

Optatam totius – C. Zur Gewichtung: Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Presbyter von Peter Hünemann und Ottmar Fuchs, in: HthKVatIII/3 (2005), 315-489, hier: 460-481.

Fragt man – im Rückblick auf die Entstehungsgeschichte und die Analyse des Dekretes über die Ausbildung der Presbyter – nach den Ergebnissen und Impulsen wie nach den möglichen Grenzen dieses Dekretes, so wird man als erstes und nicht hoch genug einzuschätzendes Resultat dieser Arbeiten die *neue Sichtweise* der Ausbildung künftiger Presbyter in *Optatam totius* nennen müssen.

I. Die Ausbildung der zukünftigen Presbyter zu Hirten in der Kirche

Es wurde im Teil A aufgewiesen, wie sich in der Arbeit der Konzilskommission vermittelt durch die Interventionen der Väter und ihrer Modi ein grundlegender Wandel in der Gesamtkonzeption des Dienstes und der Ausbildung der Weiehekandidaten abzeichnet. Der Presbyter wird als jener gesehen, der im Volk Gottes und für das Volk Gottes den Dienst des *Hirten* ausübt. Dieser Dienst umfasst die gesamte „cura animarum“. Es sind in diesem einen Hirtendienst die drei großen Aufgaben der Verkündigung, der Heiligung und der Leitung der Gemeinden integriert. Diese drei munera aber bilden Aspekte, sie gehören unlöslich zusammen und sind im Bild der Hirtenaufgabe zur Einheit verbunden. Damit ist eine ganz enge Verbindung zu *Lumen gentium* hergestellt, weil dort die Sendung der Amtsträger in dieser Form charakterisiert wird.

Der Presbyter als Hirte des Volkes wird damit in einer sehr engen Weise an den bischöflichen Dienst herangerückt. Beide, der Bischof wie die Presbyter, nehmen den Hirtendienst wahr, der Bischof für eine Ortskirche, der Presbyter als Repräsentant des Bischofs für einen Teil dieser Ortskirche. Damit wird die geschichtliche Herausbildung des presbyteralen Dienstes respektiert: waren in der frühen Kirche die Bischöfe die unmittelbaren Gemeindeleiter, so treten mit dem Wachstum der Stadtgemeinden und der Ausbildung von ländlichen Gemeinden die Presbyter als bevollmächtigte pastores an die Stelle der Bischöfe, die zu „Ober-Hirten“ werden. Auf den so wahrzunehmenden Dienst zielt die gesamte Ausbildung und charakterlichen Fähigkeiten. Die ganze Ausbildung ist eine pastorale, d. h. auf den Hirtendienst abgezielte Ausbildung. Mit dieser Sicht der Ausbildung korrespondiert *Optatam totius* ebenso den Ausführungen in *Christus Dominus* wie dem Dekret *Presbyterorum ordinis*. Wenn *Lumen gentium* und *Christus Dominus* von der Sakramentalität der Bischofsweihe sprechen, sakramentale Vollmacht und jurisdiktionelle Vollmacht in der consecratio zum Bischof verwurzelt sehen – bei der päpstlichen Zuerkennung bischöflicher Rechte handelt es sich um einen regulativen Akt zum Wohl des kirchlichen Friedens, nicht um einen das Recht in seiner Wurzel allererst übertragenden Akt, die päpstliche Intervention bedeutet eine Freigabe „für“ –, dann wird darin nochmals klar, dass Ordination sich grundsätzlich auf die ganze Breite der Hirtenaufgabe bezieht und nicht lediglich eine Vollmacht zur Sakramentspendung umschließt. Dies in einer eigenständigen Weise auf die Frage nach der Ausbildung der Presbyter übertragen zu haben, ist das große Verdienst von *Optatam totius*.

Die Entwicklung seit Trient war gekennzeichnet durch eine zwiefache, ja zwiespältige Charakteristik amtlichen Dienstes. Das Ordo-Dekret behandelte den ordinierten Dienst in

einer kultisch-sacerdotalen Engführung. Daneben standen die Reformdekrete, welche den pastoralen Dienst umschrieben. Der *Catechismus ad parochos*, auf Geheiß Pius V. und auf Grund eines Dekretes des Trienter Konzils herausgegeben, zeigt diese Zwiespältigkeit in großer Klarheit. Im Vorwort werden die *pastores Ecclesiae* angesprochen. Ihre Aufgabe ist es, die geoffenbarte Wahrheit zu verkünden und in einer volksnahen Weise so zu erläutern, dass die göttliche Wahrheit verstanden wird. Darüber hinaus ist es ihre Aufgabe, dafür zu sorgen, dass dieses Wort in den Menschen Wurzeln schlägt und ihre Lebenspraxis wie die Praxis der Gemeinden zu bestimmen beginnt. So wird im Vorwort des Katechismus ein Bild des Hirtendienstes entworfen. In den Ausführungen dieses selben Katechismus über das *sacramentum ordinis* ist von diesem Hirtendienst nicht mehr die Rede. Vielmehr wird hier von der *potestas sacramentalis* gehandelt, welche die Priester befähigt, im Namen Jesu Christi das heilige Opfer darzubringen, die Sünden nachzulassen und insgesamt die Sakramente in feierlicher Weise zu spenden. Von dieser sakramentalen Vollmacht wird die jurisdiktionelle Vollmacht unterschieden, die aber in diesem Kapitel nicht näher erläutert und charakterisiert wird.

Diese Zwiespältigkeit setzt sich in der gesamten Zeit zwischen dem Trienter Konzil und dem II. Vatikanum fort. So gibt es neben den dogmatischen Behandlungen des *sacramentum ordinis* Beschreibungen des kirchlichen ordinierten Dienstes, die zum Leitbild den *pastor bonus* haben und die entsprechenden pastoralen Tätigkeiten charakterisieren. Ein großes Beispiel dieser Tradition ist Bartolomeu dos Mártires mit seinem Werk „*Estímulo de pastores*“, ein Buch, das noch während des Trienter Konzils verfasst wurde, und Karl Borromäus, damals bereits Kardinal von Mailand, veranlasste, sich zum Bischof konsekrieren zu lassen und eine entsprechende Seelsorgsarbeit zu beginnen. Eine erste Abkehr von diesen theologisch unverbundenen Konzeptionen manifestiert sich in der Reform der Weiheliturgie für Presbyter durch Pius XII. Die Zusammenführung beider Aspekte unter dem Leitbild des Hirten wird im Dekret *Optatam totius* in die Ausbildungsordnung übertragen.

Mit dem Rückgriff auf die Bezeichnung des Dienstes als Hirtendienstes – und zwar des Dienstes des Bischofs und des Presbyters als seines Repräsentanten – aber wird nicht nur die Aufspaltung in das sakramentale „Priestertum“ und die seelsorgliche *cura* der gegenreformatorischen Amtstheologie überwunden. Es wird zugleich die biblisch messianische Verheißung, die Jesus Christus auf sich bezogen hat, zurück gewonnen.

Es wird ja im Alten Testament, etwa im Psalm 23, aber auch Jes 40, 11, Psalm 68, 8; 80,2 u. ö., Gott als der Hirte seines Volkes bezeichnet, der bei ihm ist im Angesicht der Feinde, in den dunklen Schluchten der Geschichte. An ihm hat dieses Volk auf dem Weg durch die Geschichte „Stock und Stab“. In der Zeit der hereinbrechenden alttestamentlichen Katastrophen gewinnt das Wort Hirte eine neue Prägnanz: es bezeichnet den kommenden messianischen Davididen. Die Hirten Israels haben versagt. Jahwe wird das Gericht an ihnen vollstrecken. Durch diesen Davididen aber wird Gott selbst Hirte seines Volkes sein.

„Ich werde über sie einen einzigen Hirten bestellen, der sie weiden soll, meinen Knecht David; er wird sie weiden und er wird ihr Hirte sein. Und ich Jahwe, werde ihr Gott sein und mein Knecht David der Herrscher in ihrer Mitte. Ich Jahwe verheiße es.“ Diese

Davidische Hirtenstellung schreibt Jesus sich zu. Sie wird ihm von der neutestamentlichen Gemeinde zuerkannt. Er kennt die Tiere der Herde, ruft sie beim Namen, er sucht das verirrte Schaf. Er verteidigt die Herde unter Einsatz seines Lebens. Er nimmt das Gericht Gottes zugunsten der Herde auf sich. In diesen Hirtendienst des Guten Hirten, der seine Herde ein für allemal ins Heil geführt hat, sind die Verantwortlichen der Gemeinden im Neuen Testament berufen. Sie haben wie er die Herde zu weiden.

Ist nach *Lumen gentium* die Kirche messianisches Gottesvolk, so ist evident, dass der gesamthafte Dienst an diesem Volk ein pastoraler, ein Hirtendienst ist. Dieses wichtige Ergebnis von *Optatam totius*: die Lösung des Ausbildungskonzeptes vom gegenreformatorischen kultisch-sacerdotalen Bild des Presbyters, der wesentlich von engfassten sakramentalen Kompetenzen her definiert wird, hin zum Bild des Hirten, der an der Seite des Bischofs steht und für das Volk Gottes bestellt ist, weist allerdings nochmals eine Grenze bzw. einen gewissen Mangel auf. Es nimmt die veränderte Gesamtstellung der Kirche in der modernen Welt nicht hinlänglich in den Blick: die Minderheitenposition und die daraus resultierende missionarische Evangelisierungsaufgabe. Jesus beruft die Jünger, um sie zu „Menschenfischern“ zu machen. Immer wieder wird von ihrer Aussendung zu den Menschen, in die Dörfer und Städte gesprochen. Der Auferstandene weist die Jünger an, die „Völker zu Jüngern zu machen“.

Von der konstantinischen Wende bis zum Ende der gegenreformatorischen Zeit scheint dieser wesentliche Dienst in den „christlichen Ländern“ keine Rolle mehr zu spielen. Er wird nur am Rande der „christlichen Welt“ von speziell ausgesandten Missionaren wahrgenommen. Diese Situation ändert sich mit der Moderne radikal. Kirche ist überall herausgefordert, missionarische, evangelisierende Kirche zu sein. Der Dienst in der Kirche muss ebenso Dienst des Hirten wie Arbeit des Menschenfischers sein. Dieser Aspekt des presbyteralen Dienstes war vor dem II. Vatikanischen Konzil insbesondere in der französischsprachigen Theologie herausgearbeitet worden. Er ist nur ansatzweise in OT aufgegriffen worden.

II. Mit innovativer Dynamik

In einer Zeit, in der in den meisten Ländern Europas die Berufungen zum zölibatären und männlichen Priesteramt zum Teil drastisch zurückgegangen sind, so sehr, dass (nicht nur) in Deutschland die klassische Betreuung im Priesterseminar durch Regens, Subregens und Spiritual gegenüber einer handvoll Alumnus kaum mehr vertretbar und an Zusammenlegungen von diözesanen Seminarien zu denken ist, steht die Frage nach der Ausbildung der Priester in einer neuen kritischen Weise zur Debatte. Nicht zuletzt stand die Sorge um eine ausreichende Anzahl von entsprechenden Berufungen auch im Motivhintergrund des Ausbildungsdekrets. Und in der damaligen Debatte wie auch heute wurden und werden alte Fragen neu aufgeworfen: Es gibt möglicherweise gar keinen Mangel an priesterlichen Berufungen, wohl aber eine mangelnde Fähigkeit der kirchlichen Institution, diese priesterlichen Berufungen entsprechend theologisch wahrzunehmen und institutionell aufzunehmen. Gibt es Berufungen zum priesterlichen Dienst, die die Kirche deswegen übersieht, weil sie an den bestehenden

Zulassungsbedingungen festhält und damit sich selbst in der Anzahl der Priesterberufungen stranguliert?

So ist es kein Geheimnis, dass annähernd die Hälfte der Theologen und Theologinnen, die im pastoralen Dienst tätig sind, vor allem wenn sie vor Ort die Verantwortung geistlicher Gemeindeführung de facto innehaben, aber auch besonders hinsichtlich ihrer eigenen Berufungsspiritualität, priesterliche Berufungen sind. Diejenigen, die in Mentoraten und Fakultäten mit diesen jungen Menschen zu tun haben, können dies für die Ausbildung ebenso bezeugen, wie jene, die diese Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten in ihrer beruflichen Tätigkeit kennen lernen.

OT beginnt mit einem programmatischen Satz: „Die erstrebte Erneuerung der gesamten Kirche hängt zum großen Teil vom priesterlichen Dienst ab, der vom Geist Christi belebt ist; dessen ist sich die Heilige Synode voll bewusst.“ Damit ist klar: die Erneuerung der gesamten Kirche, wie sie in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums insgesamt zur Geltung gebracht wird, spiegelt sich in einer entsprechenden Erneuerung des sakramentalen Amtes und damit der diesen Dienst vorbereitenden Ausbildung. Was also das Zweite Vatikanum über die Kirche in *Lumen gentium*, was sie über das Verhältnis von Kirche und Welt in der Pastoralkonstitution sagt, hat nun auch die Hinführung zum Priesteramt inhaltlich und methodisch zu konstituieren. Was Karl Rahner in seiner „Sorge um die Kirche“ so entscheidend wichtig ist, wird im ersten Satz des Dekrets unmissverständlich thematisiert: „Es muss ein dem Wesen der Kirche entsprechendes Amt in der Kirche geben; und in diesem einen Amt sind verschiedene Vollmachten impliziert, die dem Wesen der Kirche entsprechen ...“ Ging es nun der Erneuerung der Kirche im Zweiten Vatikanum gerade darum, das dogmatisch reformulierte Wesen in einer zeitdiagnostisch präzisierten Pastoral kontextuelle Erfahrung werden zu lassen, so sehr, dass die Pastoral nicht eine Anwendung des Wesens der Kirche ist, sondern zu ihrem Wesen selber gehört, so gilt die gleiche Programmatik für den priesterlichen Dienst und die Ausbildung dafür.

Die Heilige Synode bestätigt damit: Wenn es um die sakramentale Gestalt des Amtes in der katholischen Kirche geht, ist das nicht ein Thema unter vielen, sondern ein vom Selbstverständnis der Kirche her notwendiges und zentrales Thema, weil die katholische Kirche ohne das sakramentale Amt genau so wenig zu denken ist, wie die christliche Existenz ohne die Taufe. Wenn immer weniger Menschen sich in dieses Weiheamt hineinbegeben bzw. in ihrer diesbezüglichen Berufung von der Kirche nicht gesehen und aufgenommen werden, dann steht die sakramentale Identität der Kirche überhaupt auf dem Spiel. Alle Versuche, diesen Mangel äußerlich zu kompensieren, erweisen sich sowohl als unerlässlich für die Aufrechterhaltung der Pastoral wie auch als ambivalent, weil sie immer nur Notlösungen sein können, die der im Zweiten Vatikanum anvisierten Erneuerung der Kirche nicht gerecht werden. Denn dieser Erneuerung ging es um das Verhältnis von Dogma und Pastoral, von Glaube und der Erfahrbarkeit dieses Glaubens, von Sakrament und Lebensvollzug. Die bisherigen Notlösungen weiten entweder die Gebiete aus, für die ein Priester zuständig ist, und zerstören damit die Überschaubarkeit des Amtes in einem erfahrbaren Verhältnis zwischen Leben und Sakrament, oder es werden Frauen und Männer zur geistlichen Leitung bestellt, die aufgrund der Zulassungsbedingungen nicht in den Ordo aufgenommen werden, was sie ihrerseits

wieder daran hindert, dieses Amt in der Personalunion von sakramentaler Gnade und geistlicher Leitungsverantwortung inne zu haben. Beide Notlösungen zerstören auf Dauer im Herzen der Kirche selbst die bereits von Johannes XXIII. in seiner Einführungsrede des Konzils angesteuerte Einheit von Inhalt und Vermittlung, von Sakrament und Leben.

Völlig konsequent im Sinne der Programmatik des Konzils formuliert das Vorwort denn auch: Durch die grundlegenden Leitsätze, die in diesem Dokument aufgestellt werden, „sollen die schon durch Jahrhunderte praktisch bewährten Gesetze bestätigt und Neuerungen in sie eingeführt werden, die den Konstitutionen und Dekreten dieses Heiligen Konzils wie auch den veränderten Zeitumständen entsprechen.“ Herkömmliches soll gründlich auf Bewährtes erforscht werden und so den Erneuerungen zugeführt werden, dass sie sowohl dem Geist des Konzils wie auch den Herausforderungen der Zeit entsprechen. Nun besteht der Geist des Konzils, wie er in den Konstitutionen und Dekreten maßgeblich zum Ausdruck kommt, darin, dass sich die Kirche in dem, was sie von sich selber glaubt, auf die unterschiedlichen Zeiten und Orte bezieht und sich von daher in ihrer Relevanz für die Menschen den notwendigen Veränderungen aussetzt, sie aktiv angeht, um das von der Kirche zu hütende Evangelium entsprechend zu vermitteln, sei es in Zustimmung, sei es in Kritik oder Widerspruch zu den jeweiligen Kontexten. Jede dieser Kontaktweisen der gegenseitigen Erschließung von Evangelium und Erfahrung bzw. Situation benötigt einen differenzierten Selbstbezug auf die Kontexte, auf die Menschen und ihre Erfahrungen. Die Kirche bewahrt ihre Botschaft nicht durch Selbstbehütung, sondern in jener Praxis der Solidarität mit den Menschen aller Zeiten und der Gegnerschaft zu allen Menschen, die diese Solidarität zerstören, um so das, was sie von sich selbst glaubt, nämlich Zeichen des Heils für die Welt zu sein, auch geschichtlich und damit je kontextuelle Wirklichkeit werden zu lassen. Von daher gilt: „Das neue Selbstverständnis der Kirche, die Besinnung auf das Gotteswort als ihren Ursprung, die offene Haltung zur Welt, in der wir leben, müssen sich in der Bildung einer neuen Generation von Priestern verwirklichen.“

Das Dekret macht tatsächlich einen großen und weiten Schritt in diese Richtung, vor allem wenn man den Kontrast zu der bisherigen Realität der Priesterausbildung bis kurz vor Beginn des Konzils betrachtet. Diesbezüglich ist es wohl eines der innovativsten Texte des Zweiten Vatikanums. Wäre man in der Rezeption dieser inhaltlichen Dynamik des Dekrets treu geblieben, stünden wir wohl in der Pastoral der Kirche gegenwärtig nicht vor so viel praktischen Problemen und theologischen Aporien. Denn wie das Dekret die Zeichen der Zeit ernst nimmt, indem es die bisherige Zentralisierung der Seminarstrukturen aufgibt und „nur“ grundlegende Leitsätze zu formulieren beansprucht, deren Konkretisierung der lokalen kirchlichen Zuständigkeit überlassen wird, wie das Dekret die Priesterausbildung selbst von der Behütung und Abschirmung der Alumnen von der Welt in die differenzierte und durchaus komplexere Aufgabe hineintreibt, die künftige pastorale Kompetenz vorzubereiten, was zugleich heißt, Kirche und Welt, Glaube und Menschen bereits in der Ausbildung miteinander in Kontakt kommen zu lassen, wie die neuscholastische Engführung der Theologie dem Bestreben weicht, die theologische Kompetenz auch in einer von den gegenwärtigen Zeichen der Zeit nötigen Kritik überkommener theologischer Konzepte zu fordern (um hier nur einige dieser

„Dynamiken“ anzudeuten), so hätte man weitergehen können: Wenn es richtig ist, dass die Erkenntnis der Zeichen der Zeit darin besteht, dass vom Außen der Kirche her Botschaften kommen, die die Kirche dazu bringt, ihre eigene innere Identität neu, brisant und akut zu sehen und zu verwirklichen, dann hätte sie beispielsweise in der in den modernen Gesellschaften wenigstens rechtlich kodifizierten und faktisch angestrebten Gleichberechtigung der Frauen eine Herausforderung sehen können, biblische Texte so wahrzunehmen, dass darin die apostolische Unerlässlichkeit von Frauen neu wahrgenommen wird und dass es von daher gerade ein akutes Identitätsproblem der Kirche selber ist, wenn sie die Gleichberechtigung von Männern und Frauen nicht in ihren eigenen Strukturen und Zulassungsbedingungen realisiert. Dies ist nur ein Beispiel, wie die Kirche versucht, mit gesteigerter Humanisierung (neben vielen Inhumanisierungstendenzen, die zu bekämpfen sind) in der Gesellschaft mitzuhalten, nicht aus bloßen Anpassungsgründen, sondern weil diese Humanisierung und Gerechtigkeitssteigerung zum Kern ihrer eigenen Identität gehört. Ähnliches gilt für die Gleichberechtigung von zölibatärer und ehelicher Lebensform im Bezug auf die Zulassung zum sakramentalen Dienstamt.

Das Dekret geht selbstverständlich in seiner damaligen Entstehungszeit noch nicht so weit. Aber verglichen mit dem, was vorher der Fall war, und wie es um einer besseren Zeitgemäßheit der priesterlichen Identität und der entsprechenden Ausbildung gegenüber der bisherigen Praxis Veränderungen ansteuert, die nicht anders denn als revolutionär zu betrachten sind, zeugt es von jenem Mut in die Gegenwart und Zukunft hinein, der die offizielle Rezeption leider nicht mehr in dieser konstitutiven Weise bestimmt hat. An diesem Mut, den das Dokument im Vorwort als den Geist des Konzils selbst aufruft, sei hier also angeknüpft, wenn es um die Würdigung des Textes geht, die die Jetztzeit gegenüber dem Text ernst nimmt und seine Potenzen zu retten versucht, die in die Zukunft weisen. Was der protestantische Theologe und Konzilsbeobachter O. Cullmann am Schluss der vierten Sitzungsperiode auf der deutschen Pressekonferenz gesagt hat, sei deshalb in Erinnerung gerufen: „Eine besondere Erwähnung aber verdient ein Text, dem bei Außenstehenden nicht genügend Gerechtigkeit widerfährt: derjenige über die Erziehung zum Priestertum. Er gehört, meine ich, vielleicht zu den besten und wichtigsten....Dieser Text ist außerdem mehr als alle anderen geeignet, die Auswirkung des Konzils in der Zukunft zu beeinflussen. ... Das ganze Werk des Aggiornamento wird dann auch im Sinne eines vertieften Nachdenkens über das, was Kern ist, weitergehen.“

III. Gleichwohl ein Konflikt der Interpretationen

Die nachkonziliare Epoche hat gezeigt, wie unterschiedlich man mit diesem Text umgegangen ist. So erschien sieben Jahre nach Beendigung des Konzils ein umfangreicher Sammelband mit internationalen Autoren zum Thema „priesthood and celibacy“, der auf der Basis der Konzilstexte jene Dynamik verstärken will, die Traditionelles in die Gegenwart hinein ruft: Die Zeichen der Zeit werden so gelesen, dass die Gläubigen und vor allem junge Leute ein Glaubensangebot benötigen, das eindeutig das frühere Priesterprofil vertritt und von daher in der herrschenden Turbulenz Sicherheit gibt. Der Begriff der Pastoral wird klein geschrieben und mit dem Begriff einer nur

horizontalen Sichtweise in eins gesetzt.

Damit komme die Bedeutung des Gebets, der „latreia“ zu kurz, was dann zu einer Selbsterstörung des Eigentlichen im Weihesakrament führt. So wird aktuellen Publikationen zum Thema vorgeworfen, dass sie zwar den Menschendienst hochhalten, nicht aber den Gottesdienst; und es sei eine verfehlte Protestantisierung, verschiedene biblische Rollen einzusammeln und sie dem Priester zuzuordnen, gleichzeitig aber den Kern des Sakraments dadurch aufzulösen.

Karl Rahner wird zugestanden, dass sein Begriff des Dienstes am Wort auch das sakramentale Wort umfasst, doch stellt man trotzdem eine „certain ambiguity“ in dieser Thematik fest. Hinsichtlich des Priestertums werde die Kontinuität mit dem Heilsopfer Christi und damit die prinzipielle Betonung des „sacrificial and eucharistic aspect of the priest's mission“ zu wenig gesehen, so dass dem Konzil und seiner diesbezüglichen Rezeption eine ausgesprochen schwache ontologische Seite des priesterlichen Amtes bescheinigt wird. Das Weiheamt wird als Geschenk der Gnade präzisiert, wobei die sakramentale Grundlegung Ausdruck dieser Gnade ist und wobei diese Gnade umso mehr gelebt werden kann, als Priester und Gottesvolk an diese sakramentale Gnade zu glauben vermögen: Es ist ein permanentes Muss zu spüren, dass man daran glauben muss und so handeln muss, um der Gnade teilhaftig zu werden.

Der Zölibat wird als wirkungsvollster Ausdruck dieses notwendigen Zusammenhangs dargestellt, in dem die Priester durch ihre rituelle Heiligkeit eben nicht wie die anderen Gläubigen sind. Im Zölibat kommt nach Meinung der Autoren die eschatologische, oder besser kerygmatische Dimension dieses Sakraments zum Ausdruck, nämlich als Zeugnis, als ein „herald, a witness for the Kingdom of heaven.“ Genau dies kann dann auch zur Selbsthingabe, zum Martyrium führen: „Fidelity to this witness brings with it sacrifices which make it a kind of martyrdom.“ Das Ungewöhnliche des Reiches Gottes zeigt sich im Ungewöhnlichen der priesterlichen Lebensform und vermittelt die entsprechende „Atmosphäre“. Schließlich räumen die Autoren mit Berufung auf Erasmus ein, dass das Zölibatgesetz für die Kirche nicht unabänderlich ist. Doch glauben sie für die Kirchengeschichte zeigen zu können, dass gerade in schlimmen Krisenzeiten die Kirche umso eindeutiger den Pflichtzölibat eingeschärft hat, womit auch ein geschichtliches Argument gegeben wäre, Priestertum und Zölibat nicht voneinander zu trennen.

Hier finden sich jene Argumente, die diesen Diskurs über das Verhältnis von Sakramentalität und Priesterprofil, von Priestersein und Zölibat, von Traditionen und Gegenwartsbezug in den folgenden Jahrzehnten in eine ganz bestimmte Richtung der Konzilsrezeption gedrängt haben. Dies ist eine andere Konzilsinterpretation als sie in diesem Kommentar vertreten wird. Indem diese Position am Beispiel des genannten Buches hier vergegenwärtigt wird, soll zugleich verdeutlicht sein, dass sich dieser Kommentar immer noch innerkirchlich in einer Auseinandersetzungssituation befindet, die nicht einfachhin totgeschwiegen oder verdrängt werden darf. Das Problem dieser Auseinandersetzung in den letzten Jahrzehnten war offensichtlich, dass man zu sehr in einer Schwarz-Weiß-Programmatik miteinander umgegangen ist: In diesen Konklusionen wird zum Beispiel der Pastoralbegriff des Zweiten Vatikanums einfachhin mit Horizontalismus gleichgesetzt. Auf der Gegenseite wird jede Art, der sakramentalen

Dimension noch etwas abzugewinnen, mit reaktionärem Klerikalismus gleichgesetzt. So bleibt in solchen Gegenabhängigkeiten das jeweils Verdrängte im eigenen Bereich lebendig.

Vorsichtiger Publikationen erörtern das Problem in jenen theologischen „Mischtexten“, die einmal davon reden, dass die Theologie von Trient im Zweiten Vatikanum notwendig ergänzt und vom Gegenwartsbezug her funktional angereichert wird, und in denen sich gleichzeitig Formulierungen finden, die von einer zumindest partiellen Ablösung dieser Priestertheologie sprechen und davon, dass es dazu einen Abbruch gibt. Gibt es eine Kernkontinuität (und wo liegt sie?) oder tritt an die Stelle des alten liturgia-orientierten Sacerdos nun der Presbyter, der sich in möglichst erfahrbarer Weise in den Dienst der Kirche und der Menschen stellt? Und wenn es um Korrektur geht, worauf bezieht sich diese Korrektur genauerhin und was sollte sie bewahren? Und wie wäre das Bewahrungswürdige und Notwendige dann einzuholen, damit es die neuen Einsichten genauso trägt wie es nicht die Erfahrung provoziert, dadurch die eigene priesterliche Kernidentität entzogen zu bekommen? Von daher sind einige Zweifel erlaubt, ob die Alternativen der nachkonziliaren Diskussion tatsächlich die richtigen waren und sind: zwischen Kultdiener und Kommunikator, zwischen Mysterium und Sakrament auf der einen und Engagement in Wort und Tat auf der anderen Seite, zwischen Zölibat und Freigabe der Lebensform (ohne nochmals darüber nachzudenken, ob es nicht von Seiten der Kirche tatsächlich zu beanspruchende Lebensformen der priesterlichen Existenz gibt, die sich aber nicht auf den Zölibat monopolisieren lassen, sondern Lebenshingabeformen auf gleichem qualitativem Niveau und mit ähnlichem Zeichencharakter in den Blick nehmen, wie etwa die Lebensform einer ganz bestimmten Solidarität, die einiges kostet, oder die Lebensform einer ganz bestimmten Spiritualität der Ehe, nicht mit dem Anspruch, eine christliche Ehe besser als Laien führen zu können, sondern in der Verantwortung, gerade heute diesbezüglich ein Vorbild zu geben, das die Eheleute ermutigt, begleitet und stärkt).

Ganz abwegig scheint mir in diesem Zusammenhang der Gedanke nicht zu sein, dass mit der konkretisierenden Auffächerung des priesterlichen Amtes in seine Funktionen hinein in der Rezeption der darin nicht mehr erfahrbare Kern der priesterlichen Identität so viel Unsicherheit verbreitet, dass um so mehr auf die Kontinuität des Zölibats gesetzt werden muss, so dass die Frage nach der Kontinuität des Pflichtzölibats kompensiert, was im „Kern“ des priesterlichen Amtes vermisst wird. Das Insistieren auf den Pflichtzölibat steht dann in einer eigenartigen Verschiebungsoperation für etwas anderes, nämlich für den Profilkern des priesterlichen Amtes selbst. Dies könnte erklären, warum der Zölibatsdiskurs so heftig geführt wurde und so festgefahren ist. Im Umkehrschluss könnte man dann vermuten: Brächten die Dokumente des Konzils eine überzeugendere systematische Theologie des priesterlichen Amtes, wäre diese Verschiebungsstrategie nicht notwendig gewesen und man hätte eine Plattform erreicht, von der aus man hinsichtlich der Lebensform freier agieren könnte.

IV. Sakramentalität als „blinder Fleck“?

Der jahrzehntelange Diskurs um die Identität des Priesters während des Konzils und danach leidet an einer Problematik, die bereits in OT insofern mit angelegt ist, als die

gnadenhaft-sakramentale Begründung des priesterlichen Dienstes nicht tief und ausführlich genug dargelegt ist, um so problemlos eine Fortschreibung und Neuinterpretation einer fast 1000-jährigen Tradition zu gewährleisten. So gibt es, obwohl das priesterliche Amt in vielen Texten des Konzils immer wieder für wichtig gehalten wird, letztlich doch keine eigene dogmatische Konstitution über das Priestertum in der Welt von heute. Dieses Problem zieht sich weiter durch die Folgetexte, die in den Jahrzehnten danach die Diskussion und vor allem das Handeln bestimmt haben: Und dieses Problem verstärkt sich bei den Dekreten, die selbst handlungsorientiert sind und die Intentionen des Konzils in Bezug auf ihre Umsetzung in die Praxis hinein thematisieren. Bezeichnend ist dafür, dass eine „Commissio pro educatione Christiana“ für die Fortschreibung von OT unmittelbar nach dem Konzil zuständig wurde.

In die Turbulenzen nach dem Konzil hinein geriet dann die Enzyklika *Sacerdotalis coelibatus* (1967). Greiler ist zuzustimmen, wenn er sagt: Diese Enzyklika „beantwortete nicht das Problem, sondern löste die Krise erst richtig aus. ... Theologisch gerieten die Priester durch das Konzil in eine vage Position zwischen den Bischöfen und den Laien, denen Konzilsschwerpunkte gewidmet waren, während eine ‚Botschaft an die Priester‘ nie herauskam und das Priesterdekret erst sehr spät verabschiedet wurde. Sie fanden sich mit der Frage nach ihrer Identität allein gelassen. Was ist ein Priester eigentlich?“ Und die *Ratio Fundamentalis* (1970) der Kongregation für das katholische Bildungswesen, die „eine rechtskräftige Norm(darstellt), welche die Bestimmungen des Konzilstextes *Optatum totius* konkretisiert“, konzentriert sich dementsprechend auf die Grundsätze der priesterlichen Aus- und Fortbildung, wie die *Ratio Nationalis* (1978) ebenfalls vornehmlich die Ausbildungsphasen, die Einführung in den Beruf und die lebenslange Fortbildung regelt. Die *Ratio Nationalis* von 1988 bringt nur geringfügige Abänderungen und Ergänzungen, mit dem Trend, die Ausbildung so auf die beiden Institutionen von Priesterseminar bzw. Theologenkonvikt und Theologischer Fakultät bzw. Hochschule zu verteilen, dass hier die spirituelle und praktische, dort die theologische Ausbildung stattfinden solle. Als Resümee bleibt: „Im Wesentlichen hat sich die *Ratio Nationalis* mit ihrer Teilung der Zuständigkeiten auf Universität und Priesterseminar bewährt.“

Hünemann verweist übrigens darauf, dass nur ganz wenige Bischofskonferenzen diese Aufgabe überhaupt in Angriff genommen haben und damit jene Dezentralisierung, die OT anzielt, gar nicht ausschöpfen konnten: „Die Folge war eine detaillierte römische Ausbildungsordnung. Hier zeigte sich deutlich eine erhebliche geistige Führungsschwäche der verschiedenen Episkopate.“ Von daher wurden in den Ortskirchen dann auch nicht jene rudimentären systematischen theologischen Grundentscheidungen weiterverfolgt, die zum Beispiel mit OT in der Neukonzeption des Theologiestudiums gegeben sind. Denn wenn die Bibel als ein eigenständiges Gegenüber zur systematischen Theologie und zum Lehramt anerkannt ist, dann wäre in der Tat danach zu fragen, „inwieweit die neuere exegetische Diskussion zum Amt, wo u. a. eine Basis für Frauen in Ämtern möglich wird, Berücksichtigung findet.“ Von dieser Entwicklung her nimmt es schließlich nicht Wunder, dass von Seiten der Kleruskongregation dreißig Jahre nach Konzilsende Opfer und Sakramente an erster Stelle stehen. Bis zum heutigen Tag gilt nach alledem die Analyse: „Die Diskussion zum

Amtspriestertum ist noch offen.“

Auch der einschlägige Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg (1971–1976) zu den pastoralen Diensten kommt hier nicht sehr viel weiter: Zwar wird die Differenz im bisherigen Diskurs unverblümt offen gelegt: „eine mehr vertikale Sicht, die die Sendung des Priesters von Christus und der Priesterweihe her begründet, und eine mehr horizontal-funktionale Sicht, die die Sendung des Priesters gemeindebezogen versteht“, doch wird auch hier der Zukunft überlassen, beide Gesichtspunkte sich nicht ausschließen zu lassen, sondern sie „müssen einander in der rechten Weise zugeordnet werden.“ Allerdings verbindet die Synode die Sendung des Priesters bei seiner Weihe durch Jesus Christus damit, dass er „mit dem Geist Christi ausgerüstet und endgültig für Gott und die Menschen in Dienst genommen [wird].“

Diese Indienstnahme gibt ihm in besonderer Weise Anteil am Priestertum Jesu Christi und prägt ihn in seiner ganzen Existenz. So ist der priesterliche Dienst sowohl Dienst in Christi Person und Auftrag als auch Dienst in und mit der Gemeinde.“ Später, im Kapitel zum geistlichen Leben der Priester, spricht die Synode von der Indienstnahme „für die Verkündigung des Evangeliums, für die sakramentale Vergegenwärtigung des Heilswerks Christi, für die Teilnahme an seiner Hirtensorge, an seinem Bruderdienst.“ So sucht der Synodentext nach einer Verbindung von sakramentaler Identität und funktionalen Diensten, kann sie aber letztlich nur postulatorisch und aufzählungsmäßig zusammenbringen, weniger in ihrer konzeptionellen Verschränkung. Ansonsten konzentriert sich der Synodentext weitgehend auf jene Bereiche, die die Priester tun „sollen“ und zu leisten haben.

Exkurs: Kirchliche Autorität und das Wesen der Kirche

Wenn OT das priesterliche Amt von Christus als dem Hirten her versteht und darin alle Funktionen integriert, kann die Frage auftauchen: Ist nicht jeder Christ dank der Taufe Hirte bzw. Hirtin seines Nächsten? Was ist in diesem Kontext das Spezifische des priesterlichen Dienstes? Die Kirche als Leib Christi und pilgerndes Gottesvolk bedarf der Autoritäten, um ihrer Sendung in der Welt zu entsprechen und ihren Weg zu gehen. Diese Autoritäten können nur von Christus ermächtigte Autoritäten sein, die in seinem Namen handeln. Damit ist dieser Dienst für das Volk Gottes und im Volk Gottes eine besondere Gabe der Gnade Gottes. Diese spezifische Fundierung des Dienstes in Christus schließt nicht aus, sondern benötigt geradezu eine Mitwirkung des Volkes Gottes jener, die mit diesem Dienst betraut werden sollen. Ebenso wird das Volk Gottes die Amtsführung kritisch begleiten. Das Fundament für diese Verantwortung liegt in der Gotteskindschaft, die es in Taufe und Firmung empfangen hat. Konzeptionell schöpft die Argumentation von OT für die Dienste im priesterlichen Profil aus drei Quellen: einmal aus dem dreifachen Amt Christi als Priester, Prophet und König, zum anderen aus der Ekklesiologie, insofern sich das Wesen der Kirche in den wesentlichen Funktionen des sakramentalen Amtes vollzieht, und aus direkten biblischen Rekursen, wobei diese Quellen der Frage nach ihrer Gegenwartsbedeutung und -gestaltung im priesterlichen Amt ausgesetzt werden.

Hinsichtlich der ersten Quelle gilt: Was vorher in Substantiven formuliert wurde, wird nun

in seinen Funktionen aufgesucht. Hünermann konzentriert die Dienstfunktionen des Priesters unter die Leitfigur des Hirten. Es ist sicher ein enormer theologischer Fortschritt, das Wesen des priesterlichen Amtes nicht nur von der Priesterweihe her zu entwickeln, sondern die notwendigen Tätigkeiten im Horizont der Grundfunktionen der Kirche zu qualifizieren. Dies ist in der Tat ein neuer Ansatz in der Ämtertheologie, der nicht mehr verloren werden darf. *In* diesem neu gewonnenen ekklesiologischen Zusammenhang darf die Frage nach der Eigenbedeutung dieses sakramentalen Dienstes umso mehr gestellt werden. Wenn man sagen darf, dass sich das Wesen des sakramentalen Amtes in wesentlichen Funktionen vollzieht, dann ersetzt Letzteres nicht die Aufgabe, dieses Wesen auch zu erörtern. Sicher bringt der Drang zur Erneuerung und zum Wandel der Kirche das Prozesshafte in den Blick, gewissermaßen die Operationalisierung, vor allem in einem Dekret wie OT.

Aber wenn es beim priesterlichen Amt um die Entfaltung der Kirche im Bündel von amtlichen Funktionen geht, dann stellt sich nach wie vor, vielleicht sogar um so mehr, die Frage, warum die katholische Kirche dieses „Bündel“ als ein Sakrament installiert, auch wenn es gegenüber dem Grundsakrament der Taufe als ein analoges Sakrament angesehen werden kann. Auch wenn die Tätigkeiten, die diesem Sakrament entwachsen, kirchenbezogen sind, weil auch dies ein Sakrament der in Christi Proexistenz gründenden Proexistenz für das Volk Gottes ist, müsste doch noch einmal ein Spezifikum dieses Sakraments formulierbar sein, wie etwa beim Sakrament der Ehe und beim Sakrament der Krankensalbung.

Ein solcher „fester“ theologischer Ort in der priesterlichen Identität hätte es konservativen Priestern leicht bzw. leichter gemacht, bezüglich der Lebensform des Zölibats wie auch zu Gunsten der Freiheit in Philosophie und Theologie mehr Beweglichkeit aufzubringen, weil man mit der Festigkeit im Letzteren nicht mehr den Mangel im Ersteren kompensieren muss.

V. Spezifische gnadentheologische Basis

Will man der Sakramentalität des priesterlichen Dienstes näher treten, dann kommt man nicht umhin, ihn vom Christusbezug her wahrzunehmen, denn Sakramente definieren sich auf der Basis eines von Christus gegebenen Gnadengeschenkes, das in einem bestimmten Zeichen Ausdruck findet. Ein gnadentheologisches Zentrum ist es also, das gegenüber einer Funktionalisierung des priesterlichen Dienstes im Sinne von blanken Amtspflichten Widerstand leistet. Die Suche nach dem sakramentalen Kern der priesterlichen Tätigkeiten ist also nicht immer nur eine Frage reaktionärer Klerikalisierung, sondern darin kann sich die Weigerung manifestieren, „gnadenlos“ in den Dienst genommen zu werden. Gerade in den letzten Jahren hat sich durch die Strukturveränderungen in der Pastoral eben diese Erfahrung immer mehr breit gemacht, nämlich dass Priester ihre eigene pastorale Tätigkeit sich selbst gegenüber als gnadenlos leistungsorientiert erfahren und von daher umso mehr auf der Suche nach jener Kraft- und auch Entlastungsquelle sind, die ihnen eigentlich im Sakrament geschenkt ist, die aber nicht mehr ins spirituelle und theologische Wort gehoben wird. Geht man in die Richtung, den sakramentalen Kern des priesterlichen Dienstes gnadentheologisch zu qualifizieren, dann entspricht dies nicht nur der

Sakramententheologie, sondern auch einem ganz bestimmten Zusammenhang von Gnade und Dienst. Es geht hier nicht nur um eine spezifische Legitimation von Christus her, nicht nur um eine äußere Configuratio auf Christus den Hirten hin (was die Funktionen anbelangt), sondern primär um das sakramentale Geschenk eines Dienstes für das Volk Gottes. Es ist ein Amt, das durch die Gnade Gottes als Ermöglichungsbedingung dessen getragen ist, was in den Diensten und Funktionen, wie sie vom Wesen der Kirche her erforderlich sind, Not tut. Ein solches Verständnis hat nichts mit einer von oben nach unten erfolgenden Beauftragung zu tun, kann nicht als Ermächtigung zur klerikalen Regentschaft missverstanden werden, sondern spiegelt sich in einer priesterlichen Spiritualität, die sich in einer dynamischen Weise von der Gnade Gottes in den spezifischen Diensten ermöglicht und begrenzt weiß. Von dieser Gnade im eigenen Dienst getragen, sind weder Identitätsängste noch Abgrenzungsstrategien nötig. Denn die eigene priesterliche Identität muss nicht hergestellt werden, sondern ist zum Dienst am Volk Gottes geschenkt. Hinter dem personalen Anspruch priesterlicher Verantwortung steht eine ganz bestimmte „Objektivität“, nämlich die Vorgegebenheit der Gnade für diesen Dienst, so dass sich dieser Dienst als personale Antwort auf diese Gnade an allen Menschen vollzieht.

Kann die „Ontologie“ des sakramentalen Priestertums derart als Vorgegebenheit der göttlichen Gnade und damit als die entsprechende „Ontodynamik“ zwischen Gnade und Sendung theologisch erfasst und existentiell vollzogen werden, dann muss dieser Begriff nicht mehr als inoperable Statik aufgefasst werden, die die Wirklichkeit von oben nach unten knebelt, sondern als die „objektive“, sicher zugesagte und geschenkte Gnade Gottes für diesen Dienst. Hier läge die Kontinuität mit der traditionellen Theologie der Priesterweihe und man müsste nicht von einem Abbruch, sondern könnte von einer gnadentheologisch orientierten Transformation dieser Tradition sprechen. So sind die Menschen im priesterlichen Amt von Christus gesandt zu den Menschen, die „keine Hirten haben“:

Dieses Gesandtsein ist aber nicht nur eine Aufforderung, sondern beinhaltet das Geschenk, das die Erfüllung dieser Aufforderung trägt und ermöglicht. Von diesem Gnadengeschenk her bestimmt sich dann auch die Qualität aller Funktionen des priesterlichen Dienstes. Diese Art, den priesterlichen Dienst gnadenhaft-sakramental zu verstehen, ist in OT wenigstens angedeutet: erstens durch die Art, wie der priesterliche Dienst als „Hirtendienst“ im Blick auf alle drei munera bestimmt wird. Zweitens durch die Art und Weise, wie die praktischen Funktionen und Dienste selbst als Vollzüge der Heiligung verstanden werden. Dieses sakramentale Geschenk des Dienstes am und im Volk Gottes ist selbstverständlich, wie jede Gnade, nicht im Sinne der Manipulation verfügbar, aber im Glauben als die Treue Gottes, in der er sich selber und seine Gnade verfügbar macht, als Basis der eigenen Tätigkeit voraussetz- und erfahrbar. Man muss dann das Standbein der eigenen Identität nicht mehr in dem suchen, was eigentlich das Spielbein ist, nämlich in der Lebensform des Zölibats. Vielmehr kann von diesem Gnadengeschenk her die Freiheit entwickelt werden, in unterschiedlichen Lebensformen die Radikalität dieses Dienstes zu leben. Dienstprofil und Lebensform sind nicht zu vermischen. Das Dienstprofil, wenn es denn seine Basis in der sakramentalen Gnade hat, kann dann auch offen für verschiedene besondere Lebensformen sein.

Wenn man das priesterliche Amt in dieser Weise, wie es in OT angelegt ist, versteht, wie ist dann jene Missbrauchsgeschichte zu verhindern, die Gottfried Hierzenberger als „magischen Rest“ beschrieben hat und die Peter Hünemann immer wieder herausarbeitet: als kultischer Zugriff auf das Geheimnis Gottes und als von daher legitimer Zugriff auf die Herrschaft über die Gläubigen?

Erschließt man indes das sakramentale Amt tatsächlich radikal gnadentheologisch, dann ist zugleich zu verdeutlichen, welche Rede von Gott hinter diesem Gnadenbegriff steht. Es ist die unverdiente Gnade, die sich verfügbar macht, aber nie so verfügbar ist, dass man mit ihr hantieren und sie in eigener Regie verteilen könnte. In einer faszinierenden Weise erschließt Hünemann genau diesen Zusammenhang, wenn er von der „Unbrauchbarkeit“ Gottes als Prinzip der Amtstheologie spricht. Es ist die Bedingungslosigkeit der Gnade, die von denen, denen sie geschenkt ist, nicht in Bedingungen umgemünzt werden darf. Diese Vorgegebenheit der Gnade ist nicht herrschaftsförmig, sondern zerbricht jede Herrschaft. Sie ist eine Macht, aber eine, die gezeichnet ist von dem Ursprung, nämlich von der liebenden Bedingungslosigkeit im Umgang mit den Menschen. Nur in diesem Geist ist das Amt zu gestalten. Die Ontologie dieser Gnade kann nicht ontologistisch gebraucht werden, als gäbe es eine logistische Macht darüber, sei sie rational, sei sie strategisch. Aber gerade so, in dieser Unbedingtheit in der Gegebenheit und zugleich in der Unbedingtheit, dass nicht zu eigenen Bedingungen damit umgegangen werden darf, konstituiert sich eine Sakramentalität, die tatsächlich etwas Besonderes ist:

Weil sich hier die Leitung der Kirche mit der Gnade verbindet, weil hier gewissermaßen Feuer und Wasser miteinander in eine dialektische Verbindung gebracht werden. Denn die Leitung der Kirche ist kein weltlich Ding der eigenen Leitungskompetenz allein, sondern ist permanent mit der Selbstunterbrechung durch die Unbedingtheit der Gnade verschweißt. Dies ist der pneumatische Charakter dieses Dienstes, weil sich allein dadurch die menschliche Leistungsleistung konstitutiv und unablässlich für den Geist Gottes öffnet. Die Sakramentalität des Leitungsdienstes steht dafür, dass nicht nur die Existenz des Einzelnen durch die Taufe und die Existenz der Kirche als Leib Christi (vgl. 1 Kor 12, 27) in der unbedingten Gnade Gottes verwurzelt sind, sondern dass dies auf der Basis von beiden auch für jenes Amt gilt, das mit seiner eigenen Sakramentalität der Sakramentalität (dem Priestertum) aller Gläubigen und darin der Kirche dient. Diese sakramentale Herkunft, diese Verwurzelung in der Gnade Gottes ist ein Bereich, der nicht durch Funktionen und durch eigene Leistung besetzt werden kann, weder durch zwanghaft reaktionäre rituelle und zölibatäre Gesetzmäßigkeit, noch durch die faktischen Dienstfunktionen und schon gar nicht durch ein aktivistisches Dienstverständnis. Aber dieses durch Gott selbst eröffnete Zentrum des priesterlichen Dienstes schenkt eine Dynamik, die alle Aktivitäten, alle Liturgien und alle priesterlichen Lebensformen trägt und in ihrer Qualität bestimmt. Wird das kirchliche Amt von dieser Ermöglichungsdimension seiner selbst abgetrennt, wird die kirchliche Leitung vom Sakrament abgelöst, erfährt die menschliche Gebrauchsmacht über Gott keine substantielle Kritik mehr von Seiten jenes Gottes, der alles gibt und gerade darin keinem Verwendungszweck zu unterwerfen ist. Erst dann sind die Grundvollzüge des priesterlichen Dienstes pneumatisch integriert. Von dieser Basis her, die ebenso fest ist

im Glauben wie sie niemals machbar ist, weil sie sonst dem Verfall der menschlichen Machbarkeit unterliegt, strahlt eine Freiheit aus, die diese geschenkte priesterliche Identität nicht anderswo oder noch anderswo festmachen muss. Dies bezieht sich auf die Freiheit in der kontextbezogenen Entfaltung des Ordo auf der einen wie auf die zeichenhaften Lebensformen der Ordinierten auf der anderen Seite und von daher nicht zuletzt auf die Zulassungsbedingungen zum Ordo. Denn dann geht es nicht mehr darum, ob Mann oder Frau, ob verheiratet oder unverheiratet, die priesterliche Einheit und Identität tragen, sondern ob sie im Zeugnis ausdrücklich mit dem verbunden sind, was das Sakrament ausdrückt, nämlich Zeichen der Gnade Gottes zu sein.

VI. Einige Richtungsanzeigen

Im Folgenden seien einige Richtungsanzeigen angedeutet, die hinsichtlich des Priesterbildes und von daher für die Ausbildung künftiger Priester bedeutsam sein können.

1. Um der theologischen *Identität des sakramentalen Amtes*, aber auch um einer angemessenen und beeindruckenden Berufungspastoral willen ist es unbedingt notwendig, dass in Priesterseminarien, Theologischen Konvikten, an den Theologischen Fakultäten, in Priester- und Bischofskonferenzen in einer offensiven Weise jener Diskurs geführt wird, der die Einsichten in die sakramentale Identität des priesterlichen Dienstes vertieft und weitertreibt. Dies ist in der Gegenwart schon deswegen wichtig, weil die Priester auf Grund der strukturellen Veränderungen in der Pastoral zunehmend derart mit Aktivitäten und Verantwortungen überhäuft werden, dass sie ihren priesterlichen Alltag als buchstäblich gnadenlos erfahren. Es ist höchste Zeit, dass das immer wieder notwendige physische und psychische Innehalten auch mit diesem theologischen Innehalten zusammenfällt, dieser Selbstbesinnung auf die Verwurzelung der eigenen christlichen Existenz in der Taufe und hier spezifisch der eigenen Dienstexistenz in der Gnade Gottes und in ihrer unbändigen Kraft, wie sie auch im Ordosakrament gegeben ist. Was OT widerfahren ist, nämlich dass der Handlungsdruck zu Eindeutigkeiten geführt hat, die das Handeln und die Lebensform betreffen, weniger aber die Gottgegebenheit dieses Dienstes selbst, darf in der gegenwärtigen Situation nicht wiederholt werden. Sonst erstickt die Pastoral vollends in einer vom Sakrament und vom Gottesbezug immer mehr abgelösten Leistungspastoral, die immer in der Gefahr ist, entweder in Resignation oder in Gewalttätigkeit (gegen sich oder/ und andere) abzustürzen. Was aber in der eigenen Unvollkommenheit und doch auch in den eigenen guten Intentionen wirklich trägt, ist diese Verwurzelung in der Vorgegebenheit einer Gnade, die nach der paulinischen Rechtfertigungstheologie als unbedingt und unverschuldet und gerade darin als tragend und ermöglichend erfahren werden darf. Hier könnte sich die katholische Ämtertheologie mit der evangelischen Rechtfertigungstheologie verbünden.

2. Es gibt tatsächlich so etwas wie eine „*rituelle Heiligkeit*“, die gerade in der Gegenwart in Kirche und Gesellschaft auf zunehmend positive Resonanz stößt. Hier benötigen wir eine Liturgiewissenschaft, die sich mit diesen Sehnsüchten und Realitäten der Menschen und im Dialog mit den anzusprechenden Humanwissenschaften konstruktiv und kritisch auseinandersetzt. Auch hier geht es darum, das Ritual, vor allem das sakramentale, als die dramatisierte Vergegenwärtigung der Vorgegebenheit der Gnade Gottes zu erfahren.

Die rituelle Vorgegebenheit entflieht dem Missverständnis der Magie um so mehr, als sie als Beziehungsgeschehen aufgefasst wird, in der die Menschen, ohne diese Dramatik selbst herstellen zu müssen, feiern, wie Gott sich ihnen gegenüber verhält, wie er sie anerkennt und rettet, wie er sie beruft und zur Umkehr ruft, wie er sie richtet und versöhnt. Die Heiligkeit des Rituals wird derart als die Heiligkeit der Gnade Gottes rekonstruiert, die in der Vorgegebenheit der Symbolhandlung des Rituals erfahren werden kann.

3. Folglich ist der sogenannte Grundkurs oder *Einführungskurs* so zu gestalten, dass er, wie OT sagt, in das Heilsmysterium einführt, so dass von daher die künftigen Aktivitäten des Studierens und der pastoralen Ausbildung immer wieder auf dieses Zentrum hin und von diesem her bewegt werden und beweglich bleiben können. Ein solcher Einführungskurs sollte also nicht primär eine Vorverlegung der Einführung in die theologischen Fächer sein, sondern die kognitive und spirituelle Einsicht in jene Dimension anzielen, die den speziellen Ursprung des sakramentalen Amtes genauso charakterisiert wie die Basis aller Gläubigen, aller Sakramente und der Kirche überhaupt: nämlich eine ganz bestimmte Gottesbeziehung und wie diese in der Dialektik von un verfügbarer Verfügbarkeit vermisst oder erfahren wird. Im Einführungskurs geht es um einen ersten spirituellen und theologischen Zugang auf eine Gottesbeziehung, von der her alles andere erst seine Kraft und seine Dimensionierung erhält, von der her alle theologische und spirituelle Energie fließt.

Darin ist jene Dialektik zu lernen, dass Personen im priesterlichen Amt auf der einen Seite tatsächlich nicht einfachhin wie alle anderen Gläubigen „sind“, dass sie aber das, was ihnen geschenkt ist, als Gnade empfangen und als Gnade weitergeben. In einem solchen Einführungskurs in das Mysterium Gottes als das Mysterium des eigenen Dienstes lernen die Personen, die sich auf das priesterliche Amt vorbereiten, dass sie nicht mit der Einstellung „wir wissen schon alles“ auf ihre spirituelle Ausbildung und auf das theologische Studium zugehen können, sondern dass sich ihnen auch darin etwas vom Geheimnis dessen erschließen kann, was sie noch nicht bzw. niemals im Griff haben.

4. In diesem Zusammenhang sollte bereits im Einführungskurs und überhaupt mit aller Deutlichkeit der *Pastoralbegriff* des Zweiten Vatikanums vermittelt werden: dass Basis der pastoralen Tätigkeiten alle Gläubigen sind (und nicht nur die Hauptamtlichen), dass das pastorale Handeln der Kirche davon geprägt ist, ihre Botschaft mit der kulturellen und biographischen Erfahrung der Menschen in Verbindung zu bringen, sei es erschließend, sei es kritisch und widersprechend. Dies bezieht sich auf beides, auf die Martyria und auf die Diakonia, auf die Gottesbeziehung genauso wie auf die Menschenbeziehung, und beides benötigt die von der Begegnung mit dem Mysterium Gottes her ermöglichte Unterscheidungsfähigkeit hinsichtlich der Zeichen der Zeit. Wenn Priester und die anderen Gläubigen beten, handeln sie pastoral, und wenn sie Geburtstagsbesuche machen, handeln sie ebenfalls pastoral. Der Würdebegriff der pastoralen Tätigkeit gehört also nicht nur den Hauptamtlichen und schon gar nicht nur den Priestern, sondern charakterisiert jenen kirchlichen und christlichen Selbstvollzug zu Gunsten der Gläubigen und zu Gunsten aller Menschen, der von allen Gläubigen füreinander und für andere getragen ist. Basis dafür ist der in der Taufe gemeinsam

geschenkte Anteil am Priestertum Christi, für dessen Aufblühen das priesterliche Amt in einer spezifischen Sakramentalität und damit in einem spezifischen Bezug zur Gnade Gottes in besonderer Weise verantwortlich zeichnet. Und vor allem: Die pastorale Tätigkeit bezieht sich nicht nur auf den Aufbau der Kirche nach innen, auf die Sammlung, sondern auch auf die Sendung nach außen, auf den Umgang der Kirche und christlichen Existenz mit der „Welt“.

Lumen gentium und *Gaudium et spes* benötigen sich gegenseitig zur Konstituierung des integralen pastoralen Begriffs. Von daher fließt der pastoralen Verantwortung des priesterlichen Amtes auch diese Spannung zu: für die Sammlung in Gottesdienst und Gemeinschaft ebenso zu sorgen wie für die Selbstverausgabung kirchlicher und christlicher Existenz nach außen hin, so wie die Liturgie der Priesterweihe die Priester, stellvertretend für diese Außenbeziehung, auf eine besondere Sorge für die Armen einschwört. Die Pastoral spiegelt gewissermaßen das Inkarnationsprinzip: wo nicht dieser Kontakt im Horizont der Zeichen der Zeit aufgenommen wird, kann auch das Evangelium nicht vermittelt werden.

5. Was die Grundstruktur des pastoralen Handelns ausmacht, bestimmt auch die *Innen- und Außenformation der Theologie*. Sie steht in Verantwortung für das Volk Gottes in dem Sinne, dass sie den Glauben und die Reflexionen auf den Glauben in Vergangenheit und Gegenwart in einen vielfältigen rationalen Diskurs hebt, wobei das Volk Gottes hier beides meint: die Gläubigen und alle Menschen, also alle „Kinder Gottes“. In dieser Verantwortung weiß sie um ihre lokale Begrenzung, universalisiert sich nicht (z. B. als eurozentrische Theologie) gegenüber den Theologien anderer Erdteile und Kulturen, setzt sich mit diesen allerdings in eine anerkennende und kritische Verbindung. Sie benötigt die Partnerschaft der Humanwissenschaften, denn ohne sie könnte sie sich im Bereich der Wissenschaften und ihrer Institutionen nicht auf das innere „Außen“ ihrer selbst beziehen und würde dann auf dem Niveau der Wissenschaft gewissermaßen die „Zeichen der Zeit“ nicht erkennen. Aber sie geht in den Humanwissenschaften nicht auf, sondern behauptet darin ihr eigenes inhaltliches und kritisches Proprium.

Dass sich die Theologie zunehmend als eigene Institution gegenüber dem Seminar etabliert hat, ist ein Fortschritt in doppelter Hinsicht: einmal dahingehend, dass mit ihr damit die Theologie am gesellschaftlichen Ort der Universität kooperativ präsent ist, zum anderen, weil damit die Theologie auch die institutionellen Bedingungen hat, im relativen „Gegenüber“ zu den kirchlichen Institutionen zu stehen. Institutionelle Symbiose entspreche nicht dem relationalen „Gegenüber“ von fides und ratio, die sich nur dann gegenseitig erschließen, wenn sie unvermischt und ungetrennt sind. Ungetrennt müssen sie aber bleiben, vor allem auch in der spürbaren spirituellen Einstellung zur gemeinsamen pastoralen Verantwortung. Die Theologie steht in einer besonderen Verantwortung, die Quellen des Glaubens in den Offenbarungsschriften in wissenschaftlicher Weise in Erinnerung zu bringen und ihnen nach innen wie nach außen Gewicht zu verleihen. Dabei wird sie eine Hermeneutik des Vergleichs entwickeln, die den Narrativitäten wissenschaftlich genauso gerecht wird wie den prinzipiellen Konzeptionen, die ihrerseits in narrative Kontexte eingebettet sind.

Die Theologie hat auch eine besondere Verantwortung für die Menschen der Gegenwart:

im Hinhören, im wissenschaftlich qualifizierten Wahrnehmen und für die Gestaltung von Kirche und Gesellschaft im Auskundschaften der entsprechenden Zeichen der Zeit, sowohl was den Wissens- und Glaubensbereich wie auch was den Solidaritätsbereich anbelangt. Dabei wird sie – wenn nötig – auch dem Glauben der Gläubigen und ihren Erfahrungen gegenüber den kirchlich und wissenschaftlich Lehrenden Gewicht geben. Dafür zeichnen besonders die praktischen Theologien verantwortlich. Die Freiheit der Theologie zeigt sich nicht zuletzt in der Pluralität ihrer eigenen Konzeptionen und Methoden und in der Art und Weise, wie sie diese Vielfalt nach innen gestaltet und dialogisch bewältigt. Dies befähigt sie um so mehr zur Dialogfähigkeit nach „außen“, im interdisziplinären wie im ökumenischen Bereich, im Gespräch mit dem Judentum und im interreligiösen Feld, so dass im Theologiestudium selbst bereits jene Dialektik von Ebenbürtigkeit und Positionsbezug gelernt wird, der für jeden echten Dialog so elementar ist. Denn:

„Vom Heilsdialog Gottes her werden wir angeleitet, den Dialog mit der Welt zu führen.“ .