

und sie pflückten Ähren. Die Pharisäer stellten ihn zur Rede: Das sei Gesetzesübertretung. Der Herr aber antwortete: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen“. Dürfen wir diese Worte nicht auf heute anwenden und sagen: Die Sätze des formulierten Glaubens, die Wahrheit auch des Dogmas, sind um der Menschen, der Christen willen da – und deshalb können wir sie nur in der Begegnung mit den Menschen verstehen, im Tun der Liebe, das uns der Herr aufgetragen hat, in der Gemeinschaft, wo Liebe konkret, d. h. wirklich wird. Jesus beendet die Streitrede bei Mt 12 mit dem Hinweis: „Des Menschen Sohn ist Herr über den Sabbat“. Das ist der Grund des Optimismus, des Mutes, uns mit dem modernen Zeitgeist einzulassen. Jesus Christus ist Herr auch über unsere Zeit, auch über unser immer noch zu furchtsames Glauben – und auch über das Hin-und-Her der Versuche, die sich um eine neue Spiritualität bemühen.

Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes¹

Joseph Ratzinger, Tübingen

Die Krise des priesterlichen Bewußtseins, vor der wir heute stehen, hat viele Wurzeln, soziologische, geistesgeschichtliche, besonders auch innertheologische. Sie alle bilden zusammen ein schwer entwirrbares Geflecht, so daß nie eins ganz ohne das andere begriffen werden kann. Es wäre daher ebenso falsch, in einer theologischen Engführung bloß die theologischen Gründe sehen zu wollen, wie es auch umgekehrt verfehlt wäre, das Ganze nur auf den Materialismus unserer Periode und auf den sinkenden Idealismus des jungen Menschen von heute zurückzuführen. Zur Erhellung der Frage und bei der Suche nach einem Weg, der weiterführt, müssen daher viele zusammenwirken; der Gesprächsbeitrag des Theologen darf nicht der einzige bleiben, wie unumgänglich er auch ist. So kann, was hier gesagt wird, von vornherein in vielerlei Hinsicht nur Fragment sein: Es sucht einige (bei weitem nicht alle) der theologischen Aspekte unseres Fragens nach Sinn und Bedeutung priesterlichen Dien-

¹ Verkürzte Niederschrift zweier Vorträge, die am 2. August 1967 auf der Tagung der deutschsprachigen Regenten in Brixen gehalten wurden.

stes in der Kirche aufzugreifen und darüber Klarheit zu gewinnen, wo eine Revision des Bisherigen vonnöten ist und wie ein Weg weiterführen kann, wo zunächst nur ein Ende sichtbar scheint.

Dieser Versuch soll hier von zwei verschiedenen, in der Sache allerdings ganz und gar konvergierenden Ansätzen her vorgenommen werden: in einer biblischen Besinnung und in einer Reflexion auf die Aussagen des Konzils. In beiden Fällen wird keinerlei irgendwie geartete Vollständigkeit angestrebt; was gesagt wird, gleicht eher den Momentaufnahmen eines Amateurs, die auf ihre Weise doch auch einige charakteristische Züge festzuhalten hoffen. Das wird für den unerhört komplexen Bereich der biblischen Fragestellung selbstverständlich in noch höherem Maße gelten als bezüglich der Konzilstexte.

I. Biblische Besinnung

Wir müssen mit einer negativen Feststellung beginnen. Das neue Verständnis der Schrift, das unserer Generation zugefallen ist, hat das übliche Priesterbild der katholischen Dogmatik, mehr noch jenes der üblichen Form von Primizpredigt und des darin wirksamen Hochwürdigkeitdenkens fragwürdig werden lassen. Der Priester wurde dort als Mittler zwischen Gott und den Menschen geschildert und in eine geradezu unirdische Höhe erhoben (vor einem Engel müsse man ihn grüßen, hieß es); mit seinen Händen bringe er Gott das Opfer der Versöhnung dar, er wurde gepriesen als der Mensch, dem die Macht verliehen sei, mit den Wandlungsworten Gott geradezu auf den Altar herabzuzwingen. Dieses Bild ist unwiderruflich zerbrochen. Das ungeheure Mißverständnis des Versöhnungsbegriffes wie auch des Sakramentsgedankens, das es einschloß, ist uns mit greller Deutlichkeit klargeworden.

Die „Entmythisierung“, die hier geschehen ist, verdanken wir, wie gesagt, einem neuen Umgang mit der Heiligen Schrift, die vor allem von zwei Ausgangspunkten her zu einer kritischen Absage an solches Denken zwang. Der erste liegt in jener Selbstdarstellung der frühen Kirche, wie sie der Briefliteratur des Neuen Testaments zu entnehmen ist. Im wirklichen Leben der frühen Gemeinde, wie es uns hier vor Augen tritt, findet sich nichts von einer solchen Form des Priestertums. Eine kultische Vollmacht des Priesters wird zu unserem Erstaunen direkt jedenfalls nicht erwähnt. Gerade das, was später nahezu allein das Bewußtsein ausfüllt, kommt so überhaupt nicht zur Sprache. Neben dieser mehr indirekten Kritik, die so aus dem Ganzen der neutestamentlichen Überlieferung hervorkam, mußte besonders eindrücklich wirken, was der Brief an die Hebräer über Kult und Priestertum im Licht des Christusglaubens sagt: Hier wird jenes neue Bewußtsein reflektiert und entfaltet, das der eigen-

tümlichen Zurückhaltung zugrundeliegt, die überall im Neuen Testament hinsichtlich des kultischen Bereiches waltet.

1. Das Ende des alten Kults nach dem Hebräerbrief

Wie sieht also das Bild aus, welches der Hebräerbrief entwirft? Sein Ausgangspunkt liegt in der Einsicht, daß alles Opferwesen der Menschheit, alle Versuche, durch Kult und Ritus Gott zu versöhnen, hilfloses Menschenwerk geblieben sind. Sie mußten es bleiben, weil Gott, dem das All gehört, keine Stiere und Böcke oder was immer sonst geopfert wird, vonnöten hat. Alles gehört schon ihm. Sie müssen umsonst sein, weil der Mensch, dessen Ja zu Gott allein die wahre Anbetung ist, nicht durch das Blut von Böcken und Stieren zu ersetzen und zu vertreten ist, weil der Mensch – wie das Evangelium sagt – keinerlei Ersatz für seine *ψυχή*, für sich selbst, darbringen kann (Mk 8, 37). Nur das Eigene des Menschen, sein Ja zu Gott, sein Sich-Übergeben an Gott, kann wirkliche Anbetung sein. Da aber der ganze vordchristliche Kult einschließlich des alttestamentlichen auf der Idee des Ersatzes beruht und die Repräsentation, das Ersetzen, das Vertreten, die eigentlich konstitutive Kategorie dieses Kultes ist, und da auf der anderen Seite der Mensch unersetzbar bleibt, mußte dieser Kult vergeblich sein.

Im Lichte des Christusglaubens kann der Hebräerbrief es wagen, diese vernichtende Bilanz der Religionsgeschichte, ihr völliges Scheitern rückhaltlos auszusprechen. Denn er weiß, daß die Idee des Ersatzes, der Vertretung, in Christus einen neuen Sinn gewonnen hat. Er, der juridisch gesehen ein Laie war, war in Wirklichkeit – so sagt der Brief – der einzig wahre Priester der Welt. Und sein Tod, der geschichtlich gesehen keineswegs eine Kulthandlung war, sondern ein profaner Vorgang – die Hinrichtung eines Mannes, der als politischer Verbrecher verurteilt worden war –, dieser Tod war die einzige wirkliche Liturgie der Welt. Eine kosmische Liturgie, in der nicht in dem abgegrenzten Bereich des liturgischen Spiels, im Tempel, sondern in aller Öffentlichkeit Jesus durch den Vorhang „des Fleisches“ (10, 20), d. h. durch den Todesvorhang hindurch in den wirklichen Tempel, vor das Angesicht des lebendigen Gottes trat, nicht um irgendwelche Dinge, sondern um sich selbst darzubringen. Denn das Blut, von dem hier die Rede ist (9, 12) – *sein* Blut –, ist ja nicht eine Sache neben anderen, sondern Ausdruck dafür, daß er *keine* Sachen, sondern eben sich selbst, die Totalität seiner Existenz mitbringt. Es ist der Gestus der alles gebenden Liebe, die nicht mehr und nicht weniger gibt als sich selber. Dieser Gestus, in dem an die Stelle des Spiels der Vertretungen die Wirklichkeit dessen tritt, der durch den Todesvorhang hindurch vor das Angesicht Gottes kommt, war die wirkliche Liturgie der

Welt, die Kreuzesstunde war der kosmische Versöhnungstag. Einen anderen Kult als diesen – sagt der Hebräerbrief – gibt es nicht, und auch einen anderen ἱερεὺς, einen anderen „Priester“ nicht als den, der ihn vollzog, Jesus Christus². Diese Tatbestände, in denen der Hebräerbrief nur deutlich ins Bewußtsein rückt, was hinter dem Glauben und Denken des Neuen Testamentes überhaupt steht, sind uns heute wieder neu ins Bewußtsein gerückt. Wer das Neue Testament aufmerksam liest, wird feststellen, daß es überall – bei allen Unterschieden, die sich sonst in ihm zeigen – von einem tiefen Wissen um die radikale Beendigung der bisherigen Religionsgeschichte bestimmt ist, die das Christusgeschehen bedeutet; damit Hand in Hand geht das Bewußtsein von der Einmaligkeit und der Endgültigkeit jener Liturgie, als die man Leben und Sterben des Herrn immer mehr begreifen lernte.

2. Der neue Anfang und seine Wurzel in der Christologie

Nur auf ein paar Indizien für dieses Bewußtsein möchte ich hier hinweisen. Als das Christentum sich seine Sprache schuf, hat es bekanntlich nicht, wie es naheliegen würde, an die religiöse Sprache der Antike und des Judentums angeknüpft, sondern sich weitgehend profaner Ausdrücke bedient. Die großen Grundworte der werdenden christlichen Theologie: ἐκκλησία, ἀπόστολος, πρεσβύτερος, ἐπίσκοπος (Versammlung, Gesandter, Vorsitzender, Aufseher) sind Wörter der Profansprache, nicht dem eigentlichen religiösen Bereich entnommen. Ebenso wurde für das neutestamentliche Amt und sein Selbstverständnis der Begriff ἱερεὺς, bzw. sacerdos (die Bezeichnungen für den antiken Kultpriester), bekanntlich nicht übernommen. Solche sprachlichen Vorgänge besitzen eine erhebliche Aussagekraft. Man darf wohl sagen, daß in dieser sprachlichen Wende, mit der das Band zur vorhergehenden Religionsgeschichte weitgehend zerschnitten wurde, sich jene geistige Revolution des Christlichen noch einmal anzeigt, die wir vorhin in der Leitidee des Hebräerbriefes reflektiert gefunden hatten. Abermals taucht hier auf, was dort über Jesus, der juridisch gesehen ein Laie war, und über das profane Geschehen seines Todes gesagt worden war; an den Tag tritt die Heiligkeit des scheinbar Profanen und die Unheiligkeit der bisherigen Religionen. Gegenüber der kultischen Heiligkeit der Antike meldet sich hier eine neue Form von Heiligkeit zu Wort und ein neues Verständnis des geistlichen Amtes, das sprachlich und sachlich

² Dieses Gesamtbild des Hebräerbriefes war dem kirchlichen Bewußtsein weitgehend fremd geblieben. Nur so läßt es sich erklären, daß selbst noch das Konzilsdekret über Dienst und Leben der Priester c 1, 3 die Stelle Hebr 5, 1, die dort ausdrücklich von dem definitiv beendigten und auf keine Weise wiederaufzunehmenden hohepriesterlichen Amt des Alten Bundes handelt, auf den neutestamentlichen Presbyter überträgt.

nicht an den Prunk des antiken Kultes und nicht an die ererbten Formen des Opferpriestertums anknüpft, sondern an die schlichte Menschlichkeit des Menschen Jesus. Die Menschlichkeit dessen, der bis zuletzt Mensch ist und als liebender Mensch in das Todesgeschick hineingeht, wird als das wahrhaft Priesterliche, als das Priestertum der Welt erklärt. Damit haben wir unseren Überlegungen allerdings schon ein Stück vorgegriffen. Stellen wir zunächst als Ergebnis des Bisherigen fest: Nach dem Befund des NT gibt es in der Kirche Jesu Christi keine ἱερεῖς, keine sacerdotes mehr. Nur einer ist „Erzsacerdot“: Jesus. In seiner Nachfolge gibt es ἀπόστολοι, πρεσβύτεροι (Apostel, Presbyter, unser Wort „Priester“), ἐπίσκοποι, διάκονοι („Episkopen“, Diakone): Das sind die wichtigsten sprachlichen Umschreibungen der neuen Dienste, die nun in Erscheinung treten³.

Gegenüber der bisherigen Idee des Sacerdoten finden wir also einen entscheidenden Bruch; gleichzeitig treten neue Dienste auf, für die Begriffe aus dem profanen Bereich, mindestens nicht aus dem Kernbereich des Religiösen aufgenommen werden. Damit aber stehen wir unmittelbar vor der uns heute so brennend bewegenden Frage: Was ist es denn um diese Dienste?

Die Situation des theologischen Denkens scheint vor dieser Frage durch die Alternative zwischen zwei Extremen geprägt zu sein, die übrigens die ganze Theologiegeschichte hindurch sich immer wieder vordrängten. Nach der einen Auffassung sind diese Dienste im Grunde nur neue Namen für die alten Sachen. Im Augenblick habe man aus verschiedenen Gründen neu anfangen müssen. Das dürfe man aber nicht überschätzen. Im Grunde sei es dasselbe. Man wird nicht leugnen können, daß die Entwicklung in der katholischen Kirche leider immer mehr in die Nähe einer solchen Auslegung tendierte, so daß man logischerweise immer mehr auch die alten Namen wieder aufgriff und erneut von ἀρχιερεὺς (Erz-Priester), Sacerdos und Leviten sprach⁴. Nach der zweiten Auffassung, die sich heute im

³ Diese Aussage muß freilich nach der bedeutenden neuen Untersuchung von J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile*, Paris 1966, eingeschränkt werden. Entgegen dem bisherigen exegetischen Konsens macht Colson deutlich, daß der terminologische Bruch zwischen den alten und neuen Diensten keineswegs vollständig ist und ebenso auch nicht der inhaltliche Bruch. Dennoch bleibt auch nach Colson klar, daß die neuen Dienste nicht eine Fortsetzung der alten sind, sondern ein Neubeginn. Colson formuliert so: „... les apôtres et les ministres d'institution apostolique supplantent et remplacent les ἱερεῖς ... , mais ne leur succèdent pas“ (S. 247).

⁴ J. Colson, a. a. O. 228 f., hat gezeigt, daß das allerdings noch nicht (wie vielfach angenommen) in 1 Clem 40, 5 der Fall ist. Dieser Text behält vielmehr den Charakter eines analogen Hinweises auf das Alte Testament, ohne den Unterschied der Ordnungen zu verwischen. Eine genaue Untersuchung über die Entwicklung der Terminologie und über den Zeitpunkt der Rückkehr zu den alttestamentlichen Bezeichnungen besitzen wir m. W. noch nicht. Einige Hinweise bietet M. Gy in: J. Guyot, *Das apostolische Amt*, Mainz 1961, 92–109.

Gegenschlag zum Früheren immer stärker zu Wort meldet, handelt es sich um einen totalen Bruch. Was vorliegt, sind keine eigentlichen Ämter mehr, sondern lediglich Dienstleistungen, die faktisch getan werden müssen, weil nun einmal eine Gemeinschaft nicht anders funktionieren kann. Der berufsmäßige Einsatz einzelner für solche Dienste hat aber rein pragmatischen Charakter; an sich könnten sie – nach dieser Ansicht – von jedem Christen jederzeit ebenso gut getan werden. Wenn wir die erste Alternative als die katholische Gefahr bezeichnen mußten, so ist diese zweite eine Gefahr, zu der in unterschiedlicher Weise die evangelische Theologie tendiert. Eine solche Auffassung kann leicht die Tendenz entwickeln, das Priestertum lediglich als eine Art Job zu betrachten, als ein „Amt“, bei dem man sowohl im Dienst wie auch „außer Dienst“ sein kann; man tut, was vorgeschrieben ist, um hernach aber wieder Privatmann zu sein und nur sich selbst zu gehören. Hier ist die Einebnung in die bürgerliche Existenz, das Erlöschen der eschatologischen Flamme der Unbedingtheit des Auftrages ebenso nahe und drohend, wie im anderen Fall die Umschmelzung in pagane Vorstellungsschemata. Was sollen wir angesichts dieser unheimlichen Alternative sagen? Man kann wohl nur versuchen, sich von verschiedenen Seiten her an die Sache heranzutasten, um ein möglichst komplexes Bild zu gewinnen und Einseitigkeiten auszuschließen, so gut es geht.

Kehren wir zunächst zu einer Überlegung zurück, die sich vorhin im Anschluß an den Hebräerbrief ergeben hatte. Christus war juridisch gesehen in seiner Religion ein Laie – so hatten wir gesagt. Dieser Sachverhalt ist nicht belanglos. Er behält sein Gewicht. Er ist der Ausgangspunkt des christlich Neuen, der als solcher nicht mehr aufgehoben wird. Gleichzeitig gilt aber auch, daß Jesus nicht als Volkstribun zu verstehen ist, der sich selbst ermächtigt und sich angesichts der Situation, die er vorfindet, entschließt, aus Eigenem etwas Neues in Gang zu bringen und es gegen die bestehende Ordnung durchzusetzen. Er ist ferner nicht jemand, den die Masse von unten her, aus eigener Übereinkunft an die Spitze gestellt hat. Jesus versteht sich selbst vielmehr als jemand, der eine Sendung vollzieht; er hat sich weder selbst berufen (vgl. Hebr 5, 4 f.!) noch auch verdankt er demokratischer Wahl seine Bestellung: Er weiß sich unter einem göttlichen Muß (Mk 8, 31 u. ö.), das gleichsam der innere Ort, ja der wahre Ursprung seiner ganzen Existenz ist. Er kommt nicht von sich selbst, sondern weiß sich als Gesandter; das gilt so total, daß nicht zum schon vorhandenen Sein nachträglich eine Sendung hinzutritt: Seine Existenz besteht nur als Sendung, Sein von einem anderen her und auf die anderen hin⁵. Wenn man dieses Selbstbewußtsein Jesu und das neutesta-

⁵ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 161–168 und 173–183.

mentliche Glaubensverständnis über ihn sieht, wird auch schon die Grundstruktur der christlichen Dienste andeutungsweise klar: Auch sie beruhen nicht auf eigener Ermächtigung und nicht auf bloßer Zweckmäßigkeit oder Übereinkunft, sondern auf dem Hineingerufensein in den, der selbst der Ruf Gottes, „das Wort“, ist. Von dieser christologischen Mitte her muß das Wesentliche des christlichen Amtsbegriffs entfaltet werden. Er hat in der Sendung Jesu Christi und im Mitgesandtheitsein mit ihm seine eigentliche Achse.

3. Konkretisierung im Apostolatsbegriff

Eine zweite Überlegung führt zu demselben Ergebnis. Ich möchte sie an jenen Text anschließen, der die Grundlage der neutestamentlichen Dienste schildert und damit den Übergang von der christologischen Ebene zu den von der Botschaft Jesu ausgehenden Aufträgen vermittelt. In Mk 3, 13–19 wird die Berufung der Zwölf folgendermaßen geschildert: „Und er steigt auf den Berg und ruft herbei, die er selbst wollte, und sie kamen zu ihm. Und er machte zwölf, damit sie mit ihm seien und damit er sie sende, zu verkündigen und Macht zu haben, die Dämonen auszutreiben. Und er machte die Zwölf, und er legte dem Simon den Namen Petrus bei . . .“ – dann folgen die anderen Namen; daß die Namen der Gerufenen einzeln genannt werden, ist ein wesentlicher Teil der theologischen Aussage dieses gefüllten Textes.

Versuchen wir, den großen Zügen seiner Abfolge etwas genauer nachzugehen. Wir können für unsere Frage die Einleitung (Hinaufsteigen auf den Berg – an sich durchaus von der überlieferten Bildsprache her bedeutsam) übergehen, um uns sofort dem Sendungsvorgang zuzuwenden. Die Schilderung beginnt mit den Worten: Er ruft herbei, die er selbst (αὐτός) wollte. Damit wird sogleich der Ausgangspunkt des neutestamentlichen Dienstes sichtbar gemacht – woher er ist und wie er zustande kommt. Er ist nach dem hier Gesagten zunächst Antwort auf einen Ruf und Annehmen seines Willens. Das ist sehr nachdrücklich unterstrichen durch das ἠθέλεν αὐτός: er ruft nicht die herbei, die selber Lust haben, das zu tun, und die hierin ihrem Willen folgend kommen, sondern er ruft die, die *er* will. Damit ist für den Dienst des Neuen Testaments die Antwort auf seinen Ruf und das Aufnehmen seines Willens konstitutiv. Dieser resultiert nicht aus dem eigenen Wollen, sondern aus dem Hören, das zum Gehören und Gehorchen wird. Er resultiert aus dem ἠθέλεν αὐτός, aus dem „Er will es“. Sein Wille steht in der Mitte und entscheidet. Damit ist bereits eine bleibende Grundbestimmung des geistlichen Amtes in der Kirche ausgedrückt, die von ebenso großer dogmatischer wie spiritueller Bedeutung ist. Dieses Amt beruht auf der Wachheit des Hörens, das Seinem Ruf zur Verfügung

steht. Es beruht auf der Gesinnung des Dieners, der seinen eigenen Willen zurückzustellen gelernt hat gegenüber dem Willen dessen, dem er gehört. Es ist für den Träger dieses Amtes konstitutiv, einem anderen Willen zu Diensten zu sein.

Nun könnte man natürlich sagen, das sei schön und gut, aber damit werde der Text doch wohl erheblich überinterpretiert, denn man wisse ja, daß er ähnlich wie die anderen neutestamentlichen Berufungstexte nicht unmittelbar als historische Erzählung betrachtet werden dürfe, sondern weitgehend auf der Anwendung jenes literarischen Schemas beruhe, das im Alten Testament vorab zur Schilderung der prophetischen Berufung ausgebildet wurde. Das ist ohne Zweifel richtig, aber es stellt keinen Einwand gegen unsere Überlegungen dar. Denn die Anwendung eines Schemas ist im Alten wie im Neuen Testament ein Mittel theologischer Deutung. Die in der Brechung des Schemas erzählte Geschichte ist theologisch gedeutete Geschichte; hinzuzufügen ist, daß die spezifischen Züge des Textes gegenüber dem Schema sein Besonderes angeben, wie dieses seinen theologischen Ort bestimmen hilft. Was zwischen Jesus und den Zwölfen sich begab, wird so mit den Mitteln alttestamentlicher Theologie in seiner Bedeutung aufgeschlossen und geklärt. So ist es sicher von großer Bedeutung, daß bei der Auslegung des Dienstes der Zwölf, die der Berufsbericht versucht, an die Schematik der prophetischen Berufung und nicht etwa an die Traditionen des Buches Leviticus, an die Formen des Tempelpriestertums nach der Ordnung Aarons, angeknüpft wird. Das heißt zunächst einmal, daß der Diener Christi auf die je persönliche Weise des prophetischen Dienstes in Anspruch genommen ist. Er steht nicht in der Verflechtung eines von Geburt zukommenden Privilegs, sondern in dem ganz persönlichen Zusammenhang von Ruf und Antwort. Sein Dienst kann nur in diesem Dialog von Ruf und Antwort existieren. Nicht „Fleisch und Blut“, sondern Wort und Antwort gehören zu seiner Struktur. Auf dieser sublimen und allzeit gefährdeten Ebene existiert neutestamentliches Amt. Es führt den Menschen immer wieder in die schwere Wanderschaft des Horchens und Gehorchens hinein – auf den hin, von dem gesagt wird: *Er will es*. Wenn man sich klarmacht, daß hier auf dem Grund des neutestamentlichen Amtes die prophetische Idee sichtbar wird, dann wird man es für unmöglich halten, Amt und Charisma in der Form zu scheiden und gegenüberzustellen, wie das heute vielfach geschieht. Das neutestamentliche Amt hat es wesentlich mit dem Anruf des Pneuma und mit der charismatischen Ebene zu tun. Es ist gar nie bloße Institution und Amtlichkeit.

In dem folgenden Satz unseres Textes wird die innere Struktur des Dienstes, dessen Ausgangspunkt wir eben bedacht haben, näher um-

schrieben: „Er machte Zwölf, damit sie mit ihm seien und damit er sie sende, zu verkündigen und Vollmacht zu haben . . .“ In diesem Satz treten die zwei Pole des priesterlichen Dienstamtes und damit die oft fast zum Zerreißen führende Spannung in Erscheinung, die in ihm liegt: das Sein mit ihm und das Sein, um gesandt zu werden. Das ist schon in der geschichtlichen Situation der Zwölf ein Paradox, das geradezu auch ein exegetisches Problem aufwirft. Denn man möchte einwenden, hier seien zwei gegensätzliche Auffassungen vom Zwölferamt unausgeglichene miteinander verbunden; in der einen würden sie als seine Begleiter, in der anderen als seine Boten verstanden. Beides scheint sich auszuschließen: entweder sie ziehen mit ihm oder sie werden gesandt und gehen dann von ihm weg zu denen, die er selbst nicht erreicht – so möchte man sagen. Was so in der Situation des Anfangs als kaum lösbare Spannung erscheint, bleibt die bedrängende Spannung dieses Berufes für alle Zeit; es stellt sich uns für die heutige Situation als die Paradoxie zwischen Innerlichkeit und Dienst dar. Wenn der priesterliche Auftrag lautet, Jesus Christus vor den Menschen zu bezeugen, so ist die Voraussetzung dafür, ihn zuerst zu kennen, aus dem Sein-mit-Ihm zu leben, im Sein-bei-Ihm den wahren Ort der Existenz zu finden. Für denjenigen, der als Priester zu den Menschen von Ihm zu reden versucht, gibt es in der Tat nichts Wichtigeres als eben dies: sich in das Sein-mit-Ihm, in das Existieren in seiner Nähe, in das Hinter-Ihm-Hergehen einzuüben, ihn zu hören und zu sehen und seine Weise des Seins und Denkens zu ertasten. Sowohl der Vollzug priesterlicher Existenz wie auch der Versuch, andere auf sie vorzubereiten, müßten darauf ausgerichtet sein, fähig zu werden, mitten durch die Geräusche und Gestalten dieser Welt hindurch Ihn zu hören und zu sehen, in seiner Nähe zu existieren. Gleichzeitig aber gilt, daß dies alles nicht dazu führen darf, sich abzusondern, sich auszuklammern aus der gemeinsamen Welt des Alltags. Der Diener Jesu Christi soll ja gerade kein „Pharisäer“ (= Abgesonderter) sein, der sich von dem „*profanum vulgus*“ und von dem Am-haarez in den Zirkel der Erlesenen hinein verschließt^{5a}. Er soll ganz im Gegenteil die Antithese zum „Pharisäer“ darleben: abgesondert lediglich, um gesandt sein zu können.

Denn das ist das Zweite, was die neutestamentlichen Dienste charakterisiert: das Gesendetsein, um zu verkündigen und um Seine Machttaten, Seine Zerstörung des Satansreiches weitertragen zu können und so Boten des Eschatons zu werden, es zu jetziger Wirklichkeit, Zukunft zu Gegen-

^{5a} Mit „*Odi profanum vulgus*“, „ich hasse, ich halte Abstand vom gewöhnlichen Volk“, beschreibt Horaz die Haltung des altrömischen Liturgen; das Am-haarez, von dem die Pharisäer hochmütig Abstand nahmen; vgl. die Geschichte des Blindgeborenen bei Jo 9, 24–34.

wart machen zu dürfen. In diesem Gesendetsein wird das Namengebende und mit ihm auch das eigentlich Definierende und Konstitutive des christlichen Amtes sichtbar. Von hier aus ist es erst in seiner Zielrichtung zu verstehen, die unmittelbar auf Selbstverständnis und Auftrag Jesu Christi zurückverweist.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so wird bereits der wesentliche Gehalt des neutestamentlichen Dienstamtes in Antithese zu den sacerdotalen Funktionen des Spätjudentums sichtbar. Wenn das levitische Amt definiert ist durch sein Ererbthein und durch kultischen Dienst, so ist das Amt, wie es sich im Berufungstext des Markus zeigt, definiert durch Gerufenheit von Jesus und durch Gesandtheit für die Menschen. Die Idee der Sendung ist, wie gesagt, das Inhaltgebende und christlich Bestimmende. Der christliche Priester ist im Gegensatz zum jüdischen und erst recht zum heidnischen sacerdos nicht eigentlich und primär Kultdiener, der ein bestimmtes Ritual abwickelt, sondern Gesandter, der die Sendung Christi auf die Menschen hin, sein καλεῖν (Rufen) zur ἐκκλησία (zur Gemeinde der Heraus-Gerufenen) fortsetzt. Der Dienst, mit dem er beauftragt ist, ist ein tief menschlicher Dienst. Er sucht die Menschen und will sie in den neuen Menschen Jesus Christus, in die heilige Gemeinschaft der Kirche Gottes hineinversammeln. Der eigentliche Definitionspunkt des neutestamentlichen Amtes, in dem unsere Alternative von vorhin beantwortet ist, und in dem dieses Amt sich sowohl vom vorchristlichen Sacerdotium wie auch vom bloßen Pragmatismus und Funktionalismus wesentlich unterscheidet, liegt in diesem Gedanken der Sendung. Seine ganze Arbeit ist letztlich dem großen Ziel zugeordnet, die zerstreute Menschheit um den einen Tisch Gottes zu scharen und zu vereinigen in dem einen neuen Menschen Jesus. Die Liturgie des christlichen Priesters ist und bleibt letztlich die kosmische Liturgie: die Völkerwelt zur großen Hostie des anbetenden Alls zu versammeln (vgl. Röm 15, 16; Apk 5).

An dieser Stelle erhebt sich indes für den katholischen Theologen erneut eine dringende Frage. Der katholische Priester ist doch immer – nicht bloß in rhetorischen Übertreibungen, sondern in der ganzen liturgischen und theologischen Überlieferung – als Liturge der eucharistischen Feier verstanden worden. Wie steht es nun damit? War etwa auch das ein Irrweg? Soll diese Aufgabe vielleicht nun abgetan sein? Wir werden im zweiten Abschnitt unserer Überlegungen auf diese Frage zurückkommen müssen und dürfen uns daher einstweilen mit einer abkürzenden Antwort begnügen, die etwa lauten könnte: Nicht abgetan ist diese Aufgabe, sondern in den großen Zusammenhang wieder deutlicher eingefügt, dem sie zugehört. Christliche Liturgie ist nicht ritueller Vollzug, bei dem ein Sacerdot Gott ein versöhnendes Opfer darbringt, sondern sie ist bevoll-

mächtigte Verkündigung von Tod und Auferstehung des Herrn, von solcher Vollmacht, daß in ihr jenes Geschehen selbst anwesend gemacht wird. So ist sie der eigentliche und zentrale Ruf, der die Kirche versammelt. Gerade durch sie, durch das bevollmächtigte und wirksam Gegenwart schaffende Ausrufen der Heilstat Jesu Christi tritt der auferstandene Herr in unsere Mitte und vereint uns mit sich zu einem „Leib“: zur Kirche. Der liturgische Auftrag des Priesters und sein eben skizziertes „missionarisches“ Verständnis widersprechen sich nicht, sondern deuten sich gegenseitig.

Kehren wir nach dieser Zwischenfrage noch einmal zu der grundlegenden Idee der Sendung zurück, die wir bisher nur nach einer Seite hin bedacht haben, nach der Frage, was sie dem Priester vordringlich zu tun aufgibt: Sie macht ihn zum Rufer auf Jesus Christus hin. Nun hängen aber Tun und Sein beim Menschen untrennbar zusammen. Der Auftrag, Gesandter Jesu zu werden, fordert vom Menschen nicht nur ein bestimmtes Tun, er tangiert sein Sein. Wenn priesterliches Sein Stehen in der Sendung, Gesandtsein ist, so heißt das, daß für den Priester das Sein-für-einen-Anderen konstitutiv ist. Wer eine Sendung annimmt, gehört sich in einem doppelten Sinne nicht mehr selbst: Er ist sich enteignet zugunsten dessen, den er vertritt und zugunsten derer, vor denen er ihn vertritt. So bedeutet Stehen in Sendung noch einmal eine Zerspannung der Existenz nach zwei Seiten hin. Es bedeutet, ganz vor dem zurückzutreten, der sendet; als Herold und Bote nicht sich selbst zu bringen, sondern sich aus dem Spiele zu lassen; nicht sich selbst zu verkündigen, sondern ohne Veruntreuung des übergebenen Wortes den Weg und den Blick freizugeben für den anderen; bereit sein, abzunehmen, damit er zunehme. Das zu lernen fordert eine harte Übung, die den ganzen Menschen umprägt, zumal hinzukommt, daß er gleichzeitig immer bereit sein muß, für die anderen dazusein, denen seine Botschaft gilt.

Bei solchen Ansprüchen kann einem ohne Zweifel etwas unheimlich zumute werden. Darf man eigentlich so sich selbst enteignen lassen? Die Antwort kann nur aus dem Verweis auf die Christologie kommen, der hier noch einmal aufklingen muß. Jesus selbst war der Gesandte des Vaters. Was bei anderen Gesandten nur asymptotisch möglich ist – in ihm war es ganz erfüllt. Er war so sehr Gesandter, daß man seine Existenz als „*relatio subsistens*“ beschreiben darf – sie ist nichts anderes als der Akt des Seins-vom-Vater und des Seins-für-uns. Aber weil er nichts Eigenes neben dem Vater sich vorbehält, weil er total relativ, bezogen ist, fällt seine Existenz ganz mit der des Vaters zusammen, ist er ganz eins mit ihm. Als der total Weggegebene ist er der total zu sich Gekommene: Sohn

Gottes, wesenseins mit Gott⁶. In dieser Tatsache, daß der, der sich so verliert, der seine Existenz gleichsam nach beiden Seiten hin aufschneiden läßt, sich wahrhaft selbst findet, liegt auch die Verheißung, die über der Zumutung der Sendungsexistenz steht. Nur wer sich verliert, kann sich überhaupt finden (vgl. Joh 12, 25). Wer nie von sich weggeht, kommt nie zu sich. Natürlich bleibt die Gefahr bestehen, sich nach einer Seite wirklich zu verlieren – entweder in die bloße Innerlichkeit oder in die bloße Äußerlichkeit. Die Geduld dessen, der das priesterliche Amt übernimmt, muß sich bewähren in dem Versuch, sich immer wieder wirklich nach *beiden* Seiten hin ausspannen zu lassen.

4. Amt als Vikariat

Die letzten Überlegungen haben uns über den Sendungsgedanken hinausgeführt und ein weiteres Grundelement des neutestamentlichen Amtes bloßgelegt: Es ist seiner Struktur nach Vikariat, Stehen für einen anderen, nämlich für Jesus Christus. Dadurch hebt es sich noch einmal entscheidend von jedem nichtchristlichen Sacerdotenamt ab. Dort ist der einzelne ein *selbständiger* Träger seines Amtes, er ist *selbst* Brahmane, sacerdos, Mittler zwischen Gott und den Menschen. Er ist ohne Verweis auf einen anderen. Der christliche Priester dagegen ist nie selbständiger Mittler, er steht nie für sich, er bleibt immer Vikar – welche Titulaturen er sich schließlich im übrigen auch verdienen mag. Er bleibt nur Vertreter, der nicht für sich spricht und handelt, sondern für den, der uns alle vertreten hat und vertritt, und der nun durch uns vertreten sein will.

Was mit dieser vikariellen Struktur des Amtes eigentlich gemeint ist, wird im Neuen Testament in einer ganzen Reihe von Bildern beleuchtet. Nur an eines sei hier erinnert: an den aufrüttelnden Text Mt 24, 45–51, der in der Situation der Parusieverzögerung eine harte Mahnung an die Knechte Christi darstellt, auch in der scheinbaren Abwesenheit des Herrn Knechte zu bleiben und sich nicht selbst zu Herren aufzuspielen. Hier wird gesprochen von dem Hausvater, den der Herr bestellt und nach längerer Abwesenheit heimsucht. Dabei wird der gepriesen, der wirklich Verwalter geblieben ist. Er wird dem gegenübergestellt, der sich auf die lange Abwesenheit des Herrn einrichtet: *χρονίζει μου ὁ κύριος*, die Zeit zieht sich hin, das Eschaton bleibt aus. Er spielt den Herrn: Er schlägt die Mitknechte und lebt selbst mit den Großen auf großem Fuß. Sein Anteil, so heißt es, wird mit den „Heuchlern“ sein: Mit diesem Wort werden im Evangelium

⁶ Siehe meinen Versuch einer neuen Gesamtschau des christologischen Problems in dem in Anm. 5 genannten Werk.

gewöhnlich die christusfeindlichen Pharisäer und Schriftgelehrten benannt. Ihnen ist ein solcher „Knecht“ (= kirchlicher Amtsträger) gleichgestellt. Das heißt: Indem er das Knechtsein aufgab und Herr spielte, ist er ins Vorchristliche und Gegenchristliche abgesunken; er hat das eigentlich Neutestamentliche verleugnet. Nie kann er Herr der anderen werden, immer wird er ihr Mit-Knecht (σύνδουλος) sein. Ist in diesem „Mit“ nicht schon der tiefste Kern dessen gegeben, was das Konzil mit dem Wort „Kollegialität“ neu ans Licht zu bringen versucht hat?

Das alles könnte, falsch verstanden, recht entmutigend klingen. Ist ein Amt eigentlich erstrebenswert, in dem man nie die Chance hat, selbst Chef zu werden? Dazu ließe sich sehr vieles sagen; um konkret zu antworten, müßte man weit über das streng Theologische hinaus praktische Aussagen machen. Begnügen wir uns dennoch mit einer kleinen theologischen Bemerkung. Ich glaube, daß in Wirklichkeit dieses Versetzen des Priesters auf einen vorletzten Platz nicht nur etwas recht Mühsames, sondern zugleich etwas sehr Helfendes und Tröstendes ist. Denn der Hinweis auf den vikariellen Charakter des Amtes, in dem wir zuletzt nur Vertreter des eigentlichen Sacerdos sind, heißt ja eben auch, daß der Handelnde Christus selbst ist und bleibt. Er handelt durch unsere Unzulänglichkeit hindurch. Er ist und bleibt der wahrhaft wirkende Herr. Das aber bedeutet, daß er die Dinge selbst in Händen behält, und daß wir gar nicht so zu versagen vermögen, daß wir sein Wollen zerstören können. Im Kampf gegen die Donatisten hat Augustinus diese Wahrheit eindringlich sichtbar gemacht. Die Donatisten wollten die Gültigkeit der Sakramente von der Heiligkeit der Priester abhängig machen. In welcher entsetzlichen Lage wären wir da, sagt Augustin. Welche Angst müßte jeder einzelne haben, einem Priester in die Hände zu fallen, der nicht ausfüllt, was auszufüllen er gerufen ist. Und welche Gewißheit bedeutet es für den Empfänger wie für den Spender solcher Dienste, zu wissen, daß mitten in unserem Handeln und Versagen Christus der eigentlich Handelnde bleibt, der wahre Spender der Sakramente, der seine Kirche letztlich selber führt, auch durch unzulängliche Werkzeuge.

So gibt es mitten in der unerhörten Herausforderung dieses Rufes, die nicht verringert werden soll, doch gerade vom Wissen um das Vikariat her eine heilige Sorglosigkeit, die uns gestattet, unseren Dienst in heiterer Freude, unverkrampft und angstlos zu tun. Gerade wenn wir anfangen, uns sorgend zu zerquälen ob der Last der Verantwortung, müssen wir lernen, uns etwas weniger wichtig zu nehmen und zu wissen, daß am Ende nicht *wir* das Heil der Welt wirken, sondern *er* und daß er will, daß wir angstlos und froh unseren Weg gehen. Er will, daß wir ohne umzuschauen und ohne zu rechnen, fraglos in Demut unsere Schwachheit und das, was

wir vermögen, zur Verfügung stellen, im übrigen aber der anderen und unsere eigene Unzulänglichkeit gläubig und hoffend ihm überlassen, dem wirklichen Hohenpriester, der allein uns immer wieder schenken kann, rechten priesterlichen Dienst zu tun.

II. Aussagen des Konzils⁷

Anstelle einer dogmatischen Synthese sollen nun noch einige Streiflichter auf das Konzilsdekret über Dienst und Leben der Priester versucht werden, nicht nur der formalen Autorität dieses Textes wegen, sondern vor allem deshalb, weil diese jüngste und seit langem bedeutendste Äußerung des kirchlichen Lehramts zu unserem Thema jeder Systematisierung den Weg weist, indem sie zurückführt auf die Grundgegebenheiten biblischen Denkens, sie in Einheit mit den tragenden Konstanten biblischer und späterer Überlieferung verstehen lehrt und zugleich den gegenwärtigen Anspruch von beidem erkennbar macht. Die grundlegende biblische Orientierung unseres Textes wird es unvermeidlich machen, daß sich gelegentlich Überschneidungen mit dem ersten Abschnitt dieses Versuchs ergeben. Vielleicht hat aber auch eine solche Konvergenz von zwei Seiten her nicht nur Nachteile, sondern dient einem deutlicheren Hervortreten des Eigentlichen und Entscheidenden.

Das Dekret ist in drei Kapiteln aufgebaut: Das Priestertum und die Sendung der Kirche – Der priesterliche Dienst – Das Leben der Priester. Der Nachdruck des Ganzen liegt eindeutig auf dem zweiten Kapitel, also auf der Frage nach dem wahren Wesen des Presbyteramtes. Das erste Kapitel versucht lediglich, unser Thema ins Ganze der Christologie und Theologie überhaupt einzuordnen. Seine Grundaussage liegt in der Feststellung, daß dieses Amt seinen Ursprung im Ostergeheimnis hat und in Einheit mit allen christlichen Realitäten aus der österlichen Mitte zu verstehen ist. Von diesen Wurzeln im Ostergeheimnis von Kreuz und Auferstehung her ist es aber zugleich auch eschatologisch bestimmt, d. h. es steht in einer inneren Bewegung, ja, ist selbst Teil der Dynamik dieser Bewegung, die – wie hier mit Augustinus gesagt wird – zur Vollgestalt der „*civitas redempta*“ hinführen will, in der die ganze Menschheit Leib Christi sein wird⁸. Dieses Einssein mit Christus bedeutet Teilhabe am

⁷ Selbstverständlich soll hier kein Kommentar zum Konzilsdekret über die Priester versucht werden, sondern der ganzen Anlage des Vortrags entsprechend nur einige Punkte zur Überlegung herausgegriffen werden.

⁸ c 1, 2, vierter Absatz: *Eorum (=presbyterorum) enim ministratio . . . eo tendit ut „tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per Sacerdotem Magnum, qui etiam se ipsum obtulit in Passione pro nobis, ut tanti Capitis corpus essemus“*. Der angeführte Augustinustext stammt aus *De civ. Dei*

himmlischen Leben; die endgültige Menschheit wird so der beständige Akt der anbetenden Selbstüberschreitung auf den Vater hin sein. Das will sagen, daß das Tun des Priesters darauf hin tendiert, daß wirklich der Kosmos Liturgie wird und daß das, was jetzt im Zeichen geschieht, dann die alles umgreifende Wirklichkeit werde. Das dritte Kapitel versucht, die spirituellen Konsequenzen zu ziehen, die sich aus dem dogmatischen Ansatz des zweiten ergeben. Es stellt so einfach eine Anwendung und Ausweitung des zweiten Kapitels dar.

1. Lehramt und Priesteramt

Innerhalb des zweiten Kapitels, dem unser Hauptaugenmerk gelten soll, liegt wiederum der Nachdruck auf Abschnitt I (Die priesterlichen Ämter), d. h. auf den Artikeln 4 bis 6, in denen die eigentliche Definition des priesterlichen Dienstes gegeben wird. Der Text folgt dabei der traditionellen Schematik der drei Ämter Christi: Lehramt, Priesteramt, Hirtenamt, um aber doch mit den Mitteln des überkommenen Schemas das Eigentliche neu ans Licht zu bringen. Dabei ist schon wichtig, daß eine *christologische* Schematik angewandt wird, um den Sinn des Presbyteramtes faßbar zu machen. Damit ist implizit eine christologische Sicht des neutestamentlichen Amtes hingestellt. Die Durchführung des Themas löst im übrigen das bloße Schema weitgehend auf, jedenfalls tritt die Einheit des Dienstes, um den es jedesmal geht, so stark in Erscheinung, daß die klassische Dreiheit der Ämter demgegenüber ganz an Bedeutung verliert. Vor allem die Schilderung von Lehramt und Priesteramt greift so vollständig ineinander, daß es schwer ist, einen Unterschied der Thematik zu entdecken.

a) Das Ineinander von Wort und Sakrament

Damit stehen wir bereits vor einer wichtigen Grundentscheidung des Textes: Lehramt und Priesteramt, Dienst am Wort und Dienst am Sakrament gehen für ihn ineinander über. Man darf sogar behaupten, daß die innere Einheit von Wort und Sakrament von unserem Text her als das eigentlich Auszeichnende des christlichen Kultes erscheint, als das, was für katholische Theologie das Zentrum einer Theologie des Gottesdienstes sein müßte. Denn im Gegensatz zu der magischen Verrichtung und im Gegensatz zum naturalen Ritus ist für den christlichen Gottesdienst, der die Dinge der Natur zum Ausdruck einer aus der Natur nicht abzuleitenden Geschichte Gottes mit den Menschen macht, von Anfang an, schon im AT, die Auslegung des Ritus durch das Wort beziehungsweise die Einheit

10, 6 PL 41, 284. Zu der damit berührten Kultidee des heiligen Augustinus vgl. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 188–218.

von Zeichen und Katechese wesentlich⁹. Christlicher (und vorher schon alttestamentlicher) Gottesdienst ist wesentlich bestimmt durch sein Stehen in einer Geschichte zwischen Gott und Mensch; er ist darum immer Gedächtnis des Geschehenen, das sich seinerseits notwendig zur Hoffnung auf das Kommende ausweitet¹⁰. Daher genügt ihm nie das bloße Ding, die Natur, die Gabe; er bedarf des Wortes, von dem das Ding ausgelegt und in die Geschichte einbezogen wird. Augustins bekannte Definition des Sakraments ist von hier aus zu verstehen: „Accedit *verbum* ad elementum et fit sacramentum“: Nur „Wort“ und „Element“ zusammen ergeben das Sakrament; ein wortloses Sakrament gibt es nicht. Die Scholastik hat, ihrem Systematisierungsdrang gemäß, bekanntlich das Verhältnis von Wort und Element demjenigen von Form und Materie gleichgesetzt. Darin kommt richtig zum Ausdruck, daß das Wort die Gebärde beseelt, zur Vollzugsform von christlichem Gottesdienst gestaltet. Umgekehrt wird das Wort im Element „inkarniert“; der Materie-Form-Gedanke stellt so die Verbindung der sakramentalen Struktur mit der Grundweise menschlichen Seins als Geist in Leib her. Im Christlichen erhalten diese vom Alten Testament her vorgegebenen Grundsachverhalte ihre Zuspitzung dadurch, daß sich jetzt der ganze Gottesdienst um Jesus Christus konzentriert, der das inkarnierte Wort des Vaters ist; er selbst ist gleichsam der eschatologische Posaunenruf Gottes, der die Menschen zusammenruft, aber nicht als Posaune des Gerichts, sondern als Heilsruf des Evangeliums.

Aber kehren wir zu unserem Text zurück! Die Richtung, in die er weisen will, wird sofort im ersten Satz deutlich ausgesprochen: „Das Volk Gottes wird an erster Stelle geeint durch das Wort des lebendigen Gottes“ (Art. 4). Die ἐκκλησία (Kirche = die Zusammengerufene) kommt erst durch das καλεῖν (rufen) zustande, durch den die Geschichte hindurch weitergehenden Ruf des Logos. Sie ist die Schar derer, die um diesen Ruf, die um den Logos incarnatus versammelt sind. Von dieser Sicht aus werden die Begriffe „evangelizatio“ und „evangelizare“ zu den eigentlichen Leitworten unseres Textes. Wir können also feststellen: Die Idee der Evangelisierung ist der Konstruktionspunkt, von dem aus das Konzilsdekret das Priesteramt entwirft und versteht. Dieses Amt ist demnach die Fortdauer jenes Evangelisierungsdienstes, der den Kern der Botschaft Jesu bildet: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen, kehrt um und glaubt der frohen Botschaft“ (Mk 1,15). Die Bedeutung dieses Ausgangspunktes ist schwer zu überschätzen. Denn mit der Bestimmung des Amtes vom Evan-

⁹ Vgl. dazu die lehrreichen Ausführungen bei Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste*, Mainz 1965, bes. 78 f.

¹⁰ Zum christlichen Begriff des Gedächtnisses ist vor allem heranzuziehen J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960³, 229–246; vgl. auch M. Thurian, *Eucharistie*, Mainz und Stuttgart 1963.

gelium her ist ein Grundverständnis des Christlichen überhaupt gegeben: Es ist, wenn man so sagen darf, nicht Thora, nicht gesetzliche Form eines Lebens und einer Gesellschaft, auch nicht Kultverein, sondern eben Glaube auf Evangelium hin. Es hat seinen Ansatzpunkt darin, das Vernehmen und das Annehmen einer auf uns zukommenden Botschaft vom Heil Gottes zu sein.

Wenn aber demgemäß der Priester wesentlich Evangelist ist und wenn weiterhin die Grundkategorie, von der her sein Dienst zu verstehen ist, Sendung heißt, wenn er wesentlich „Missionar“ der frohen Botschaft ist, dann hat das auch entscheidende Folgen für die Gestalt der priesterlichen Existenz und für das Leitbild einer Erziehung auf das Priesterliche hin. Der Priester muß dann nämlich ein Mensch sein, der sein Leben vom Wort her lebt, der durchtränkt ist von ihm, der in ihm aus- und eingeht. Er muß dann auch ganz praktisch den Konstruktionspunkt seiner Existenz in jenem Wort finden. Drastisch ausgedrückt: Nicht Kulthandwerker, sondern Wortbedenker hat der Priester zu sein. Allerdings nicht Wortbedenker in einem bloß akademischen Sinne (wiewohl auf der Höhe des Bewußtseins seiner Zeit), sondern so, daß er das Wort mehr und mehr als Wort *Gottes* zu vernehmen lernt, daß es ihm wirklich zum „Colloquium“, zum Angesprochenwerden von ihm und zum Selbst-sprechen-Dürfen mit ihm wird, zu dem brennenden Dornbusch, aus dem die Stimme ergeht, die auch ihn und gerade ihn fordert. Von einem solchen Umgang mit dem Wort her sollte sich zutiefst sein Beten nähren. Dieses soll ja nicht irgendwo neben seinen „Amtsgeschäften“ als ein besonderer Bezirk existieren, der einem eben auch noch aufgeladen ist. Ein solches In-Sein im Wort befindet sich vielmehr gleichsam aus sich heraus an der Schwelle zum Beten. Umgekehrt kann das Beten, wenn es so geschieht, gar nicht in einer adogmatischen, sentimentalischen Sphäre verweilen. Hören auf das Wort und Sprechen mit dem Wort – mit dem, der das „Wort“ ist – müssen sich gegenseitig durchdringen. Nur so kann der Priester jene zentrale Aufgabe wahrnehmen, die ihm Artikel 5 auflädt: den anderen Führer zum Gebet zu werden¹¹.

b) Der Anspruch des Wortes

Bevor wir zum großen Duktus unseres Textes, zu seiner Auslegung der kirchlichen Gestalt des Wortes zurückkehren, möchte ich noch auf zwei Formulierungen hinweisen, die eher nebenbei gebraucht werden, aber gerade so den Grundansatz konkreter und in seiner Bedeutung klarer faßbar werden lassen.

¹¹ c 2, I 5, dritter Absatz: ... eos (= fideles) ad spiritum orationis semper perfectiorem adducunt ...

Die erste Bemerkung sagt, daß es bei all den vielfältigen Formen der Verkündigung immer Aufgabe der Priester bleibe, „nicht ihre eigene Weisheit vorzubringen, sondern Gottes Wort . . .“¹². Wir stoßen so erneut auf die Selbstlosigkeit, die dem „Vikar“, dem Gesandten, eignen muß. Es geht um die immer weitergehende Ausscheidung des Ich aus unserem Wort, die ja nicht nur irgendeine Bemühung für die Predigt ist, sondern – wenn sie ernst genommen wird – den ganzen Menschen in Zucht nimmt und ihn reinigend in die wahre Selbstlosigkeit hinein befreit. So zeigt sich aber, wie Innerlichkeit und Dienst – die scheinbaren Gegenpole – ineinandergreifen. Denn gerade das Sich-in-Dienst-nehmen-Lassen für die Verkündigung nimmt uns selbst in den Dienst und bedeutet, daß wir lernen müssen, von uns selber wegzugehen und jene Freiheit vom Ich zu finden, die die Verkündigung des Wortes eines anderen von uns verlangt. Zu dieser Freiheit gehört es auch, sich nicht zu scheuen, auch das zu verkünden, was uns selbst zum Gericht ist. Natürlich ist die Forderung richtig, daß der Verkündiger hinter dem stehen muß, was er sagt und mit aller Kraft versuchen muß, es selbst zu erfüllen. Aber es ist falsch, wenn man daraus ableitet, er dürfe nur sagen, was er selber tut. Das würde bedeuten, daß die Botschaft fortwährend verkürzt und verfälscht würde, weil wir immer unendlich hinter dem Wort zurückbleiben. Wir haben die ganze Botschaft auszurichten – auch da, wo sie sich gegen uns kehrt, wo das Schwert des Gotteswortes sich in seiner notwendigen Zweischneidigkeit enthüllt. Selbstlosigkeit der Verkündigung heißt so, daß wir die Predigt auch uns selbst halten und uns von ihr schneiden lassen. Sie verlangt fernerhin, daß wir auch gegen den Zwang des Zeitgeistes das Wort als Nötigung zur christlichen Weise des Nonkonformismus gegenüber dieser Welt wagen – ebenso wie gegen einen selbstzufriedenen Traditionalismus.

Das „non sapientiam suam“ unseres Textes kann aber darüber hinaus noch auf einen weiteren sehr ernsten Fragebereich verweisen: auf das Problem des kirchlichen Gehorsams und des Gehorsams der Kirche. Einerseits macht es darauf aufmerksam, daß der Priester nicht seine eigene Tendenz, seine Privatexegese und -frömmigkeit vorzubringen hat, sondern dem Worte Gottes in der Kirche dient, also auch zunächst ihr gegenüber die Selbstlosigkeit des Boten zu beachten hat. Auf der anderen Seite gilt aber eben dieser Auftrag der Selbstlosigkeit auf allen Stufen der Verkündigung, auch für das bischöfliche und für das päpstliche Lehramt. Auch dieses ist in den Gehorsam des Boten hineingebunden, „nicht eigene Weisheit, sondern Gottes Wort“ zu sagen. Der Gehorsam der Kirche (des Lehramtes) ist die Voraussetzung des kirchlichen Gehorsams (der einzelnen

¹² c 2, I 4, gegen Ende des ersten Absatzes.

Verkünder). Eins kann nur im anderen bestehen, und wo eins verletzt ist, kommt das Ganze in Gefahr.

Die zweite Bemerkung, auf die ich hinweisen möchte, lautet: Man darf „Gottes Wort nicht nur allgemein und abstrakt darlegen, sondern muß die ewige Wahrheit des Evangeliums auf die konkreten Lebensverhältnisse anwenden“¹³. Dieser Satz stellt der Sache nach nichts anderes als eine Umschreibung des Wortes „Aggiornamento“ dar, das Papst Johannes dem Konzil mit auf den Weg gegeben hatte. Dahinter aber taucht, wie mir scheint, das kierkegaardsche Problem der Gleichzeitigkeit auf, die Frage, wie wir Menschen von heute „gleichzeitig“ werden können mit Jesus Christus und der Botschaft, die er damals, in seiner Zeit, verkündigte. Nochmal auf eine andere Weise wird man mit dem Problem konfrontiert, wenn man sich an die Aussage moderner Psychologen erinnert, daß es in jedem Jahrhundert Menschen auf allen Bewußtseinsstufen gibt, daß nur ganz wenige auf der Ebene des 20. Jahrhunderts, andere – nicht wenige – etwa auf der des 13. Jahrhunderts und viele auch noch auf der Stufe der Primitiven leben. Für den Nichtchristen von heute ist es dabei ziemlich klar, daß er die kirchlichen Christen nicht auf der Bewußtseinsstufe des 20., sondern auf der des 13. Jahrhunderts sucht. In einer solchen Auffassung, so fragwürdig und kurzsichtig sie auch ist, steckt immerhin die Frage, ob es uns gelungen ist, dem Wort gleichzeitig zu werden und so das Wort unserer Zeit gleichzeitig werden zu lassen. Wiederum wird so der ungeheure Anspruch sichtbar, der sich hinter dem Wörtchen „Aggiornamento“ verbirgt. Die Aufgabe, das Wort Gottes unserer Zeit gleichzeitig zu machen, es zu „aggiornieren“, kann nur gelingen, wenn wir, die Verkündiger, vorher unsererseits diesem Wort gleichzeitig geworden sind¹⁴. Denn der Transformationspunkt der Vergleichzeitigung, in dem die Transformation des Damals ins Heute geschieht, kann nur die Existenz des Verkündigers sein. Er öffnet dem Wort von damals sein Heute und entdeckt es in seiner Heutigkeit, insofern es in ihm selbst zu einem heutigen wird. So geht von unserem Text die Forderung aus, daß der Mensch, der das Wort sagen will, vorher sich dem Wort assimiliert haben muß: Nur so kann es assimilierbar werden für die anderen. Verlangt ist also ein doppelter Übersetzungsvorgang: Wir müssen uns dorthin, zum Wort, über-

¹³ Ebd. Schluß des ersten Absatzes.

¹⁴ Daß man diesen mühsamen Vorgang heute nicht selten überspringen will und dann nur noch sich selbst und die eigene Zeit zum Maßstab erhebt, ist das eigentliche Dilemma der nachkonziliaren Situation der Kirche: Hier wird der sonst so schwer faßbare genaue Unterschied zwischen „Aggiornamento“ und „Modernismus“ sichtbar. Über den wesentlich spirituellen Charakter des Aggiornamento-Begriffs beim Konzilspapst siehe F. M. Willam, *Vom jungen Angelo Roncalli 1903–1907 zum Papst Johannes XXIII. 1958–1963*, Innsbruck 1967; dazu meine Bemerkungen in ThQu 148 (1968), 236–241.

setzen lassen, um das Dortige zu uns über-setzen zu können. Nur im Menschen kann das Wort heute und damit auch zur Krise des Heute werden.

c) Eucharistiefeier als Verkündigung

Kehren wir nach diesen Zwischenerwägungen zum eigentlichen Leitgedanken unseres Textes zurück! Er beschreibt zunächst die verschiedenen Formen der Wortverkündigung und dann die Sakramentenspendung als Weisen, in denen sich der Evangelisierungsauftrag vollzieht, um schließlich in der Eucharistiefeier zu münden: Sie ist ja die bevollmächtigte Verkündigung des österlichen Geheimnisses von Tod und Auferstehung, durch welche die Kirche in die Gegenwart jenes Geheimnisses geführt, ihm wahrhaft über all unser Vermögen hinaus gleichzeitig gemacht wird. Nach dem Dekret, das hier ganz auf der Linie des Neuen Testaments denkt, ist die Eucharistiefeier deshalb das Zentrum des priesterlichen Dienstes, weil sie das Zentrum der Evangelisierung, Realvollzug des Evangeliums ist. Die österliche Verwandlung der Dinge und des Menschen durch das gekreuzigte und auferstandene Wort hat hier ihre Mitte; von der Realpräsenz des Herrn in den eucharistischen Gaben her soll seine Realpräsenz in den Menschen aufgebaut werden, sollen sie selbst „Leib Christi“, Gestus der Verherrlichung, Opfer sein. So wird die Eucharistie in Anlehnung an die Liturgiekonstitution als „Quell und Gipfel des ganzen Evangeliumsdienstes“ bezeichnet¹⁵. Von jener zentralen Verkündigung her, wie sie im eucharistischen Hochgebet vorliegt, empfängt alles übrige Verkündigen sein Maß. Bedeutsam ist auch die Definition der Eucharistie, die von diesem Ansatz her möglich wird: Die eucharistische Versammlung („synaxis“), der der Priester vorsteht, ist der Mittelpunkt der Gemeinschaft („Congregatio“ = Versammlung = Kirche!) der Gläubigen¹⁶.

¹⁵ c 2, I 5, zweiter Absatz. In der Liturgiekonstitution c 1, I 10 heißt es: *Attamen Liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat.* Dieser Satz war in den Konzilsverhandlungen und -abstimmungen auf erheblichen Widerstand gestoßen: Man sah darin nicht ganz ohne Grund eine allzu liturgizistische Konzeption der Kirche und ihres Auftrags ausgedrückt, in der der dienende Charakter der Liturgie, die nicht selber das Ziel sein kann, nicht genügend ausgedrückt werde; vgl. den Kommentar zur Liturgiekonstitution von J. A. Jungmann, in: *LThK-Ergänzungsband 1* (= Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg 1966), 24 ff. Im Text unseres Dekretes ist diese Unzulänglichkeit der Liturgiekonstitution richtiggestellt, insofern nun nicht mehr die Liturgie als Gipfel der ganzen *actio Ecclesiae* und als Quell ihrer ganzen Kraft hingestellt wird, sondern die Eucharistie als Gipfel und Quell der Evangeliumsverkündigung. Das ist eine sehr viel präzisere Feststellung, gegen die es kaum ernsthafte Einwände geben dürfte.

¹⁶ c 2, I 5, Absatz 3.

d) Das Amt und die Einheit der Kirche

Wir haben bisher noch ein Element unseres Textes übergangen, das in der Optik des Konzils – bei der Kirchenkonstitution deutlicher als in unserem Dekret – für die Beschreibung des Presbyteramtes eine zentrale Rolle spielt. Es handelt sich dabei um einen Punkt, dem im ökumenischen Gespräch wie im Selbstverständnis der Presbyter eine erhebliche und meist kritische Bedeutung zukommt: die Frage nach der episkopalen Ausrichtung des Presbyterates. In Artikel 5 wird darüber folgendermaßen gehandelt: „In jedem Vollzug der Sakramente . . . sind sie (die Presbyter) auf verschiedene Weise mit dem Bischof hierarchisch verbunden und machen ihn (den Bischof) so in den einzelnen Gemeinschaften der Gläubigen gewissermaßen gegenwärtig.“ Zum Presbyteramt gehört demnach sein Verweis auf das Bischofsamt, so daß bei jedem Sakramentenvollzug eine hierarchische, d. h. eine gestufte Verbindung mit dem Bischof besteht. Der Presbyter verweist derart über sich selbst hinaus, daß er durch sein Handeln den Bischof präsent macht. Gegenüber dem neuen Element, das damit im Bild des Priesters auftaucht, erheben sich – zunächst jedenfalls – schwerwiegende Bedenken. Auch wenn man eine „hierarchische Verbindung“ mit dem Bischof durchaus zugibt, erscheint schon die erste Satzhälfte reichlich problematisch. Der Durchschnittspriester wird sich dabei doch wohl fragen, wieso er es eigentlich mit dem Bischof zu tun habe, wenn er tauft, Krankensalbung spendet oder die Eucharistie feiert. Noch unvollziehbarer aber wird es ihm sein, wenn gesagt wird, in solchem Tun mache er den Bischof „irgendwie“ (quodammodo) gegenwärtig. Was soll das eigentlich, wird er sich fragen. Soll der Priester denn eigentlich den Bischof präsent machen oder nicht viel eher Christus, dessen Rolle der Priester in der Sakramentspendung so gut wie der Bischof übernehmen darf? Ist man hier nicht einer reichlich seltsamen Romantik verfallen? Es ist nicht die Aufgabe dieses Versuchs, das ganze Bündel von Problemen aufzuschnüren, auf das wir damit gestoßen sind. Ich möchte nur eine Bemerkung versuchen, von der ich glaube, daß sie unmittelbar zum Kern unserer Fragestellung gehört.

Zunächst scheint mir unbestreitbar, daß die Sprache, in der hier vom Bischof geredet wird, problematisch ist und daß der Gedankengang, wie er sich hier anbietet, nicht der Einseitigkeit enträt. Wenn man aber das entschieden gesagt hat, darf man auch nicht übergehen, daß der Text in einem zentralen Punkt recht hat. Er drückt einen Tatbestand aus, der so notwendig zur Definition des Presbyteramtes gehört, daß man es nicht zulänglich beschrieben hätte, wenn man dieses Element ausließ. Der Sinn des vorhin zitierten Satzes liegt darin, daß er die Autarkie der vom Presbyter geleiteten Ortskirche, der sogenannten Pfarrei, aufsprengt; er soll

deutlich machen, daß die „Gemeinde“ Kirche nur dadurch bleiben kann, daß sie *nicht* autark ist, sondern sich einfügt ins Ganze und jene Selbstlosigkeit auf sich nimmt, die ein solches Sich-Einfügen verlangt. Das bedeutet, daß dem Presbyteramt mit dem Dienst der Leitung („vorstehen“ = *praeesse*, sagt der Text), der ihm zunächst eignet, gleichzeitig die Unselbstständigkeit, die Zuordnung zur größeren Einheit der Episkopalkirche wesentlich ist. Beides gehört zur Definition des Presbyters, es folgt aus der Struktur der Kirche und ihrer Form der Einheit-in-Vielfalt. Damit wird hier – was in der nachkonziliaren Diskussion fast immer übersehen wird – der fordernde Aspekt der Kollegialität deutlich. Sie ist, wie dieser Text zeigt, keineswegs einfach das Gegenprinzip zum Gehorsam, sondern im Gegenteil zugleich dessen Begründung. Weil es keine für sich stehende Einzelkirche gibt, sondern jede Einzelkirche Kirche nur ist, indem sie im Ganzen, im Kollegium steht, darum kann keiner sein eigener Herr sein, sondern muß sich dem Ganzen öffnen und sich ihm ein- und unterordnen. Allerdings ergibt sich auch eine Aussage in entgegengesetzter Richtung. Wir hatten bis jetzt im Hinblick auf den Presbyter gesagt, daß kirchliches *praeesse* (Vorstehen) nicht ohne *subesse* (Ein- und Unterordnung) sein kann. Damit wird nicht nur der theologische Grund des kirchlichen Gehorsams sichtbar, sondern auch seine innere Voraussetzung, die in der Brüderlichkeit des Befehlenden liegt: Sein Befehlen muß ein Vereinigen sein, denn die Einheit in der Vielheit zu schaffen, ist der Grund, um dessentwillen es besteht¹⁷.

Von diesen Zusammenhängen her wird man den in unserem Text behaupteten bischöflichen Charakter der Eucharistie, der sich analog auf die übrigen Sakramente ausdehnen läßt, durchaus als sinnvoll begreifen können. Daß im Kanon der Messe der Name des Ortsbischofs, der Name des Papstes, dem die Vereinigung der Bischofskirchen aufgetragen ist, und schließlich der Hinweis auf alle rechtgläubigen Angehörigen der Kultgemeinschaft stehen, ist weit mehr als eine Floskel oder als ein Eindringen hierarchischer Machtanmaßung, von der das Gebet überfremdet wäre. Der Name der größeren kirchlichen Einheit gehört in den Kanon hinein; er ist Ausdruck für die wesentliche Einheit der Eucharistie als der Grundform kirchlicher Einheit überhaupt. Die Eucharistie ist entweder eine oder sie ist nicht. In diesem Sinn ist ihr Stehen in der „*communio cum ordine episcoporum*“, wie es hier heißt, für sie in der Tat konstitutiv. So wird man sagen können, daß die Zuordnung von Presbyterat und Episkopat im Grunde einfach der sakramentale Ausdruck ist für die notwendige Einheit der kirchlichen Dienste in der Vielheit der einen Kirche.

¹⁷ Vgl. die Ausführungen von c 1, II 7.

2. Das Hirtenamt

Nach dieser Analyse der Artikel 4 und 5 (Lehramt und sacerdotales Amt), in die auch schon die wichtigsten Inhalte von Artikel 7 (Verhältnis Presbyterat – Episkopat) einbezogen wurden, müssen wir uns nun Artikel 6 zuwenden, der vom Hirtenamt handelt. Auch hier bleibt die Zuordnung zum Dienst des Evangeliums bestimmend. Ein alter Streit innerhalb der katholischen Theologie erscheint so in einem neuen Licht. In Kirchenrecht und Dogmatik gibt es eine Diskussion darüber, ob der Wortdienst primär dem Hirtenamt oder dem Priesteramt zuzuordnen sei. Er erscheint irgendwie überzählig, da und dort nicht so recht zu passen. Vom Konzilstext her wird man als die Lösung bezeichnen müssen, daß das in seiner ganzen Tiefe verstandene Wort das Umfassende und Gründende ist, das die beiden anderen als die zwei Artikulierungsweisen seines Vollzuges aus sich entläßt und sie zugleich ständig in sich umgreift. Das hat weitreichende Folgen, mehr als man auf den ersten Blick denken mag. Denn der Idee des Hirtenamtes ist in der kirchlichen Überlieferung der Begriff der potestas, der „Vollmacht“, der „Amtsgewalt“ zugeordnet. Von dem neuen Zusammenhang her ergibt sich von selbst, daß dieser Begriff sich auf fraternitas-caritas-humanitas hin öffnet und damit wieder in seinem wahren christlichen Kontext erscheint¹⁸. Damit ist man endlich wieder beim Hirtenbild der Väter angelangt; der wahre Hirt der Menschen ist der Logos, der das verlorene Schaf, die Menschheit, in der Menschwerdung auf die Schultern nimmt und darin ihm wahrhaft Hirte wird . . .¹⁹.

Auf zwei Einzelformulierungen möchte ich noch eigens hinweisen. Die eine lautet: „Noch so schöne Zeremonien . . . nützen wenig, wenn sie nicht auf die Erziehung der Menschen . . . hingeordnet sind.“ Jede kultische Selbstgenügsamkeit, jeder liturgische Formalismus wird abgewiesen; das Ziel ist der Mensch. Wichtiger ist der zweite Satz: „Obwohl 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.“ Der Urbegriff von Evangelium ist auf die Armen bezogen: Wenn man an die nazarethanische Predigt Jesu im Lukasevangelium und an ihre prophetische Vorgeschichte denkt, wird deutlich, daß Evangelium zunächst frohe Botschaft an die Verlassenen und Armen ist²⁰. Das verbindet sich hier mit

¹⁸ c 2, I 6, Absatz 1: . . . Presbyteri, nomine Episcopi, familiam Dei, ut fraternitatem in unum animatam, colligunt . . . Etwas später: Presbyteri cum omnibus eximia humanitate ad exemplar Domini conversari debent. Im zweiten Absatz ist dann von der nova lex caritatis als der Grundverfassung des christlichen Zueinander die Rede.

¹⁹ Vgl. F. Malmberg, *Ein Leib – ein Geist*, Freiburg 1960, 236 ff.; Th. K. Kempf, *Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt*, Rom 1942.

²⁰ Vgl. dazu Th. Maertens, a. a. O. (siehe Anm. 9), 150–159.

dem Motiv des Hirten, der den Verlorenen nachgeht und die frohe Botschaft den Vergessenen bringt. Der Priester ließe sich von hier aus geradezu definieren als der Mensch, der für jene da ist, für die sonst niemand da ist. Bonhoeffers Idee von Christus als „dem Menschen für die anderen“ wird hier fast unheimlich konkret und nah. Dabei muß freilich auch bedacht werden, daß es vielerlei Formen der Armut gibt – auch die Armut an Wort, die Armut an Evangelium ist Armut, die nach dem Evangelisten ruft; der missionarische Gedanke im engeren Sinne wird denn auch konsequent von unserem Text angeschlossen.

Wenn wir ehrlich sind, müssen wir sagen, daß die Routine des innerkirchlichen Betriebs diese ursprüngliche Evangelisierungsaufgabe nicht selten vollkommen erdrückt; immer wieder sind wir mit diesem Betrieb so sehr beschäftigt, daß keine Möglichkeit mehr erscheint, über ihn hinauszugreifen. Das wird vielleicht auch gar nicht ganz zu ändern sein. Aber vom Wesenssinn des priesterlichen Amtes her müßte immer wieder mit allen Mitteln versucht werden, diese Routine zu dem Sekundären zu machen, das sie gegenüber dem Primären ist: das Wort für alle bereitzuhalten.

3. Priester und Laie

Damit ist das Kernstück des Textes, seine Definition des Priesteramtes, in großen Zügen wiedergegeben. Aus dem Folgenden möchte ich nur noch zwei Fragen herausgreifen, die das Bild in wichtigen Zügen ergänzen. Die erste betrifft das Verhältnis Presbyter-Laie; es wird im Artikel 9 weitgehend in Parallele zu dem Verhältnis Bischof – Presbyter beschrieben. Der Text ist leicht verständlich und braucht hier nicht eigens analysiert zu werden. Statt dessen möchte ich eine kleine Überlegung versuchen zu dem schönen Augustinuswort, das die Kirchenkonstitution in ihrem Kapitel über die Laien anführt: „Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil“²¹. Es geht Augustinus in diesem Text um weit mehr als um eine unverbindliche Bekundung der Bescheidenheit, aus der dogmatisch nichts folgen würde; hier ist wirkliche Theologie des Amtes und der Einheit des Christseins in der Verschiedenheit der Aufträge im Spiel. Mir scheint – auch wenn man das nicht strikt wird beweisen können –, daß Augustinus hier zur Klärung des Problems einen Gedanken seiner Trinitätstheologie anklingen läßt. Diese sagt bekanntlich, daß in Gott die drei

²¹ Kirchenkonstitution c 4, 32 Schluß. Der Text stammt aus Augustinus Sermo 340, 1 (PL 38, 1483). Über die textkritischen Probleme dieses Sermo, dem später eine Predigt des Caesarius von Arles eingefügt wurde, handelt kurz M. Jourjon in: Rondet – Morel – Jourjon – Lebreton, *St. Augustin parmi nous*, Paris 1954, 181.

Personen nur jeweils als Relation auf den anderen hin sind, während sie absolut, d. h. bloß in sich und für sich genommen, nicht Vater, Sohn oder Geist, sondern einfach Gott sind. Trinitarische „Person“ sind sie je nur in der Wegwendung von sich auf den anderen hin, so daß Person- und Relationsein identisch sind. „Vater wird er nicht in bezug auf sich, sondern in bezug auf den Sohn genannt; auf sich hin gesehen heißt er einfach Gott“²². Der hier gefundene Kunstgriff des Denkens, der Einheit und Unterschiedenheit in der Idee der Relation ineinanderschauen läßt, wird nun von Augustinus auf das Verständnis des geistlichen Amtes angewandt: „Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ.“ Das ist – auf ganz anderer Ebene selbstverständlich – die gleiche Struktur des Denkens. Amt ist ein Relationsbegriff. Für sich gesehen und auf sich allein hin gesehen ist jeder Christ nur Christ und kann gar nichts Höheres sein. Es gibt die Einheit und Unteilbarkeit des einzigen christlichen Rufes. „Ad se“ ist jeder nur Christ, und das ist seine Würde. „Pro vobis“, d. h. in der Relation auf die anderen hin, allerdings in einer unumstößlichen und den Betroffenen in seinem ganzen Sein tangierenden Relation, wird man Träger des Amtes. Amt und Relation sind identisch, Amtsein und Relationsein fallen ineinander. Das Amt ist die Relation des „Für euch“. Bischof (und entsprechend Presbyter) ist man immer „für euch“ oder man ist es nicht. So wird mit Hilfe dieser an die Trinitätstheologie angelehnten Formel deutlich, wie die Identität des für alle einen Christseins (das „allgemeine Priestertum“) und die Realität des besonderen Amtes zusammen bestehen; dies immerwährende Paradox, das auch im Streit der Konfessionen keine geringe Rolle spielt, fängt an, durchsichtig zu werden. Welchen Anspruch ein solches Verständnis des Amtes an seinen Träger stellt, braucht man gewiß nicht eigens zu betonen²³.

4. Aszese und Dienst

Die zweite Bemerkung, die noch versucht werden soll, bezieht sich auf das dritte Kapitel des Dekretes. Das Problem des Lebens als Priester, um das es hier geht, wird vor allem als Spannung zwischen Innerlichkeit und

²² In ps 68 s 1, 5 PL 67, 845.

²³ In diesem Zusammenhang darf auf eine Bemerkung in Artikel 11 verwiesen werden, der über den Priesternachwuchs handelt und es als Ziel der Erziehung ansieht, die jungen Menschen zu befähigen, „großmütig“ (generose) dem Ruf des Herrn zu antworten, wenn er an sie ergeht. Auf dem Wort von der Großmut, Großherzigkeit dürfte ein besonderer Nachdruck liegen. Eine Werbung für den Priesterberuf, die an die Bequemlichkeit, an den Ehrgeiz oder an das Gewinnstreben appelliert, verkennt ihre Aufgabe. Was herausgefordert werden muß, sind Idealismus, Selbstlosigkeit, Großherzigkeit – nicht die kleinliche Verschließung in das Sicherheitsstreben der bürgerlichen Ordnung. Nicht die Vorsicht, die sich ans Einfachste hält, sondern der Wagemut, der das Mühsame sucht, ist die rechte Voraussetzung für das Ja zu diesem Be-ruf.

Dienst gesehen, eine Frage, der wir bereits mehrfach begegnet waren. Die Antwort des Textes könnte man auf die Formel bringen: Heiligkeit durch den Dienst, Dienst nicht neben der Heiligkeit, sondern als die Form priesterlicher Heiligkeit. Beides, das Wirken für den Menschen und die Intimität mit Gott, stehen nicht in einem konkurrierenden Nebeneinander, sondern das Dienen für die anderen ist die Weise des Sich-verbrauchen-Lassens für Gott und so des Ergriffenwerdens von ihm, des Seins bei ihm. Daß es sich in diesem Programm, das ausdrücklich das Pragma des priesterlichen Dienstes und die Innerlichkeit des Lebens von Gott her ineinandersetzt, nicht um die Freigabe in einen entinnerlichten und seelenlosen Pragmatismus handelt, ergibt sich eindeutig aus der Vorstellung, die der Text vom Dienst hat und die er zuvor im zweiten Kapitel bot. Dienst, so hatten wir dort gehört, ist wesentlich „Evangelisierung“, Weitergabe des Wortes und des Sinnes, den es gibt – freilich auch der Liebe, die es meint. So kann dieses Diensttun gar keine Konkurrenz zum Vertrautwerden mit Gott sein. Ich kann ja nur evangelisieren, wenn ich selbst im Evangelium lebe. Umgekehrt: Wenn ich evangelisiere, spreche ich nicht nur zu den anderen, sondern immer auch zu mir selbst, lasse ich mich selbst vom Evangelium betreffen. Daran ändert auch selbstverständlich die Tatsache nichts, daß die höchste Form von Evangelisierung die sakramentale Proklamation von Tod und Auferstehung des Herrn ist. Denn der Vollzug der Sakramente ist nicht Abwickeln kultischer Aktionen, sondern fordert das „imitari quod tractant“, das wirkliche Umgehen mit Gott; er bezieht unsere Innerlichkeit ein und steht nicht neben der Gottesbeziehung, sondern formt sie konkret. Das gleiche gilt schließlich auch für das weite Feld der „Hirtengewalt“. Der Text sagt dazu: „Als Leiter der Gemeinschaft pflegen sie (= sollen sie pflegen) eine Aszese, wie sie einem Seelenhirten entspricht . . .“²⁴. Man darf sich durch die altmodische Tonart dieses Satzes nicht verwirren lassen. In Wirklichkeit drückt er die durchaus moderne Einsicht aus, daß die Aszese eines „Rektors“ nicht in irgendwelchen Spezialübungen besteht, die unverbunden neben seiner Aufgabe verbleiben, sondern eben in seinem Amt selbst. Indem er andere führt, wird er selbst geführt; daß er andere zu formen versuchen muß, formt ihn.

Wenn die Bestimmung des Priesters als „Evangelist“ und „Missionar“, auf der unsere Aussagen beruhen, nach unseren früheren Überlegungen auf Sendung und Auftrag Christi selbst verweist, ist es nur konsequent, daß der Text auch diese spirituelle Anwendung christologisch zu verankern sucht. Das einheitsstiftende Grundprinzip eines Lebens für das Evangelium, so sagt er, ist die Nachfolge Christi, „dessen Speise es war,

²⁴ c 3, I 13, letzter Absatz.

den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hatte, um sein Werk zu vollenden“²⁵. Auf wie vielerlei Art der Evangeliumsdienst den Menschen gebrauchen kann, wird gerade im Blick auf den irdischen Jesus sichtbar. Die Zeit seiner Wortverkündigung währte nicht lange. Dann kam das Verstummen des Kreuzes. Aber auch das Kreuz ist Dienst. Im Leiden gibt der Mensch mehr als im Tun, nicht nur seine Kraft, sondern auch seine Substanz – sich selbst. Und so wuchs erst hier die eigentliche und endgültige Fruchtbarkeit (Joh 12, 24!): Das Kreuz wurde das Evangelium. Gewiß – nur aus der Perspektive des Schreibtischs stellt sich das alles in schöner Harmonie dar. In Wirklichkeit ist das Kreuz das Zerrissenwerden des Menschen. Und auch der Priester wird das Evangelium immer wieder als Zerreißprobe seines Lebens erfahren. Aber nur indem der Mensch auseinandergerissen wird, kommt er zu seiner vollen Größe. Das Zerrissenwerden ist – wir dürfen uns nichts vormachen – furchtbar, aber es ist auch fruchtbar. Es öffnet den Spalt, der den Blick in das Unendliche freigibt.

5. Die Unwiderruflichkeit des priesterlichen Amtes

Zum Schluß möchte ich noch ein paar Bemerkungen zu einer Frage versuchen, die unser Text nicht berührt – der man aber zusehends häufiger begegnet. In ihr steht noch einmal das Ganze des priesterlichen Dienstes zur Debatte, und so mag diese abschließende Überlegung zugleich die Gelegenheit bieten, zuletzt doch noch so etwas wie eine dogmatische Gesamtaussage zu versuchen. Es handelt sich um das Problem der Endgültigkeit des priesterlichen Berufes; seine Kehrseite ist die Frage: Wird oder soll es in Zukunft „Priester auf Zeit“ geben? Vom heutigen Bewußtsein und von der Situation her, in der wir als Menschen unseres Jahrhunderts stehen, ist die Endgültigkeit von Entscheidungen fragwürdig geworden. Unser ganzes modernes Lebensgefühl steht dem Gedanken des Endgültigen von Grund auf entgegen. Einige Beispiele mögen genügen: Die Evolutionstheorie hat die Stabilität der Dinge, von der wir vorher ausgingen, aufgelöst in sich überholende Entwicklungen und den Menschen selbst zum überholbaren Wesen, zum Wesen auf Widerruf gemacht, zu einer Etappe in der Geschichte des Werdens, die grundsätzlich revidiert werden kann und soll. Die Geschichtswissenschaft hat innerhalb des Menschlichen die Vorstellung des Bleibenden umgestoßen, den immerwährenden Wandel alles Menschlichen aufgezeigt und scheinbar endgültige Einsichten, „*veritates perennes*“ des Menschen als Ausdruck vergänglicher und vergangener geschichtlicher Situationen enthüllt. Die Psychologie erklärt das Menschenleben als einen Strom des Werdens und der sich ablösenden

²⁵ c 3, I 14, Absatz 1 Schluß. Der ganze Artikel 14 kreist um diese Thematik.

Entscheidungen. Die soziologische Situation führt dazu, den Menschen vom Endgültigen abzuhalten: Aus dem Beruf ist der Job geworden, und nicht mehr die endgültige Wahl erscheint wie einst als das Vorbildliche, sondern es zählt die Flexibilität, die sich den gewandelten Situationen anzupassen und sich mit ihnen zu wandeln weiß. So scheint auch die eheliche Treue in der neuen Grundsituation unseres Denkens und unserer Gesellschaft kaum noch vollziehbar. Man scheint eher vom Wechsel der Situationen ausgehen zu müssen, der es den Menschen verwehrt, sich für immer zu binden. Es ist nur konsequent, daß man demgemäß auch den „Priester auf Zeit“ postuliert. Die Parole, die Kirche könne niemanden auf immer binden, sie müsse nicht nur die Religionsfreiheit nach außen respektieren, sondern auch die Freiheit der Entscheidungen nach innen und damit die Möglichkeit der Revision gefallener Entscheidungen hinnehmen, wird immer deutlicher hörbar, sie ergibt sich aus der allgemeinen Bewußtseinslage unseres Jahrhunderts.

Man muß sich dabei klar sein, daß es sich hier nicht um irgendeine pragmatische Frage, um ein Experiment neben anderen handelt, sondern um etwas sehr Grundsätzliches. Hier steht die ganze Weise des Stehens zur Wirklichkeit überhaupt zur Debatte. Der christliche Glaube ist als Glaube an die Endgültigkeit der Entscheidung Gottes für den Menschen in Christus und als Glaube an die Endgültigkeit der menschlichen Daseinsentscheidungen für die Ewigkeit Überzeugung davon, daß es im Werden das Endgültige gibt, daß der Mensch das Wesen auf Endgültiges hin ist. Der Glaube, daß durch Christus in der Geschichte das Endgültige von Gott her geschehen ist, schließt unabdingbar ein Welt- und Menschenbild ein, zu dem konstitutiv die Überzeugung gehört, daß es inmitten des Werdenden das Endgültige gibt und daß der Mensch das Wesen ist, das zur endgültigen Entscheidung fähig und bestimmt ist und nur in ihr wahrhaft zu sich selber kommt. Nach der einhelligen Überzeugung der gesamten kirchlichen Überlieferung ist der menschliche Anspruch des Presbyteramtes von der Art, daß es den Menschen unwiderruflich fordert und total betrifft, über seine ganze Existenz definitiv verfügt: Die Entscheidung, um die es hier geht, ist so, daß sie nur dann überhaupt gefällt ist, wenn definitiv die ganze Existenz ins Spiel gebracht wird. Wie die Ehe die unwiderrufliche Entscheidung zu einem Menschen verlangt und ohne sie gar nicht zustande kommt, kann auch das Priesteramt nur als Verfügung über das ganze Leben ergriffen werden. Wo weniger gegeben wird, liegt etwas anderes – aber nicht dieses – vor. „Priester auf Zeit“ gibt es von katholischer Theologie her so wenig wie „Ehe auf Probe“. Beides kann man nur ganz oder gar nicht haben.

Der Verankerung dieser Einsicht in der Grundstruktur des Christusb Glaubens müßte bei einer weiteren Reflexion noch die ekklesiologische Komponente hinzugefügt werden. Der „Priester auf Zeit“ gehört einem anderen Kirchenbild als dem des katholischen Glaubens zu. Denn der Revidierbarkeit des Berufes entspricht die Revidierbarkeit und Überprüfbarkeit der Kirche mit ihrer etwaigen Ersetzung durch einen ganz neuen „Apparat“, der aber auch wieder, wie der vergangene, nur „Apparat“ wäre. Den Priester auf Widerruf akzeptieren heißt, die grundsätzliche Revidierbarkeit und die bloße organisatorische Äußerlichkeit jedes kirchlichen Amtes annehmen, womit jedenfalls der Kirchenbegriff der gesamten Überlieferung – einschließlich des Neuen Testamentes²⁶ – negiert ist. Das Amt, von dem dann noch die Rede ist, ist etwas von Grund auf anderes als der Dienst des Presbyters, von dem Schrift und Überlieferung handeln. *Dieser* Dienst fordert den Menschen ganz und endgültig in eine Entscheidung hinein, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann²⁷. Wenn man demgemäß von der Unrevidierbarkeit dieser Entscheidung im Gefolge der Unrevidierbarkeit der Christustat und der grundsätzlichen Unaufhebbarkeit seiner Kirche sprechen muß, so sagt man im Grunde nur mit anderen Worten dasselbe wieder, was die Tradition „character indelebilis“ genannt hat. Sie hat in dieser uns vielleicht etwas zu objektivistisch erscheinenden Chiffre ihr Wissen um die Unwideruflichkeit der großen Grundentscheidungen zwischen Gott und Mensch ausgedrückt, wie sie Christwerden in der Taufe und Priestertum besagen.

Mit dem Blick auf die Weise des Anspruchs, die der Priesterberuf erhebt, also von einer praktischen Frage her, die uns unsere Stunde stellt, ist nun ganz von selber seine sakramentale Form hervorgetreten. Die Frage nach dem Maß des Anspruches, der uns hier begegnet, hat uns auf den Begriff des character sacramentalis hingeführt und hat uns so in der Denkungsweise unserer Zeit vor die damit gemeinte Realität gebracht. Der Sinn der Rede von der Sakramentalität des priesterlichen Dienstes erschöpft sich allerdings nicht im Verweis auf seine Endgültigkeit. „Sakramentalität“ des Presbyterates meint vielmehr vor allem auch die Tatsache, daß die Vollmacht dieses Amtes nicht auf einer Delegation seitens der Gemeinde, sondern auf der Gabe des Herrn beruht (vgl. u. a. das ἡθελεν αὐτός von Mk 3, 12 und das αὐτὸς ἔδωκεν von Eph 4, 11). Auch wenn

²⁶ Vgl. J. Ratzinger, *Freimut und Gehorsam*, in: Wort und Wahrheit 17 (1962), 409–421, bes. 409–414.

²⁷ Diese grundsätzliche Aussage schließt selbstverständlich nicht aus, daß es faktisch ein Scheitern bzw. die Erkenntnis einer falschen Wahl geben kann und daß dann dem Betreffenden großzügig ermöglicht werden muß, einen neuen Weg zu finden, wie es erfreulicherweise in der nachkonziliaren Praxis sich einzuspielen beginnt.

dieser Dienst – was möglich ist – durch Wahl von seiten der Gemeinde übertragen wird, seine Vollmacht kommt nicht von ihr, sondern vom Herrn – sie steht ihr gegenüber. In dieser Unabhängigkeit der geistlichen Vollmacht von der Gemeinde, die mit dem Begriff „Sakramentalität“ wesentlich gemeint ist, drückt sich noch einmal die Struktur des Glaubens selbst aus, der nicht Produkt der Gemeinde, sondern ihr Gegenüber ist. Die Unmöglichkeit, die Vollmacht des Amtes auf diejenige der Gemeinde zurückzuführen, sie in diese aufzulösen, repräsentiert die nicht von unten her zu entfaltende Sendungsstruktur des Christlichen. Der Positivismus der Handauflegungsreihe entspricht der Positivität des Christlichen, seinem Von-außen-Sein, das ihm bleibend wesentlich ist. Die Handauflegung ist deshalb primär nicht Symbol für eine Machtübertragung von seiten der Gemeinde, sondern dafür, daß geistliche Vollmacht im Christlichen nicht von unten und von innen, sondern von oben und von außen kommt, d. h. für das der Gemeinde entzogene Handeln des Pneuma selbst. Dieses Handeln bindet freilich den Amtsträger nicht weniger als die Gemeinde; auch für ihn bleibt das Wort das Gegenüber, an dem er gemessen wird. So wie er der Gemeinde gegenüber die „Äußerlichkeit“ des Wortes repräsentiert, so muß sie ihn in der Wachheit ihres Glaubens immer wieder unter den Anspruch des Wortes stellen, dem sie beide verpflichtet sind.

Nur sekundär kann man sagen, daß in diesem Handeln *auch* die Gemeinde den Betreffenden zu ihrem Beauftragten macht und daß insofern nun doch auch ein Empfangen von ihr her vorliegt. Die Kollegialität von Amt und Gemeinde liegt in diesem Aspekt begründet und wird von ihm her zugleich begrenzt, d. h. abgehoben von einer *bloß* demokratischen Struktur. Dies Ganze der solchermaßen geschilderten Unbeliebigkeit des Amtes, in dem sich die Unbeliebigkeit des Wortes und die Sendungsstruktur der Kirche darstellt, ist, wiederholen wir es, nichts anderes als die inhaltliche Auslegung dessen, was die Sprache der Tradition mit dem Begriff der „Sakramentalität“ des Amtes meint. Zugleich dürfte deutlich geworden sein, daß diese letztlich nichts anderes als die wesentliche Zugehörigkeit des Amtes zum *einen* ekklesialen und christologischen Sacramentum, zu dem einen Sacramentum der in Christus zusammengefaßten Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen bedeutet. Diese Zuordnung ist der Ausgangspunkt, von dem her das rechte Verständnis des priesterlichen Dienstes anheben, und der Endpunkt, zu dem es immer wieder zurückkehren muß.