

Gottes Volk und Gottes Diener

Priesterliche Identität und sakramentale Spiritualität der Gemeinde

von Johannes Elberskirch

Dass Priester aus dem Dienst scheiden, ist leider nicht so selten. Dass aber ein Priester meint, nicht mehr Pfarrer sein zu können, um Priester zu bleiben, zeigt, dass die Frage nach der Identität des priesterlichen Amtes offensichtlich in einem Wechselverhältnis zu den Erwartungen der Menschen in der Kirche steht. Unser Autor, Regensburger Priester und Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Münster, fragt deshalb nach dem Zusammenhang von Identität der Priester und dem sakramentalen Verständnis der Gemeinden. Das Ziel einer sakramentalen Spiritualität ist keine spezifische Ausformung der Frömmigkeit für Ordinierte, sondern ist eine Herausforderung für die ganze Kirche.

1. Problembereich

„Hättest du geheiratet, wäre es für alle leichter. Der Zölibat und der Bischof wären Schuld [sic!] und wir könnten weitermachen wie bisher. Dass du aber als Pfarrer aufhörst, um Priester bleiben zu können, das stellt uns alle vor eine Frage, Hauptamtliche und die Gemeinden!“¹

Pointiert bringt das Zitat des Kurskollegen und Freundes von Thomas Frings auf den Punkt, warum dessen Stellungnahme „?Kurskorrektur!“, mit der er seinen Rücktritt erklärt hatte, so viele und vielfältige Reaktionen ausgelöst hat. In der vielfach beschworenen Krise des Priestertums, die zumeist vorschnell mit der Zölibatsfrage verknüpft wird, bleibt im Fall Thomas Frings ein Fragezeichen, das sich nicht in das altbekannte Argumentationsmuster von überkommener Lebensform, physischer und psychischer Überlastung und persönlicher Enttäuschung integrieren und auch nicht durch eine soziologische, psychologische oder demographische Situationsanalyse auslöschen lässt.² Worin besteht aber dann das Problem, das Hauptamtliche und Gemeinde gleichermaßen betrifft? Die Lektüre des Buches von Frings, in dem er seine Stellungnahme ausführlich erläutert und mit persönlichen Erfahrungen anreichert, lässt ein Identitätsproblem eines Gemeindepfar-

¹ Thomas Frings, *Aus, Amen – Ende? So kann ich nicht mehr Pfarrer sein*, Freiburg 2017, 11; zur Identitätskrise des Priestertums vgl. Birgit Pirklbauer, *Priesteridentität zwischen Kirche und Gesellschaft. Diskussionsbeiträge aus soziologischer Theorie und Empirie*, Linz 1998, 68–96; vgl. Andreas Wollbold, *Als Priester leben. Ein Leitfadens*, Regensburg 2010, 36–41.

² Vgl. Walter Kasper, *Gemeinsames und besonders Priestertum. Vier Aufgaben für die Erneuerung des priesterlichen Dienstes*, in: George Augustin; Kurt Koch (Hg.), *Priestertum Christi und priesterlicher Dienst*, Freiburg i. Br. 2013, 9–23, 9 f.

ners vermuten, das mit Zweifeln und innerer Fragwürdigkeit in der Feier der Sakramente mit der eigenen Gemeinde einhergeht.³ Die vielfältigen positiven Reaktionen auf sein Statement und sein bleibendes persönliches Bekenntnis zum Priestertum verbieten es nun, das Problem zu individualisieren und es nur oberflächlich als persönliche Berufungskrise zu betrachten. Vielmehr erweist sich die beschriebene Beobachtung als Wegweiser, einen tieferen Zusammenhang zwischen der priesterlichen Identität und der sakramentalen Feier mit der konkreten Gemeinde in den Blick zu nehmen, um auf diesem Wege herauszufinden, ob, wie und inwieweit eine sich verändernde und schwindende sakramentale Spiritualität der Gemeinde sich auf die Identität des Priesters auswirkt, sie in Frage stellt oder gar gefährdet, worin sich ein ursprünglicher Grund der Krise des Priestertums zeigen könnte.

Natürlich nicht als Antwort darauf, aber etwa zu derselben Zeit, veröffentlichte die Kleruskongregation die neue *ratio fundamentalis* für die katholischen Priesterseminare mit dem Titel „Das Geschenk der Berufung“⁴ und betont bereits in ihrer Einführung die Berufung zum Priestertum „als ein[en] Weg der persönlichen Heiligung und der Heiligung anderer, der nicht auf individualistische Weise bewältigt werden darf, sondern immer auf einen konkreten Teil des Volkes Gottes bezogen ist“ (GB Einführung). Aufgrund der zeitlichen und thematischen Nähe zur eruierten Problemstellung soll dieses vatikanische Dokument, besonders in seinen Aussagen zur priesterlichen Identität, Ausgangspunkt einer Problemschärfung sein, um diese Problematik im Hinblick auf ihre kirchliche Verortung und ihre Bezogenheit auf die konkrete Gemeinde in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation zu untersuchen.

2. Priesterliche Identität und sakramentale Spiritualität

Im Glauben an den realen und lebendigen Gott ein Fundament für das eigene Leben zu finden, darin besteht die große Herausforderung jedes Christen, um die ein Leben lang gerungen, gekämpft und gebetet werden muss. Indem nun für den Priester auch der gesamte Lebensinhalt in diesem Glauben gründet, sich seine berufliche Tätigkeit, seine Freizeit und sein Beziehungsnetz davon betroffen und beeinflusst zeigt, wird in dieser Verwobenheit deutlich, dass die priesterliche Identität nicht nur theologisch, sondern auch existentiell die primäre Frage im Leben und Dienst der Priester darstellt.⁵ In der Sorge um die ganzheitliche Ausbildung der Seminaristen stellt daher die priesterliche Identität für die neue *ratio fundamentalis* Grundlage und Ziel der Ausbildung dar. Die Verwurzelung des Priestertums in Gott und „in seinem Plan der Liebe“ führt zu einer theologischen Grundlegung, die sich ganz in die Tradition des II. Vatikanischen Konzils stellt, indem sie zunächst das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und die gemein-

³ Vgl. Frings, Aus, Amen – Ende? (wie Anm. 1), 63–71. 82–86.

⁴ *Kongregation für den Klerus*, Das Geschenk der Berufung zum Priestertum (Ratio Fundamentalitatis Institutionis Sacerdotalis), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2017 (VApS 209, 7). Dieses Dokument wird mit GB abgekürzt, die Angabe der konziliaren Dokumente folgt der üblichen Abkürzung.

⁵ Vgl. Gishbert Greshake, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Würzburg 2008, 333 f.

same Sendung aller Glieder betont, um, davon ausgehend, das entscheidend Unterscheidende des Amtspriestertums zum Ausdruck zu bringen (GB 31 f.): „Derselbe Herr aber hat unter den Gläubigen [...] einige zu Dienern eingesetzt, die in der Gemeinde der Gläubigen über die heilige Vollmacht der Weihe, das Opfer darzubringen und die Sünden zu vergeben, verfügen und den priesterlichen Dienst öffentlich für die Menschen im Namen Christi versehen sollten.“ (PO 2) Das Verhältnis des gemeinsamen und hierarchischen Priestertums erweist sich geprägt von einer Einheit in Unterschiedenheit, da der Amtsträger nur in dieser wechselseitigen Verwiesenheit seine einzigartige Verantwortung tragen bzw. erfüllen kann. In dieser gegenseitigen Bezogenheit verdeutlicht sich, dass der geweihte Priester sein Amt im priesterlichen Volk Gottes und für dieses Volk ausübt, weshalb sich das priesterliche Wirken niemals auf eine Selbstreflexion und auf einen reinen Selbstzweck reduzieren darf. Indem „der Priester nicht nur in der Kirche, sondern auch der Kirche gegenüber“⁶ steht, dient er der Einheit der Gemeinde. Denn darin wird deutlich, dass die Gemeinde nicht aus sich selbst lebt, sondern ihr Zentrum exzentrisch in Christus und Gott zu finden ist, wodurch zugleich die bleibende Entzogenheit Gottes und die Gegenwärtigkeit Christi deutlich wird. Erwin Dirscherl sieht in dieser Spannung von Immanenz und Transzendenz Gottes gegenüber Kirche und Welt die entscheidende Relationsbestimmung von Priester und Christus, indem die Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus und seinem Geist in der Differenz zwischen Gott und Mensch geschieht. Der Verweischarakter der Repräsentation Jesu Christi bewahrt das Amt vor einer differenzlosen Selbigkeit, die den entscheidenden Unterschied von Gott und Mensch aufhebt, was eine verzerrte Ideologie des Priestertums zur Folge hätte. Vergegenwärtigung setzt immer eine Differenz zwischen dem Vergegenwärtigenden und dem Vergegenwärtigten voraus, die eine Beziehung überhaupt erst möglich macht.⁷ Der Begriff der Repräsentation lässt die in der Einheit des Gottesvolkes wesentliche und eben nicht graduelle Unterschiedenheit (LG 10) zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum spezifizieren, ohne dabei diese Differenzierung sakral zu ideologisieren bzw. zu klerikalisieren: Wenn der Priester Christus als den Herrn der Kirche, in *persona Christi capitis*, repräsentiert, um das Volk Gottes zum gemeinsamen Ziel zu führen, dann geschieht das nicht aufgrund seiner Begabung oder seines Willens, sondern aufgrund seiner Bevollmächtigung durch das sakramental verliehene Weiheamt: „Denn jede Autorität muss im Geiste des Dienstes ausgeübt werden, als ‚*amoris officium*‘ und uneigennütziges Hingabe für das Wohl der Herde“⁸ (GB 34). Darin wird der entscheidende Sinn und letztlich das einzige Ziel der Christus-Repräsentanz des Priesters deutlich: Die Kirche erfährt in ihrem Leben, dass Jesus Christus selbst ihr Herr ist, indem er als Hirte, Priester und Lehrer sie leitet, heiligt und lehrt. Dieser Verweischarakter des priesterlichen Lebens auf Christus verstärkt sich,

⁶ Johannes Paul II., *Pastores dabo vobis*, 16, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992 (VApS 105, 32).

⁷ Vgl. Erwin Dirscherl, *Wen repräsentiert der Amtsträger? Das Wirken des Heiligen Geistes und die Präsenz des Wortes Gottes im kirchlichen Amt*, in: Christian Danz; Michael Murrmann-Kahl (Hg.), *Zwischen Geistvergegenheit und Geistversessenheit. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert*, Tübingen 2014, 197–212, hier 199–202.

⁸ *Kongregation für den Klerus*, *Direktorium für Dienst und Leben der Priester*, 25, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994 (VApS 113, 46).

indem die Gegenwart Christi im Amtsträger nicht als statisch-substanzhafte Präsenz zu denken ist, sondern handlungsbezogen, so dass sich das göttliche Heilswerk in sakramentalen Zeichenhandlungen vermittelt und dadurch die entscheidenden Situationen der sakramentalen Berufung des Priesters deutlich werden⁹:

„Als Glied des heiligen Volkes Gottes ist der Priester gerufen, seinen missionarischen Elan durch die demütige Ausübung seiner pastoralen Aufgabe, nämlich glaubwürdig zu leiten, das Wort Gottes zu verkünden und die Sakramente zu spenden, und durch die Verwirklichung einer fruchtbaren geistlichen Vaterschaft zu pflegen.“ (GB 33)

In diesen, ganz in der kirchlichen Tradition stehenden, Aussagen der neuen *ratio fundamentalis* zeigt sich die entscheidende Identität des Priesters: Diese besteht in der Verkündigung von Gottes Wort im Dienste der Feier der Sakramente mit und für die Gemeinde und findet in der Feier der Eucharistie ihre Vollendung (SC 10, GB 36)¹⁰: „Die übrigen Sakramente aber sowie auch alle kirchlichen Dienste und Werke des Apostolats hängen mit der Heiligen Eucharistie zusammen und sind auf sie hingeeordnet.“ (PO 5) Daher hat sich die geistliche Dimension der Ausbildung eine tiefe Beziehung zum Wort Gottes und einen lebendigen Glauben an die Eucharistie der zukünftigen Amtsträger zum Ziel gesetzt (GB 103 f.). Denn diese sakramentale priesterliche Identität findet ihren persönlichen Ausdruck in einer sakramentalen Spiritualität des Priesters, die eben keine private Frömmigkeit darstellt, sondern die innere Form der Bereitschaft, sich von Christus in den Dienst nehmen zu lassen und mit seiner ganzen Existenz auf Ihn zu verweisen.¹¹ Darin besteht die Herausforderung, aber auch die Entlastung in der priesterlichen Spiritualität und Existenz, sich in der Feier der Sakramente, besonders in der Feier der Eucharistie, bezogen auf Gott und die Gemeinschaft zu erleben. Als herausfordernd einerseits erweist sich in dieser Frömmigkeit vor allem die Diskrepanz, als Priester im Mittelpunkt der Gemeinde und im Schnittpunkt der katabatischen und anabatischen Bewegung des Sakramentes zu stehen, zugleich aber ganz in dienender Weise auf Christus zu verweisen. In dieser schwierigen Zurücknahme entlastet andererseits den einzelnen Priester die Gewissheit, dass die eigene Sündigkeit und Schwachheit nicht die Heilungsvermittlung Christi begrenzen und die Unmittelbarkeit zu Gott nicht verstellen können.¹² Priesterliche Spiritualität als sakramentale Frömmigkeit hat zum Ziel, die Feier der Sakramente auch als innerliches Geschehen zu leben und zwar in diesem doppelten Rückbezug auf Gott und die

⁹ Vgl. *Greshake*, Priester sein in dieser Zeit (wie Anm. 5), 101–109.

¹⁰ Vgl. *Franz-Josef Nocke*, Spezielle Sakramentenlehre, in: Bernd Jochen Hilberath; Theodor Schneider (Hg.), Gnadenlehre, Ekklesiologie, Mariologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Trinitätslehre, Düsseldorf 2002, 226–376, hier 355–357.

¹¹ Vgl. *Gerhard Ludwig Müller*, Einführung, in: Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger, Die Liebe Gottes lehren und lernen. Priestersein heute, hg. v. Pierluca Azzaro; Carlos Granados, Freiburg i. Br. 2016, 15–25, hier 23 f.

¹² Vgl. *Greshake*, Priester sein in dieser Zeit (wie Anm. 5), 276–293; zum Verweischarakter des priesterlichen Amtes vgl. *Bernd Jochen Hilberath*, Zwischen Vision und Wirklichkeit. Fragen nach dem Weg der Kirche, Würzburg 1999, 117–126; zur tragenden und Orientierung gebenden Gnade vgl. *Ottmar Fuchs*, Die Sakramentalität des presbyteralen Amtes als Quelle von Gnade und Freiheit, in: Richard Hartmann (Hg.), In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk. Anfragen – Erfahrungen – Positionen, Ostfildern 2007, 39–58, hier 51–56; vgl. *Ottmar Fuchs*, Im Innersten gefährdet. Für ein neues Verhältnis von Kirchenamt und Gottesvolk, Innsbruck – Wien 2010, 45–48.

Gemeinschaft der Kirche. In dieser Einheit von äußerem Vollzug und innerer Bereitschaft erweist sich die priesterliche Identität als umfassendes wechselseitiges Geschehen, deren Dynamik und Spannung das Tun und das Leben des Priesters entscheidend prägt.

3. Sakramentale Spiritualität der Gemeinde

„Die Sakramente sind hingeordnet auf die Heiligung der Menschen, auf die Erbauung des Leibes Christi und schließlich darauf, Gott Verehrung zu erweisen [...]. Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern durch Worte und Sachen nähren sie ihn auch, stärken ihn und drücken ihn aus“ (SC 59). Spiritualität in der katholischen Kirche findet sich untrennbar mit den Sakramenten verwoben, da letztlich alle spirituellen Vollzüge im Sakrament ihr Ziel finden, da hier göttliches Handeln und menschliche Antwort zueinander finden. Darin besteht der Kern christlicher Existenz, deren Grundform die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt (SC 10) kirchlichen Lebens markiert und zwar mit ihren Elementen: Gemeinschaft, die Einheit von Empfangen und sich Hingeben und schließlich die eschatologische Erwartung. Diese sakramentale Grundlegung führt daher für den evangelischen Theologen Hans-Martin Barth zu einer dreifachen Grundbestimmung von römisch-katholischer Spiritualität: Jeder spirituelle Vollzug gründet in der gnädigen Zuwendung Gottes, die sakramental vermittelt und personal angeeignet sein muss, was den Prozess der Verwandlung in die Mitte der Spiritualität stellt, die den einzelnen Christen nicht isoliert, sondern gemeinschaftlich verortet und der Kirche zuordnet, so dass sich die Kirchlichkeit der Spiritualität als wesentlich zeigt.¹³ Dieser ursprüngliche soziale Bezug der Sakramente, die in ihrem Kern eigentlich individuelle Akte sind, vollzieht sich aber nicht kollektivistisch, sondern immer personal. Denn ihr innerstes Geschehen besteht in Begegnung und Beziehung bzw. in der Ermöglichung von wirklicher und persönlicher Gottesbegegnung, so dass der Mensch in der Feier der Sakramente niemals zum bloßen Objekt degradiert ist, sondern in seiner Identität als Glaubender und so als handelndes Subjekt in dieser lebendigen Beziehung steht.¹⁴ Daher verhalten sich der Glaube des Einzelnen und das Sakrament der Kirche auch nicht zueinander wie das Eigentliche zum Uneigentlichen, sondern gehören wesentlich und untrennbar zusammen. Indem die Empfänger des Sakramentes – besonders deutlich zeigt sich dies in der Eucharistie – alles von ihrem Erlöser erwarten und empfangen, sind sie nicht seine bloßen Objekte, sondern der eucharistische Christus schenkt seinen Adressaten auch die Inklusion ihres Handelns in das seine, wodurch sie einbezogen werden in die Selbstversenkung Jesu Christi. Die entscheidende Bedeutung dieses Geschehens erläutert Karl-Heinz Menke, indem er von der vertikalen und horizontalen Sakramentalität der Eucharistie spricht, so dass die Selbstversenkung Christi nicht nur mit den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein untrennbar verbunden ist, sondern auch mit der eucharistischen Mahlgemeinschaft der in

¹³ Vgl. *Hans-Martin Barth*, *Spiritualität*, Göttingen 1993, 32–35.

¹⁴ Vgl. *Albert Gerhards*, *Symbol – Ritus – Erfahrung. Liturgie als Quelle von Spiritualität*, in: *GuL* 84 (2011) 269–281, hier 277–281.

den Apostelnachfolgern geeinten Kirche.¹⁵ Die sakramentale Kommunikation mit Jesus Christus hat die Sakramentalisierung des Empfängers zur Folge, was bedeutet, dass der Christ nicht nur ein Sakrament empfängt, sondern selbst zum Sakrament wird und damit zum lebendigen Baustein der Bekenntnisgemeinschaft, die Mittel und Werkzeug Christi ist zum Heil der Menschen (LG 9). Aus dem Sakrament zu leben und Sakrament zu sein, geschieht aber nicht in einer privaten und unsichtbaren Weise, sondern drängt in die Sichtbarkeit, um den Erlöser als Gemeinschaft sakramental darstellen zu können, was die Bezeichnung der Kirche als Grundsakrament (LG 1) deutlich machen will.¹⁶ Das Leben aus und in der Feier der Sakramente konstituiert und trägt daher das Leben der Gemeinde, weshalb die sakramentale Spiritualität als die entscheidende Haltung des Empfangens das innere lebendige Prinzip einer Gemeinde ist, aus der sich die antwortende Hingabe des Menschen an Gott entfaltet.

4. Sakramentale Spiritualität und sakramentale Erfahrung

Die sakramentale Spiritualität stellt sowohl das innere lebendige Prinzip einer katholischen Gemeinde als auch des einzelnen Priesters dar und gerade darin sind beide wesentlich wechselseitig aufeinander verwiesen. Denn das Bemühen priesterlicher Frömmigkeit, die Feier der Sakramente in ihrer doppelten Rückbindung an Gott und die Gemeinschaft der Kirche als innerliches Geschehen zu vollziehen, findet seine Realisierung in der konkreten Gemeinde und wird so durch deren gelebte sakramentale Spiritualität in ihrem Wesen betroffen und beeinflusst. Die Identität des Priesters, die sich als Einheit von äußerem sakramentalem Vollzug und innerer Bereitschaft bzw. innerem spirituellem Gehalt darstellt, bleibt daher nicht unabhängig von der sakramentalen Frömmigkeit der Gemeinde, mit der und für die der Priester die Sakramente feiert. Letztlich wird in diesem wesentlichen und innersten Zusammenhang die große und besondere Verantwortung sichtbar, die Gemeinden für ihre Priester tragen. Denn der Priester lebt kein isoliertes Amt, sondern darf sich getragen wissen von der Präsenz Gottes und der Priesterschaft, die im Volk Gottes zugegen ist und der er dient, besonders in der Feier der Eucharistie, die bei allen liturgischen Vorgaben auf das hin sich öffnet, was in der Welt, der Gesellschaft und in der konkreten Gemeinde geschieht.¹⁷ Darin deutet sich an, dass die sakramentale Spiritualität von Gemeinde und Priester kein unbezogenes bewusstseinsimmanentes Geschehen darstellt, sondern grundlegend aus der sakramentalen Erfahrung lebt. Erfahrung beinhaltet aber immer, dass der Erfahrende etwas oder jemanden in der Welt und sich selbst sinnlich wahrnehmen, verstehen und interpretieren kann, was seinen Zugang zur Welt, sein Welt- und Selbstverständnis verändert und schließlich zu einer Transformation der Identität des Erfahrenden beiträgt.¹⁸ In der Erfahrung, besonders der sakramentalen Erfahrung des Priesters, zeigt sich die für seine Spiritualität und Identität entscheidende

¹⁵ Vgl. *Karl-Heinz Menke*, Die Sakramentalität der Eucharistie, in: *IKaZ* 42 (2013) 249–269, hier 252–256.

¹⁶ Vgl. *Menke*, Die Sakramentalität der Eucharistie (wie Anm. 15), 259. 264 f.

¹⁷ Vgl. *Dirscherl*, Wen repräsentiert der Amtsträger? (wie Anm. 7), 209.

¹⁸ Vgl. *Friederike Rese*, Erfahrung als eine Form des Wissens, *Freiburg i. Br.* 2014, 407–420.

Verbindung zur konkreten gesellschaftlichen Situation und der Gemeinde vor Ort. Die Feier der Sakramente für die konkrete und mit der konkreten Gemeinde und die darin gemachten Erfahrungen betreffen daher unmittelbar die Spiritualität und somit auch die Identität des Priesters, da sich in der Liturgie „als Raum-Zeit-Stelle symbolisch die im Glauben bezeugte Wirklichkeit in die konkrete Erfahrung“¹⁹ vermittelt. Das liturgische Geschehen ist gebunden an eine bestimmte Situation, so dass diese sakramentale Erfahrung als Vermittlung der göttlichen Wirklichkeit in die konkrete Erfahrung immer auch von den Menschen, die mitfeiern oder eben nicht mitfeiern, beeinflusst wird.

5. Sakramentale Spiritualität in gegenwärtiger gesellschaftlicher Situation

Eine generalisierende Aussage oder gar ein Urteil über die Spiritualität und die religiöse Haltung der katholischen Christen in Deutschland wagen zu wollen, stellte eine unangebrachte Anmaßung dar, besonders vor dem Hintergrund der verschiedenen soziologischen Theorien, die in den vergangenen Jahrzehnten präsentiert wurden. Hinsichtlich der sakramentalen Spiritualität mag es aber erlaubt sein, bestimmte Schlussfolgerungen zu ziehen, da die Feier der Sakramente quantitativ durch Statistiken genau belegt ist, sowohl in der Zahl der Mitfeiernden als auch in der absoluten Anzahl, die wiederum in Relation zur Gesamtbevölkerung gesehen wird.

Im Fokus der Öffentlichkeit steht vor allem die Frage nach der Gottesdienstteilnahme, die bei den Katholiken im Jahr 2015 10,4 % betrug. Aufschlussreich erweist sich nun, dass, obwohl diese regelmäßige Teilnahme in den vergangenen Jahren stark abgenommen hat und weiterhin im Sinken begriffen ist, die Zahl der Taufen von Kindern mit wenigstens einem katholischen Elternteil seit fast drei Jahrzehnten stabil ist und diese katholisch getauften Kinder fast ausnahmslos auch die Feier der Erstkommunion begehen. Diese Einheitlichkeit ändert sich ein wenig mit der Feier der Firmung, so dass sich etwa 70 % der zur Erstkommunion geführten Kinder auch firmen lassen. Mit der Entscheidung für eine kirchliche Hochzeit löst sich diese Geschlossenheit der getauften Katholiken letztlich auf, selbst wenn das Verhältnis der katholischen Eheschließungen zu der Gesamtzahl der Trauungen prozentual noch höher ist als der Anteil der regelmäßigen Gottesdienstbesucher an der Gesamtheit der Katholiken.²⁰

Aus diesem kurzen Blitzlicht auf die kirchliche Statistik der Bistümer in Deutschland lassen sich Rückschlüsse ziehen, die die sakramentale Spiritualität in den deutschen Pfarreien betreffen. Die Tatsache, dass durchschnittlich beinahe 90 % der Pfarrangehörigen gar nicht oder nicht regelmäßig die sonntägliche Eucharistie mitfeiern, lässt erkennen,

¹⁹ *Albert Gerhards*, Liturgie, in: Peter Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 2005, 7–22, hier 9.

²⁰ Vgl. *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2015/16*, 44–48, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2016 (Arbeitshilfen 287).

dass die meisten Menschen ihr Leben ohne diese sakramentale Beziehung gestalten und die Eucharistie eben nicht eine Sinn- und Kraftquelle für die Schwierigkeiten und Herausforderungen ihres Alltags darstellt.

Die deutliche Diskrepanz zwischen der Zahl der mitfeiernden Gläubigen an biographischen sakramentalen Feiern – wie Taufe, Erstkommunion, Firmung und Hochzeit – und den regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienstbesuchern legt den Schluss nahe, dass eine solche episodenhafte Teilnahme am sakramentalen Leben einer Gemeinde weniger gestützt ist von der Sehnsucht, sich ganz auf Christus bezogen und das eigene Leben von Christus her verstanden zu wissen, sondern dass Sekundärmotive eine stärkere Relevanz haben. Je weniger aber dieser Christusbezug und damit der lebendige Glaube der Mitfeiernden die Feier des Sakramentes prägt, umso weniger ist das Sakrament selbst die Quelle von Sinn und Beistand für das eigene Leben. Vielmehr wird z. B. die gottesdienstliche Versammlung als gegenseitige Stärkung derer erfahren, die den Gottesdienst mitfeiern. Eine solche Stärkung, deren Erfahrung sich zunehmend weniger an die sakramentale Kommunikation mit Jesus Christus rückgebunden findet, ist aber nicht mehr ein Inhalt des Glaubens, sondern reduziert sich auf ihren Erlebnischarakter. Das hat zur Folge, dass eine fehlende positive Empfindung und ein mangelndes Erlebnis die sakramentale Feier selbst zur Disposition stellen. Denn die Feier der Sakramente und besonders die Eucharistiefeier sind in ihrem Ursprung eben kein Geschehen, das für Fern- bzw. Außenstehende leicht zugänglich wäre und aufgrund seiner äußerlichen Wirkung Attraktivität und Anziehungskraft entwickelte, sondern sie sind ein kirchlicher Akt, der eine grundlegende Vertrautheit mit dem Symbolsystem der katholischen Kirche und damit mit den verbalen und nonverbalen Ausdrucksformen sowie den darin zum Ausdruck kommenden Glaubensinhalten voraussetzt.²¹

Betrachtet man die Komplexität und die Tiefe dieses sakramentalen Geschehens vor dem Hintergrund der kirchlichen Statistiken über das sakramentale Leben in Deutschland, so lässt sich einerseits ein Rückgang, andererseits eine Transformation sakramentaler Spiritualität annehmen. Dabei stellt die Liturgie als Feier der Sakramente theologisch unzweifelhaft die Quelle und den Höhepunkt des ganzen christlichen und so allen kirchlichen Lebens (LG 11) dar. Sie ist aber auch soziologisch gesehen der Ort, an dem die Pfarrangehörigen am ehesten ihre Pfarrei und ihre Kirche erleben, wenn sich Menschen und Familien mit dem Priester zu biographischen sakramentalen Feiern in der Kirche versammeln. Daher besteht nun die entscheidende Frage darin, wie sich im Leben der Pfarreien in Deutschland dieser Rückgang und die Transformation wahrnehmen lassen bzw. abbilden, wobei ein besonderer Blick auf den Priester, seine Spiritualität und Identität gerichtet werden soll.

²¹ Vgl. *Winfried Haunerland*, In Treue zum Auftrag Jesu. Die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des Christseins heute, in: *IKaZ* 42 (2013) 270–280, hier 272–276.

6. Die aktuelle Situation und die Reaktionen der Gemeinde

Der Ausgangspunkt aller Veränderung zeigt sich in der sich zunehmend verlierenden Selbstverständlichkeit sowohl der religiösen Überzeugungen als auch der religiösen Vollzüge. Sie stellt aber die Grundvoraussetzung der Liturgie in ihren Texten, Vollzügen und ihrer rituellen Form dar. Wenn aber selbst die Angehörigen der eigenen Glaubensgemeinschaft wesentliche Wertvorstellung des christlichen Glaubens und seinen Ausdruck in der sakramentalen Feier in Frage stellen, dann wird dadurch der Glaube und die Liturgie rechtfertigungs- und begründungsbedürftig. Das zeigt sich zunächst wesentlich als quantitativer Rückgang, indem die meisten katholischen Christen am Gemeindeleben ihrer Pfarrei nicht und schon gar nicht regelmäßig teilnehmen. Dasselbe wird aber auch deutlich an einer qualitativen Transformation, in der die ekklesiale Dimension der Sakramente immer mehr in den Hintergrund gedrängt wird und damit auch die überindividuelle und gemeinschaftliche Form des Christseins weniger zum Ausdruck kommt.²² Diese Tendenz einer zunehmend individualisierenden und exklusiv persönlichen Inanspruchnahme sakramentaler Feiern hat zur Folge, dass bei ihren Teilnehmern ein Habitus des Anspruches entsteht, der gottesdienstliche Feiern immer mehr als kirchliche Dienstleistungen und sich selbst als berechnete Kunden betrachtet, weshalb die Forderung an den Priester ergeht, den Gottesdienst gemäß der eigenen Erwartungen und Vorgaben zu gestalten. Besonders offenbar wird dieses Phänomen bei Trauungen, wenn die Brautleute sehr detailliert ihre Vorstellungen bzgl. Musik, Blumenschmuck, Ein- und Auszug, bis hin zu Vorschlägen für das Ehegelübde äußern können, aber hinsichtlich der sakramentalen Dimension ihres gegenseitigen Versprechens von einer großen Sprachlosigkeit geprägt sind. Bei der Taufe lässt sich dies in deutlich geringerer Intensität erleben, da vermutlich die Erwartungen weniger medial geprägt sein dürften. Hier weckt eher die Betonung Unverständnis, dass mit der Taufe sich die Aufnahme in die katholische Kirche vollzieht und daher die Konfession der Eltern und Paten bzw. eine eventuelle Austrittserklärung nicht belanglos sind, sondern im Widerspruch zur Bitte um die Taufe stehen. Viele Getaufte erwarten etwas von der Kirche, ohne selbst Kirche sein zu wollen. Interessanterweise geht die qualitative Veränderung hinsichtlich der sonntäglichen Eucharistiefeier eher von den hauptamtlichen Mitarbeitern und den Priestern selbst aus, die versuchen, die Erwartungen der Gläubigen zu antizipieren und den Gottesdienst durch verschiedene Gestaltungsformen für die entsprechenden Zielgruppen zu spezifizieren. Kinder- und Jugendgottesdienste, Gottesdienste für Verliebte, Nightfever u. ä. sind ehrliche und ehrenwerte Versuche, die Messfeier als emotionales Highlight, als erkenntnisreiche Erfahrung oder als bereicherndes Erlebnis zu gestalten und dadurch als sinnvoll zu erweisen. Diese starke Ausrichtung auf die und die Betonung der Erlebnisqualität über-

²² Diese These fußt auf der Theorie Niklas Luhmanns, dass mit der Säkularisierung der innergesellschaftlichen Umwelt der Religion umfassende Veränderungen in den Bereichen der Funktion, Leistung und Reflexion eintreten, ebenso wie in den ihrer gegenseitigen Bezugnahme. Vgl. *Niklas Luhmann, Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 2016, 261–271.

fordern letztlich den Gottesdienst und die Verantwortlichen und drängen allzu leicht seinen wirklichen Höhepunkt – die sakramentale Kommunikation mit Jesus Christus – in den Hintergrund.²³

Die Studie von Christian Rentsch zur Liturgie und ihrer sozialen Realität²⁴ untersucht diese Problematik v. a. hinsichtlich des Liturgen und beschäftigt sich mit den Plausibilitäten und sozial induzierten Notwendigkeiten der gegenwärtigen Gesellschaft in ihrem Einfluss auf die Priester in der Gemeindeseelsorge und auf ihre liturgische Praxis. Der Priester selbst sieht sich in der Pflicht in seiner pastoralen Praxis und den vorgenommenen Adaptionen der Liturgie, den Hiatus zwischen dem fraglos gültigen christlichen Weltbild und der tatsächlichen gesellschaftlichen Situation der christlichen Religion zu überbrücken: „Zu der Aufgabe, die Liturgie zu vollziehen, tritt so für den zelebrierenden Priester die Aufgabe, die Liturgie mit der nicht mehr fraglos gegebenen religiösen Sozialisation der Mitfeiernden zu vermitteln.“²⁵ Zumeist geschieht dies in der Rückbindung des spezifisch Christlichen auf allgemein anthropologische Grunddaten, um darin seine Kompatibilität mit dem aktuellen wissenschaftlichen Weltbild, seinen Sinn oder zumindest seine Nützlichkeit für das eigene Leben auszubreiten.²⁶ Dieser Ausgang von allgemein akzeptierten Plausibilitäten mit dem Ziel der Rechtfertigung des christlichen Glaubens aufgrund seiner gesellschaftlichen oder persönlichen Relevanz geht einher mit der Minimierung theologischer Spezifika, wie der Hingabe und der Messianität Jesu, der Erwartung einer eschatologischen Vollendung oder der Abhängigkeit des Menschen von Gott, seinem Schöpfer. Dadurch wird versucht, die Dependenz der liturgischen Feier von explizit christlichen Voraussetzungen zu vermindern. In der Verkündigung und der Feier der Sakramente unumgängliche christliche Besonderheiten werden daher auch nicht in ihrer Exklusivität oder heilsgeschichtlichen Faktizität zur Sprache gebracht, sondern im Hinblick auf das ihnen immanente anthropologische Existential, wodurch der christliche Glaube als universal zugängliches Sinnangebot präsentiert wird. Für Rentsch besteht in dieser existentialen Interpretation eine eminent bedeutsame Strategie, auch unter säkularen gesellschaftlichen Zuständen eine persönliche und soziale Bedeutung des christlichen Glaubens aufrechtzuerhalten. Indem Liturgie vollzogener Glaube ist, spiegelt auch die Feier der Sakramente zunehmend diese Tendenz wieder.²⁷

²³ Vgl. Haunerland, In Treue zum Auftrag Jesu (wie Anm. 21), 275–278.

²⁴ Vgl. Christian Rentsch, Ritual und Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier, Regensburg 2013.

²⁵ Christian Rentsch, Liturgie und soziale Realität. Zu einigen Tendenzen gegenwärtiger liturgischer Praxis und ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit, in: MThZ 65 (2014) 253–261, hier 255.

²⁶ In seinen Ausführungen zu den Berufswahlmotiven bei Priestern sieht Karsten Lenz gerade die Formen des Helfens und Sinnvermittels bedeutsam, die individualisierte und reflexive Fragen nach dem Sinn des Lebens thematisch relevant werden lassen. Vgl. Karsten Lenz, Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft, Konstanz 2009, 169 f.

²⁷ Vgl. Rentsch, Liturgie und soziale Realität (wie Anm. 25), 254–258.

7. Die aktuelle Situation und die priesterliche Identität

Die gegenwärtige Situation mit ihren Auswirkungen auf die konkrete Gemeinde, besonders hinsichtlich der Liturgie und der Rolle des Priesters, beeinflusst die sakramentale Spiritualität des Priesters und somit direkt auch seine Identität in dreifacher Hinsicht:

„Der Anspruch, dass diese seltene Feier [die Feier der Sakramente im Leben der Menschen; J. E.] dann serviceorientiert, auf hohem Niveau ‚geliefert‘ werden soll, und die Ahnungslosigkeit nicht Weniger sind für mich immer schwerer auszuhalten. [...] Es ist die Diskrepanz im Inneren mancher Feier, die mich schmerzt.“²⁸

Distanz und Diskrepanz charakterisieren diese Erfahrung, die Thomas Frings hier schildert und die viele Priester teilen können. Das spiegelt sich auch im Ergebnis der Studie von Christian Rentsch zur gegenwärtigen liturgischen Praxis wider und hat unmittelbar Relevanz für die sakramentale Spiritualität des Priesters. Der Priester erfährt sich im sakramentalen Vollzug nicht bzw. nicht mehr getragen von der versammelten und feiernden Gemeinde, sondern empfindet sich zunehmend als gegenüberstehender amtlich bestellter Verantwortlicher, von dem die versammelte Gemeinde Rechtfertigung fordert angesichts der Fragwürdigkeit des sakramentalen Vollzuges. Denn in dem Maße, indem die gemeinsame sakramentale Erfahrung verlorenght und die sakramentale Spiritualität nicht mehr als gemeinsames lebendiges Prinzip die sakramentale Feier trägt, drängen sekundäre Motive zunehmend in das Zentrum der sakramentalen Feier, so dass die Gläubigen von dem Priester der Kirche etwas erwarten, aber nicht mit ihm Kirche bzw. Gemeinde sind. Für den Priester wird dieser Anspruch am ehesten als Druck erfahrbar und verstärkt in ihm die Versuchung, katechetisch oder gar missionarisch auf die Gottesdienstteilnehmer einzuwirken.²⁹

Darin wird deutlich, dass hinsichtlich der Rollenverteilung in der Liturgie eine eklatante Verschiebung stattgefunden hat. Indem die Liturgie immer mehr zur Rechtfertigung des Glaubens und seines Geschehens wird, wird die Gemeinde zunehmend zum alleinigen Adressaten, den es zu überzeugen gilt, so dass der Priester in einer derart ausgerichteten liturgischen Praxis, wie sie sich gegenwärtig vermehrt zeigt, der Gemeinde fast ausschließlich gegenübersteht.³⁰ Indem der Priester sein Amt dann aber nicht mehr mit, sondern nur noch für das Volk Gottes ausübt, fehlt ihm die wesentliche innere Rückbindung an die Gemeinde. Letztlich isoliert ihn diese Stellung, da er sich nicht mehr im Volk Gottes verortet erkennt und von der allgemeinen Priesterschaft aller Gläubigen getragen erfährt.

Zu einer solchen horizontalen tritt zudem eine vertikale Isolation, da die Rückbindung an Jesus Christus und die transzendente Ausrichtung der Feier der Sakramente zugunsten eines Aufweises immanenter Plausibilität in den Hintergrund tritt. Die Konzentration auf eine lebenspraktische Nützlichkeit und innerweltliche Sinnhaftigkeit des christlichen Glaubens und seines Vollzuges in den Sakramenten mittels einer existenzialen Interpreta-

²⁸ Frings, *Aus, Amen – Ende?* (wie Anm. 1), 18 f.

²⁹ Vgl. Rentsch, *Ritual und Realität* (wie Anm. 24), 498–500.

³⁰ Vgl. Rentsch, *Liturgie und soziale Realität* (wie Anm. 25), 258 f.

tion und anthropologischen Universalisierung hat zur Folge, dass die Theozentrik der Sakramente und ihres Vollzuges immer mehr zurückgedrängt wird, wodurch die Christus-Repräsentanz des Priesters inhaltlich leer zu werden droht. Gottesdienst wird so diskrepant und wird in dieser doppelten zunehmenden Distanz zu Gott und Gemeinde zu einem immer fragwürdigeren Vollzug. Die größte Versuchung und Gefahr für die priesterliche Spiritualität und damit für seine Identität besteht nun darin, diese sinnentleerte Christus-Repräsentanz und die Diskrepanz angesichts der mitfeiernden Gläubigen durch seine eigene Kompetenz füllen zu wollen und so letztlich seinen eigenen Christusbezug zu verdecken. Der Versuch auf diesem Wege sowohl der Fragwürdigkeit des christlichen Glaubens und seines sakramentalen Vollzuges adäquat zu begegnen als auch den Ansprüchen der gegenwärtigen Gesellschaft bzw. den von Sekundärmotivationen durchdrungenen Vorstellungen der Gläubigen genügen zu können, führt letztlich in eine kontingente Sackgasse und eine noch größere Isolation. Denn in dem Maße, indem es der Priester aufgibt, sich selbst, seinen Willen und seine Fähigkeit im sakramentalen Vollzug zurückzunehmen, verliert sich in ihm die entlastende Gewissheit, dass die eigene Schwachheit eben nicht die Heilsvermittlung Christi und die Gottesunmittelbarkeit verstellt, wodurch sich schließlich eine Überforderung und Überlastung des einzelnen Priesters einstellt, die eine existentielle Enttäuschung zur Folge haben kann.

Zugleich versperrt sich dadurch der Zugang zur sakramentalen Erfahrung, wodurch jegliche sakramentale Spiritualität zu versiegen droht. Denn die sakramentale und liturgische Spiritualität ist eine Spiritualität des Dienstes, in dem der Mensch sich der Vorgabe Gottes antwortend hingibt. Der Gläubige muss daher in der sakramentalen Feier wirklich zum Empfangenden werden, weshalb er sich mit seinem subjektiven Moment in das ganze Geschehen einzufügen und dieses nicht zu bestimmen hat. Der Primat des Epikletischen bindet alles priesterliche Handeln *in persona Christi* an die Fürbitte zurück, dass Gott sein Heilshandeln wahrmacht, um nicht in ein einseitiges Vollmachtsdenken zu verfallen. Der Primat des Doxologischen versucht mit dem Lobpreis Gottes den Kern allen liturgischen Handelns deutlich zu machen und erinnert, dass alle Sekundärmomente, so gut und fördernd sie in ihrem Adressatenbezug auch gemeint sein mögen, diesem eigentlichen Sinn unter- und zugeordnet werden müssen.³¹

So stellt die gegenwärtige gesellschaftliche und kirchliche Situation in dreifacher Hinsicht eine Herausforderung bzw. zuweilen sogar eine Bedrohung für die sakramentale Spiritualität des Priesters dar, was unmittelbare Konsequenzen für seine Identität hat. Denn wenn die sakramentale Spiritualität verloren geht, zerbricht die Einheit von äußerem sakramentalem Vollzug und innerer Bereitschaft, die priesterliche Identität ausmacht. Der weiterhin gültige sakramentale Vollzug und die sakramentale Christusrepräsentanz würden inhaltsleer. Die amtliche Heiligkeit ohne sakramentale Spiritualität als innere Bereitschaft und existentielles Streben nach Christusförmigkeit machte priesterliche Existenz seelenlos, wodurch priesterliche Identität in sich selbst ein Fragezeichen tragen würde und letztlich nicht mehr ehrlich lebbar wäre.³²

³¹ Vgl. Gerhards, *Symbol – Ritus – Erfahrung* (wie Anm. 14), 279 f.

³² Vgl. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit* (wie Anm. 5), 282–289.

8. Problemschärfung nicht Problemlösung

Ein Pfarrer hört auf, um Priester bleiben zu können. Diese irritierende Aussage und die paradox anmutende Entscheidung von Thomas Frings geben der viel beschworenen derzeitigen Krise des Priestertums ein Gesicht und, was viel bedeutender ist, einen deutlichen Hinweis, die Problematik ursprünglich und wesentlich mit der priesterlichen Identität verbunden zu sehen und auf diesem Wege sich jenseits der altbekannten Antworten grundlegender mit der Krise und ihren Gründen auseinanderzusetzen. Die priesterliche Identität zeigt sich nun in der sakramentalen Spiritualität entscheidend mit der konkreten Gemeinde verbunden und wird in dieser Relation besonders von der aktuellen gesellschaftlichen Situation betroffen. Die sakramentale Spiritualität der Gemeinde hat direkten und entscheidenden Einfluss auf die Identität des Priesters, so dass sich alle strukturellen Antworten auf und jede pragmatische Lösung für die Krise des Priestertums als kurzfristig und einseitig erweisen.

Der Rückgang und die Transformation sakramentaler Spiritualität in den Gemeinden, in denen Pfarrer seelsorgerisch wirken und mit den Gläubigen die Sakramente feiern, stellt für die priesterliche Identität eine schwerwiegende und wesentliche Belastung dar, die bis zum Bruch derselben führen kann. Wenn die Selbstverständlichkeit fehlt, die jeder liturgische Vollzug voraussetzt, wenn die Gottesdienstteilnehmer nicht in der Liturgie stehen als deren Träger, sondern ihr fremd gegenüberstehen und die Feier der Sakramente dadurch rechtfertigungsbedürftig erscheint, dann nistet sich in den liturgischen Vollzug eine Fragwürdigkeit bzw. ein Unbehagen ein. Auf Seiten des Priesters entsteht dieses Unbehagen in der sakramentalen Spiritualität aus einer Einseitigkeit oder dem gänzlichen Fehlen der Rückbindung an Gott und die Gemeinde. Sowohl das Befremden der Versammlung als auch der Versuch dieses im liturgischen Geschehen durch subjektive, effektvolle oder katechetische Elemente selbst aufzuheben, führen zu einer Isolation des Priesters hinsichtlich der Gemeinde, die auch für seine Rückbindung an Gott und in dieser doppelten Absonderung für seine Identität bedrohlich werden kann.

Es geht nun nicht darum, die Pfarreien und Gemeinden als Schuldige für die Krise des Priestertums zu präsentieren. Letztlich bleibt der einzelne Priester selbst verantwortlich für sein spirituelles Leben und so für die Stimmigkeit seiner Identität. Doch zeigt sich in der Frage nach der Form und der Lebendigkeit der sakramentalen Spiritualität die entscheidende Frage, vor die Hauptamtliche und Gemeinden gleichermaßen, angesichts der Krise des Priestertums und des Sinkflugs der geistlichen Berufungen, gestellt sind. Vor allen Lösungsvorschlägen oder gar Reformen geht es um die Sensibilisierung für diesen ursprünglichen und wesentlichen Zusammenhang zwischen der sakramentalen Spiritualität der Gemeinde und der Identität des Priesters. Jeder Antwortversuch, der diese bedeutende Relation nicht umfänglich berücksichtigt, bliebe eine oberflächliche, einseitige und kurzfristige Krisenintervention. Daher kann nur in der gemeinsamen Sorge um die sakramentale Spiritualität der Gemeinde und des Priesters eine Lösung der Krise ihren Ausgang nehmen.

Unfortunately, it becomes more common for priests to quit their job nowadays. To be more specific, some ordained priests assume they are not able to work as parish priests anymore in order to fulfil their vocation. However, this shows that the issue of the identity of the sacerdotal ministry is interrelated with the expectation of the people. Johannes Elberskirch, who is a priest of the diocese of Regensburg as well as an assistant lecturer at Münster University, focuses on the connection of sacerdotal identity and sacramental understanding in the parishes. According to him, sacramental spirituality does not aim at a specific implementation of the priests' piety but should rather be considered as a challenge for the whole Church.