

Juli 7/2018

Aus dem Inhalt

Christiane Bongartz
Essen, wo es hingehört 193

Wolfgang Beck
Pfarrhäuser 195

Alexander Saberschinsky
„Der Karneval ist jetzt vorbei!“ 199

Ralf Miggelbrink
Freiheit und Wahrheit im theologischen Disput 207

Leserbrief 212

Winfried Hauerland
Heute gerne Priester sein 213

Caja Steffen
Die Offenbarung des Johannes 221

Rezensionen
Albert Damblon: verbeult, verschlafen - durchgehalten 223

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Christiane Bongartz, Fachstelle für Exerzitienarbeit im Bistum Aachen, Betrather Str. 22, 41061 Mönchengladbach | JProf. Dr. Wolfgang Beck, Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt | Prof. Dr. Alexander Saberschinsky, Erzbistum Köln - Generalvikariat, Marzellenstraße 32, 50668 Köln | Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, 34414 Warburg | Prof. Dr. Winfried Haunerland, Ludwig-Maximilians-Universität, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München | GA Caja Steffen, Am Grünen See 4, 40880 Ratingen

Beirat: Domkapitular Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Petra Dierkes, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Uta Raabe, Niederwallstraße 8-9, 10117 Berlin | Generalvikariatsrat Dr. Christian Hennecke, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Hildesheim, Köln und Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7001, Fax (0221) 1642-7005, E-Mail: gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag GmbH, Friedrich-Ebert-Straße 104, 50374 Erftstadt

Der jährliche Bezugspreis beträgt 36,00 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 3,50 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Verlag GmbH, Friedrich-Ebert-Straße 104, 50374 Erftstadt

ISSN 1865-2832

Christiane Bongartz

Essen, wo es hingehört?

Was soll man im Ernst dagegen sagen, wenn Überschuss weitergegeben wird an Menschen, die es brauchen können. Genau so oder so ähnlich argumentieren alle, die mit der Tafel zu tun haben. Helfer und Organisatoren, die Spender und auch die Tafel-Nutzer(innen) selbst. Und es gibt nach wie vor den Eindruck, dass alle dabei gewinnen.

Doch fangen wir vorne an: Vor 25 Jahren startete Sabine Werth mit einigen Mitstreiterinnen die Tafelbewegung in Berlin, inspiriert durch ein ähnliches Projekt in New York. Damals sammelten sie bei Bäckereien nicht verkaufte Ware ein und brachten sie zu Obdachloseneinrichtungen.

Der Aufstieg der Tafeln ist mit dem von Apple vergleichbar. Denn heute gibt es (mindestens) 937 Tafeln in Deutschland, organisiert unter dem Tafel-Dachverband, beraten von McKinsey, unterstützt von Daimler und anderen großen Sponsoren. Über 60.000 Ehrenamtliche sind dort organisiert, und um die 1,5 Millionen Menschen zählen zu den „Kunden“.

Die Grundidee blieb über die Jahre hinweg gleich: Tafeln sammeln unverkäufliche Lebensmittel ein, bei Lebensmittelspendern, die diese wegen Überproduktion oder Ablauf des Haltbarkeitsdatums nicht mehr verkaufen können. Diese gesammelten Waren werden Menschen zur Verfügung gestellt, die sich in belastenden Lebenslagen befinden. Diese werden Kunden genannt.

Aber es wird schwieriger, für die immer weiter steigenden Zahlen Bedürftiger die

nötigen Lebensmittel zu bekommen, weil viele Lebensmittelhändler feiner justieren können. Gleichzeitig verändert sich die Tafel: Es wird gezielt Geld gesammelt für besondere Feiertage, es gibt Kochkurse, man konzentriert sich auf Bewusstseinsbildung der „Kunden“ in Themenfeldern wie Ernährung und Abfallprojekten.

Ehrlich gesagt fällt es mir schwer, das Verteilen von überflüssigem Essen an bedürftige Menschen als soziale Tat zu verstehen, auf die man stolz sein kann.

In einem der reichsten Länder der Erde wird Essen für 1,5 Millionen Menschen aus dem Überfluss der restlichen 81 Millionen genommen – quasi aus dem Müll.

In anderen Ländern wäre es der Müllberg, auf dem die Bedürftigen suchen müssen, was noch gut ist.

Hier werden sie Kunden genannt, an einer Tafel. Das alles suggeriert etwas Richtiges, die gute Absicht will ich auch niemandem absprechen. Aber es ist keine „Tafel“, es hat nichts mit einem Fest zu tun und weißen Tischdecken, nichts mit einer Einladung für besondere Menschen. Der Kunde ist keiner, denn ein Kunde kann selbstbestimmt konsumieren. Kann in einen Supermarkt gehen und frei entscheiden, was sein Budget hergibt. Nicht sehen, was da ist, was andere weggeworfen haben, vielleicht doch gerade noch haltbares Fleisch.

Mir scheint, hier ist eine Bewegung aus dem Ruder gelaufen. Viele Politiker nehmen die Tafeln vor Ort still hin oder unterstützen sie selbst, was sogar aus Sicht der Gründerin der Tafeln, Sabine Werth, ein Unding ist. Hier muss dringend ein Umdenken stattfinden.

„Sie stellen für die Betroffenen eine lebensnotwendige Hilfe bereit und sind zugleich Teil von sozialen Ausgrenzungsprozessen, die die Würde der Nutzer berührt“, sagt der Wuppertaler Wissenschaftler Holger Schoneville, der untersucht hat, wie Tafel-Nutzer sich fühlen.

In der Schlange stehen und die eigene Not so öffentlich machen, ist eine Belastung.

Hilfe hin oder her. Sich selber versorgen zu können, ist existentiell für das Menschsein. Wer das nicht kann, schämt sich.

Die Tafeln haben auf höchstem Niveau eine völlig neue Versorgungsarchitektur in Deutschland geschaffen, die hervorragend mit dem Wegwerftabu der Mittelschicht korrespondiert. Ja, sie haben Armut sichtbar gemacht, das ist ihr Verdienst. Aber sozialpolitisch haben sie nichts erreicht. Stattdessen arbeiten sie mit Firmen wie McKinsey und Daimler zusammen, deren Beitrag zum Sozialabbau allseits bekannt ist. Sie tragen bei zur Gewöhnung an Armut. Sie verstetigen sie, statt sie zu bekämpfen.

Papst Franziskus hat wiederholt darauf hingewiesen, dass die Bekämpfung von Hunger kein Akt der Barmherzigkeit ist. Denn es geht schlicht und einfach um die Würde jedes einzelnen Menschen.

Und über Soziale Bewegungen sagt er: „Der Skandal der Armut lässt sich nicht vermeiden, indem man Verharmlosungsstrategien betreibt, die letztendlich nur dazu gut sind, die Gemüter zu beruhigen und die Armen zu gut kontrollierten, harmlosen Wesen zu machen. Wie traurig ist es doch, zuzusehen, wie andere unter dem Schutzmantel vermeintlich altruistischer Werke zur Passivität verurteilt, ja verleugnet werden, oder dass sich – und das ist noch schlimmer – dahinter in Wahrheit persönliche Interessen und Ambitionen verbergen“ (Ansprache von Papst Franziskus vor den Teilnehmern am Welttreffen der Sozialen Bewegungen, Rom, Dienstag 28. Oktober 2014).

Essen wo es hingehört: Dieser T-Shirt Spruch der Tafeln klingt zynisch.

Der alte Hinweis „Soziale Gerechtigkeit statt Wohltätigkeit“ kann und muss bei dieser Sozialen Bewegung korrigierend wirken, damit sie sich sozial nennen darf.

Liebe Leserinnen und Leser,

Pfarrhäuser sind mehr als eine Immobilie. Als Lebensort des Pfarrers, vielleicht auch mittlerweile der Familie der Gemeinde- oder Pastoralreferentin, bzw. als Schaltzentrale einer Seelsorgeeinheit steht das Pfarrhaus „unter Beobachtung“. Und auch die Wahl, welches der in Frage kommenden Gebäude eines Seelsorgebereichs das tatsächliche „Pfarrhaus“ wird, ist von Bedeutsamkeit, hat sie doch etwas mit gefühlter Nähe zu tun. Und dann kommt hinzu: Was geschieht mit den anderen, leer bleibenden Pfarrhäusern? Besonders diesem Aspekt widmet sich der Beitrag von **Jun.-Prof. Dr. Wolfgang Beck**, seit 2015 Vertreter des Lehrstuhls für Pastoraltheologie und Homiletik in St. Georgen.

Interessiert sich Papst Franziskus eigentlich für die Liturgie? Ganz sicher gibt es unter seinen Kritikern solche, die diese Frage spontan mit Nein beantworten würden. **Prof. Dr. Alexander Saberschinsky**, Liturgiereferent im Generalvikariat des Erzbistums Köln und u. a. Professor für Liturgiewissenschaft an der KathO Paderborn, zeigt hingegen die deutlich erkennbaren Positionierungen auf, die der Papst auf dem Feld der Liturgie vorgenommen hat.

„Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?“ Unter diese Überschrift stellte im letzten Jahr der emeritierte Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke eine Streitschrift. Wer da mit wem streitet und wo die Fronten verlaufen bzw. von welchen Weichenstellungen her die Vertreter ihre unterschiedlichen Positionen beziehen – darüber klärt **Prof. Dr. Ralf Miggelbrink** auf, Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie an der Universität Essen.

Prof. Dr. Winfried Haunerland, Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Universität München und Essener Diözesanpriester, führt aus, inwiefern das Priestertum eine Existenz- und Dienstausübungsweise darstellt, die pascha-christologisch geprägt ist.

Das Schlusswort hat **GA Caja Steffen** aus Ratingen mit einer ermutigenden Auslegung der Offenbarung des Johannes, deren Bezüge zur Feier der Eucharistie sie besonders herausstellt.

Mit diesem „Sommergebilde“ an Artikeln wünsche ich allen, die jetzt Ihren Urlaub beginnen dürfen, eine erholsame Zeit und grüße diese sowie alle Leserinnen und Leser sehr herzlich

Ihr



Gunther Fleischer

Pfarrhäuser

Überflüssiger Ballast oder pastorale Chance?

„Sie gelten als lästige Problemfälle im Stress kirchlicher Strukturmaßnahmen, als Inbegriff überholter Konzepte der Pastoralmacht oder chancenreicher Spielraum kenopraktischer Innovationslust.

Das Pfarrhaus ist ein aufmerksam beobachteter Ort. Evangelische Pfarrhäuser konnten durch fünf Jahrhunderte in der Tradition von Katharina von Bora und Martin Luther zum bildungsbürgerlichen Ideal avancieren. Ihr kulturproduktiver Wert wurde durch ganze Bibliotheken soziologischer, kulturgeschichtlicher und praktisch-theologischer Studien gewürdigt. So lassen sich generationenübergreifende Familiengeschichten¹ ganzer Pfarrhaus-Dynastien nachzeichnen².

Zu diesem Idealbild des evangelischen Pfarrhauses gehörte lange Zeit das familiäre Gesamtsetting. Es umfasste Fragen der Kindererziehung und der musischen Bildung ebenso wie die der Haushaltsführung. Die Aufmerksamkeit für das Pfarrhausleben im gemeindlichen und öffentlichen Umfeld wird von vielen Pastor(inn)en, ihren Familien und Lebenspartner(inne)n längst als belastende Übergriffigkeit und die kirchenrechtliche Residenzpflicht als Zumutung empfunden. In derartigen Entwicklungen eröffnet sich das Spannungsfeld zwischen idealisierter Pfarrhausromantik und den Entwicklungsprozessen kirchlicher Amtsverständnisse in postmodernen Gesellschaften³.

Nicht weniger ausgeprägt ist das Interesse am Leben katholischer Pfarrhausbewohner(innen), die sich bis hinein ins 20. Jahrhundert neben den Klerikern auch aus Haushälterinnen, Angestellten, Auszubildenden oder Seminaristen zusammen-

setzen. Gegenüber der beeindruckenden Tradition im evangelischen Kontext stellt das katholische Pfarrhaus in kirchlichen und gesellschaftlichen Bezügen vor allem wegen seiner das gesellschaftliche Umfeld kontrastierenden Form einen aufmerksam beobachteten Ort dar. Es gilt mit seinen zölibatären Lebensformen über weite Strecken als lebensförmliche Sonderwelt, bis in die 1960er Jahre durch eine große Anzahl von Bewohner(innen) quasi als Kloster. Das Pfarrhaus repräsentiert damit in bürgerlichem Umfeld die Option alternativer Lebensformen zum klassischen Familienleben, es entwickelt sich in der Ausgestaltung einzelner Protagonisten gar zu einem sozial-pastoralen und politischen Hotspot und verspricht mit der Sozialstruktur katholischer Amtsträger gerade in ländlichen Räumen auch einen möglichen Weg des Bildungsaufstiegs.

Das Pfarrhaus – das teuerste aller pastoralen Arbeitsmittel?

In alledem gehen vom Pfarrhaus positive Irritationen aus, die es aufgrund seiner öffentlichen Funktion zu einem Lernort machen⁴. Zugleich fungierte das Pfarrhaus über lange Zeit als Filiale klerikaler Pastoralmacht mit respekteinflößender Autorität und wurde dabei an einigen Orten auch zum Inbegriff problematischer Amtsverständnisse bis hin zu sexualisierter Gewalt. Mit der traditionellen Vorgabe der Residenzpflicht für Pfarrer verschmolz die Einheit von Pfarrhaus, Kirche und Gemeindezentrum seit Mitte des 20. Jahrhunderts vielerorts zum steingewordenen Gesamtkunstwerk der Gemeindeftheologie. Solange das Pfarrhaus bewohnt und damit personale Präsenz gewährleistet war, ließen sich die Schwächen des Gemeindefmodells und seine zunehmende gesellschaftliche Inkompatibilität vielerorts verdecken. Doch im 21. Jahrhundert werden auch in zunächst zögerlichen Diözesen die Anpassungen der parochialen Strukturen eingeleitet, so dass Pfarr-Verbünde und Großpfarreien

mit einer ganzen Reihe von Kirchen und Kirchorten zum flächendeckenden Phänomen werden. Mit ihnen entsteht die Chance, die Gemeindeftheologie von der Rolle der pastoralen Monopolistin zu befreien und sie in eine heterogene Kirchenstruktur unterschiedlicher Sozialformen zu integrieren.

Doch was bedeutet diese Entwicklung für den Umgang mit Pfarrhäusern, die nun überflüssig erscheinen? Sie stellen eine ausgesprochen aufwändige und teure Facette kirchlichen Lebens dar. Ist das Pfarrhaus als teuerstes pastorales Arbeitsmittel mit einem ausgesprochen geringen Grad pastoraltheologischer Reflexion obsolet geworden? Hier kommt das Interesse an der Disziplinierung des Klerus in Kombination von Residenzpflicht und Sozialkontrolle zusammen mit den praktischen Vorteilen für die pastorale und seelsorgliche Tätigkeit. Meist werden diese Vorteile als tatsächliche oder auch nur behauptete Erreichbarkeit von Pfarrern und anderen Pfarrhausbewohner(inne)n. Allerdings gibt es auch aus Zeiten, in denen Pfarrhäuser überwiegend von Priestern bewohnt wurden, auffallend viele Erzählungen über deren mangelhafte Erreichbarkeit und die Abschreckung, die von manchen Pfarrhauskonzeptionen ausging. Zudem ist in heutigen Großpfarreien und Pfarreiverbänden mit einer ganzen Reihe von Kirchorten die räumliche Nähe zur Pfarrkirche ein verblässendes Argument für die seelsorgliche Erreichbarkeit. In ihr scheint sich eher eine idealisierte Romantik jenseits von Entwicklungen der berufsgruppenspezifischen Professionalisierungen zu erhalten. Warum also leistet sich die Kirche Pfarrhäuser als Verbund von Verwaltungs- und Gesprächsräumen und privatem Wohnraum? Plausibel scheint diese Praxis im 21. Jahrhundert vor allem, wenn Pfarrhäuser als pastorales und spirituelles Instrument verstanden werden, von denen wertvoll irritierende Impulse aufgrund ihrer gemeindlichen und öffentlichen Wahrnehmung ausgehen können.

Es gibt Wichtigeres zu organisieren?

In den hochkomplexen Prozessen kirchlicher Organisation, in denen Gemeindegremien, Haupt- und Ehrenamtliche den Spagat zwischen den Anstrengungen der Kirchenentwicklung einerseits und administrativer Zentralisierungen andererseits suchen, gilt der Immobilienstand vielerorts als wirtschaftliches Problemfeld. „Wir haben Wichtigeres zu tun, als die Immobilien in den Blick zu nehmen“, heißt es dann schnell. Die Tragik: Fragen, die als wichtiger und drängender identifiziert werden, betreffen in der Regel Verwaltungs- und Belange der kirchlichen Organisationsabläufe. Wird hingegen der Verkündigung des Evangeliums und der Praxis der Reich-Gottes-Botschaft Jesu Priorität eingeräumt, entscheidet sich auch an dem Umgang mit Immobilien, ob sie problematischer Ballast oder ein chancenreiches Instrument der Pastoral sein können.

Was ist zu tun, wenn selbst manche Gemeindehäuser kaum genutzt, schon die Heizkosten des Kirchengebäudes für die kleine Herde unverhältnismäßig sind und dann das Pfarrhaus einfach überflüssig scheint?

Wer wohnt jetzt im Pfarrhaus?

Zu den Eigenarten von Pfarrhäusern, meist im Zentrum von Dörfern und Stadtteilen lokalisiert, gehört ihre Wahrnehmung auch dann, wenn sie längst nicht mehr von Pfarrern oder anderen Klerikern bewohnt werden. Meist erhält sich ein gemeindliches Bewusstsein für das Pfarrhaus. Das erleben auch spätere Bewohner(innen).

In manchen Diözesen schien mit dem Einsatz von pastoralen Mitarbeiter(inne)n als Gemeindeleiter(innen) nach Canon 517 § 2 CIC nicht nur eine Antwort auf den bedrängenden Priestermangel gefunden zu sein.⁵ Mit dieser Rechtsform, aber auch in anderen Formen kooperativer Pastoral, wurden Pfarrhäuser zur Dienstwohnung unterschiedlicher kirchlicher Berufsgrup-

pen. Die katholische Pfarrhausfamilie schien möglich, die Vielfalt von Lebensformen und -stilen innerhalb kirchlicher Berufe⁶ wird sichtbar und Gemeinden lernen im Blick auf das Pfarrhaus, dass es bemerkenswerte kirchliche Entwicklungen geben kann. Da mittlerweile die hier nur anzudeutenden Leitungsmodelle im Zuge der diözesanen Strukturmaßnahmen⁷ wieder eingestellt wurden, verstärkt sich der Handlungsdruck in der Zukunftsgestaltung von Pfarreien und Gemeinden. Da erscheint das ehemalige Pfarrhaus bestenfalls als zusätzliche Einnahmequelle, um durch Vermietung oder Verkauf den angespannten Finanzhaushalt der Pfarrei auszugleichen.

Kreative Pfarrhausnutzungen reduzieren die Tendenz zum institutionellen Selbsterhalt

Dass aber auch nach dem Auszug des letzten Pfarrers oder anderer pastoraler Mitarbeiter(innen) mit ihren Familien das Pfarrhaus in der öffentlichen Wahrnehmung eine besondere Stellung einnimmt, erleben viele neue Bewohner(innen). Das Pfarrhaus ist meist auch ein durch gemeindliche Erfahrungen und kommunale Bezüge bedeutungsvoll aufgeladener Ort. Deshalb kann es lohnend sein, einerseits die wirtschaftlichen Notwendigkeiten im Blick zu behalten, andererseits aber auch die Spielräume für Alternativen direkter Vermarktung auszuloten. Erst diese doppelte Perspektive bewahrt kreative Ansätze vor dem Vorwurf der Traumtänzerie. Die abgestimmte Entwicklung solcher Alternativen wird die Wirtschaftlichkeit als integralen Bestandteil innovativ und experimentell ausgerichteter Pastoral ernst nehmen. In ihnen wird jedoch auch immer wieder zu realisieren sein, dass die Kirche auch in der Sozialform der Pfarrei nicht in der bloßen Organisation des eigenen institutionellen Selbsterhalts ihren Zweck findet. Nutzungskonzepte werden deshalb auch an den lokalen und regionalen Bedürfnissen des gesellschaftlichen Umfelds orientiert

sein. Eine kleine Reihe von Beispielen sei aufgezeigt:

- eine Wohngruppe von Menschen mit Behinderung in der Trägerschaft eines Vereins;
- ein Wohnungsangebot für Studierende mit Kindern in der Verwaltung eines Studierendenwerkes oder als Außenstelle eines katholischen Studierendenwohnheims;
- die Nutzung für die Tagespflege einer benachbarten Pflegeeinrichtung;
- eine Bereitstellung des Pfarrhauses für AsylbewerberInnen und Flüchtlinge;
- eine Wohngruppe für Auszubildende mit Migrationshintergrund in Kooperation mit Arbeitgeber(inne)n.

Derartige Nachnutzungskonzepte sind anspruchsvoll und in der Regel mit hohen Investitionen verbunden. Und da diese meist auf der Seite von Pfarrei und Diözese eher gemieden werden, ist ihre Bearbeitung Teil der Konzeption. Vor allem jedoch bedingen derartige Konzepte, dass Pfarreien nach den lokalen und regionalen Bedürfnissen zu fragen beginnen und in ihrer Realisierung nach Kooperationen mit anderen Institutionen zu suchen haben. Gerade darin werden sie zum Instrument der Kirchenentwicklung. Hier lernen Gemeinden und Gremien, Haupt- und Ehrenamtliche und auch diözesane Verantwortungsträger, welche Bedürfnisse Menschen mit Behinderung nicht nur hinsichtlich der Baugestaltung haben. Hier lässt sich lernen, wieviel Plausibilität lehramtliche Moralvorstellungen und biographische Idealbilder in einer Studierenden-WG überhaupt noch entwickeln können. Hier lässt sich lernen, welche Sorgen und Fragen Menschen in spezifischen Lebenssituationen umtreiben. Solche Lernprozesse können sich in Pfarreien und Gemeinden zu einer heilsam irritierenden Korrektur entwickeln und zu einem Bestandteil einer ekklesialen Bestimmung als lernender Organisation (GS 44) avancieren. Neben diesen vielfältigen Konzepten könnte nicht zuletzt auch die überzeugende

Ausgestaltung von ehelosen Lebensformen von Priestern eine gesteigerte Wertschätzung erfahren.

Gelingende Nachnutzungskonzepte bewirken heilsame Realitätskonfrontationen

Im Wissen um Umstände, in denen institutioneller Selbsterhalt der Kirche die Bereitschaft zu spielerisch-kreativer Pastoral zu überdecken droht, wird das eigentliche Potenzial einer bewussten Projektgestaltung von Pfarrhäusern sichtbar: In ihnen ereignet sich die wichtigste Korrektur, die eine Kirche insbesondere im Stressmodus einer sozialförmigen Neuausrichtung bitter nötig hat. Im Krisenmodus besteht die latente Gefahr, dass die Selbstorganisation der Kirche Dominanz über sie selbst und ihren Dienstauftrag gewinnt. Eine kenopraktische Vergewisserung der Kirche wird immer wieder neu nach ihrem Dienstauftrag für die Zeitgenoss(inn)en vor Ort fragen⁸ und eine Reduktion auf autopoietischen Selbsterhalt zu vermeiden suchen. Genau diese permanente Korrektur wird Menschen an Kirchorten in Großpfarreien und Pfarrverbänden auch durch Pfarrhäuser zugemutet, in deren Nutzungskonzept sie auf soziale Fragen und gesellschaftliche Anliegen gestoßen werden. Kreative Nutzungskonzepte können zur Schärfung von gemeindlicher Wahrnehmungskompetenz und zeitgenössischer Solidarisierung beitragen.⁹ Sie bewahren davor, die Kirche in den gesellschaftlich drängenden Herausforderungen bloß als kontrastierendes Gegenüber zu positionieren. Wo in Pfarrhäusern soziale Fragen mit den Lebenssituationen konkreter Bewohner(innen) repräsentiert werden, wo die Pluralität postmoderner Lebenskonzepte und -stile konkrete Toleranz und Solidarisierung einfordern, überall da zeigt sich das Potenzial, mit den häufig als überflüssig und belastend empfundenen Immobilien wertvolle Lernorte des Volkes Gottes zu etablieren.

Anmerkungen:

- ¹ Greiffenhagen, Martin: Pfarrerskinder. Autobiographisches zu einem protestantischen Thema, Stuttgart 1982.
- ² Vgl. als Beispiel jüngerer Veröffentlichungen: Aschenbrenner, Cord: Das evangelische Pfarrhaus. 300 Jahre Glaube, Geist und Macht. Eine Familiengeschichte. München 2015.
- ³ Vgl. Luther, Henning: Paradoxe Intervention. Zum Funktionswandel des Pfarramts im Individualisierungsprozess, in: Fechtner, Kristian/Mulia, Christian (Hg.): Henning Luther. Impulse für eine praktische Theologie der Spätmoderne. Stuttgart 2014, 57-78.
- ⁴ Beck, Wolfgang: Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft. Berlin 2008.
- ⁵ Schüller, Thomas: Partikularrechtliche Umsetzung des c. 517 § 2 in den deutschsprachigen Bistümern, in: Ders./Böhnke, Michael (Hg.): Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, 226-251. Böhnke, Michael/Schüller, Thomas: Zeitgemäße Nähe. Evaluation von Modellen pfarrgemeindlicher Pastoral nach c. 517 § 2 CIC. Würzburg 2011.
- ⁶ Schneider-Stengel, Detlef: „Pastoraltranszendenz“. PastoralreferentInnen als Chance für die Kirche jenseits der Dichotomie von Klerikern und Laien, in: Bucher, Rainer/Pock, Johann (Hg.): Klerus und Pastoral. Münster 2010, 301-316.
- ⁷ Bucher, Rainer: Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt? Organisationsentwicklung in der Kirche, in: Ders./Krockauer, Rainer (Hg.): Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral. Münster 2005, 183-199.
- ⁸ Kreuzer, Ansgar: Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie. Freiburg i. B. 2011.
- ⁹ Vgl. Krockauer, Rainer/Schuster, Max-Josef: Menschen auf der Schwelle. Neue Perspektiven für die alte Pfarrgemeinde. Ostfildern 2007.

„Der Karneval ist jetzt vorbei!“

Papst Franziskus und die Liturgie

„Papst Franziskus und die Liturgie“ ist ein Thema, das scheinbar kaum ohne den Aspekt „Benedikt XVI. und die Liturgie“ behandelt werden kann. Gerade weil sein Vorgänger, Papst Benedikt XVI., im Bereich der Liturgie einige Akzente und Zeichen gesetzt hat – angefangen bei der Wahl der liturgischen Kleidung über die Forderung nach einer Neuübersetzung der Einsetzungsworte („für viele“ statt „für alle“) bis hin zur politischen Aufwertung der Messfeier in der vorkonziliaren Form –, fällt es umso mehr auf, wenn der Nachfolger, Papst Franziskus, diese Akzente nicht mehr oder gar wahrnehmbar gegenakzentet. So wird kolportiert, dass er mit den Worten „Der Karneval ist jetzt vorbei!“ es abgelehnt habe, nach seiner Wahl die von seinem Vorgänger bekannte rote Samtmozetta anzulegen.

Konnte man zu Beginn seines Pontifikats noch annehmen, dass der neue Papst sich nicht so sehr für Liturgie interessiere – was man ohnehin Jesuiten gerne und immer wieder nachsagt –, hat dieser Papst zwischenzeitlich explizit Stellung bezogen – sei es, dass er Aussagen seiner eigenen hochrangigen Kurienvvertreter zur Liturgie ausdrücklich widerspricht oder unübersehbare Entscheidungen hinsichtlich der Liturgie trifft, die von universaler Tragweite sind. Dem nachzugehen, ist das Anliegen im Folgenden, und zwar unter den Aspekten der Zuordnung von Glaubenslehre und Gottesdienst, einer Reform der Reform und der Übersetzung der liturgischen Bücher.

1. Die Verhältnisbestimmung von Glaubenslehre und Gottesdienst – auch unter Papst Franziskus eine offene Frage

Wollte man Glauben auf ein bloßes Für-Wahr-Annehmen reduzieren, also eine defizitäre Form des Wissens, dann wäre der christliche Glaube sehr arm. Doch hier geht es nicht um naturwissenschaftlich zu beweisende Fakten, sondern um ein Beziehungsgeschehen zwischen Personen, nämlich zwischen Gott und Mensch. In dieser Beziehung teilt Gott sich selbst mit – wohl-gemerkt: nicht etwas –, und daher ist auch Glauben kein intellektuelles Annehmen des zu Glaubenden, sondern ein persönliches Sich-Einlassen auf Gott als Person. Ein Ort, an dem sich das vollzieht, ist die Liturgie, wenn Gott sich in Wort und Sakrament den Menschen zuwendet und sich selbst ihnen zuspricht und die Gläubigen im Gebet ihm darauf antworten. Damit ist die Grundstruktur der Liturgie die des Glaubens. Insofern besteht ein unlösbarer Zusammenhang zwischen Liturgie und Glauben. Eben diesen Zusammenhang bringt das klassische Axiom „*lex orandi – lex credendi*“ zum Ausdruck. Hier werden Liturgie (*lex orandi*) und Glaube (*lex credendi*) in eine enge Beziehung zueinander gesetzt. Doch wie sieht das Verhältnis zwischen beiden näherhin aus? Ist theologisch gesehen der Glaube Norm der Liturgie, oder ist die Liturgie ihrerseits eine Erkenntnisquelle für den Glauben?¹

Tatsächlich wurde das Axiom unterschiedlich gedeutet: Zurück geht es auf Tiro Prosper von Aquitanien (ca. 390–455). Bei ihm ist die Argumentationsrichtung – vereinfacht dargestellt – folgende: Aus der Tatsache, dass in der Liturgie für die Ungläubigen gebetet wird, damit sie erkennen und sich bekehren, folgert er hinsichtlich der Glaubenslehre, dass Gott der Urheber aller Umkehr sein muss und nicht der Willensentscheid des Menschen maßgeblich ist. Diese Argumentationsrichtung hat sich Laufe der Zeit umgekehrt: So argumentiert beispielsweise Papst Pius IX., dass der Liturgie Autorität zukomme, weil sie durch das Lehramt geordnet sei. Und

von Papst Pius XI. ist die mündliche Aussage überliefert: „Die Liturgie ist eine große Sache. Sie ist das wichtigste Organ des ordentlichen Lehramtes der Kirche.“

Diese Position ist schwer vereinbar mit einem Verständnis von Liturgie, wie es eingangs beschrieben wurde: als ein dialogisches Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch. Dennoch ist der Glaube, wie er im Gottesdienst gefeiert wird, nicht losgelöst vom kirchlichen Kontext – also auch der Glaubenslehre – zu sehen. Wie ist also die Frage nach der Beziehung zwischen Liturgie und Glaube heute zu beantworten? Konkreter: Kann man aus der Feier der Liturgie Rückschlüsse auf den Glauben ziehen? Und umgekehrt: Wie wirken Glaubensaussagen auf die Liturgie zurück?

Wie aktuell diese Fragen sind, zeigt ein Beispiel aus allerjüngster Vergangenheit, nämlich aus diesem Jahr: die Einführung des Gedenktages der seligen Jungfrau Maria, Mutter der Kirche, am Pfingstmontag durch Papst Franziskus. Auch wenn die entsprechende Verordnung im Wortlaut vielleicht nicht unmittelbar aus der Feder des Papstes stammt, sondern ein Dekret der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung ist,² zeigt sich hier, dass die Überlegungen zu *lex orandi* und *lex credendi* keineswegs rein akademisch sind, sondern eine aktuelle Argumentationsfigur. Denn das Dekret leitet zunächst den Gedanken der Mutterschaft Mariens für die Kirche aus der Bibel her und verweist auf Aussagen von Augustinus und Leo dem Großen sowie der Päpste Benedikt XIV., Leo XIII. und Paul VI. Schließlich hätten einige Nationen, Diözesen und Ordensfamilien darum gebeten, diese Feier in ihren Eigenkalender einzufügen. Nach dieser Rekapitulation der Vorgeschichte ergeht die eigentliche Verfügung mit folgender Begründung:

„Nachdem Papst Franziskus sorgfältig erwogen hatte, wie sehr die Förderung dieser Verehrung dem Verständnis für die Mutterschaft der Kirche bei Hirten, Ordensleuten und Gläubigen und der unverfälschten Marienfrömmigkeit noch mehr nutzen kann, entschied er, dass der Gedenktag der seligen

Jungfrau Maria, Mutter der Kirche, in den Römischen Kalender am Montag nach Pfingsten einzutragen und jedes Jahr zu feiern ist.

Die Feier wird eine Hilfe sein, uns daran zu erinnern, dass das christliche Leben, um zu wachsen, im Geheimnis des Kreuzes verankert sein muss, in der Hingabe Christi im eucharistischen Mahl und in der opfernden Jungfrau, der Mutter des Erlösers und der Erlösten.“

Zwei Dinge lassen sich hier unterscheiden: das, was der Papst beabsichtigt, und das, was damit erreicht werden soll. Beabsichtigt ist, die Verehrung der Mutter Gottes zu fördern, indem man einen neuen Gedenktag einführt. Das Ziel, das damit erreicht werden soll, lautet, dem „Verständnis der Mutterschaft der Kirche“ und „der unverfälschten Marienfrömmigkeit“ zu nutzen und „daran zu erinnern“, wo das christliche Leben verankert sein soll. Es geht also um die rechte Lehre („Verständnis der Mutterschaft“) und darum, das richtige zu glauben („unverfälschten Marienfrömmigkeit“). Um das zu erreichen, wird das Lehramt aktiv und will durch die Einführung eines Gedenktages die Verehrung der Mutter Gottes fördern. Zugespitzt mag man darin die Intention Pius XI. wiedererkennen, der in der Liturgie ein Organ des Lehramtes sah. Kurzum: Hier würde die vom Lehramt geordnete *lex credendi* zum Maßstab für die *lex orandi*. Das was die Menschen im Gottesdienst feiern und an Glauben zum Ausdruck bringen, richtet sich dann nach dem, was verordnet wurde – wie gesagt: zugespitzt formuliert.

Allerdings muss auch berücksichtigt werden, wie die Argumentation im Vorfeld einsteigt. Denn zuvor wird – mit Berufung auf Kirchenväter und namhafte Päpste – darauf verwiesen, dass die Verehrung Mariens als Mutter der Kirche eine lange, kontinuierliche Tradition hat, die in der Bibel gründet. Diese Verehrung mündet schließlich in der Bitte von teilkirchlichen Größen, Maria als Mutter der Kirche liturgisch in der Weise zu feiern, dass ihr Gedenken in den jeweiligen Eigenkalender eingefügt wird. Wohlgermerkt, hier ging die Initiative „von unten“ aus, so dass sich gewissermaßen widerspiegelt, was als Überzeugung unter den Gläubigen gewach-

sen ist. Insofern das Lehramt dies aufgreift und eine universalkirchliche Regelung diesbezüglich trifft, würde die Liturgie, also die *lex orandi*, zum Orientierungspunkt für die Glaubenslehre, die *lex credendi*.

Ungeachtet dessen, ob die Entwicklung des Gedenktages liturgiegeschichtlich tatsächlich so verlaufen ist, lässt sich hier ablesen, wie theologisch argumentiert wird, nämlich gewissermaßen zweigleisig: Einerseits zeigt die liturgische Praxis an, was die Gläubigen bewegt, andererseits obliegt es dem Lehramt, die Liturgie in der Weise zu regeln, dass die Glaubenslehre gefördert wird. Liturgiewissenschaftlich wird man dazu festhalten müssen, dass man erst die Verschiedenheit und die jeweilige Eigenart von Liturgie und Glaubenslehre beachten muss, bevor man dann fragen kann, wie das eine Rückwirkungen auf das andere haben kann. Es ist nicht möglich, liturgische Aussagen in „Lehre“ umzusetzen. Denn es gehört zur Eigenart der Liturgie, dass sie nicht unmittelbar „lehren“ möchte, sondern vielmehr als Feier des Glaubens diesen zum Vollzug bringen will. Daher widerspricht der Versuch einer Instrumentalisierung oder Funktionalisierung der Liturgie in Hinblick auf „Lehre“ nicht nur dem Wesen der Liturgie, sondern missachtet auch deren Eigenwert.

Die Frage, wie sich der Glaube in der liturgischen Feier ausdrückt, spielt auch in einem weiteren Beispiel eine Rolle: 2016 wurden – ebenfalls in Form eines Dekrets der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung³ – auf Veranlassung von Papst Franziskus die Regelungen des Messbuchs für die Fußwaschung im Abendmahlsgottesdienst am Gründonnerstag neu festgelegt. In mittelalterlichen Ordines galt die Fußwaschung zwölf Klerikern, und auch das Messbuch von Trient (1570) nannte nur Kleriker. Zwar wurde die Fußwaschung mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils für Laien geöffnet, doch auch das Römische Messbuch sprach bislang nur von Männern. Demgegenüber lautet die aktuelle Bestimmung nunmehr: „Die Altardiener geleiten diejenigen, die aus dem Volk Gottes dazu ausgewählt wurden

...“ In einem Begleitbrief zum Dekret von Erzbischof Arthur Roche, dem Sekretär der Kongregation, heißt es dazu erläuternd: „Es obliegt den Hirten, eine kleine Gruppe von Personen auszuwählen, die nicht nur eine Kategorie oder Gruppe, sondern das ganze Gottesvolk repräsentieren: Laien, Geweihte Diener, Verheiratete, Zölibatäre, Ordensleute, Gesunde und Kranke, Kinder, Jugendliche und Alte.“ Denn es geht nicht vorrangig darum nachzuahmen, was Jesus im Abendmahlssaal getan hat – dann würden die zwölf Kleriker die zwölf Apostel darstellen –, sondern v.a. zu erkennen, dass Jesus mit der Fußwaschung ein Beispiel gegeben hat, wie die Gläubigen in Selbsthingabe einander dienen sollen. Warum das eine Änderung in der Liturgie erforderlich macht, begründet das Dekret mit den Worten: „Damit die volle Bedeutung dieses Ritus den Mitfeiernden erschlossen wird ...“ Außerdem wird der Wunsch geäußert, es den Gläubigen zu ermöglichen, „bewusst, tätig und mit geistlichem Gewinn diesen Ritus mitzufeiern“.

Es geht also um zweierlei: Zum einen muss die Liturgie so gestaltet sein, dass das Volk Gottes in ihre Feier involviert ist. Und des Weiteren müssen die Riten eine Form haben, die den Feiernden erschließt, welcher Glaube hier gefeiert wird – näherhin der Glaube an Jesus Christus, der sich für uns hingegeben hat, indem er sich selbst erniedrigte. So wird in dieser aktuellen Regelung umgesetzt, was die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils mit den Worten forderte: „Bei dieser Erneuerung sollen Texte und Riten so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann“ (SC 21).

2. Die Rede von der „Reform der Reform“. Wo steht Papst Franziskus?

Von den unterschiedlichen Akzenten, die die Päpste Benedikt XVI. und Franziskus setzen, war bereits die Rede. Und es kann tat-

sächlich der Eindruck entstehen, dass gerade die Liturgie der Schauplatz einer indirekten Auseinandersetzung ist. Es ist bekannt, dass Papst Benedikt XVI. sich auch kritisch gegenüber der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geäußert hat. So beschreibt er schon als Kardinal in seinem Buch „Der Geist der Liturgie“ eben diese Liturgie als ein Fresko voller Schönheit, das durch die liturgische Bewegung und das Zweite Vatikanische Konzil freigelegt worden sei, aber inzwischen „durch klimatische Bedingungen wie auch durch mancherlei Restaurationen“ zerstört zu werden droht.⁴

Und später in einem vielbeachteten Vortrag in Trier äußert er:

„So sind auch innere Spannungen geblieben, über die wir werden sprechen müssen: [...] die Spannungen zwischen dem konservativen und dem schöpferischen Element; Spannungen zwischen dem Anbetungscharakter der Liturgie und ihren katechetischen und pastoralen Aufgaben. [...] Das Konzil hat auf beeindruckende Weise das rechte innere Gleichgewicht zwischen diesen verschiedenen Aspekten herzustellen versucht, aber in der Ausführung des konziliaren Auftrages konnte es leicht geschehen, dass die Balance des Konzilstextes einseitig in eine bestimmte Richtung aufgelöst wurde; deshalb ist Rückbesinnung auf die wirkliche Aussage des Konzils immer neu vonnöten. Die Leichtigkeit, mit der man fast allgemein für die jeweiligen eigenen Wünsche schlichtweg ‚das Konzil‘ in Anspruch nimmt, verfälscht den großen Auftrag, den uns die Versammlung der Väter hinterlassen hat.“⁵

Und so brachte er schon 2001 auf einer Tagung im französischen Kloster Fontgombault die sogenannte „Reform der Reform“ ins Spiel,⁶ ohne eindeutig deren Programm zu beschreiben. Konservativ oder gar traditionalistisch ausgerichtete Vertreter berufen sich jedoch auf Papst Benedikt XVI. und diese Reform der Reform, wenn sie konkrete Kritik an der heutigen Gestalt der Liturgie üben – so auch Robert Kardinal Sarah als Präfekt der Glaubenskongregation. Dass daraufhin der Heilige Stuhl in einer Presseerklärung der Reform der Reform eine

Absage erteilte, kommt einer öffentlichen Zurechtweisung des Kardinals gleich. Umso prekärer ist es, dass Benedikt XVI. wiederum Kardinal Sarah anschließend in einem Vorwort zu dessen Buch „Kraft der Stille“ lobt und sagt, dass bei ihm „die Liturgie in guten Händen“ sei.⁷ Ob dahinter politischer Wille steht, oder ob es sich um unglückliche zeitliche Abfolgen handelt oder gar Autoren instrumentalisiert wurden, ist hier nicht ausdiskutieren. Vielmehr gilt es genauer hinzuschauen, um was der Sache nach geht.

Die auslösende Äußerung tätigte Kardinal Sarah auf einem Liturgiekongress in London am 5. Juni 2016, indem er sagte, es sei „sehr wichtig, dass wir schnellstmöglich zur gemeinsamen Ausrichtung von Priestern und Gläubigen zurückkehren, nach Osten oder zumindest in Richtung der Apsis, also auf den ankommenden Herrn hin“, und zwar möglichst mit Beginn des neuen Kirchenjahres. Brisant werden die Aussagen nicht nur durch die offizielle Position des Verlautbarenden, sondern zusätzlich dadurch, dass sich Kardinal Sarah in seinen Ausführungen auf eine Bitte von Papst Franziskus berief, der ihn beauftragt habe, Möglichkeiten zu einer „Reform der Reform“ des Zweiten Vatikanischen Konzils im Bereich der Liturgie zu prüfen. Einige der Reformen nach dem Konzil seien zu sehr vom damaligen Zeitgeist beeinflusst gewesen und über die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ hinausgegangen.⁸

Der Vatikansprecher Federico Lombardi widersprach am folgenden Montag und stellte klar, dass keine neuen liturgischen Ordnungen diesbezüglich anständen. Außerdem sei es besser, auf die Formulierung „Reform der Reform“ zu verzichten. So eine offizielle Absage – zudem in einem sensiblen Punkt – wird natürlich als Paukenschlag wahrgenommen. Doch ist mit dieser kirchenpolitischen Positionierung noch nichts theologisch geklärt. In dieser Hinsicht ist eine Ansprache von Papst Franziskus aufschlussreich, die er am 24. August 2017 anlässlich der italienischen „Woche der Liturgie“ gehalten hat. In dieser Rede nimmt er – und das ist nicht nur klug, sondern war auch zu erwarten – keinen

ausdrücklichen Bezug auf die liturgiepolitische Linie seines Vorgängers und dessen Anhänger. Aber zur Sache werden einige grundlegende Aussagen getroffen.⁹

Im ersten Teil seines Beitrags ordnet der Papst die Liturgiereform ein: Sie sei eng mit dem Konzil verknüpft, aber nicht von diesem plötzlich initiiert, sondern war lange vorbereitet – nämlich durch die „Liturgische Bewegung“. Sie ist Ausdruck der Tatsache, dass es ein „Bedürfnis“ gab, das einen langen Prozess in Bewegung gebracht hat, der schon vor dem Konzil zu ersten Reformschritten der Päpste Pius X. und Pius XII. führte. Diese mündeten in die Sehnsucht des Konzils nach „einer lebendigen Liturgie für eine Kirche, die durch die gefeierten Geheimnisse ganz neu belebt werden sollte“. Daher fordert die Konzilskonstitution über die Liturgie, dass die Christen „die heilige Handlung bewusst, fromm und tätig mitfeiern“ können sollen (SC 48). Doch mit dem Erscheinen der neuen liturgischen Bücher ist dieses Programm – so stellt Papst Franziskus klar – und die praktische Umsetzung dieses Anliegens nicht abgeschlossen. Die Bücher sind nur der Ausgangspunkt eines weiterführenden Prozesses. In eigenen Worten gesprochen: Liturgische Erneuerung ist „work in progress“. Und der Papst scheint zu wissen: Wo gehobelt wird, da fallen Späne. So ist er keineswegs unkritisch mit Blick auf den Prozess der liturgischen Erneuerung, der in Gang gekommen ist. Er spricht von „unbegründeten, oberflächlichen Lesarten“, einer „nur teilweisen Rezeption“ und „entstellenden Gepflogenheiten“. Entscheidend ist aber der Punkt, wie Franziskus hierauf reagiert. Er sagt ausdrücklich – zunächst in einer negativen Bestimmung: „Es geht nicht darum, die Reform noch einmal zu überdenken und ihre Entscheidungen zu korrigieren ...“ – und jetzt in einer positiven Bestimmung die Richtungweisend – „... sondern darum, die dahinterliegenden Gründe besser kennenzulernen“. Die Richtung der Arbeit bleibe die gleiche, aber es gelte „die Gründe für die mit der Liturgiereform vollzogenen Entscheidungen wiederzuentdecken.“ Und dann nochmals in seiner Rolle als Papst:

„... können wir mit sicherer Gewissheit und lehramtlicher Autorität bekräftigen, dass die Liturgiereform unumkehrbar ist“.

Damit bestätigt und füllt Papst Franziskus inhaltlich, was er bereits Ende 2016 in einem Interview dem Jesuitenpater Antonio Spadaro – damals sogar mit ausdrücklichem Bezug auf den Präfekten der Gottesdienstkongregation Robert Kardinal Sarah – selbst sagte: „Von einer Reform der Reform zu sprechen, ist ein Irrtum.“¹⁰ Damals äußerte er sich auch einmal explizit dazu, dass sein Vorgänger Benedikt XVI. die alte Form der Liturgie zugänglich gemacht habe: Diese richtige Geste gelte bestimmten Gruppen. „Aber das ist eine Ausnahme. Deswegen sprechen wir ja auch von der ‚außerordentlichen‘ Form des Ritus. Das ist nicht die ordentliche Form.“

Wohl kaum wird sich der Angesprochene, Papst Benedikt XVI., dazu noch äußern; und seine Vorworte zu interpretieren, ist Spekulation. Hingegen sind die traditionalistischen Kreise, die sich auf Benedikt XVI. berufen, aktiv und erheben den Anspruch, sein Anliegen weiterzutragen. So nennt Martin Mosebach die „Reform der Reform“ ein „Herzensein Papst Benedikts“. Sie sollte Missstände in der Liturgie beseitigen, die entstanden sind, als man „begann, ‚den Geist des Konzils‘ gegen den Wortlaut der Beschlüsse auszuspielen“. Demnach geht es nicht um eine inhaltlich Veränderung der Liturgiekonstitution, doch deren Umsetzung stehe im Widerspruch zu den Aussagen des Textes. Die wichtigsten Elemente einer „Reform der Reform“ sind nach Mosebach: „Ad orientem-Zelebration, Mundkommunion, römischer Kanon, gelegentliches Latein“.

Auffälligerweise wünschen sowohl die Befürworter der Reform der Reform als auch Papst Franziskus, der sie ausdrücklich ablehnt, eine Ausrichtung am Konzil. Jedoch fordern Erstere eine Rückkopplung an den Text, während Papst Franziskus dazu aufruft, die Intentionen des Konzils besser kennenzulernen. Zugespielt könnte man sagen: Buchstabe des Gesetzes und Geist des Gesetzes stehen einander gegenüber. Das ist das Spannungsfeld, in dem sich das Ringen

um die Liturgiereform bewegt. Und sicherlich wird man kritisch fragen können, wo man den Geist des Konzils entdecken will, wenn nicht im Text, dem Buchstaben; doch die unterschiedliche Akzentsetzung ist offenkundig. Hier muss eine Konzilshermeneutik ansetzen, die an dieser Stelle nicht entfaltet werden kann. Doch soviel kann gesagt werden: Der Prozess der liturgischen Erneuerung, den das Konzil aufgegriffen hat, ist auch nach dem Konzil seinen Weg weitergegangen, so dass man zurecht mit Entwicklungen rechnen muss, die das Konzil noch nicht abgesehen hat und auch nicht konnte. Deswegen kann man nicht all das als Fehlentwicklung oder Bruch bezeichnen, wovon das Konzil noch nicht gesprochen hat. Von dieser Frage hängt ab, ob man sagt, die Liturgiereform habe ihre Berechtigung, oder sie bedürfe selber der Reform – wobei der Akzent dann allerdings auf dem „Re“ der Reform liegen dürfte.

3. Wer hat die Deutungshoheit über die Liturgie? Liturgie im Spannungsfeld zwischen Rom und Ortskirche

Dieses Jahr hat die Liturgiewissenschaft ein großes Thema bewegt: Auf einem seit langen Jahren hoch verminten Gebiet hat Papst Franziskus einen Weg aus dem Minenfeld gewiesen, indem er eine klare und bedeutsame Kurskorrektur vorgenommen hat. Es geht um die Übersetzung der liturgischen Bücher. Dabei handelt es sich keineswegs um die banale Frage, wer die schönere Formulierung bei der Übertragung der lateinischen Texte findet, sondern um Grundsätzlicheres: Wer ist Maßstab der Ausgestaltung der Liturgie – der Hl. Stuhl als Wächter der Einheit in der Universalkirche oder die Ortskirche als die konkret Feiernde?

Auch dieses Thema hat eine spannungsreiche Vorgeschichte: Das Konzil forderte zu Anpassungen auf und verlangte nur für diese, nicht für reine Übersetzungen, eine Vorlage in Rom. Der Codex Iuris Canonici von 1983 verfügte darüber hinaus die Vor-

lage der Übersetzungen. Die Instruktion *Liturgiam authenticam* von 2001 forderte schließlich sogar eine sehr textnahe Übersetzung ohne Auslassungen und Zusätze.¹²

Diesen gordischen Knoten, der die Arbeit an liturgischen Büchern nahezu lahm legte, hat Papst Franziskus nun mit dem Apostolischen Schreiben „Magnum Principium“ vom 3. Sept. 2017 durchschlagen, indem der entsprechende can. 838 CIC/1983 verändert wird. Hieß es bislang, dass der Apostolische Stuhl hinsichtlich der liturgischen Bücher die Aufgabe hat, „ihre Übersetzungen in die Volkssprache zu überprüfen (*recognoscere*)“, und die Bischofskonferenzen „diese Übersetzungen ... nach vorgängiger Überprüfung durch den Heiligen Stuhl herauszugeben“ haben, wird nunmehr bestimmt, dass der Apostolische Stuhl „die von den Bischofskonferenzen nach Maßgabe des Rechts approbierten Anpassungen zu rekonstruieren“ hat und die Bischofskonferenzen die liturgischen Bücher für ihre Region „approbieren“ und „nach der Bestätigung (*confirmatio*) durch den Apostolischen Stuhl herausgeben“. Die Neuregelung besteht also darin, dass erstens die Bischofskonferenzen die Übersetzung der liturgischen Bücher verantworten und zweitens auch der eigentliche Rechtsakt des Inkraftsetzens bei ihnen liegt – freilich auf Grundlage der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl. Damit wird – im Rahmen der kirchlichen Vorgaben (Stichwort „*editio typica*“) – die Feier des Glaubens vor Ort zum Maßstab der Ausgestaltung der Liturgie, nicht die zentrale Vorgabe aus Rom.

Doch auch hier gab es im Nachgang einen Konflikt mit dem Präfekten der Gottesdienstkongregation Robert Kardinal Sarah. In einem Schreiben vom 1. Oktober 2017 deutet er die Bestätigung – lateinisch: *confirmatio* – dahingehend, dass dies kein formaler Akt sei, sondern eine sorgfältige Verifizierung durch den Heiligen Stuhl voraussetze. „*Recognitio*“ und „*confirmatio*“ seien – so der Kardinal – in diesem Fall austauschbar. Doch auch hier musste er sich eine Richtigstellung durch Papst Franziskus gefallen lassen, der in einem öffentlichen

Schreiben an Sarah klarstellt, das *Recognitio* und *Confirmatio* nicht austauschbar seien. Es sei falsch, wenn man die Übersetzung liturgischer Texte „von oben herab“, also durch die Gottesdienstkongregation, den Bischofskonferenzen „aufzwingen“ würde. Dies widerspreche dem Recht der Bischöfe.

Welche theologischen Überlegungen hinter dieser Entscheidung stehen, hat Papst Franziskus im vorangegangenen und erwähnten Apostolischen Schreiben verdeutlicht. Er schreibt:

„Einerseits waren das Wohl der Gläubigen jedweden Alters und jedweder Kultur sowie ihr Recht auf eine bewusste und tätige Teilnahme an den liturgischen Feiern mit der wesentlichen Einheit des Römischen Ritus in Einklang zu bringen; andererseits konnten die Landessprachen selbst nur schrittweise zu Liturgiesprachen werden, die nicht anders als die lateinische Liturgiesprache in stilistischer Eleganz und Ernsthaftigkeit der Aussagen glänzen sollte, um den Glauben zu nähren.“

Der Papst verliert also keineswegs die Einheit der Liturgie aus den Augen, aber fordert, dass sie mit der theologischen Notwendigkeit in Einklang gebracht werden müssen, dass die Gläubigen aktiv mitfeiern können. Die Einheit der Liturgie drückt sich auch in der Treue der Übersetzung aus. Doch die Treue der Übersetzung – so der Papst – kann „nicht immer anhand der einzelne Worte beurteilt werden“, sondern „vielmehr aus dem Kontext der gesamten Mitteilungshandlung und entsprechend der eigenen literarischen Gattung“.

4. Jenseits der Kontroversen: Was Papst Franziskus eigentlich will

In dem letzten Punkt drückt sich ein wesentlicher Aspekt aus, der sich wie ein roter Faden durch das Agieren von Papst Franziskus im Bereich der Liturgie zieht: die Möglichkeit für die Gläubigen, in der Mitfeier der Liturgie einen Zugang zum Geheimnis des Glaubens zu erhalten. Dies scheint das eigentliche Herzensanliegen des Papstes zu sein. Um den

Jahreswechsel 2017/2018 hat Papst Franziskus im Rahmen der Generalaudienzen eine Reihe von Katechesen zur Messfeier gehalten – frei von alle Auseinandersetzungen in aktuellen, kirchenpolitischen Kontroversen. Neben den konkreten Auslegungen der einzelnen Elemente der Eucharistiefeyer lassen sich zumindest drei Leitmotive herauslesen, die auffallend in Übereinstimmung zu den Leitlinien seines sonstigen Wirkens stehen.

1. „Es ist notwendig, diese heiligen Zeichen zu kennen, um die Messe in ganzer Fülle zu leben und ihre ganze Schönheit auszukosten“ (20. Dezember 2017).

Das Mitvollziehen-Können der liturgischen Feier ist keine pädagogische Forderung, sondern eine theologische Notwendigkeit, denn nur so kann man aus der Fülle der Liturgie leben. Genau diese Argumentation wurde auch der Änderung des Ablaufs der Fußwaschung zugrundegelegt: Den Mitfeiernden soll sich die volle Bedeutung erschließen, damit sie mit geistlichem Gewinn mitfeiern können. Dazu passt auch die Aussage aus der Mess-Katechese vom 17. März 2018: „Und um sich zu vereinen, muss sie verstehen. Darum wollte die Kirche die Messe in der Sprache feiern, die die Menschen verstehen, damit sie in diesem Lobpreis und in diesem großen Gebet mit dem Priester vereint sein können.“

2. „Die heilige Messe bietet uns Gebete und Texte von reicher Bedeutung. Diese regen unser persönliches Beten an und sind uns eine Hilfe zu lernen, wie wir uns an Gott wenden können. Schauen wir zu, dass die Liturgie der Kirche für uns zu einer echten Gebetsschule wird.“

Damit beschreibt Papst Franziskus die Frucht einer verständigen und geistlichen Mitfeier der Liturgie: Gottesdienst als Gebetsschule für das individuelle Beten. Wenn dies gelingt, stellt sich ein, was der Papst in seiner oben zitierten Ansprache am 24. August 2017 als Sehnsucht des Konzils beschrieben hat: eine Kirche, die durch die gefeierten Geheimnisse ganz neu belebt wird. Dies gelingt freilich nur, wenn die Gottesdienstfeiern vom Gebet der Gläubigen getragen wird (10. Januar 2018).

3. „Das Wort Gottes legt in uns einen Weg zurück. Wir hören es mit den Ohren, und es geht zum Herzen; es bleibt nicht in den Ohren, es muss zum Herzen gehen; und vom Herzen geht es zu den Händen, zu den guten Werken. Das ist der Weg, den das Wort Gottes zurücklegt: von den Ohren zum Herzen und zu den Händen“ (31. Januar 2018).

Gerade dieses Zitat verdeutlicht, was Papst Franziskus unter einer lebendigen Liturgie versteht und wie sehr sie ihm ein Anliegen ist. Schon in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ hat er 2013 einer „ostentativen Pflege der Liturgie“ ohne „wirkliches Einsenken des Evangeliums in das Gottesvolk“ eine deutliche Absage erteilt, denn „auf diese Weise verwandelt sich das Leben der Kirche in ein Museumsstück“ (EG 95). Wie im Gegensatz dazu Liturgie lebendig wird, also im Leben Wurzeln schlägt und Früchte trägt, beschreibt folgendes abschließende Bild:

„Den guten Priester erkennt man daran, wie sein Volk gesalbt wird ... Wenn die uns anvertrauten Menschen mit dem Öl der Freude gesalbt werden, ist das zu merken – zum Beispiel, wenn sie aus der Messe kommen mit dem Gesicht dessen, der eine gute Nachricht erhalten hat. Die Leute mögen es, wenn das Evangelium so gepredigt wird, dass man die Salbung spürt, sie mögen es, wenn das Evangelium, das wir predigen, ihr Alltagsleben erreicht, wenn es wie das Salböl Aarons bis an den ‚Saum‘ der Wirklichkeit hinabfließt, wenn es die Grenzsituationen, die ‚Randgebiete‘ erleuchtet ...“¹³

Es zeichnet sich eine auffallende Übereinstimmung zwischen dem Verständnis der Liturgie und einem der zentralen Grundanliegen des Papstes ab: In der Verkündigung von Franziskus zieht sich als ein Grundmotiv, dass Kirche sich nicht selbst genügen darf, sondern nach außen gehen und sich auf die Welt hin öffnen muss – nicht um sich anzugleichen, sondern um sich den Menschen zuzuwenden, die in prekären Lebenssituationen sind – Menschen in Ängsten und Nöten, Ungerechtigkeit und Armut ausgesetzt. Doch was gibt einer Kirche, die von ihrem Papst an die Ränder geschickt wird, Orien-

terung und Halt. Einen Bezugspunkt kann sie in der Feier der Liturgie finden. Denn die Salbung mit der göttlichen Freude, die man hier erfährt, fließt „an den Saum der Wirklichkeit“ hinab, bis in die „Grenzsituationen“ und „Randgebiete“ des Lebens. Zugleich wird so deutlich, dass die Sendung an die Ränder keine Ideologie ist, gar der Versuch, die Welt zu erlösen, sondern „nur“ versucht zu vermitteln, was Gott schon an Erlösung geschenkt hat, wie sie sich in der Feier der Liturgie vollzieht (vgl. SC 2). So wird Kirche zum Sakrament des Heils in der Welt.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. hierzu ausführlicher und differenzierter mit weiteren Literaturhinweisen Alexander Saberschinsky, *Der gefeierte Glaube. Einführung in die Liturgiewissenschaft*. Freiburg i.Br. 2013, S. 103-110.
- ² Dekret vom 11. Februar 2018, Prot. N. 10/18.
- ³ Dekret vom 6. Januar 2016, Prot. N. 87/15.
- ⁴ Joseph Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*. Freiburg i.Br./Basel/Wien 2000, S. 7.
- ⁵ Joseph Ratzinger, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick*, in: *Liturgisches Jahrbuch 53* (2003), S: 209-221.
- ⁶ Joseph Ratzinger, *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Gesammelte Schriften 11). Freiburg i.Br./Basel/Wien 2008, S. 673
- ⁷ Robert Sarah und Nicolas Diat, *Kraft der Stille. Gegen eine Diktatur des Lärms*. Kießlegg 2017, S. 13.
- ⁸ Zitiert nach <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/liturgiekongress-in-london-beendet>.
- ⁹ Wortlaut unter http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/august/documents/papa-francesco_20170824_settimana-liturgica-nazionale.html
- ¹⁰ Zitiert nach einer Meldung von Radio Vatikan vom 10. November 2016.
- ¹¹ <https://de.catholicnewsagency.com/article/martin-mosebach-benedikt-zum-90-geburtstag-0081>. Martin Mosebach hat sich v.a. 2003 durch sein Buch „Häresie der Formlosigkeit“ einen Namen als Kritiker der Liturgiereform gemacht.
- ¹² Vgl. hierzu ausführlicher A. Saberschinsky, *Der gefeierte Glaube* (s.o. Anm. 1), S. 36-43.
- ¹³ Predigt von Papst Franziskus in der Chrisam-Messe in der Vatikanischen Basilika am 28. März 2013, zitiert nach: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html.

Freiheit und Wahrheit im theologischen Disput

Lagebericht von einem aktuellen fundamental-theologischen Streit

1. Kontext und Bedeutung der Auseinandersetzung

Der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke hat ein Buch geschrieben, das er eine „Streitschrift“ nennt¹ und mit dem er offensichtlich zum Streit auffordern will über die transzendentalphilosophische Grundlegung der Theologie. Soll diese auf der Selbsterfahrung des Menschen als des Ereigniswerdens der Freiheit basieren? Ist der erste Satz der anthropologischen Analytik die Feststellung „Ich kann frei entscheiden.“ oder soll sie anschließen an die Bestimmung des Menschen als Wesen, dessen Freisein in seinem Erkennen gründet, das auf die Erkenntnis zu findender *Wahrheit* hingeeordnet ist?

Der Streit über diese Frage gärt seit langem in der neueren Theologie. Karl-Heinz Menke positioniert sich schon durch den Rekurs auf Joh 8, 32 im Titel seines Buches mit großer Eindeutigkeit auf Seiten der Wahrheits-Fraktion und steht damit gegen die von ihm als solche wahrgenommene Freiheits-Fraktion. Diese verbindet Menke vorzugsweise mit dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet und dem Mainzer Moraltheologen Manfred Goertz.

Die Auseinandersetzungen zwischen Freiheitstheologen und Wahrheitstheologen aber ist eigentlich uralte. Sie reicht zurück ins Hochmittelalter. Aktuell wurde die Kontroverse in zugespitzter Form durch das Lebens-

werk des Münsteraner Dogmatikers Thomas Pröpper. Pröpper hat 2011, vier Jahre vor seinem Tod, auf 1500 Seiten so etwas wie eine Summe seiner anthropologischen Grundlegung der „theologischen Hermeneutik“ als „Theologische Anthropologie“ vorgelegt². Er rückt in diesem Werk *das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein* in das Zentrum der theologischen Anthropologie. Der transzendentalphilosophische Referenzautor Pröppers ist Hermann Krings. Gestützt auf Krings und mit Rückgriff auf J. G. Fichte bestimmt Pröpper das Menschsein von der Selbsterfahrung der Freiheit her: Mensch ist, wo zu Bewusstsein kommt: *Ich kann entscheiden*, mich selbst setzen und darin eröffnet sich mir ein unbegrenzter Horizont.³ Diese Freiheitserfahrung ist für mein Menschsein so konstitutiv, dass sich in ihr erschließt, was Menschsein eigentlich ausmacht. Die Erfahrung der Freiheit verpflichtet mich zugleich dazu, jedem, der offensichtlich diese Erfahrung selbst auch hat, mit der Achtung vor seiner Freiheit zu begegnen. Die das Menschsein konstituierende Freiheit ist faktisch vielfältig eingeschränkt. Menschen können sich als Freie denken, ihr freies Handeln aber stößt tatsächlich auf vielerlei Grenzen, ja, sogar ihr konkretes Denken ist umso eingeschränkter, je weniger prinzipiell-transzendentalphilosophisch gedacht wird. *Prinzipiell* aber ist Freiheit *unbegrenzt* und *unbedingt*. Die Bejahung der Wirklichkeit prinzipiell unbedingter Freiheit⁴ ist Voraussetzung für die Anerkennung faktischer Freiheit im Leben der Menschen.

Karl Rahner, der als Erster die transzendente Fragestellung des neuzeitlichen Menschen nach sich selbst zum Ausgangspunkt der theologischen Systematik genommen hat, hatte nicht *die Freiheit*, sondern – in gut thomistischer Tradition – *das Erkennen* als Grunderfahrung des Menschen in seiner Anthropologie zum Ausgangspunkt genommen. Insofern Menschen *erkennen, was ist*, erlangen sie gegenüber dem, *was ist*, jene Mächtigkeit, die sie zur Verfügung über das Erkannte befähigt und so *tatsächliche Freiheit* ermöglicht. So hatte Rahner den Men-

schen als Wesen der Freiheit begründet. Dabei geht es ihm um die konkrete Freiheit des Menschen zu handeln, in der Menschen eine Mächtigkeit gegenüber den Dingen erlangen, über die sie verfügen. Während Thomas Pröpper unterscheidet zwischen faktischer Freiheit in ihrer tatsächlichen Beschränktheit und prinzipieller Freiheit in ihrer Unbedingtheit, analysiert Rahner Freiheit als gründend in der Unbegrenztheit möglicher Erkenntnis und wachsend mit gelingender Erkenntnis. Rahner meint mit „Freiheit“ also immer die tatsächliche Handlungsfreiheit von Menschen. Statt der schroffen Trennung zwischen prinzipieller Unbedingtheit und faktischer Bedingtheit bei Pröpper kennt Rahner die *Dynamik wachsender Freiheit im Maße wachsender Erkenntnis*. Faktische Freiheit hängt von gelingender Erkenntnis ab. Mit jeder Erkenntnis wächst die Verfügungsmacht des Erkennenden über die erkannte Welt. Dieses Abhängigkeitsverhältnis zwischen Freiheit und Erkenntnis kann ignoriert oder missachtet werden. Solche Lösung der Freiheit von der Einsicht führt aber mittelfristig dazu, dass das freie Verfügen zu Usurpation und Machtmissbrauch verkommt und so auch erkennbar wird. Freiheit bleibt gebunden an die Erkenntnis des Wahren.

In dieser Erkenntnis erfahren Menschen sich immer als über das einzelne Erkannte hinausgreifend. Dieser *Vorgriff*, der dem Erkennen des Menschen konstitutiv ist, wird für Rahner zum Ausgangspunkt einer transzendentalphilosophisch gegründeten Anthropologie.⁵ Es ist das Wesen dieses *Vorgriffs*, dass mit ihm eine kognitive Bewegung vollzogen wird, deren erkenntnismöglichender Sinn darin liegt, zu keinem Ende zu führen. Erkenntnis und Freiheit gründen in einer dem menschlichen Erkennen innewohnenden Dynamik, die in einem fortwährenden Fortschritt begriffen ist und gerade dadurch Erkenntnis ermöglicht, dass sie bei keinem Ziel anlangt, mit dem sie sich zufrieden geben könne. Erkennen kann gerade deshalb und darin lebendiger, akthafter Vollzug sein, dass sie niemals endgültige Erkenntnis ist. Um endgültig an ihr Ziel zu

gelangen, so denkt der Theologe Rahner, muss sich Erkenntnis in Freiheit selbst überbieten in der liebenden Bejahung Gottes als des immer verborgenen und doch alles Erkennen innervierenden Ziels der Erkenntnis, das nicht erkannt wird und deshalb nur in einer den Zugriff des Erkennens überwindenden Ekstase geliebt wird.⁶

Das konkrete Erkennen findet sein ihm vorgegebenes Ziel in der Wahrheit des Erkannten. Diese hochmittelalterliche Einsicht, die bei Thomas von Aquin in die Formel gebracht wird, die Wahrheit sei die Angleichung des Intellekts an die Sache⁷, gerät in postfaktischen Zeiten, die in den USA unter dem Titel „*post-truthism*“ apostrophiert werden, zunehmend in Bedrängnis. Aber auch die an Fichte und Krings orientierte transzendente Philosophie spricht der Freiheit als Selbstsetzung im unbegrenzten Horizont gegenüber einer die Freiheit bindenden, zu findenden Wahrheit Priorität zu: Wer sollte denn dem freien Geist eine Wahrheit vorgeben, die dieser nur nachzuvollziehen hätte? Läuft das nicht auf eine Karikatur der Freiheit hinaus, die auf diese Weise nur ein Vermögen des Menschen wäre, dem als wahr Erkannten gehorsam zuzustimmen oder es in sündhafter Verweigerung abzulehnen? Verfehlt ein solches Freiheitsdenken, das den Menschen mit seiner Freiheit immer im Gericht des wahren Gottes sieht, nicht das eigentliche Faszinosum der Freiheit, dass nämlich der Freie gar nichts ihm Vorgegebenes sucht und findet, sondern *sich selbst setzt und erfindet* und so sich selbst hervorbringt als das unverwechselbare Individuum, das Gott als der Erlöser und Vollender *annimmt*. Annahme (*acceptatio*) wird bei Pröpper zum Schlüsselbegriff des Erlösungsdenkens: In Jesus Christus offenbart sich Gott als der *in seiner Freiheit* zur unbedingten Annahme jedes Menschen Entschlossene.⁸ Gott bestimmt sich von Ewigkeit her in seiner Freiheit zu einer freilassenden Liebe gegenüber den Menschen, für die Pröpper die Metapher der *Partnerschaft* wählt: Der freie Mensch ist, weil Gott andere haben will, die mit ihm lieben, wie Johannes Duns Scotus den Schöp-

fungszweck rekonstruiert: „Gott will andere, die mit ihm lieben.“⁹ Da ist kein Schöpfungszweck jenseits der sich selbst in ihrer Entschlossenheit zur Liebe mitteilenden Freiheit Gottes. Diese sich mitteilende Liebe kann aber ihr Gegenüber, den Menschen, wirklich *frei* lassen und ist auf das antwortende Verhalten des Menschen nicht angewiesen, weil sie in sich schon ein interpersonales Geschehen der Liebe in vollkommener Vollendung ist: Der Vater will die Freiheit des Sohnes und der Sohn bejaht diese Freiheit, indem er sich zum Mittel der Offenbarung väterlichen Erlösungswillens für die Menschen macht.¹⁰ Der Gläubige betrachtet diese ihm durch Offenbarung mitgeteilte göttliche Entschlossenheit und weiß sich in der Endlichkeit seiner freien Selbstsetzung von Ewigkeit her bejaht und angenommen und so wahrhaft erlöst. Der anthropologische Realismus der Sündentheologie des Augustinus wird von der Pröpper-Schule ebenso wenig goutiert¹¹ wie der Optimismus, den Thomas von Aquin mit der natürlichen Schöpfungsordnung verbindet. Dreh- und Angelpunkt des menschlichen Selbstbewusstseins ist die Erfahrung des „*Ich kann*.“ Es fällt schwer, nicht an das Faustische „Im Anfang war die Tat.“ (V. 1237) zu denken oder an Michel Henrys transzendente Phänomenologie des „*pouvoir*“.¹² Welche Erkenntnis sollte es denn sein, die *frei* macht, außer der, dass Gott in Jesus Christus die freie Tat der Menschen in ihrer Unbedingtheit bejaht, annimmt und so erlöst, was jeden, der das annimmt, verpflichtet, die Norm der eigenen Freiheit in der Freiheit eines jeden anderen Freiheitswesens zu bejahen?

2. Die Argumentation Karl-Heinz Menkes

Karl-Heinz Menke folgt einer anderen Intuition: Wie frei fühlt sich der Freie, der nicht weiß, was er will, und der ahnt, dass er nicht alles, was er wollen *kann*, wollen *soll*? Erschließt nicht die Erfahrung des freien Wollens die Frage nach einem *Sollen*, das dem Wollen logisch voraus liegt und das

nicht durch die freie Tat erschlossen wird, sondern durch die intellektuelle *Suche nach der Wahrheit*, der sich das Wollen im Gehorsam beugt? Liegt nicht der Freiheit die Wahrheit da logisch voraus, wo der Sinn der Freiheit durch das *Tun des Guten* bestimmt wird und nicht allein durch die Freiheit des Tuns, wo also das *Ziel (télös)* die Handlung rechtfertigt und nicht der Modus?

Diese metaphysischen Überlegungen gegen die Freiheitseuphorie der Pröpper-Schule zu wenden ist überaus dringend geboten. Und hierin liegt der Wert der Streitschrift Menkes. Es ist ja verständlich, dass Katholiken ein starkes Bedürfnis nach Befreiung von kirchlicher Bevormundung empfinden und respektabel, dafür theologisch zu argumentieren. Aber eine Argumentation, die die Freiheit aus der Freiheit begründet (*unbedingte Freiheit*) läuft auf eine Verabsolutierung der Macht hinaus!

Menke argumentiert in drei Schritten: (1) Im ersten Schritt (S. 12–77) stellt Menke der Euphorie unbedingter Freiheit die metaphysische Einsicht entgegen, dass die menschliche Erfahrung der Freiheit auf Gottes *Unbedingtheit* als den *Grund ihrer Bedingtheit* verweise (S. 40). Nicht die Freiheit ist unbedingt, sondern Gott! Zwar kann man denken, dass Gott die Freiheit jedes einzelnen Menschen *unbedingt* will. Man kann sich aber auch fragen, ob eine solche *bedingungslose* Bejahung menschlicher Freiheit nicht im Widerstreit steht zur Vernunft und Güte Gottes, in der Gott die Freiheit letztlich nur als Moment am Guten, das er selber ist, wollen kann.

Präreflexiv stehe, so Menke, die Freiheit unter einen mit John Henry Newman so genannten „*sense of duty*“ (S. 26–30). Tatsächlich ist die *Erfahrung der Pflicht* ja auch bei Immanuel Kant der *Sitz im Leben* für das sich erkennende Freiheitsbewusstsein des Einzelnen.¹³ Diesen Bogen spannt Menke bis zu dem offensichtlichen Schmerzpunkt, an dem die Freiheitstheologie wahrscheinlich ihren ursprünglichen *Sitz im Leben* hat: an

den Punkt des Auseinanderfallens von alltäglich gelebter Sexualmoral in modernen Gesellschaften und kirchlicher Ehelehre (S. 62–76). Menke verteidigt die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe und plädiert für einen rechtlich eindeutigen sakramental-öffentlichen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen um der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Glaubensgemeinschaft willen (S. 68–76). Zugleich relativiert er diese Position durch das Zugeständnis, dass sich zwischen der institutionellen Notwendigkeit rechtlicher Eindeutigkeit und dem individuellen Wahrheitsgewissen des Einzelnen als maßgeblicher Instanz im biographischen Einzelfall eine unüberbrückbare Kluft auftut, die nicht rigoristisch ignoriert werden darf. Mit anderen Worten: Menke plädiert für einen pastoral sensiblen und verstehenden Umgang mit Geschiedenen, ohne aber die Unauflöslichkeit der Ehe als rationalen Kern der Ehelehre aufzugeben. Das wahrheitsorientierte Argument gegen einen dezisionistischen Liberalismus wird so von Menke elegant gegen die sakramententheologischen Rigoristen gewendet: Wer sich an dem orientieren will, *was ist*, steht vor dem schwierigen Problem, erkennen zu sollen, *was denn wirklich ist*. Wer sich an der Wahrheit als letzter Norm orientiert, *der muss mit dem Zweifel vertraut sein*, dass er die Wahrheit nicht angemessen erkennt und versteht. So solidarisiert sich Menke mit der Position des Papstes und weist die Opposition der vier Kardinäle gegen das Apostolische Schreiben „Amoris Laetitia“ (Brandmüller, Burke, Caffara, Meisner) ebenso souverän ab wie die Behauptung Striets, mit Amoris Laetitia habe der Papst die Lehrtradition der Kirche geändert (S. 62–68).

(2) Im zweiten Schritt treibt Menke seine Argumentation auf die bereits im Titel des Buches angedeutet Schlüsselfrage: *Setzen Menschen in ihrer faktisch von „vielen psychologischen, soziologischen und historischen Faktoren beeinflussten Selbstbestimmung“, was als wahr zu gelten hat und ergo in einem bestimmten gesellschaftlichen Horizont wahr ist* (S. 114f.) oder *empfan-*

gen Menschen die entscheidenden Impulse zur Findung der sie absolut verpflichtenden Wahrheit Gottes in der Kommunikation mit Gott, die gerade da möglich wird, wo das eigene Begehren schweigt (S. 98) und die vertikale Inkarnation des göttlichen Logos sich in das Denken und Urteilen der Christen hinein horizontal fortsetzen kann?

Die Pröpper-Schule wittert hinter solchen Formulierungen immer Verweigerung gegenüber *dem* neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein. Aber kann die Wahrheit Gottes die Freiheit dessen beugen, der sich selbst bestimmen will? Das ist nur denkbar, wo nicht akzeptiert wird, dass die eigene Freiheit unter dem Anspruch steht, der erkannten Wahrheit zu entsprechen. Aber ist ein solcher letztlich am Willkürgedanken orientierter Freiheitsbegriff wirklich neuzeitlicher als das Bemühen um die bessere Einsicht, die der gläubige Mensch in der Begegnung mit Gott sucht?

(3) Der theologischen Mitte des Buches (2. Kapitel) folgt eine Auseinandersetzung mit dem reformatorischen Freiheitsverständnis (S. 118–146), die in dem für Karl-Heinz Menke kennzeichnenden Kenntnisreichtum große Traditionslinien aufdeckt. Das Autonomiedenken der Freiheitstheologen jedenfalls kann Martin Luther nicht für sich beanspruchen (S. 118): Eigentliche Freiheit gibt es bei Luther nicht anders als im „Gehorsam des Glaubens“ (S. 126) und damit in der Innenwelt der Glaubensentscheidung, von wo es keine Brücke gibt in die Außenwelt des Handelns und Gestaltens. Die Freiheit des Christenmenschen meint etwas ganz anderes als die autonome Selbstbestimmung, auf die das Reformationsjubiläumsschlagwort von der „Kirche der Freiheit“ anspielt. Eine solcher könnte sich eher auf den italienischen Renaissancephilosophen Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) berufen, der die anthropologische Formel der Neuzeit prägte: „Wir sind geboren worden unter der Bedingung, dass wir sein sollen, was wir sein wollen.“¹⁴ Eine Berufung auf den deutschen Reformator hält Menke für assoziativ und nicht haltbar. Zu

schröff scheidet Luther zwischen der rein inneren Freiheit im Glauben und der davon völlig unberührten Unterworfenheit des äußeren Menschen unter alle Zwänge und Unfreiheiten seiner realen Umstände. Hierher rührt, so urteilt Menke mit Barth, die verhängnisvolle Abstinenz deutscher Intellektueller von Politik und Weltgestaltung. Hier liegt aber eben auch die Gefahr eines Freiheitsdenkens, das über der extremen Betonung der *prinzipiellen* Unbedingtheit menschlicher Freiheit die Bedingungen freien Handelns ebenso ausblenden wie die Frage danach, wie sich ein Mehr an realer, faktischer Freiheit erreichen lässt.

3. Perspektiven

Menke gibt Anlass, noch einmal nach der prinzipiellen Problematik des Freiheitsdenkens bei Thomas Pröpper zu forschen. Menke verweist vor allem mit ethischer Schwerpunktsetzung auf das geformte Gewissen und die kirchliche Lehrtradition als Orientierungsgrößen freier Menschen. Ähnlich wie bei Rahner geht es ihm nicht um die prinzipiell unbegrenzte und unbedingte Freiheit, sondern um die konkrete Freiheit des alltäglichen Urteils. Die Erkenntnis prinzipiell unbedingter Freiheit mag eine Begründungskraft haben für die konkrete Freiheit konkreter Menschen. In ihrem transzendentalen Apriorismus verbirgt sich jedoch die Gefahr, dass die prinzipiell unbedingte Freiheit als so unbedingt gedacht wird, dass sie für das faktische Handeln aus Freiheit vollkommen wertlos wird und als Idee der Transzendentalphilosophie über einer faktischen Ordnung konkreter Unfreiheit schwebt.

Wo Ordnung nicht in Vernunft und Zustimmung, sondern in Freiheit und Setzung gründet, ist sie nicht mehr unterscheidbar von Unfreiheit und Unterdrückung. Menke hat vollkommen Recht, gegen Magnus Streit die Behauptung abzuwehren, mit „*Amoris laetitia*“ habe Papst Franziskus mit der Lehrtradition gebrochen, und das sei auch gut

so. Jede Hermeneutik des Abbruchs, sei es mit Bezug auf das Zweite Vaticanum oder mit Bezug auf päpstliche Lehrschreiben, entwichtigt die Theologie radikal, dispensiert von Argumentation und begünstigt eine Ekklesiologie der Macht. Ob dies eine Macht „*von oben*“ oder „*von unten*“ ist, ist gleichgültig. Auch die neuscholastische Reaktion des 19. Jahrhunderts war in weiten Teilen eine Basisbewegung.

Menke sucht die Wahrheit der Freiheit in der Bindung des Gewissens an Bibel, Tradition und kirchliches Lehramt. Bei Rahner kommt dem erkennenden Individuum, dem einzelnen Gläubigen, der seine Lebenswelt im Lichte des Glaubens deutet und sich in seiner Gegenwart der Frage nach der konkreten Wahrheit Gottes für seine Zeit stellt, die Schlüsselrolle zu. Dieser Einzelne gewinnt als authentischer Interpret des Willens Gottes im katholischen Verständnis im Gelingensfall besondere Autorität, sei es als Heiliger, als Kirchenlehrer, als Amtsträger, als theologischer Lehrer oder als vorbildhafter Christ. Seine Autorität aber gründet nicht in *Setzungen und Entscheidungen*, sondern in Erkenntnissen, deren Wahrheit prinzipiell von seinen Adressaten nachvollzogen wird.

Gerade die Rezeptionsschwierigkeiten, die sich nach den Beschlüssen des Zweiten Vaticanums zeigten, machen überdeutlich: Eine autoritätsverbürgte Hermeneutik des Abbruchs begründet keine starke neue Tradition und keine erfolgreiche Kirchenreform. Eine solche kann nur dort *in Freiheit* geschehen, wo dem freien Entscheiden das vernünftige Urteil vorangeht und stets unter seiner Begleitung bleibt.

Wo die Wahrheit als *télos* der Erkenntnis gedacht wird, herrscht notwendige erkenntnistheoretische (epistemische) *Demut*. Die Sprache der Bibel spricht vielfältig über die demütige Dienstbereitschaft, mit der ein Freund der Weisheit nach Einsicht strebt. Solche Wahrheit wirbt tatsächlich mit ihrem Glanz (*splendor*) für

sich. Solche Wahrheit lässt sich weder von oben noch von unten verordnen. Sie wird gefunden in den Herzen derer, die Gott suchen, und die sie, wie die Dominikaner im Anschluss an Thomas von Aquin erklären, anderen mitteilen: *contemplata aliis tradere*. Wo epistemische Demut herrscht, da muss Theologie davor zurückschrecken, Auskünfte darüber formulieren zu wollen, wie Gott warum in seinem eigenen Inneren zu *Entscheidungen* kommt. Hier hat die transzendente Analytik Rahners, die zum Geheimnisbegriff als dem menschlich erreichbaren Begriff Gottes führt, immer noch ihren kritischen Gehalt gegenüber denen, die Gott nicht mehr mit Rahner denken als das unendliche Geheimnis, das die menschliche Sehnsucht nach Erkenntnis in jedem Erkenntnisakt beseelt, sondern die sich Gott *vorstellen*, der frei die Freiheit des Menschen beschließt, weil er den Menschen als seinen *Partner* will.

Anmerkungen:

- ¹ Karl-Heinz Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*. Regensburg 2017.
- ² Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Freiburg 2011.
- ³ A.a.O., S. 500-512.
- ⁴ A.a.O., S. 504-506.
- ⁵ Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 4. [Freiburg 1997].
- ⁶ Ders., *Über den Begriff des Geheimnisses im katholischen Verständnis*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4. [Einsiedeln 1960], S. 51-102.
- ⁷ Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 1, a. 1.
- ⁸ Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, a.a.O., S. 68f.
- ⁹ Johannes Duns Scotus, *Ordinatio III*, d. 32, q. unica, n. 6: „Deus vult alios habere condiligentes...“
- ¹⁰ Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, a.a.O., S. 1337-1350.
- ¹¹ A.a.O., S. 981-1015.
- ¹² Michel Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, aus dem Französischen von Rolf Kühn. Freiburg/München 2002., S. 182.
- ¹³ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Dritter Abschnitt, B/A 97/98-128.
- ¹⁴ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate - Über die Würde des Menschen*. Lateinisch/Deutsch, hg. v. Gerd von Gönna. Stuttgart 1997, S. 13.

Leserbrief

Zu Reiner Nieswandt: Machtverlust oder Bedeutungsverlust (Heft 5/2018, S. 140-143)

Reiner Nieswandt stimme ich zu, dass die Kirche in Deutschland einen Machtverlust erleidet und dass eine enge Kooperation mit kommunalen oder anderen gesellschaftlichen Institutionen problematisch ist. Ich spitze es sogar noch zu: Eine zu große Nähe zu anderen (öffentlichen) Institutionen kann zum Verrat am Evangelium und Verlust der Freiheit führen. Als Pfarrer in Aachen habe ich selbst z.B. erlebt, wie sich der damalige Oberstadtdirektor beim Generalvikar beschwerte, als ich Misstände im Ausländeramt beim Umgang mit Flüchtlingen kritisierte; manche Gemeindemitglieder fürchteten damals, dass wir deshalb weniger städtische Zuschüsse für unser Pfarr-Jugendheim bekämen. Das wäre wirklich eine babylonische Gefangenschaft!

Ich habe es jedoch als meine Aufgabe gesehen, zu sozialen und politischen Aktivitäten Stellung zu beziehen und Anwalt der Menschen zu sein, die von anderen Institutionen benachteiligt wurden. Das war in rein zwischenmenschlicher Unmittelbarkeit nicht zu leisten. Dazu habe ich auch Institutionen aufgebaut wie eine Beratungsstelle für Kriegsdienstverweigerer und habe später beim Aufbau einer Beratungsstelle für Flüchtlinge mitgewirkt. Ich glaube, dass die Kirche eine gesellschaftliche Bedeutung hat und ihrem diakonischen oder gar prophetischen Auftrag nicht gerecht wird, wenn sie sich auf die Feier des mysterium fidei und auf zwischenmenschliche Unmittelbarkeit zurückzieht. Mischen sich nicht gerade auch die Kirchen Lateinamerikas in gesellschaftliche Entwicklungen ein – und das m.E. ganz im Sinne des Evangeliums?

Oder habe ich R. Nieswandt missverstanden?

Herbert Kaefer, Schleiden-Gemünd

Heute gerne Priester sein

„Aus, Amen, Ende“ – so steht es provokativ auf einem Buchtitel aus dem Frühjahr 2017.¹ Ein Münsteraner Priester will darin erklären, warum er nicht mehr Pfarrer sein kann, wenn er Priester bleiben möchte. „Aus, Amen, Ende“ – der Buchtitel ist allerdings mit einem Fragezeichen versehen und lässt damit erkennen, dass der Autor auf der Suche ist und gerade danach fragt, wie das definitive Aus und Ende vermieden werden kann.

Sowohl die Nachricht, dass der 55-jährige Pfarrer im Jahr 2016 seine Pfarrstelle aufgab, als auch das Buch haben medial Aufmerksamkeit gefunden und – wie nicht anders zu erwarten – zu unterschiedlichen Reaktionen geführt. Die große Resonanz zeigt: Die Fragen, die der in seiner Diözese anerkannte und angesehene Priester stellt, betreffen offensichtlich auch andere und können nicht einfach weggewischt werden.

Priestersein in unserer Zeit – das ist anders als vor einer oder gar zwei Generationen. Die Vorstellungen, mit denen die meisten Priester ihren Dienst begonnen haben, sind nicht nur – wie vermutlich in jeder Zeit – durch die Erfahrungen in der neuen Rolle korrigiert worden. Sondern viele haben den Eindruck gewonnen, dass sich innerhalb weniger Jahrzehnte oder gar nur Jahre die Erwartungen der Menschen an die Priester massiv verändert haben. Viele Priester spüren, dass es andere kirchliche und gesellschaftliche Rahmenbedingungen gibt und dass in ihrem Leben und Arbeiten manches nicht mehr möglich ist und anderes notwendig wird. Medial zumindest überwiegt der Eindruck, dass nicht nur die

Gemeinden, sondern auch die Priester diese Veränderungen vor allem als Verlust erleben. So kann man zu der Einschätzung kommen, normal ist es, dass Priester an diesen Entwicklungen leiden und unglücklich sind. Wer nicht die Veränderungen beklagt, steht leicht unter dem Verdacht der Realitätsverweigerung.

Unter diesem Vorzeichen mag möglicherweise mancher auch den Titel dieses Beitrages als provokativ empfinden: „Heute gerne Priester sein“ – und das noch ohne Fragezeichen. Muss man heute nicht eher sorgenvoll und mit Vorbehalten in der Kirche und mit der Kirche leben? Sind die Entwicklungen nicht so eindeutig, dass jeder, der heute *gerne* Priester ist, weltfremd ist?

Diese Stimmungslage steht im Hintergrund der folgenden Überlegungen. Ein erst Blick gilt der Situation der Gegenwart, die für das Priesterbild Konsequenzen hat. Eine – natürlich selektive – Relecture der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum priesterlichen Amt kann in einem zweiten Punkt helfen, das je eigene Bild vom Priester bzw. vom priesterlichen Amt noch einmal an einer gesamtkirchlichen Vision zu orientieren. Abschließend stehen einige praktische Perspektiven, die vielleicht für die Kirche und für priesterlich-presbyterale Existenz in der Gegenwart hilfreich sein können. Sie versuchen zu zeigen, wie die Kirche und ihre Priester in einer komplexen Situation handlungsfähig bleiben können, und wollen damit beitragen, dass Menschen heute gerne Priester sein können.

1. Was prägt die Situation der Priester heute?

Anders als vor einigen Jahrzehnten von manchen vermutet, sind Religion und Religiosität aus unserer Gesellschaft nicht verschwunden. Aber die Bedeutung der verfassten Religionsgemeinschaften ist massiv zurückgegangen. Die traditionelle

Form der Volkskirche – so sagen mittlerweile viele – ist längst tot. Damit verbunden ist eine schwindende gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen und natürlich auch eine schwindende gesellschaftliche Anerkennung ihrer Amtsträger.

Die Kirchenbindung der Getauften wird geringer. Zwar gibt es weiterhin Erwartungen an die Kirche und ihre Priester. Aber diese Erwartungen sind sehr unterschiedlich und widersprechen sich manchmal auch. Viele Seelsorger haben den Eindruck, dass sie vor allem als Dienstleistende gefragt sind, die möglichst kundengerecht das liefern sollen, was gerade gewünscht wird. Die eigenen Vorstellungen der Priester von Seelsorge, von Glaubensverkündigung und Gemeindeaufbau stehen dazu oft in Spannung.

Skepsis, Distanz und Misstrauen gegenüber den Priestern werden gefördert durch das wachsende Unverständnis für die zölibatäre Lebensform, aber auch durch konkretes Fehlverhalten von Priestern, zu dem an erster Stelle die seit dem Jahr 2010 bekanntgewordenen Fälle sexuellen Missbrauchs gehören. Der große Vertrauensvorschuss, von dem viele Priester früher ausgehen konnten, ist nicht mehr selbstverständlich. Einzelne Priester berichten, dass sie in der Öffentlichkeit schon beschimpft oder rüde angegangen worden sind, allein weil sie als Priester erkennbar waren.

Diese schon an sich verunsichernde Großwetterlage geht einher mit einer gewaltigen Veränderung der Pastoral und ihrer Strukturen. Die Zahl der Priester wird geringer, die Gruppe der sonntäglichen Gottesdienstmitfeiernden wird kleiner, weniger Getaufte nehmen aktiv am Gemeindeleben teil, die Zahl der Kirchenmitglieder sinkt und stärker als in der Vergangenheit hat es Folgen, dass die finanziellen Ressourcen begrenzt sind. Alle diese Entwicklungen verbieten es, einfach weiter zu machen wie bisher. Die strukturellen und pastoralen Lö-

sungen, die in den verschiedenen Diözesen derzeit gesucht und erprobt werden, haben dabei massive Auswirkungen auf das Leben der Priester, ihre Rolle in den Gemeinden und ihr Selbstverständnis. Wenn der Eindruck nicht trügt, wird dies allerdings vielfach nicht mit der notwendigen Sorgfalt reflektiert. Die praktischen Herausforderungen sind offensichtlich so groß, dass manchmal pragmatische Lösungen dankbar umgesetzt werden, ohne die ekklesiologischen und lebenspraktischen Konsequenzen zu bedenken. So muss dringend gefragt werden, ob diese Prozesse auch theologisch angemessen begleitet werden.

Nun darf und muss sich das Priesterbild im Laufe der Geschichte verändern. Aber diese Veränderungen sind keine Naturereignisse, sondern können und müssen unter anderem von Entscheidungen beeinflusst werden, die nicht nur ökonomisch und soziologisch begründet werden dürfen, sondern auch theologisch richtig sein müssen. Darum bleibt es gerade in einer solchen Zeit der Veränderung notwendig, nach amtstheologisch grundlegenden Kriterien zu fragen, die auch unter den veränderten Rahmenbedingungen Orientierung geben können.

2. Was sagt das Zweite Vatikanische Konzil zum priesterlichen Amt?

Das Priestertum der katholischen Kirche war kein Megathema des Zweiten Vatikanischen Konzils. Was ein Priester ist, schien in damaliger Zeit selbstverständlich zu sein und wurde insofern kaum problematisiert. Für die Ekklesiologie war es offensichtlich bedeutsamer, einseitige Kirchenbilder der letzten Jahrhunderte im guten Sinn zu relativieren, d. h. in Beziehung zu anderen Erkenntnissen zusetzen. Da war es den Bischöfen wichtig, das abgebrochene Erste Vatikanische Konzil zu ergänzen und die hohen Aussagen über den Primat des Papstes mit einer Theologie des Bischofsamtes

zu ergänzen. Auch die über Jahrhunderte gewachsene Klerikalisierung der Kirche war in den Jahrzehnten vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil zunehmend als Problem erkannt worden und sollte überwunden werden. Denn Kirche sind nicht nur die Kleriker, sondern das ganze Volk Gottes, in dem alle Getaufte grundlegend die gleiche Würde haben. Neben die reichen theologischen Aussagen zum Episkopat und die entsprechenden Überlegungen zu den Laien wurde erst in einer relativ späten Phase des Konzils auch das Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter *Presbyterorum ordinis* gestellt.²

Nun hat man kritisiert, die Presbyter seien im Konzil so stark auf den Bischof bezogen worden, dass sie eigentlich kein eigenständiges Amt mehr hätten, sondern nur eine Funktion des Bischofsamtes geworden seien.³ Doch wird diese Interpretation den Bemühungen des Konzils nicht vollständig gerecht. In der Tat stellt das Konzil heraus, dass der Bischof die Fülle des priesterlichen Amtes habe. Und man kann durchaus den Eindruck haben, dass die auf dem Konzil versammelten Bischöfe geradezu ängstlich besorgt waren, den stellvertretenden Charakter des presbyteralen Handelns herauszustellen.

Aber auch wenn die Aussagen über den Priester als Vertreter des Bischofs in den Konzilstexten relativ dominant sind, darf nicht übersehen werden, dass die Dokumente die Priester ebenso in einer unmittelbaren Christus-Beziehung sehen. So erinnert *Presbyterorum Ordinis* 2 daran, dass

„das Priestertum der Amtspriester ... durch ein eigenes Sakrament übertragen [wird]. Dieses zeichnet die Priester durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägemaß und macht sie auf diese Weise dem Priester Christus gleichförmig, so daß sie in der Person des Hauptes Christus handeln können“ (PO 2).

Die Presbyter repräsentieren also nicht nur den Bischof, sondern sie repräsentieren

auch Christus selbst, der das Haupt seiner Kirche ist. Es gibt insofern im konziliaren Konzept eine doppelte Repräsentation⁴, wobei die eine nicht einfach in der anderen aufgeht. Der Presbyter handelt in *persona Christi capitis*, weil er dazu sakramental befähigt ist, und nicht nur deshalb, weil er den Bischof gegenwärtig setzt.⁵

Bei der Rezeption der Konzilstexte muss also vermieden werden, aus der positiven Anbindung der Presbyter an den Bischof zu schließen, es gäbe keine Christus-Unmittelbarkeit des Priesters. Diese bleibt wichtig und dürfte für die Spiritualität der Priester sogar wichtiger sein als die mehr oder weniger tragfähige Beziehung zur Person des jeweiligen Bischofs, so nett und sympathisch dieser auch sein mag.

Neu ist die Unterordnung des Presbyters unter den Bischof nun wirklich nicht – die gibt es schließlich schon spätestens seit Ignatius von Antiochien. Der zentrale amtstheologische Neuanfang des Konzils besteht vielmehr darin, dass das ordinierte Amt, also das Weihesakrament, nicht primär von der Eucharistievollmacht her definiert ist. Der Ordo wird vielmehr von der Sendung Christi her verstanden, und Bischofs- wie Priesteramt werden als Teilhabe an den drei Ämtern Christi interpretiert (vgl. LG 21, 28; PO 4-6 u.ö.).⁶ Mehrfach wird dabei herausgestellt, dass es „die erste Aufgabe der Priester“ wie der Bischöfe ist, „allen die frohe Botschaft zu verkünden“ (PO 4; vgl. LG 25). Natürlich ist den Bischöfen und Priestern neben dem Lehramt auch das Heiligungsamt mit den Sakramenten und das Hirtenamt im Dienst der Seelsorge und der Leitung der Gemeinde übertragen. Aber der Vorsitz in der Eucharistie ist nicht losgelöst von den anderen Aufgaben her zu denken, sondern kommt ihnen gerade deshalb zu, weil die Priester zur Auferbauung der Gemeinde durch Wort und Sakrament berufen sind.

Eine Gefahr dieses Priesterbildes ist, dass im kanonischen Gemeindeleiter, also im

Pfarrer, das Ideal des Priesters gesehen wird. Dies entsprach aber weder der Wirklichkeit priesterlichen Dienstes in der Vergangenheit, noch dürfte es für die Gegenwart ein tragfähiges Konzept sein. Genau hier eröffnen aber die Aussagen des Konzils neue Perspektiven. Indem nämlich dem Bischof das Priesteramt in Fülle zugesprochen wird, ergeben sich Möglichkeiten für ein wesentlich differenzierteres Priesterbild.

Sehr eindrucksvoll beschreibt das Priesterdekret, welche vielfältigen und anspruchsvollen Leistungen von den Presbytern erwartet werden. Im Blick auf die verschiedenen Zielgruppen der Seelsorge heißt es in *Presbyterorum Ordinis* 6:

„Obgleich die Priester allen verpflichtet sind, so sollen sie sich doch vor allem der Armen und Geringen annehmen. Denn der Herr selbst war ihnen verbunden, und ihre Evangelisation ist zum Zeichen messianischen Wirkens gesetzt. Mit besonderem Eifer sollen sie sich auch der Jugend annehmen, ebenso der Eheleute und Eltern, die in Freundeskreisen zu versammeln wünschenswert ist, damit sie einander helfen, ihr oft schweres Leben leichter und vollkommener christlich zu meistern. Ferner mögen die Priester daran denken, dass alle Ordensmänner und Ordensfrauen als ausgezeichnete Teil im Hause Gottes eine eigene Sorge für ihren geistlichen Fortschritt zum Wohl der ganzen Kirche verdienen. Am meisten sollen sie für die Kranken und Sterbenden besorgt sein, sie besuchen und im Herrn aufrichten ... Ihre besondere Sorge gelte jedoch den Katechumenen und Neugetauften; sie sind schrittweise zur Erkenntnis und Führung eines christlichen Lebens zu erziehen“ (PO 6).

Der Text zeichnet sich dadurch aus, dass er bei seinem Bemühen um Vollständigkeit dennoch Prioritäten zu setzen versucht, die allerdings lebenspraktisch kaum ernst genommen werden können. Denn wie soll ein Einzelner sich vor allem der Armen und Geringen annehmen und zugleich mit besonderem Eifer auch der Jugend sowie der

Eheleute und Eltern? Eine eigene Sorge verdienen weiterhin die Ordensleute, aber am meisten sollen sich die Presbyter um die Kranken sorgen, wobei ihre besondere Sorge den Katechumenen gilt. Wie soll das gehen, wenn zur amtlichen Verantwortung des Pfarrers genauso auch kirchliche und staatliche Verwaltungsaufgaben gehören und eine partizipative Seelsorgekultur und die Wertschätzung des Einsatzes der ehrenamtlichen und hauptberuflichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ohne Absprachen und Sitzungen nicht möglich ist? Wer alles priorisiert, priorisiert nichts. Wer wirklich Prioritäten setzen will, muss auch sagen, was weniger wichtig ist und auch liegen bleiben kann.

Wenn also ein einzelner Presbyter einen Text wie Artikel 6 des Priesterdekretes als Maßstab oder gar Gewissensspiegel für sich und sein presbyterales Handeln nimmt, ist er überfordert und muss verzweifeln. Genau hier kann es hilfreich sein, die Amtstheologie des II. Vatikanums wieder aufzugreifen und ein realistisches Priesterbild zu entwickeln: Wenn das Amt in seiner Fülle dem Bischof zukommt, dann muss dieser sicherstellen, dass alle Dimensionen des Amtes in seiner Diözese in angemessener Weise gelebt werden. Für die einzelnen Presbyter heißt das, dass nicht jeder alle Dimensionen des Amtes in gleicher Weise verwirklichen muss, sondern je nach seiner konkreten Beauftragung einseitig sein darf und sogar einseitig sein muss.

Der Bischof und seine Mitarbeiter in der Diözesanleitung werden durch solche umfassenden Aussagen an wichtige Aufgaben erinnert, die sie berücksichtigen sollen, wenn sie Kriterien entwickeln, für welche Aufgaben sie Presbyter besonders beauftragen wollen. Dem einzelnen Presbyter allerdings muss der Bischof gerade nicht eine umfassende Sorge für das Ganze und vor allem nicht für alles übertragen. Vielmehr kann der Bischof die vielen Aufgaben des Amtes durchaus so aufteilen, dass einzelne Presbyter ohne schlechtes Gewissen auch

wichtige Aufgaben liegen lassen können, weil diese Aufgaben nicht *ihre* Aufgaben sind. Dafür aber werden sie frei, ihren eigenen Aufgaben tatsächlich besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Die Fähigkeit, verantwortet „nein“ sagen zu können, um der eigenen spezifischen Sendung gerecht zu werden, dürfte – wenn nicht alles täuscht – gerade in unserer heutigen Zeit eine wichtige pastorale und spirituelle Kompetenz sein. Denn nur wer „nein“ sagen kann, kann auch zuverlässig „ja“ sagen.

Damit aber sind wir schon bei konkreten Perspektiven, die für das Handeln der Kirche und das Leben der Priester in der Gegenwart wichtig sein können, damit es trotz der wachsenden Herausforderungen weiterhin Menschen gibt, die gerne Priester sind und bleiben.

3. Was kann helfen, gerne Priester zu sein?

3.1 Kompetenzbeschneidung durch stärkere Zentralisierung auf den Bischof vermeiden

Im Blick auf das Zusammenspiel zwischen Priestern und Diakonen, Priestern und hauptberuflichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sowie Priestern und Ehrenamtlichen geht es nicht darum, dass die Priester etwas Besseres sind. Aber ihnen ist durch die Weihe ein spezifischer Dienst im Blick auf die Brüder und Schwestern übertragen. Es bleibt eine Herausforderung, dass diese spezifische Sendung der Priester nicht nur beschworen wird, sondern auch wahrgenommen und akzeptiert wird. Tatsächlich aber besteht eine erste Versuchung darin, die strukturellen Schwierigkeiten durch größere Zentralisierung zu lösen. Man spricht vielleicht von Entlastung, bündelt aber immer mehr Kompetenzen auf den Bischof und seine Mitarbeiter in der Bistumsleitung und beschneidet so den Gestaltungsspielraum der Priester vor Ort und damit auch den Gestaltungsspielraum der kleineren Einheiten der Kirche.

Papst Franziskus hat in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* ausgeführt: „Es ist nicht angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen. In diesem Sinn spüre ich die Notwendigkeit, in einer heilsamen ‚Dezentralisierung‘ voranzuschreiten“ (EG 16). Wer diese Rehabilitation der Subsidiarität in der Kirche begrüßt, sollte zumindest vorsichtig sein, in der Ortskirche alles auf den Bischof zu konzentrieren.

3.2 Die spezifische Verantwortung des sakramentalen Amtes stärken

Nicht nur unter dieser Prämisse ist es ebenso problematisch, wenn zwar die eklesiale Bedeutung des sakramentalen Bischofsamtes stark betont wird, gleichzeitig aber zwischen dem sakramentalen Priesteramt und den anderen Seelsorgeberufen immer weniger differenziert wird. Die Nivellierung der verschiedenen Seelsorgeberufe ist eine zweite Falle, die gerade dort droht, wo man möglichst effektiv alle bisherigen Aufgaben weiterführen will. Die richtige Erkenntnis, dass Seelsorge zur Sendung der ganzen Kirche gehört, hat zu Recht neue pastorale Berufe entstehen lassen. Aber diese dürfen nicht in Situationen gebracht werden, in denen sie die presbyteralen Dienste umfassend ersetzen müssen. Vielmehr muss im Alltag deutlich bleiben und erlebt werden, wofür die verschiedenen Dienste spezifische Verantwortung tragen. Diakone und Pastoralreferentinnen und Gemeindeferenten werden jedenfalls nicht dadurch aufgewertet und in ihrer je eigenen Berufung wertgeschätzt, dass der Unterschied zu den Priestern unsichtbar wird. Vor allem aber gefährdet es die sakramentale Grundstruktur der Kirche, wenn das sakramentale Amt in seiner unersetzlichen Funktion unsichtbar wird.

Daraus folgt auch: Wer glaubt, ein starkes Bischofsamt mit einem schwachen Priesteramt verbinden zu können, wird sich

täuschen. Das hehre Bild des Bischofs, das das Konzil zeichnet, wird missverstanden, wenn es dazu benutzt wird, den Dienst des Presbyters zu marginalisieren. Eine kleine Anmerkung im Priesterdekret liest sich nämlich wie eine hermeneutische Lesehilfe. Dort steht – in wörtlicher Übersetzung: „Von den Priestern, die ja Mitarbeiter der Bischöfe sind, gilt auch das, was über die Bischöfe gesagt wird“ (PO 4 Anm. 4).⁷ Die Presbyter haben also wesentlich dieselben Aufgaben wie die Bischöfe, deren erste Mitarbeiter sie sind. Solange aber nach katholischer Überzeugung dem Bischof in seiner Diözese die Gesamt- und Letztverantwortung zukommt, muss dies aus ekklesiologischen und amtstheologischen Gründen für die Presbyter in dem ihnen übertragenen begrenzten Aufgabenbereich analog auch gelten.

3.3 Klare Aufgaben übertragen und aussprechen, was nicht leistbar ist

Aus dem immer begrenzten Auftrag, der dem einzelnen Presbyter gegeben wird, ergibt sich, dass er Dinge liegen lassen darf, für die er keine Verantwortung trägt – so wie es oben angedeutet wurde. Wenn der Bischof das Priesteramt in Fülle hat, dann darf der Presbyter Priester im Fragment sein. Das aber heißt natürlich, dass der Bischof dem Einzelnen nur das übertragen darf, was der Einzelne tragen kann. Wenn nicht alles erfüllt werden kann, muss der Bischof auch die Verantwortung dafür tragen, dass bestimmte Bereiche nicht, nicht mehr oder im Moment nicht abgedeckt werden können.

Wenn der Eindruck nicht täuscht, stolpern wir in der Kirche häufig in die Falle, für alle wichtigen und weniger wichtigen Aufgaben einen Zuständigen zu ernennen, auch wenn dieser sich nicht tatsächlich der Sachen annehmen kann. Eine solche Lösung ist in Wirklichkeit eine Scheinlösung. Wenn nicht mehr alles geht, was bisher üblich war, und wenn vielleicht sogar

manches nicht mehr geht, was eigentlich wünschenswert und notwendig ist, müssen wir den Mut haben, das auch zu sagen. Das gilt für Diözesen und Pfarrgemeinden, aber auch für andere Felder wie z. B. unsere Priesterseminare mit ihren kleiner gewordenen und häufig immer noch kleiner werdenden Kommunitäten. Abgrenzung muss hier in der Regel durch die geschehen, die die Leitungsverantwortung haben – der Bischof in seiner Diözese, der Pfarrer in seiner Pfarrei und der Regens im Blick auf die Seminargemeinschaft.

3.4 Verantwortet und transparent Prioritäten setzen

Auch der Einzelne muss angesichts der Überfülle an möglichen Aufgaben und Erwartungen realistisch bleiben. Wir können nicht alles machen, was sinnvollerweise gemacht werden könnte. Das gilt auch für den Aufgabenbereich, der dem Einzelnen übertragen ist. Insofern wird jeder im eigenen Verantwortungsbereich Schwerpunkte setzen dürfen, die zugleich Entscheidungen gegen andere Schwerpunkte sind.

Hilfreich könnte es sein, miteinander im Presbyterium zu überlegen, wie im Blick auf die presbyteralen Aufgaben unterschieden werden kann zwischen dem, was zur unbedingten Pflicht gehört und was als Wahlpflicht angesehen wird. So gehört die sonntägliche Messfeier mit der Gemeinde für einen Pfarrer sicher zur absoluten Pflicht, aber ein Pfarrer wird kaum in gleicher Weise jeweils Schwerpunkte in der Ehepastoral, in der Trauerpastoral und im Neuaufbau der Jugendarbeit setzen können. Hier gilt es begründet auszuwählen.

Bei solchen Überlegungen ist natürlich darauf zu achten, dass die unbedingten Pflichtaufgaben nicht alle Kraft absorbieren dürfen, damit noch wirkliche Akzente im Wahlpflichtbereich möglich sind. Im Idealfall hat der Priester sogar noch Luft für das, was als presbyterale Kür angesehen

hen werden kann: Aufgaben, die für das Leben der Kirche zwar sinnvoll, aber nicht unbedingt notwendig sind oder zumindest nicht notwendigerweise vom Priester wahrgenommen werden müssen, aber aufgrund der Begabung oder Neigung eines bestimmten Priesters von diesem gerne übernommen werden. Der Lebens- und Berufszufriedenheit wird es vermutlich helfen, wenn es Bereiche gibt, in denen der Einzelne mit seinen spezifischen Charismen und Vorlieben ein wenig experimentieren und spielen kann.

3.5 *Im Blick auf den Gekreuzigten demütig mit den eigenen Grenzen leben*

Wenn über die bisher genannten Perspektiven Konsens erzielt würde, könnte dies durchaus zu einer größeren Gelassenheit führen. Allerdings dürfen wir uns nichts vormachen: Es gibt kein Leben ohne Rückschläge, Enttäuschungen und Misserfolge. Das gilt auch für das Leben der Priester. Deshalb darf auch der Blick auf diese Begrenzungen und Grenzerfahrungen nicht fehlen.

Schon im Blick auf die Priesterausbildung wird vom Konzil auf die Wichtigkeit der Christusbeziehung des einzelnen Kandidaten hingewiesen und gefordert: „Sein [Christi] Pascha-Mysterium sollen sie [die Seminaristen] so darleben [*vivant*], dass sie das Volk, das ihnen anvertraut wird, darin einzuführen vermögen“ (OT 8).

Das Konzil greift hier den zentralen Begriff „Pascha-Mysterium“ auf, der schon in der Liturgiekonstitution die theologische Leitidee war⁸ und sich auch in anderen Dokumenten (vgl. etwa PO 2) als christologischer und soteriologischer Kerngedanke des Konzils erweist.⁹ Das Pascha-Mysterium soll also das Leben der künftigen Priester immer mehr prägen, damit sie andere in dieses österliche Geheimnis einführen können.

Die grundlegende Bedeutung des Pascha-Mysteriums wird allerdings missver-

standen, wenn darin lediglich der österliche Sieg gesehen wird. Pascha-Mysterium meint Leiden, Tod und Auferstehung Christi und nimmt sein ganzes Leben in den Blick, insofern es einerseits Entäußerung, Erniedrigung und Hingabe ist, andererseits aber auch vom Vater angenommen und in das neue ewige Leben der Auferstehung hinübergegangen ist. Pascha-Mysterium kann nicht reduziert werden auf den Sieg Jesu über den Tod, sondern nimmt die Dynamik in den Blick, die das Erlösungsgeschehen, aber auch das irdische Leben des Erlösers und der Erlösten bleibend prägt.¹⁰

Wo Amtstheologie und priesterliche Spiritualität diesen pascha-christologischen Bezugspunkt haben, ist die Angst vor einem triumphalistischen Priesterbild unbegründet. Eine pascha-christologische Spiritualität der Priester nimmt daran Maß, dass auch Christus gekommen ist um zu dienen und sein Leben für die Menschen hinzugeben (vgl. Mk 10,45). Wer das Pascha-Mysterium ernst nimmt, weiß, dass der priesterliche Dienst auch mit Last, Leid und Erfolglosigkeit verbunden ist. Eine pascha-christologische Spiritualität ruft nicht nur zur Solidarität mit den Menschen an den Rändern, mit den Leidenden und Zukurzgekommenen, sondern sucht ihre Kraft in der Solidarität dessen, der für uns gelitten hat und gestorben ist. Vom Pascha-Mysterium her wissen wir aber auch, dass der gescheiterte Mann aus Nazareth nicht im Tod geblieben ist, sondern in der Auferstehung als Sohn Gottes offenbar wurde. Der Blick auf den Auferstandenen lässt erkennen, wohin die Kirche unterwegs ist. Das Ziel ist aber nicht das Ergebnis unserer Leistung. Daran darf der Priester hoffend festhalten, auch wenn die Last und die Sorgen des Alltags ihn mutlos machen wollen.¹¹ Eine pascha-christologische Prägung des Priesterbildes kann den Priestern insofern helfen, mit den Grenzen der eigenen Leistungsfähigkeit gelassener umzugehen, weil das Entscheidende nicht von ihnen getan werden muss.

Natürlich ist das Pascha-Mysterium nicht nur ein Lebensprogramm für die Priester, sondern für alle Getauften. Aber wenn das Leben aller Christen vom Pascha-Mysterium geprägt werden soll, dann muss bei denen, die die anderen dazu anleiten sollen, der Wille und das Bemühen existieren, daraus auch selbst zu leben. Spezifisch priesterlich ist deshalb nicht der Bezug zum Pascha-Mysterium, sondern dass der Priester nicht nur sein Leben als Christ, sondern auch seinen presbyteralen Dienst von dieser pascha-christologischen Dynamik her versteht und zu leben versucht.

Die pascha-theologische Prägung der Pastoral, des amtlichen Handelns und der priesterlichen Existenz macht vielleicht auch plausibel, warum die Feier der Messe nicht nur als notwendiger und geschuldeter Dienst für die Gemeinde anzusehen ist, sondern gerade von den Priestern auch als Mitte ihres Lebens verstanden und gepflegt werden kann. Im Bild gesprochen: Mit den Gaben von Brot und Wein können auch die Grenzen der eigenen Arbeit mit auf den Altar gelegt werden. Und demütig kann damit Tag für Tag die Bitte verbunden werden, dass der Herr aus den vermeintlichen Erfolgen und Misserfolgen das wachsen lässt, was ihm zur Ehre und den Menschen zum Heil gereicht.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. Thomas Frings, *Aus, Amen, Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein.* Freiburg – Basel – Wien 2017. – Der Beitrag geht zurück auf den Festvortrag, den der Autor, Direktor des Herzoglichen Georgianums in München, am 3. November 2017 in Tübingen anlässlich des 200-jährigen Bestehens von Tübinger Wilhelmsstift und Rottenburger Priesterseminar gehalten hat.
- ² Vgl. dazu jüngst Andreas Wollbold, *50 Jahre Konzilsdekret „Presbyterorum Ordinis“.* Archäologie oder Aktualität?, in: *MThZ* 67 (2016) 308–323; auch Winfried Haunerland, *Priesterliche Existenz heute.* Zur spirituellen Dimension des Priesterseins im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil, in: *Klerusblatt* 96 (2016) 26–30. In diesem 2. Abschnitt

greife ich teilweise auf dort vorgetragene Gedanken zurück.

- ³ Vgl. dazu exemplarisch Ludwig Mödl, *Das Dekret über Dienst und Leben der Priester Presbyterorum Ordinis*, in: Franz Xaver Bischof / Stephan Leimgruber (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte.* Würzburg 2004, 297–315, hier 315.
- ⁴ Der Begriff wird hier natürlich anders verwandt als bei Gisbert Greshake, der die Repräsentation Christi und der Kirche unterscheidet. Vgl. Gisbert Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität.* Freiburg – Basel – Wien 22001, 101–146.
- ⁵ Dass beide Bezüge für die Theologie des Priesterdekretes grundlegend sind, belegt auch PO 12: „Das Weihesakrament macht die Priester Christus dem Priester gleichförmig. Denn sie sind Diener des Hauptes zur vollkommenen Auferbauung seines ganzen Leibes, der Kirche, und Mitarbeiter des Bischofsstandes.“
- ⁶ Vgl. dazu etwa Judith Müller, *In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts.* Würzburg 2001, 161–166.
- ⁷ *Presbyterorum ordinis*, Nr. 4 Anm. 4: „De presbyteris, utpote qui sint Episcoporum cooperatores, valent quoque illa, quae de Episcopis dicuntur.“ Vgl. den Hinweis auf diese Fußnote bei Wollbold (wie Anm. 2) 319.
- ⁸ Vgl. Simon A. Schrott, *Pascha-Mysterium. Zum liturgiethologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6).* Regensburg 2014.
- ⁹ Vgl. dazu etwa Christian Hennecke, *Die Wirklichkeit der Welt erhellen. Ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung (KKS 66).* Paderborn 1997, v. a. 42–142; auch Angelus A. Häußling, „Pascha-Mysterium“. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche, in: *ALW* 41 (1999) 157–165.
- ¹⁰ Vgl. Winfried Haunerland, *Der liturgiethologische Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Anmerkungen zu einer wichtigen Studie über das Pascha-Mysterium*, in: *LJ* 64 (2014) 263–271.
- ¹¹ Vgl. dazu auch Winfried Haunerland, „Und stelle dein Leben unter das Geheimnis des Kreuzes.“ *Das Pascha-Mysterium als Mitte priesterlicher Existenz*, in: *Klerusblatt* 93 (2013) 108–111.

Die Offenbarung des Johannes

**Ende mit Schrecken – Schrecken mit Ende –
Ende des Schreckens?**

Wer kennt sie nicht, die Schreckensbotschaften in den Nachrichten, die Meldungen von Unfällen, Krankheit, Tod, Krieg... die Liste ließe sich beliebig fortsetzen. Oder sind Sie ein Fan von den Filmen, die Szenarien eines dramatischen Weltuntergangs heraufbeschwören? Ein Meteor droht das Leben auf der Erde zu vernichten, eine fremde, böse Macht will die Weltherrschaft an sich reißen und die Menschheit versklaven oder gar vernichten. Auch hierzu finden sich genügend Beispiele und Horrorfilme, die auch Apokalypse genannt werden.

Das letzte Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes, wird immer wieder dazu herangezogen, die eigenen schrecklichen Erfahrungen zu deuten. Zu beachten ist allerdings, dass die ursprünglichen Aussagen der biblischen Texte auf dem Hintergrund ihrer Entstehungszeit zu lesen und zu verstehen sind. Entgegen der gängigen Vorstellung, dass in der Apokalypse, wie das Buch auch genannt wird, Schreckensbilder vorherrschen, spricht aus dieser Schrift eine Gotteserfahrung, die den Menschen Mut machen will, die Welt zum Guten zu verändern. Wir begegnen Christen, die ihr ganzes Leben auf die begründete Hoffnung setzen, dass das Heil einzig und allein von Gott in Jesus Christus zu erwarten ist. Eine Einstellung, die viele heute nicht mehr nachvollziehen können.

Geschichtlicher Hintergrund der Offenbarung des Johannes

Zur Entstehungszeit des Buches herrschte Krieg zwischen der Kirche und dem römischen Kaiserreich, die ersten Christenverfolgungen zeichneten sich ab. Die drängendsten Fragen waren damals: Hat es Sinn, dem Kaiser Widerstand zu leisten? Wird sich die Macht Christi gegen die des Staates durchsetzen? Wohin läuft die Weltgeschichte? Endet die Welt im Chaos des Machtgebrauchs der Menschen oder steht am Ende die Vollendung und die Erneuerung der Welt durch den schöpferischen Gott? Fragen, die uns heute seltsam vertraut erscheinen können: Macht es Sinn, am Glauben festzuhalten? Können wir die Säkularisierung auf Dauer aufhalten? Können wir einer scheinbar fortschreitenden Islamisierung etwas entgegensetzen?

Alles andere als eine Horrorgeschichte – eine Trostschrift

Die Offenbarung des Johannes, die im Stil eines Briefes geschrieben ist, beginnt mit der Übermittlung des Segens Gottes an die sieben Gemeinden der römischen Provinz Asien, die die unmittelbaren Adressaten der Botschaft sind. Im Vorwort nennt Johannes den Zweck ihrer Abfassung: Der Autor soll das enthüllen, offenbaren, was Gott ihm selbst anvertraut hat, nämlich das, „was bald geschehen muss“ (Offb 1,1). Schon in der Einleitung greift er auf das Bild vom Kommen des Gottessohnes zurück, das im Buch Daniel beschrieben wird.

Gleichzeitig appelliert die Schrift an den Leser, sich selbst kritisch zu hinterfragen, sein Verhalten zu korrigieren, Leiden zu ertragen und standhaft zu bleiben. Für die damals schwer bedrängten Christen war es – genauso wie für uns heute, möchte ich hinzufügen – wichtig, zu wissen, wer man ist und wovon man sich besser fernhalten sollte. Kraft und Trost erwächst aus der Zusage des Sehers Johannes: Christus hat

bereits den Tod und die menschliche Sünde überwunden, sein Sieg umspannt die Weltgeschichte. „Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott, der Herr, der ist und der war und der kommt, der Herrscher über die ganze Schöpfung“ (Offb 1, 8).

Der Ort gegenwärtigen Heils ist der Gottesdienst, die Heilige Messe

Gegenüber älteren, jüdischen Apokalypsen ist die Johannesapokalypse nicht rein futuristisch (in die Zukunft weisend). Die Zukunft unseres Erlöstseins hat durch den Heilstod Jesu am Kreuz bereits begonnen. Für Johannes ist der Gottesdienst mit seinen Sakramenten der Ort, an dem wir dieses Heil, erfahren können. In der Offenbarung heißt es für die Auserwählten, die dem Lamm Gottes folgen: „auf ihrer Stirn trugen sie seinen Namen und den Namen Gottes“ (Offb 14,1b). Bei der Taufe, der Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche, wird dem Täufling das Zeichen Christi, das Kreuz, mit Chrisam auf die Stirn gezeichnet. Die ganze Apokalypse ist aus dem Erleben des christlichen Gottesdienstes heraus geschrieben. So ist das im Hochgebet vor der Wandlung enthaltene Sanctus engverbunden mit dem Lobpreis der vier Lebewesen, die stellvertretend für die gesamte Schöpfung Gott, der als Richter auf dem Thron sitzt, preisen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, er war und er ist und er kommt“ (Offb 4,8). Grundlegend für diesen Text ist wiederum das alttestamentliche Buch Jesaja: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere“ (Jes 6,3). Den Titel „Herr“ ersetzt Johannes durch die leichter verständliche, dreifache Gottesbezeichnung – Herr, Gott, Herrscher, die die Allmacht Gottes hervorhebt.

Das entscheidend Neue an der christlichen, d.h. der neutestamentlichen Apokalyptik ist die weiterführende Deutung des Christusereignisses, sprich des Todes und der Auferstehung Christi. Durch sein Sterben für uns hat Christus uns „schon jetzt“

das Heil erworben, die Vollendung der universalen Gottesherrschaft steht allerdings noch aus. Diese Gewissheit bekennen wir in den Gebeten der Messe gleich an mehreren Stellen, die das Bild des Lammes aufgreifen. Im dritten Hochgebet beten wir: „Sieh gnädig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat. Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus.“ Unsere Erlösungsbedürftigkeit bekräftigen wir anschließend mit der Bitte des Agnus Dei: „Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünde der Welt, erbarme dich unser / gib uns deinen Frieden“. Der Vers „Selig, wer zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen ist“ (vgl. Off 19,9), der zum Empfang der heiligen Kommunion einlädt, bekräftigt noch einmal die Heilszusage Gottes an uns.

Die Perspektive schlechthin – „siehe, ich mache alles neu“

„In einer Zeit wie der unseren, in der die Angst vor dem Tod viele Menschen in Verzweiflung stürzt und sie illusorische Tröstungen suchen lässt, zeichnet sich der Christ durch die Tatsache aus, dass er seine Sicherheit in Gott findet, in einer Liebe, die so groß ist, dass sie die ganze Welt erneuern kann. 'Seht, ich mache alles neu' (Offb 21,5), spricht der, der auf dem Thron sitzt.“¹ Die Menschen, die sich aktiv zu Christus bekennen, die offen sind für seine Liebe, lassen sich von ihm verwandeln, sie werden „neue Schöpfung“, wie der Apostel Paulus schreibt (2 Kor 5,17) und leben nach seiner Weisung. Durch die heilige Kommunion, den Leib Christi, werden sie von innen her gestärkt; das gemeinsame Mahl eint sie. So sind die Gläubigen dann selbst in der Lage, ihre Mitmenschen zu stärken und ihnen Frieden zu schenken. So verwandeln sie schon jetzt selbst die Welt. Unsere Zukunft ist Gott. Zusammen mit allen, die glauben, zusammen mit der ganzen heiligen Kirche,

sind wir auf dem Weg zur endgültigen Begegnung mit Christus: „Siehe, er kommt mit den Wolken, und jedes Auge wird ihn sehen, auch alle, die ihn durchbohrt haben“ (Offb 1,7). Christus selbst kommt uns entgegen, ER macht das Unmögliche möglich, mit IHM können wir zur Vollkommenheit, zur vollen Gemeinschaft mit Gott und untereinander gelangen, dann wird aller Schrecken und alles Leid überwunden. Das ist der Sinn der Geschichte.

Und so endet die Offenbarung des Johannes mit der tröstlichen Zusage Gottes: „Siehe, ich komme bald. [...] Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende“ (Offb 22,7a.13).

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. Benedikt XVI: Die Offenbarung des Johannes. Leipzig 2014, 47.

Literaturdienst

Albert Damblon: verbeult, verschlafen – durchgehalten. Wie ich als Pfarrer Kirche erlebe. Würzburg 2017, 136 S., 12,90 Euro, ISBN: 9783429043940.

Durchhalten und bleiben in einer zuweilen trostlosen Kirche, auch wenn sie so verbeult, verschlafen ist – dazu macht Albert Damblon Mut. Als Homiletiker und früherer Probst am Vitismünster in Mönchengladbach, als Seelsorger mit vierzigjähriger Gemeindeerfahrung und nun – im Alter – als ein innerlich wach und jung gebliebener „moderierender Priester“. Was gibt einem altgedienten „Gottesdiener“ die Kraft durchzuhalten? Der Titel dieser Veröffentlichung lässt aufhorchen. Von einer „verbeulten“ Kirche spricht auch Papst Franziskus gerne – einer Kirche, die ehrlich und menschlich ist, sich nichts vormacht, die sich ihre Widersprüchlichkeiten eingesteht, sich keinen Perfektionismus zuschreibt und die eigene Schuld bekennt und fremde Schuld vergibt. In kleinen und „nahrhaften“ 38 Häppchen gibt uns Damblon ehrlich und freimütig Anteil an seinen Träumen, Herzensanliegen, Begegnungen und Erfahrungen. Er erzählt von seiner Suche nach Antwort auf die Frage, wie Jesus seine Kirche gewollt hat. Wir lesen von flüchtigen Momenten, die den Autor nicht zur Ruhe kommen ließen, von alltäglichen Kirchengeschichten mit Tiefgang und von den übersehbaren Kleinigkeiten, die er mit Kirche und Seelsorge verbindet. Ja, der liebe Gott steckt oft im Detail. Das Wunder verbirgt sich im Durchschnittlichen, das Spannende im Alltäglichen, das Außergewöhnliche im Einerlei, das Schmunzeln im Ernst des Lebens. In diesem Buch wird nicht schöngeredet, aber auch nicht verbittert „Bilanz gezogen“. Damblon bietet uns biblische Entdeckungen und erfrischend ungewöhnte und persönlich gefärbte Deutungen „altbekannter“ Perikopen (z.B. ein origineller Blick auf den „barmherzigen Wirt“ im Samaritergleichnis Lk 10, 33ff). Die schöne „ökumenische Litanei“ des Verfassers habe ich gerne in ökumenischen Gottesdiensten vorbeten lassen. Das biographisch gefärbte Buch ist gut lesbar, es ist humorvoll, erfahrungsgesättigt, erfüllt von ökumenischer Leidenschaft. Einige Texte haben sich bereits in den Morgenandachten des WDR bewährt. In der Kirche, die auch „Herberge des barmherzigen Wirts“ ist, wird erzählt: aufbauend, lebensdienlich, nachdenklich zum Lächeln bewegend. Damblon schenkt uns guttuende kleine Lese Früchte und ermutigt zu einem gelassenen und wachen Blick auf eine verbeulte Kirche.

Kurt Josef Wecker

Auf ein Wort

Variationen zur Stille 1-3

1

das ist
die stunde
des großen lärms

was still sein will
im menschen,
flieht eilends
zu
den
sternen

leer
bleiben wir
zurück

einen verlust
meldet
- niemand

2

gekürt
vom beifall,
herrscht fortan
der lärm

wälder, nächte, kirchen

kein winkel
ohne ton

nur mönch
und dichter
wehren sich

ihr obdach ist
- die stille

3

die stille hütet,
wer andacht kennt
und wunder

der lärm vertreibt
den weißen raum
in uns

zerstört,
was platz nur hat
- im schweigen

Werner Kallen

aus: Unter abgeräumtem
Himmel.

Gedichte. © Echter Verlag
Würzburg 2017,
S. 77-79.

Ritterbach Verlag GmbH · Friedrich-Ebert-Straße 104 · 50374 Erfstadt
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E