähe zu der Grundaufgabe christlicher Spiritualität, der „Unterscheidung der Geister“. Insofern ist dieses Taschenbuch m.E. für den Seelsorger empfehlenswert, wenn nicht sogar wichtig.

Norbert Friebe

Alois Schifferle: Brandstifter des Geistes. Mario von Galli SJ, 1904–1987. Ein Lebenszeugnis in Wort und Bild. Benno-Verlag, Leipzig 2000, 348 S. mit 161 Abb.; geb. 29,80 DM.

Der in Chur und Eichstätt lehrende Professor für Pastoraltheologie Alois Schifferle, der sich schon zuvor in seiner Habilitationsschrift (Mario von Galli SJ. Eine prophetische Existenz, Freiburg-Basel-Wien 1994) ausgiebig mit Mario von Galli befasst hat, legt mit diesem Buch eine für breite Leserkreise bestimmte Biographie des bekannten Konzilsberichterstatters, Rundfunk- und Katholikentagsredners vor, in der er dessen Leben und Schaffen in leicht verständlicher Form darstellt. Sie ist im Sinne von Schifferles Konzept einer „biographischen Pastoraltheologie“ zu sehen. Nachgezeichnet werden die Stationen des Lebens von Gallis von seiner Geburt über seine Ausbildung, seinen Eintritt in den Jesuitenorden, seine Studien, seine Priesterweihe, seinen Einsatz als

Prediger im Vorfeld des Dritten Reiches, seine Ausweisung aus dem Dritten Reich, seine Mitarbeit im Apologetischen Institut in Zürich, seine Ausweisung aus der Schweiz (aufgrund des Jesuitenartikels), seine Tätigkeit als Redner, Publizist und Chefredaktor bis zu seinem Tod, wobei Lebensgang und Wirken von Gallis in einer Zusammenschau geboten werden. Der Text wird von 161 Abbildungen (Photographien, Frontispize der Bücher von Gallis, Dokumente wie Urkunden, Zeugnisse, Ausweise, Briefe und Autographe) begleitet, die zumeist durch beigegefügte ausführliche Bildunterschriften im Detail erschlossen werden und die biographische Darstellung illustrieren.

Von besonderem Interesse ist von Gallis Auseinandersetzung mit Alfred Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts“, die ihren Niederschlag in seiner Predigtätigkeit im süddeutschen Raum fand und schließlich 1935 zu einem Redebeitrag sowie zu seiner Ausweisung aus NS-Deutschland führte (47–56). Als Mitarbeiter des Apologetischen Instituts in Zürich veröffentlichte von Gallis unter dem Pseudonym „Andreas Amsee“ 1939 das Buch „Die Judenfrage“. Seine Stellungnahme ist eher brisant und zwiespältig: So sehr er einerseits für die Juden im Namen der Menschlichkeit und des Völkerfriedens den Schutz ihres Lebens reklamiert und dem Rassismus eine klare Absage erteilt, so sehr bleibt seine Position andererseits stark dem Zeitgeist und einer heilsgeschichtlichen Sicht verhaftet, die man heute kaum noch teilen kann (64–69). Wenig bekannt ist von Gallis Engagement für die deutsch-französische Völkerverständigung nach dem Zweiten Weltkrieg, die ihm ein wichtiges Anliegen war, für das er tatkräftig eintrat (73–88) und das auch sein Engagement in der Pax-Christi-Bewegung bestimmte (93–95). Ausführlich würdigt Schifferle von Gallis Wirken als (Chef-)Redakteur der „Orientierung“, als Publizist und als Redner, besonders auf Katholikentagen und anderen Großveranstaltungen, das mit sprechenden Fotos und Bildsequenzen illustriert wird (105–136). Der „Kulminationspunkt in Gallis Schaffen“ lag in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, während der er im gesamten deutschen Sprachraum als Konzilsberichterstatter in Hörfunk und Fernsehen, aber auch durch seine Konzilspublikationen und als Redner auf dem Katholikentag in Stuttgart (1964) bekannt wurde. Diesem Zeitraum (137–184) und der Zeit von 1965 bis 1979 (185–230), in der es vor allem um die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse in die Lebenswirklichkeit der Kirche ging, an der von Gallis lebendigen Anteil nahm, sind die umfangreichsten Abschnitte des Buches gewidmet. Ein letztes Kapitel behandelt den Lebensabend von Gallis (231–254), der auf manche nachkonziliaren Entwicklungen und Prozesse in der Kirche nicht ohne „Zorn und Wut“ zurückblickte. Eine Zeittafel (255–259) sowie ein Dokumententeil (261–326)

mit den Texten der Katholikentagsreden von Gallis in Berlin (1952), Stuttgart (1964) und Essen (1968), dem Nachruf von Josef Winkelheide, einem langjährigen Freund von Gallis, einem Text des Wiener Kardinals König und einer Predigt des Jesuitenprovinzials Alfons Höfer beschließen das Werk.

Es ist Schifferle gelungen, eine gut lesbare, spannende Biographie von Gallis vorzulegen, die ein lebendiges und anschauliches Bild des Jesuiten und seines Wirkens zeichnet sowie sein Bemühen um die Verwirklichung der vom Zweiten Vatikanischen Konzil gegebenen Impulse deutlich herausarbeitet. Einige Doppelungen (wie z.B. die zweifache Abbildung der Konzilsbücher von Gallis S. 177 und 179, Abb. 88 und 89) hätten sich vermeiden lassen. Der Historiker vermisst ein Register, das mindestens die erwähnten Personen aufschlüsseln sollte, bei denen es sich größtenteils um bedeutende historische Persönlichkeiten handelt. Ferner besteht das Literaturverzeichnis (348) nur aus vier Werken des Verfassers, während doch in den übrigens an den Schluss gesetzten Anmerkungen eine Vielzahl von Publikationen über von Gallis herangezogen wird. Das mindert jedoch nicht Schifferles Verdienst. Das Buch sei deshalb allen empfohlen, die sich für den Jesuiten, sein Wirken in der zeitgenössischen Gesellschaft und für biographische Pastoraltheologie interessieren. Vor allem jene, die von Gallis noch zu Lebzeiten gekannt und ihn als mitreißende Rednerpersönlichkeit erlebt haben, werden gern und dankbar danach greifen.

Michael Durst

Unter uns

Auf ein Wort

„Die geistliche Qualität eines christlichen Lebens steht und fällt mit dieser Fähigkeit, immer neu das eigene Leben an Jesus Christus Maß nehmen zu lassen. Nicht ein System von Glaubenswahrheiten, sondern eine Person ist die Mitte des Christlichen. Darin ist die Dynamik christlicher Existenz begründet, denn in der Begegnung von Person zu Person muss man immer mit Überraschungen rechnen. Vielleicht liegt die Sterilität unseres derzeitigen europäischen Christentums am Verlust dieser Christus-Unmittelbarkeit, die freilich nicht künstlich zu machen, wohl aber zu erbitten ist.“

Bischof Joachim Wanke, Erfurt

Neuer Sozialkatechismus

Der Vatikan will noch in diesem Jahr einen *Sozialkatechismus* herausgeben, der die Lehre der katholischen Kirche zu sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Themen neu formuliert. Dieser Katechismus soll auch außerhalb der Kirche als Diskussionsbasis dienen. Zugleich stellte der Päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden unter dem englischen Titel *The social agenda* ein Kompendium zur bisherigen katholischen Soziallehre vor, geordnet nach Sachgebieten wie Person, Familie, Wirtschaft oder Umwelt. Eine deutschsprachige Ausgabe soll gegen Ende Mai erscheinen. *KNA*

Theologie der Hoffnung

Bei einer Beerdigung trat auch der Vorsitzende eines Vereins, dem der Verstorbene angehört hatte, an das Grab, um ein Abschiedswort zu sagen, gipfelnd in dem Satz: „Du, Wilhelm, warst einer von denen, die

immer dabei waren, wo was los war“ – woraus sich schließen lässt, dass er jetzt im Himmel ist.

Hermann-Josef Lauter OFM

Zu unwürdig, um aufzustehen

Im Noviziat mussten wir um fünf Uhr aufstehen. Einer tat sich besonders schwer damit und kam öfters zu spät in die Betrachtung. Der Novizenmeister gab ihm den Rat: „Stellen Sie sich beim Wecken vor, Sie säßen im Fegefeuer und der Engel käme, um Sie herauszuholen. So schnell, wie Sie dann aufsprängen, müssen Sie aus dem Bett kommen.“ Am nächsten Morgen kam der Frater wieder zu spät. Der Novizenmeister stellte ihn zur Rede: „Hat der Engel nicht bei Ihnen geklopft?“ – „Doch.“ – „Warum sind Sie denn nicht aufgestanden?“ – „Ich hatte das Gefühl, noch nicht würdig zu sein.“ Soviel Demut machte auch den Novizenmeister sprachlos.

Hermann-Josef Lauter OFM

Mega-Lob

Nach der Erstbeichte der Kommunionkinder bei einem unserer ältesten Priester – zwischen 80 und 90! – kommt ein Junge aus dem Beichtstuhl und ruft sichtlich erleichtert aus: „Das war mega-stark!“ –

Mega-Lob für die Alt-Beichtväter, die hier alle gerne bei den Erstbeichten der Kommunionkinder mithelfen!

Übrigens kommt es immer wieder vor, dass Kommunionkinder bei der Erstbeichte noch zu einem zweiten Priester gehen – mit der Bemerkung: „Kann ich bei Dir auch noch beichten? Beichten ist richtig Klasse!“

*Probst und Stadtdechant Paul Neumann,
Bochum-Wattenscheid*