

Priester sein in dieser Zeit

von Thomas Schärtl

Der folgende Aufsatz¹ erprobt eine ekklesiologische Rückverortung des katholischen Priesteramtsverständnisses. Dabei werden auch die besonderen Herausforderungen des katholischen Christentums im 21. Jh. zur Sprache kommen müssen. Die zentrale These, die von anderen Auffassungen abgegrenzt wird, versteht die Rolle des Amtes als performative Eröffnung eines Horizontes der Möglichkeit von sakramentaler Gottesbegegnung und Gotteserfahrung, die in der Verkündigung vor allem als existentielle Deutung des Daseins im Licht der Gegenwart Gottes vollzogen wird.

1. Christus verkündigen

Der medienaffine US-Bischof und Theologe Robert Barron – seit dem 2. Juni 2022 Diözesanbischof von Winona-Rochester, davor Professor am berühmten *Mundeleine Seminary* bei Chicago und ab 2015 Weihbischof von Los Angeles – hat auf einem eigenen Kanal und in einem eigenen Social Media Outlet, *Word on Fire*, im Mai 2022 einen einstündigen, hochprofessionell erarbeiteten und geschnittenen Film veröffentlicht, der den sprechenden Titel trägt: *The Making of a Catholic Priest*.² Im Mittelpunkt, ja im Auge der Kamera steht Father Stephen Gruberry, ein katholischer Priester aus Arkansas. Der Film dient, wie das ganze Outlet selbst, der Neuevangelisierung; er umspielt daher nicht ohne Grund einen katholischen Priester, der sich und seine Aufgabe ganz und gar von dieser Neuevangelisierung her versteht. Die schweren amtstheologischen Fragen werden hier komplett unterfangen, ja überschrieben von der zupackend-pragmatischen Art eines beeindruckenden, aber in unseren Gefilden eher selten gewordenen geistlichen Optimismus, der durchaus nicht oberflächlich ist. Die amerikanisch-englische Formulierung „*the making of*“ hat mehrere Bedeutungsebenen, mit denen der Film sehr bewusst spielt; gemeint ist hier sowohl die Biographie dieses Priesters, der – wie sich durch wenige Klicks im Internet und ein wenig Recherche herausfinden lässt – selbst ein Internet-Medienstar und eine Art Videobotschaft-Pastor geworden ist. Gemeint sind aber auch die theologisch-geistliche Formierung dieses jungen Mannes ebenso wie die Wesensmerkmale, die zum Priestersein und zum priesterlichen Leben gehören. Deshalb spielt der Film bewusst und inszenierungssensibel mit diesen verschiedenen Bedeutungsebenen.

Der Held dieses Films wirkt auf den ersten Blick wie der Typ von nebenan, aber er ist es ganz und gar nicht; er trägt – anders als die Superhelden aus den Comicverfilmungen – seine eigentliche, hier: priesterliche Identität offen, lebt sie aber im Gewand des Alltäglichen: Er fährt ein normales Auto, hat zwei knuffige Hunde, geht auf die Jagd, trainiert oder

¹ Der folgende Text basiert auf einer Einladung und einem Vortrag zum Priestertag des Erzbistums München und Freising am 25. Juni 2022.

² Zugänglich unter: <https://www.youtube.com/watch?v=HumCsGbVAp4> [abg. am 26.01.2023].

nimmt an sportlichen Großveranstaltungen teil, die er unprätentiös seelsorglich begleitet. Father Gradberry ist ein Typ Jugendkaplan für alle Altersgenerationen und jede Lebenslage. Man könnte ihn fast eine geistlich-klerikale Version des animierten Helden *Buzz Lightyear* aus *Toy Story* nennen, weil er als Person fast zu gut ist um wahr zu sein: ein Farmerjunge, der als Kind durch einen tragischen Autounfall Vater und Schwester verliert, der rasend schnell erwachsen wird, um seiner Mutter und den noch sehr kleinen anderen Geschwistern unter die Arme zu greifen, der später in die US-Army eintritt, um im Irak zu kämpfen, der auf einem Militärstützpunkt mehr und mehr die Attraktivität des Glaubens für sich wiederentdeckt und schließlich ins Priesterseminar eintritt, das er mit einer Studienzeit in Rom krönt, um dann als Priester für die Diözese Little Rock zwei Pfarreien zu betreuen. Dieser junge Priester ist weltgewandt, ein dekorierter und für seine Verdienste mit Stipendien ausgezeichneter Held der Nation, der durch sein Leben das Leben anderer schon geschützt hat, ein Patriot, ein immer noch sehr trainierter Athlet, der im Fitnessstudio Seelsorgegespräche führt und zur Beichte einlädt, ein gebildeter junger Mann, der die Begegnung mit den Menschen sucht, um das Evangelium zu verkünden, und der aus einer täglichen Liebe zu Christus, aus einer tiefen Praxis der Sakramente und des Betens heraus lebt.

Gradberry avanciert durch den Film zu einem Rollenvorbild für die zukünftige Priestergeneration, ein *Captain America*-Charakter, der garantiert keine sexuellen Aberrationen zu verbergen hat, der vielmehr – ganz der Soldat – auf die Umarmungen einer Liebsten, auf die Geborgenheit einer Familie verzichtet, weil er für den ganz großen Einsatz einberufen wurde: den großen spirituellen Kampf unter dem Banner Christi, bei dem nicht einfach Leben, sondern ewige Leben zu retten sind. Der graumelierte Monsignore in der deutschen Ordinariatsamtsstube wirkt wie ein Auslaufmodell gegenüber diesem geistlichen *Captain America*, der in *Infinity Wars* einrückt, bei denen es wirklich um das wahre Unendliche geht: *the Love of God*.

Der Film legt in einer beeindruckenden Konsequenz auf beabsichtigte, aber noch mehr auf unbeabsichtigte Weise offen, was ekklesiologisch und amstheologisch in dieser Priesterkizze schief liegt, aber auch, wo vielversprechende Zukunftsperspektiven zu finden sind. Daher seien zwei Thesen an den Anfang gestellt:

- i. Der Film vermittelt durch das bewusst gewählte Darstellungssujet eines Exzessionalismus und Heroismus eine *falsche Vorstellung vom Dienst des Priesters*.
- ii. Der Film vermittelt durch die starke biographische Perspektive, deren Gelenkstellen nicht nur das Drehbuch anleiten, sondern auch Bilder-Verknüpfungen mit der konkreten pastoralen Arbeit von Father Gradberry erlauben, eine *zutreffende Vorstellung von der Aufgabe des Priesters*.

Warum vermittelt dieser Film eine falsche Vorstellung vom *Dienst* des Priesters? Es ist nicht allein die Anmutung, dass Stephen Gradberry dank seiner Priesterweihe über Segensmöglichkeiten verfügt, die so manche menschliche Tragödie in etwas Gutes verwandeln können, oder dass sich der Film unter einer weitgehenden Ausblendung der Gemeindebeteiligung auf die zentralen priesterlichen Gesten während der eucharistischen Liturgie kon-

zentriert und damit am Ende doch eine sakrale Überladung und eine Überhöhung des Priestertums fortschreibt, es ist vor allem der eigenartige Heroismus, der durch den Film läuft, der Fragen aufwirft: Im Mittelpunkt steht ein von einer frühen Familientragödie erschütterter und dennoch gefestigter Kriegsveteran, der die noch größere, ja die ultimative Herausforderung sucht und im priesterlichen Dienst findet. Zweifellos gehört unter heutigen Bedingungen ein großer Mut dazu, den Weg zum Priesteramt einzuschlagen – selbst unter Bismarcks antiklerikaler und antikatholischer Politik war die Reputation des Amtes nicht so gesunken wie seit der Missbrauchskrise. Aber das Heldenhaftes gehört inzwischen zu jeder Ausprägung des überzeugten Christseins, des aufrichtigen christlichen Lebens. Auch die Stilisierung einer gottesunmittelbaren Christusbeziehung spiritualisiert und psychologisiert ein Charakteristikum, das allen Christinnen und Christen qua Taufe – paulinisch gesprochen – eigen ist: das Eingeborgensein in den Leib Christi und die konstitutive Verbundenheit mit dem Ostermysterium Christi. Anders formuliert: Es muss das ultimative Ziel eines jeden Christenmenschen sein, in eben diese besondere Beziehung zu Gott durch Christus zu gelangen. Es wäre ein schiefer Exzessionalismus, vielleicht auch eine eigenständlich archaische Vorstellung von Stellvertretung, wenn wir nur die Priester (und Bischöfe) als fähig und in der Lage einschätzen würden, eben diese intime Beziehung zu Gott durch Christus zu leben. Schlussendlich haben die gravierenden Veränderungen in der kirchlich-religiösen Situation am Beginn des 21. Jh. gezeigt, dass die Berufung zur Heiligkeit für alle Getauften gilt – dass sie sich aber, je nach Begabung und Lebenskontext, unterschiedlich ausprägen wird. Dieser Gedanke bekommt Gewicht zusätzlich dadurch, dass wir die spirituellen Leitideale unserer ökumenisch verbundenen Geschwisterkonfessionen ernst nehmen sollten: Vom *Book of Common Prayer*, das zur ekklesiologischen Grundkoordinate der anglikanischen Kirche wurde, vom Methodismus bis zu den *Holiness Movements* lässt sich eine Linie ziehen, die alle Getauften in die Pflicht nimmt, ein Leben in der Gnade Gottes zu führen. Brian Flanagan macht diesen Gedanken katholischerseits an einer *Phänomenologie der Liturgie* fest; für ihn ist die gottesdienstliche Feier als performativer Akt des Versammelns bereits eine *Unterbrechung*, die die Geschäftigkeiten, die Gesetzmäßigkeiten und die Machtlogiken der Welt gewissermaßen aufbricht und allen gilt:

„[T]his very act of gathering possesses significance. In a world marked by division and polarization, sometimes violently so, and by increasing self-segregation into homogenous, like-minded communities, the very act of gathering functions as a strategic interruption of ‘the normal’ in our world. [...] ‘[T]he assembly’s work (in gathering) is a highly purposeful act and, as such, a type of revelation, if we attend to how its social and symbolic proclamation of the Gospel, through words, signs, and gestures, disrupts our conventional knowledge of ‘the way things are.’ While not automatic or always consistent, the eucharistic assembly is designed to bring together around one ambo and one table a new people made up of individuals and communities, in a particular place and time, who were either passively indifferent or actively hostile to each other. [...] Liturgical assembly, therefore, can function as an interruption of evident evils like sexism, racism, classism, and heterosexism, as well as the more subtle flaws of mutual indifference and estrangement between communities in an increasingly atomized and self-sorting world.“³

³ Brian Flanagan, Stumbling in Holiness. Sin and Sanctity in the Church, Collegeville 2018, 17 f.

Das kirchliche Amt ist vor diesem Hintergrund ganz wesentlich ein *Dienst der Ermöglichung – der Ermöglichung von Unterbrechung*, damit alle Getauften mitten in der Zeit von der Ewigkeit Gottes berührt werden können.

Aber an genau diesem Punkt gewinnt der Film über die Berufung und den Dienst von Father Gradyberry ein gewisses Momentum; die verschiedenen Sequenzen zeigen einen Geistlichen, der sich bemüht, *alle* menschlichen Erfahrungen – ihre tragischen, lächerlichen, absonderlichen, erfreulichen, beklemmenden, stockdunklen und erhebenden Seiten – in eine ganz bestimmte, existenzielle und hermeneutische Sichtachse zu stellen: in die Sichtachse der Gegenwart Gottes. Diese Aufgabe ist ebenso herausfordernd wie wagemutig, aber sie entspricht passgenau einem biblisch orientierten Verständnis der Präsenz Gottes in der Welt, weil die biblischen Texte ihrerseits ja ein performativer Ermöglichungsgrund sein wollen, um alle Facetten unserer menschlichen Existenz mitsamt ihrer Fragilität neu ausdeuten und auslegen zu können. Entlang solcher Unterfangen finden sich allerlei Gefahren, die die Bibel – denken wir an das Buch Hiob – selbst benennt und kritisiert: Da gibt es die Überinterpretation von Ereignissen, die Gefahr der Trivialisierung, die Gefahr der Übermoralisierung, die Gefahr der aufdringlichen Gescheitheit, der hastigen Sinnzuschreibung oder das Problem der Sprachlosigkeit. Aber alle diese Gefahren sollten nicht vergessen lassen, dass die Verkündigung des Evangeliums nicht in der Vorlage einer unterzeichnungsreifen Dogmatik besteht, sondern in einer existenziellen Hermeneutik des ganz konkreten menschlichen Lebens im Licht der Gegenwart Gottes. Father Gradyberry zeichnet sich – zumindest in dem Porträt, das der Film von ihm skizziert – durch eine besondere Gabe aus: Er lässt die Menschen durch seinen Zuspruch die Gnade der Gegenwart Gottes sehen; er ist ein Seismograph der Gnade, kein moralischer Besserwisser, kein spiritueller Fitnesscoach, kein Funktionär einer Glaubensgilde. Christus verkündigen heißt: das Wirken der göttlichen Natur in der menschlichen Existenz aufzuspüren.

2. Gegenwärtige Herausforderungen

Der eben beschriebene Film wird gleichermaßen zum Frage- wie zum Ausrufezeichen, wenn wir uns die konkrete Gegenwartssituation vor Augen führen, mit der wir kirchlich konfrontiert sind. Diese Konstellationen stellen Herausforderungen dar, die die Gestalt von Kirche in der Gegenwart – weit über die Missbrauchskrise hinaus – direkt betreffen und indirekt auch die Rolle des kirchlichen Amtes. Drei sehr grundlegende Herausforderungen seien benannt, wobei an dieser Stelle schon zugegeben sei, dass die Liste dieser Herausforderungen nicht auf Vollständigkeit angelegt ist, sondern dem Kriterium der Reflexion auf ‚Außenorte‘ folgt.

Charles Taylor hat in seinen beeindruckenden kultur- und sozialphilosophischen Analysen schon sehr früh einen ins Individualistische gehenden Selbstexpressivismus-Imperativ beschrieben, der zu einem Individualisierungsschub und damit zu einem selektiven, vielleicht synkretistischen, auf jeden Fall Optionen erwägenden Zugriff auf religiöse Praktiken führt. Während William James, der Taylor als Referenzpunkt diente, die Vielfalt religiöser Erfahrungen und Praktiken, Symbolsysteme und Selbstbeschreibungen auf die Unter-

schiedlichkeit von Charakteren und Temperaturen, Voraussetzungen und Vermögen zurückführte,⁴ macht Taylor in einer Relecture von James' *Varieties of Religious Experience* ein verallgemeinertes, ein in die Breite gestreutes künstlerisch-geniales, romantisches Lebensideal dafür verantwortlich, dass in der Spätmoderne jedem Lebensentwurf ein Sinn und ein Sinnausdruck abgerungen werden muss:

„I believe, along with many others, that our North Atlantic civilization has been undergoing a cultural revolution in recent decades. The 1960s provide perhaps the hinge moment, at least symbolically. It is on one hand an individuating revolution, which may sound strange, because our modern age was already based on a certain individualism. But this has shifted on to a new axis, without deserting the others. As well as moral/spiritual, and instrumental individualisms, we now have a widespread ‘expressive’ individualism. This is, of course, not totally new. Expressivism was the invention of the Romantic period in the late eighteenth century. Intellectual and artistic élites searched for the authentic way of living or expressing themselves throughout the nineteenth century. What is new is that this kind of self-orientation seems to have become a mass phenomenon.“⁵

Taylors Beschreibung klingt freilich auch ein wenig negativ; hier schwingt ein Unterton mit, der die Geschichte der Spätmoderne als Zerfall betrachtet, als Ausverkauf von Bindungen, als Filterung von Optionen durch rein individuelle und emotionale Bedürfnisse. Man kann und darf dieser Diagnose daher die Analysen von Hans Joas an die Seite stellen, der gerade nicht eine steigende Individualisierungstendenz für das Abnehmen religiöser Bindungen verantwortlich macht, sondern uns zusätzlich auf das Problem zunehmender Kontingenz verweist. Je mehr die Menschen als Zeitgenoss*innen der Spätmoderne auf die oft sehr zufälligen Konstellationen aufmerksam werden, die zu ihren jeweiligen gesellschaftlichen, ethnischen, sozialen, sexuellen und eben auch religiösen Zugehörigkeiten geführt haben, desto notwendiger wird der Vollzug einer nachträglichen biographischen Ratifikation, Affirmation oder eben Korrektur dieser Konstellationen im Modus der Selbstwahl:

„Was ist nun das logische Problem bei dieser für viele so eingängigen Konstruktion? Naheliegend, aber noch zu einfach ist die Forderung, jede Veränderung nicht nur als Gefahr, sondern auch als Chance zu begreifen. [...] In der Tat würde dem leichtfertigen Kulturpessimismus schon Beträchtliches von seiner Plausibilität genommen, wenn an die Stelle des zweistufigen Schemas von Ordnung und Desintegration ein dreistufiges Schema trate, das die Möglichkeit der Reintegration über das kreative Handeln des Menschen mitzudenken erlaubt und dann fragt, unter welchen Bedingungen kreative Anpassung gelingt oder nicht. [...] Ich plädiere [...] für eine scharfe Unterscheidung der Probleme sozialer Integration von denen gestiegener Kontingenz. Nicht Fragmentierung, Desintegration oder Korrosion des Charakters scheint mir das adäquate Stichwort für ein Verständnis der gewandelten Bedingungen für die Entstehung von Bindungen an andere Menschen oder Werte, sondern gestiegene Kontingenz.“⁶

⁴ Vgl. William James, *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London 2003, 376 f.

⁵ Charles Taylor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge u. a. ²2003, 80.

⁶ Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br. 2012, 35 f.

Diese Analyse ist nüchtern, aber auch ein wenig tröstlich. Allerdings wäre sie zu ergänzen um einen Blick auf die Eigenart des Christentums, die man nicht anders beschreiben kann, als dass das Christentum selbst eine innere Sperrigkeit besitzt. Denn das Christentum ist vornehmlich eine Erlösungsreligion. Erlösung versteht und sucht man aber nur, wenn man ein Grundgefühl dafür besitzt, dass die Welt, so wie sie uns umgibt, nicht in Ordnung ist und dass uns in letzter Instanz die Möglichkeiten fehlen, sie aus eigener Kapazität heraus in Ordnung zu bringen; dass es zudem eine nur in einer transzendenten Wirklichkeit begründbare Vision gibt, wie eine Welt, die in Ordnung wäre, aussehen könnte. Ob wir dieses Gefühl nun ein Bewusstsein der Bedrängnis und der Fragilität nennen oder ein Bewusstsein für die Sünde, die alles durchherrscht und die vor allem als Gewalt, der wir ausgeliefert sind, erfahrbar ist, ist zunächst gar nicht so entscheidend. Denn wer diese Bedrängnis oder Fragilität nicht spürt, sieht, erlebt oder das in Rede stehende Phänomen anders deutet, wird auch kein Bedürfnis nach Erlösung haben. Die vielen alltags- und daseinsorientierten spirituellen Lebensformen, die dem christlichen Glauben gegenüberstehen und die sich nur um den Preis einiger Verbiegungen christlich integrieren lassen, können sicher nicht einfach auf einen Begriff gebracht werden; dennoch lassen sich zwei Tendenzen zumindest benennen, die als Gegenentwürfe zum christlichen Erlösungsbewusstsein verstanden werden können: (i) eine Spiritualität der Daseinszugewandtheit, die Sinnstiftung aus den verschiedenen Phasen eines hoffentlich, trotz mancher Herausforderungen, glückenden Lebens erwartet und sich von daher auch mit dem unausweichlichen Ende eines Lebens auszusöhnen versucht; und (ii) eine Spiritualität der öko-globalen Verbundenheit, die danach trachtet, das eigene Leben in ein Größeres und Umfassenderes einzuschreiben und sich mit den so entstehenden Bedeutungsgefügen und Handlungsimperativen begnügen kann. Das heißt: Ein Gott muss nicht gesucht oder aufgesucht werden, wo ein je größerer Naturzusammenhang als sinnstiftend empfunden wird. Beide Spiritualitätstrajektorien können allerdings nur auf dem Grund und Boden einer relativen ökonomischen und medizinischen Sicherheit gedeihen, die die Fragilität menschlicher Existenz zudeckt, die Kontingenzen naturalisiert oder in das von Charles Taylor so schonungslos aufgedeckte Ideal der romantischen Selbstexpression⁷ und der fortlaufend selbst-authentifizierenden Selbstwahl als Wahlkonstellationen und Affirmationsherausforderungen integrieren kann. Wird dieser Grund und Boden brüchig, müsste eigentlich ein Gefühl von Bedrängnis und Vorfälligkeit, ein Gefühl für das Ungenügen der Welt wieder Raum gewinnen. Aber das katholische Amt hat für diese neue Deutungsaufgabe keinen Kredit mehr.

Eine zweite Konstellation bezieht sich auf den Ort des Christlichen innerhalb einer religiösen Kulturgeschichte: Sind wir wirklich in einer *post-christlichen* Ära? Oder sind Christinnen und Christen in einer *post-religiösen* Situation angekommen, die natürlich in einer religiös diversifizierten Gesellschaft keine flächendeckende Gegebenheit sein muss? Wer sich abseits lauter politischer Diskussionen noch einmal mit den sogenannten Flüchtlingskrisen der Jahre 2015 und 2022 beschäftigt und die Hilfsbereitschaft und Großherzigkeit der Menschen in den Blick nimmt, wird eingestehen müssen, dass christliche Werte (Nächstenliebe und Mitleid, Sorge für die Schwachen und Bedürftigen) immer noch tief in

⁷ Vgl. Taylor, *Varieties* (wie Anm. 4), 83 f.

unserer Kultur präsent sind. Könnte es sein, dass sich die Forderungen und Prognosen einiger Theologen des 19. Jh. – denken wir an Ritschl – insofern erfüllt haben, als ihre These, dass sich Religion wesentlich als Ethik konstellieren muss, um sowohl menschengemäß als auch gottgefällig zu sein, die Gegenwartssituation trifft? Für Ritschl ist Christus, etwas überspitzt formuliert, derjenige, der uns deshalb in das Reich Gottes führen kann, weil er eine vollkommene ethische Gesinnung verkörpere und lehre⁸ und weil das Reich Gottes nichts anderes sei als eine durchgehende Verinnerlichung und gleichzeitige Realisierung eben dieser vollkommenen ethischen Gesinnung:

„Indem das Reich Gottes als der gemeinschaftliche Zweck der christlichen Gemeinde [...] gesetzt ist, ist die Befähigung ihrer Glieder zu der ihm entsprechenden Handlungsweise zugeschrieben. Die Liebe, welche zugleich das allgemeine Gesetz und den subjektiven Beweggrund des Handelns im Reiche Gottes bildet [...], hat ihre Bedeutung darin, daß sie die sittliche Selbstständigkeit des einzelnen und die Erziehung der innigsten wie der weitestgreifenden Verbindung mit den anderen zusammenfaßt [...].“⁹

Wäre die ethische Pointe wirklich die Sinnspitze der Reich-Gottes-Verkündigung und der Christologie, so müssten sakral und kultisch anmutende religiöse Praktiken vorläufig anmuten und auf jeden Fall einem Umdeutungsprozess unterzogen werden – als Praktiken des Erinnerns und wiederholten Vergegenwärtigens der Tätigkeit und Lehre Christi, die eben auf die schon angesprochene Gesinnung hin ausgerichtet ist.¹⁰ Die handlungstheoretische Rekonstruktion der Eucharistie ist hierfür ein sprechendes Beispiel, weil die Dominanz des ethischen Vokabulars mit Händen zu greifen ist:

„Der Wert der Handlung [sc. der Feier des Abendmahls, TS] für den einzelnen Teilnehmer ergibt sich aus zwei abgestuften Rücksichten. Zunächst verbürgt ihm die Gemeinde, innerhalb deren er das Mahl begeht, die Sündenvergebung, in welcher sie ihren Bestand hat. Im Grunde aber verbürgt ihm dieses Christus selbst, sofern die Handlung wiederholt wird, durch welche er der Gemeinde die versöhnende Wirkung seines Todes im voraus angeeignet hat. Das Abendmahl hat demgemäß den praktischen Wert, daß das sittliche Zartgefühl geschärft, daß zugleich die aus der Versöhnung entspringende Lebensrichtung auf Demut, Gottvertrauen und Geduld [...], und daß endlich der Sinn für die Gemeinschaft in der Gemeinschaft lebendig angeregt wird.“¹¹

Konsequent – und unter Berufung auf reformatorische-protestantische Traditionen – wird von Ritschl das kirchliche Amt von einer „religiös-sittliche[n] Autorität“¹² her bestimmt. Hat Ritschl in Vokabeln, die an Kant und Schleiermacher erinnern sollen, einen Sachstand vorweggenommen, den wir jetzt zu gewärtigen haben: nämlich dass aus dem Sakralen und Sakramentalen – in einer geradezu folgerichtigen Teleologie – Ethik und Praxis geworden sind; hat das Christentum seine innerste Bestimmung erfüllt, indem es die *Praxis Jesu* als

⁸ Vgl. Albrecht Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, hrsg. v. Christine Axt-Piscalar, Tübingen 2002, §§ 21–25.

⁹ Ebd., § 26.

¹⁰ Ebd., § 82.

¹¹ Ebd., § 90.

¹² Ebd., § 87.

universalisierbares Sittengesetz auszubuchstabieren vermochte? In solch einer Situation braucht es keine Feier von Heilsmysterien mehr, sondern vor allem die Vergegenwärtigung der Sittlichkeit Jesu, d. h. den immer wieder zu setzenden Anstoß zu reflektierter Sittlichkeit. Versagen Amtsträger in dieser Sittlichkeit, beginnt ihre Autorität zu kollabieren.

Aber – und diese Gegenthese wurde schon zur Zeit Ritschls erprobt – Religion hat zwar mit Ethik zu tun, wenn und insofern Gott das ultimative Gute ist, sie ist aber doch primär das Bewusstsein der Begegnung von Zeit und Ewigkeit, von Endlichkeit und Unendlichkeit, die sich existenziell, rituell-symbolisch und narrativ-hermeneutisch zum Ausdruck bringt. Religiöse Menschen müssen keine andere Ethik haben als nicht-religiöse Menschen, Christ*innen keine andere Ethik als Nicht-Christ*innen; sie haben aber einen eigenen *Blick auf die Welt* und müssten demgemäß eine eigene Erzählung von ihrem Ort in der Welt formulieren können. Im Sinne einer behutsamen kontra-kulturellen Positionsbestimmung macht dies auch Bischof Robert Barron deutlich:

„Christianity is, above all, a way of *seeing*. Everything else in Christian life flows from and circles around the transformation of vision. Christians see differently, and that is why their prayer, their worship, their action, and their whole way of being in the world have a distinctive accent and flavor. What unites figures as diverse as James Joyce, Caravaggio, John Milton, the architect of Chartres Cathedral, Dorothy Day, Dietrich Bonhoeffer, and the later Bob Dylan is a peculiar and distinctive take on things, a style, a way, which flows finally from Jesus of Nazareth. Origen of Alexandria once remarked that holiness is seeing with the eyes of Christ; Teilhard de Chardin said, with great passion, that his mission as a Christian thinker was to help people see, and Thomas Aquinas said that the ultimate goal of the Christian life is a ‘beatific vision’ of God, an act of *seeing*.“¹³

War Ritschls Prognose und Programm am Ende doch auch als ein Angebot an das konstitutionell-monarchische, protestantische und preußisch geprägte Staatswesen zu verstehen, das der aufgeklärten, aber wertkonservativen Haltung die Kirche(n) als Anstalten der Moral- und Gesinnungslehre andienen und so ihre öffentliche Nützlichkeit anpreisen wollte? Robert Barron ist auch hier eindeutig und ungeschminkt in der Analyse: Eine Kirche, die keinen Sensus mehr für das Transzendentale, das Ewige, dasjenige, was im Rahmen der Natur nicht abgegolten werden kann, entwickelt, die in den irdischen Zeichen nicht auch Bilder des Himmlischen entdecken kann, wird auch keinen glaubwürdigen Ort für das Priesteramt mehr ausweisen können:

„If the priest is basically social worker, psychologist, and activist for justice, as he often is in the European context, he loses any distinctive profile; but if he is mystic, soul doctor, healer, and steward of the mysteries of God, then he will present a compelling and attractive profile indeed.“¹⁴

Sollen wir auch heutzutage noch die Nützlichkeit kirchlicher Christlichkeit auf dem Passierschein der ethischen Bildung herausstellen, wobei die Tarife inzwischen nicht mehr von einer wertkonservativen Monarchie, sondern von einer liberalen demokratischen oder

¹³ Robert Barron, *And Now I See. A Theology of Transformation*, Park Ridge 2021, 9.

¹⁴ Ders., *Vibrant Paradoxes. The Both/And of Catholicism*, Skokie 2016, chap. II.8.

gar einer postkolonial sensiblen liberalismuskritischen Gesellschaft diktieren¹⁵ werden? Oder schafft uns die unabwendbare neue Situation – nämlich eine sichtbare, aber anerkennbare Minderheit zu sein – eine *neue* Freiheit, uns der ethik-didaktischen Verzweckung des Religiösen auch ein wenig zu entziehen (ohne sie dabei ganz aufgeben zu müssen) und uns dem Sehen und Bewusstsein des Ewigen zuzuwenden? Die Priester wären dann eben nicht mehr nur diejenigen, die als Ermunterer und Auferbauer, als Event-Hosts, Coaches und Therapeuten eine altruistische Gesinnung zu fördern haben. Priester könnten und müssten vielmehr das tun, wofür das kirchliche Amt in der Sicht des Neuen Testaments da ist: einen performativen Ermöglichungsgrund und Ankerpunkt für die Erfahrung der Präsenz Christi zu schaffen.

Die dritte Konstellation, die wir ebenfalls als gegenwärtige Herausforderung zu verstehen haben, ist mit dem (auch kirchlich) propagierten und kulturell sedimentierten Gottesbild verknüpft. Terrence Tilley spielt auf eine Studie von Christian Smith und Melinda Lundquist Denton an,¹⁶ die vor über fünfzehn Jahren die religiösen Vorstellungen US-amerikanischer Teenager untersucht haben. Was hier vom biblischen Gott wirklich übrig bleibt, lässt sich unter die Überschrift eines moralisch-therapeutischen Deismus (MTD) versammeln. Tilley skizziert die Grundüberzeugungen, die dieses Gottesbild prägen, wie folgt:

„Smith and Denton formulated the creed of MTD as follows:

- A God exists who created and ordered the world and watches over human life on earth.
- God wants people to be good, nice, and fair to one another, as taught in the Bible and by most world religions.
- The central goal of life is to be happy and to feel good about oneself. God does not need to be particularly involved in one's life except when God is needed to resolve a problem.
- Good people go to heaven when they die.“¹⁷

Tilley räumt ein, dass einige wenige Elemente des biblisch-christlichen Gottesglaubens in diesem Grundbekenntnis noch erkennbar sind; er hält aber gleichzeitig fest, dass eine Kul-

¹⁵ Eben dieser Umstand erklärt die theologischen Versuche, eine Nähe zur Philosophie von Jürgen Habermas herzustellen, obwohl dieser ein eher antirealistisches Verständnis des Gehalts religiöser Überzeugungen herausgestellt hat und nicht den Inhalt, sondern das Signum einer Widerständigkeit an der religiösen Haltung schätzt. Vgl. *Jürgen Habermas*, Auch eine Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Berlin 2019, bes. Bd. II: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, 807: „Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendent, selber verkümmern. Die Abwehr dieser Entropie ist ein Punkt der Berührung des nachmetaphysischen Denkens mit dem religiösen Bewusstsein, solange sich dieses in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen verkörpert und damit als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes behauptet. Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendentlosen Sein nachgibt – und so lange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoltene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane‘ harren.“

¹⁶ Vgl. *Christian Smith; Melinda Lundquist Denton*, Soul Searching. The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers, Oxford 2005.

¹⁷ *Terrence Tilley*, Faith. What It Is and What It Isn't, Maryknoll 2010, 66.

tur der Selbstverbesserung und Selbstermächtigung hier die Feder führt, sodass in der narzistischen Suche nach der eigenen besonderen Rolle Gottes Brauchbarkeit in den Mittelpunkt rückt und ein zentraler Aspekt des Christentums unterschlagen wird: nämlich dass Glaube nicht nur Erfüllung (der Selbstverwirklichung dienender Wünsche), sondern auch Hingabe, nicht selten auch Hergabe bedeutet:

„The picture of humanity that emerges in MTD is that of a dependent patient entitled to be healthy, both now and forever. The conflicts and evils in the world, recognized in most faith traditions, are minimized. God is invoked to ensure that entitlement to self-realization. The lack of serious moral components in MTD suggests that this faith requires no moral commitments other than ‘being nice.’“¹⁸

If MTD is a spirituality, it seems to ignore the need for any sacrifice. Being fair to others, for example, may require sacrificing one’s own comfort in particular ways. While MTD may echo notes of contemporary popular Christianity, it fits more with the polytheistic faith of the Roman Empire than the monotheism of classic Christianity. MTD finds the Cosmic Butler worthy of worship when one has needs. Otherwise, that God is not the center of one’s life. Hence, it is not clear that MTD is a relationship with an irreducible center of meaning and source of value.“¹⁹

Tilleys Hinweis darauf, dass wir Gott zu einem ‚kosmischen Kellner‘ degradieren, der in dem Moment, da er unseren Wünschen keine Aufmerksamkeit schenkt, auch gleich seine Glaubwürdigkeit verliert, ist nicht nur eine Mahnung, die paradoxen und dunklen Seiten des biblischen Gottes ernster zu nehmen und sie in der Verkündigung nicht auszusparen; denn ein Gott, der nicht anecken kann, wird belanglos. Diese Analyse wirft vielmehr auch ein Licht zurück auf die Grundlinien unserer Selbstbeschreibung. Robert Barron trifft in seiner bisweilen sehr ungeschminkten und auf Kontrast angelegten Form der theologischen Ansage durchaus den Kern des christlichen Gottesbildes und der damit verknüpften Anthropologie, wenn er die drei folgenden Einsichten auf dem Weg zu jener Heiligkeit, zu der alle Christinnen und Christen berufen sind, für unabdingbar hält:²⁰ (1) *Es gibt ein Zentrum meiner Identität, das nicht mehr ich bin, sondern sich in der Gnade Gottes verankert.* (2) *Vor Gott bin und bleibe ich ein Sünder, der Heilung und Vergebung braucht.* (3) *In allem, was ich anstrebe, geht es nicht mehr allein um mich selbst.* Diese drei Einsichten haben es buchstäblich in sich,²¹ sie wirken augustinisch und lutherisch zugleich, lassen sich aber mit der Vielfalt der Heiligeniten ratifizieren, die auch unsere katholische Färbung des Christseins so reichhaltig machen. Sie offenbaren auch noch einmal die Sperrigkeit des Christentums, die Eigentümlichkeit des christlichen Gottesbildes und den Voraussetzungsreichtum des Christseins; denn das Bewusstsein der Transzendenz ist hier verknüpft mit der Fähigkeit, sich (bildlich gesprochen) selbst loslassen zu können, um sich von Gott her neu zu verstehen.

¹⁸ Ebd., 67.

¹⁹ Vgl. Robert Barron, *Bridging the Great Divide. Musings of a Post-Liberal, Post-Conservative, Evangelical Catholic*, Boulder u. a. 2004, 171–180.

²⁰ Und sie müssen auch durch einen kritischen Spiritualitätstheologischen Filter geschickt werden, da sich aus den genannten drei Punkten ohne Kriterien der Anverwandlung und biographie-sensiblen Auslegung ein Rezept für geistlichen Missbrauch entwickeln ließe.

3. Der Sinn des Amtes in der Kirche

Braucht es das Priesteramt (noch)? Lässt sich die Unabdingbarkeit des Amtes in der Kirche, insbesondere des Priesteramtes, historisch wegretuschieren durch die Einsicht, dass die amtstheologische Formierungsperiode der frühen Christenheit nicht nur eine Vielfalt von gemeinderelevanten Ämtern kannte, sondern auch einer sehr kontingente Tendenz zur Professionalisierung²¹, zur Klerikalisierung, zur Monopolisierung, zur Sacerdotalisierung und Sakralisierung,²² die schlussendlich in der Soldatenkaiser- und Machokultur des dritten und vierten Jahrhunderts zunahm²³ und unter dem Druck der Analogie zu nur Männern vorbehaltenen öffentlichen Staatsämtern auch Frauen aus der Vorsteher- oder Vorbeterinnen-Rolle bei Sakramentenfeiern drängte²⁴ und sie vom Präsidieren verbannte, als aus dem Mahls-Tisch der Hausgemeinschaft der Altar der stadtöffentlichen Basilika geworden war?

Die systematisch-theologische und fundamentaltheologische Begründung des kirchlichen Amtes kann sich nur im Rahmen der allgemeineren fundamentaltheologischen Kirchenbegründung verorten und muss die historische Veränderbarkeit der Ausprägung des kirchlichen Amtes mitbedenken. Eine zentrale Grundthese soll die folgenden Überlegungen prägen; sie will nicht nur kirchenbegründend verstanden werden, sondern gibt auch einen Blick auf die Relevanz des Amtes in der Kirche und für die Kirche frei: *Erst eine christologische Hermeneutik der Heiligen Schrift entdeckt eine Semantik des Überschusses, die uns entziffern lässt, wie die Texte der Heiligen Schrift Möglichkeitshorizonte aufspannen, die eine Aktualisierung des Textes durch eine performative Aneignung erlauben, die gerade die Differenz zum Ursprung konstitutiv mit aufnimmt.*²⁵

²¹ Vgl. hierzu *Martin Ebner*, Vom Holztisch zum Steinaltar und vom Triklinium zum Tempel. Analyse eines Metaphorizierungsprozesses und seiner soziologischen Konsequenzen anhand der Vorstellung vom ‚Altar‘ im frühen Christentum, in: MThZ 73 (2022) 3–21, hier 15–20.

²² Zu den akuten Problemen mit der Sakralisierung des Amtes und insbesondere des Priesteramtes vgl. *Matthias Remenyi*, Die Theologie und die Missbrauchskrise. Inhaltliche und strukturelle Themenfelder, in: ders.; Thomas Schärtl (Hg.), Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise, Regensburg 2019, 230–241, hier 234 f.

²³ Vgl. *Martin Ebner*, Braucht die katholische Kirche Priester? Eine Vergewisserung aus dem Neuen Testament, Würzburg 2022, bes. 60–64, bes. 62: „Denn im Christentum gibt es keine Tieropfer, sondern nur das Festessen mit Wein und Brot. Die Episkopen und Ältesten machen sich also *symbolisch* zu Priestern – und das färbt auf weitere Bezeichnungen ab: Plötzlich bringen sie (wie Priester am Tempel) Gaben dar, feiern das Opfer (obwohl Christen Mahl halten und das Brot miteinander brechen). Der Tisch, auf dem das Brot liegt und der Becher mit Wein steht, wird zum Altar (ohne dass Tiere geopfert werden) und das Herrenmahl zur Opferfeier (ohne dass Blut fließt). Und: Plötzlich gibt es – wie im Jerusalemer Tempel – auch in christlichen Gemeinden ein Gegenüber von Klerus (symbolischen Priestern) und Laien (Nichtpriestern). Genau das Gegenteil von Gal 3,28. Aus einer Gemeinschaft, in der sich alle als Geschwister und gleichwertige Kinder Gottes verstanden, wurde eine Ständegesellschaft – mit Klerikern und Laien.“

²⁴ Vgl. *Mary M. Schaefer*, Women in Pastoral Office. The Story of Santa Prassede, Rome, Oxford 2013, bes. 239–312; ferner *Gary Macy*, The Hidden History of Women’s Ordination. Female Clergy in the Medieval West, Oxford 2007.

²⁵ Zum für die folgenden Überlegungen ausschlaggebenden Performanzbegriff vgl. *Wolfgang Iser*, Mimesis und Performanz, in: Uwe Wirth (Hg.), Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2019, 243–261, bes. 257 f.

Diese These befreit uns theologisch nicht von einer kritischen Selbstreflexion im Licht des biblischen Zeugnisses, aber verändert unsere Blickrichtung. Francis Schüssler-Fiorenza hat diese Hermeneutik empfohlen – besonders um der klassischen, katholischerseits länger wirksamen, legalistisch anmutenden Kirchen- und Amtsbegründung zu entgehen. Es geht dann nicht mehr darum, in der Vergangenheit nach unerschütterlichen Fundamenten unserer kirchlichen Gegenwart zu suchen, sondern in der Vergangenheit die Möglichkeitshorizonte aufzuspüren, die von dort her aufgespannt wurden, und zu fragen, ob unsere jetzt-zeitige Aktualisierung der biblischen Zeugnisse eben diesen Möglichkeitshorizonten entspricht. Schüssler-Fiorenza begründet diese Hermeneutik damit, dass schon Jesus in seiner Person die Erwartungshorizonte seiner Zeit überschritten und damit mögliche Bedeutungszuschreibungen gesprengt habe:

„Die Bedeutung Jesu zu fassen, heißt, den Grad zu verstehen, in dem Jesus den Kanon von Erwartungen, den seine Zeitgenossen an ihn stellen, durchbricht und in dem er nicht nur den aktuellen Horizont seiner Jünger, sondern auch sein eigenes, aktuelles Selbstbewußtsein übersteigt. Von daher tendieren alle Interpretationsansätze, die Jesus in erster Linie auf der Ebene seines ‚religionsgeschichtlichen Hintergrunds‘ sehen oder aus der Perspektive der einheimischen religiösen Tradition interpretieren, dazu, die Bedeutung Jesu auf den Horizont seines eigenen Hintergrunds zu reduzieren und seine Signifikanz auf die normativen Erwartungen seiner Zeit zu beschränken. Ein solches Vorgehen minimiert bzw. übersieht das Ausmaß, in welchem die Bedeutung Jesu eben genau in seiner Veränderung des bestehenden Erwartungshorizontes und seiner Schaffung neuer Horizonte besteht.“²⁶

Diese hermeneutische Grundregel hat zwei Implikationen: Die *Aktualisierung* (und Aneignung) eines Textes bzw. einer Äußerung muss einerseits über den originären Erwartungshorizont hinausgehen und ihn transformieren, während die Transformation die Potenziale des originären Erwartungshorizontes ans Licht bringt, die durch eine bloß zurückblickende Rekonstruktion unsichtbar wären. Andererseits muss der *originäre Erwartungshorizont auch das Transformationspotenzial tatsächlich besitzen*, das durch die aneignende Aktualisierung sichtbar wird. Einem hermeneutischen ‚anything goes‘ sind dadurch Grenzen gesetzt.

Die Grundlagen einer derartigen Hermeneutik können für unseren Zusammenhang fruchtbar gemacht werden, wenn wir uns kurz amtstheologische und ekklesiologische Schlüsseltexte in Erinnerung rufen. Mk 3,14–19 erzählt die Aussendung der Zwölf, denen Christus die Vollmacht zu heilen oder Dämonen auszutreiben verleiht und denen aufgetragen ist, das Reich Gottes zu verkünden. Müssen wir historisch sagen, dass hier eine spezifische Situation der frühen Kirche, eine Rolle des Zwölferkreises mit einem Narrativ der Naherwartung verbunden wurde, so geht der Text selbst über eben diesen spezifischen semantischen Horizont hinaus und eröffnet von sich aus Möglichkeitsspielräume der Aktualisierung; denn in Mk 3,14–19 können wir unter dem Blickwinkel der *aktualisierten Möglichkeiten* eine legitime Ansage für die ganze Sendung der Kirche erblicken. Zur performativen Aktualisierung dieses Textes, d. h. seiner Ausfüllung mit dem ganz konkreten

²⁶ Francis Schüssler-Fiorenza, Fundamentalte Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren, Mainz 1992, 153.

Leben, gehört dann aber auch die Bezugnahme auf den Sendenden, die ebenfalls im Raum eines Möglichkeitshorizontes aktualisiert wird; das Überschreiten des originären Erwartungshorizontes auf einen Möglichkeitshorizont folgt einer Gesetzmäßigkeit des Überschusses, weil die performative Aneignung und Wiederholung immer über das Originale hinausschreiten muss.²⁷ Das Aussenden ist die Bedingung der Möglichkeit für die Aktualisierung der Sendung im jeweiligen Zeitkontext.

Die in diesen Überlegungen schon mehrfach verwendete Formel vom kirchlichen Amt als performativer Ermöglichung der Aktualisierung der für die ganze Kirche in all ihren Gliedern relevanten Sendung lässt sich durch eine vielleicht etwas eigenartige Analogie erhellen: Der Amtsträger ist wie ein *method actor*,²⁸ der sich ganz und gar in das Leben und in die Person Christi hineinverteift, um in dieser Rolle – zu der auch das Wissen um die Nichtidentität zwischen Rolle und eigener Person gehört – Christus und seinen Auftrag in den Möglichkeitskontexten der jeweiligen Gegenwart zu aktualisieren. Ähnliches ließe sich mit Blick auf Mt 16,18–19 sagen – einen Text, der traditionell zur Begründung des Petrusdienstes herangezogen worden war. Auch wenn wir hier, erneut, historisch vielleicht erst einmal nur die Auswertung und Einrahmung der besonderen Rolle des petrinischen Auferstehungszeugnisses und Messiasbekenntnisses sehen können, weist der Text in der Eröffnung seiner Möglichkeitsspielräume über seinen vergangenen Ort hinaus und gibt den Blick frei für ein anderes besonderes Merkmal des kirchlichen Amtes, das ebenfalls performativ immer neu aktualisiert werden muss: die Notwendigkeit des Stärkens und Bekräftigens im Glauben. Selbstverständlich ist auch hier ein Moment mitgenannt, das alle Getauften angeht, aber gleichzeitig ist auch hier ein Ursprungsmoment des Glaubenszeugnisses aufgerufen, das aus der faktischen Distanz zum Ursprung ebenfalls immer neu aktualisiert werden muss.²⁹

Angereichert wird diese Hermeneutik dadurch, dass wir uns vergegenwärtigen, was Kirche in ihrem ‚Wesen‘ ist; sie ist die *verleiblichende Präsenz Christi in der Zeit*, und sie setzt das heilende und vergebende und versöhnende Wirken Christi fort. Ein Fundament

²⁷ Sibylle Krämer, Sprache – Stimme – Schrift. Sieben Gedanken über Performativität als Medialität, in: Wirth (Hg.), *Performatz* (wie Anm. 23), 323–346, bes. 344 f.

²⁸ Diese Analogie stammt von David Brown, der sie entwickelt hat, um darzulegen, wie der ewige Sohn Gottes wahrer Mensch sein kann. Vgl. David Brown, *Trinity, Incarnation, and Salvation. Church and Individual Response to Change*, in: Thomas Marschler; Thomas Schärtl (Hg.), *Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus*, Bd. 2: *Inkarnation*, Münster 2020, 75–96, bes. 88–93. Die Spiegelung dieses Modells in der Amtstheologie hat gerade wegen der christologischen Verankerung einen ausgesprochenen Reiz, hebt gleichzeitig den Repräsentationsaspekt des Amtes ins Performative.

²⁹ In einer traditionell orientierten priesteramtstheologischen dogmatischen Reflexion stellt Thomas Lane einen Zusammenhang zwischen der Priestertheologie des Buches Levitikus, den christologischen Subtexten des Neuen Testaments und den Zeichenhandlungen Jesu im Abendmahlssaal her. Vgl. Thomas Lane, *The Catholic Priesthood. Biblical Foundations*, Steubenville 2016, bes. chap. 2 und 3. In einer Hermeneutik der Möglichkeitsspielräume sind diese Linienführungen durchaus gestattet, müssen sich aber immer auch an den tempelkult-transformierenden und opferkult-transformierenden Passagen des Neuen Testaments messen lassen, weil diese Anhaltspunkte den hermeneutischen Möglichkeitsrahmen insofern begrenzen, als zwischen dem ‚Priesteramt‘ Christi, das in seiner Kirche fortwirkt, einerseits und der Tempelpriestertheologie des Buches Levitikus keine direkte Kontinuität veranschlagt werden kann. Landes Herausstellen einer symbolischen Kontinuität steht in der Gefahr, die Aspekte der Diskontinuität, die zu einer transformationstheologischen Hermeneutik im Verständnis des priesterlichen Dienstes – gruppiert um das transformierte Verständnis von Kult, Opfer, Versöhnung – Anlass geben, abzublenden. Vgl. hierzu noch einmal Ebner, *Braucht die katholische Kirche Priester* (wie Anm. 22), 25–58.

für diese These finden wir in den sogenannten Osterevangelien, die sich hermeneutisch so entschlüsseln lassen, dass sie uns für die jeweilige Jetzzeit Hinweise darauf geben, wo der lebendige, auferstandene Christus zu finden ist: in der sakralen Verähnlichung mit Christus, in der Versammlung der Jünger, in der Eucharistie, in der Verkündigung.³⁰ Wenn wir die Eucharistie als das Brennglas der Weise, wie Christus in der Zeit für jeden Punkt in der Zeit präsent ist, verstehen dürfen und das Kreuzesereignis als ultimativen Akt der göttlichen Vergebung, der in der Kirche immer neu aktualisiert wird, dann haben wir damit die zwei Ursprungspunkte des Kirchenseins gefunden, die im Sinne des Unableitbaren, weil allein von Christus Stammenden, in der Kirche realisiert werden müssen. Noch einmal formuliert: Der geweihte Amtsträger ist – und das wird gerade an den exemplarischen liturgischen Vollzügen sichtbar, denen ein Performativ des immer neuen Eröffnens eigen ist – der *method actor*, der an Christi statt den jeweiligen Möglichkeitshorizont der Gottesbegegnung aufschließt bzw. das Erschlossensein dieses Horizontes durch Christus selbst je neu aktualisiert. Die oft als verkürzend gescholtene Konzentration des Konzils von Trient auf die Eucharistie- und Absolutionsvollmacht der Priester – erweitert durch die Ordinationsvollmacht bei den Bischöfen – kann als Extrakt einer Besinnung auf das Wesen und die Bestimmung von Kirche gelten. Auch für die verleibliche Präsenz Christi und für die Fortsetzung des vergebenden und versöhnenden Wirkens Christi spielt das kirchliche Amt die Rolle eines performativen Ermöglichungsgrundes. Die Rolle und Aufgabe der Kirche – und darin die besondere Rolle des kirchlichen Amtes – dient freilich einem Ziel: die Menschen in eine Beziehung der Innigkeit und Intimität mit Gott zu führen. Wie in einer fast nicht mehr zu übertreffenden Weise Elenore Stump vorgeschlagen hat, lässt sich auf der Grundlage dieses Gedankens eine ganze Soteriologie errichten,³¹ die wir fundamentaltheologisch in eine Ekklesiologie fortbestimmen können: Gott sucht in Jesus von Nazareth unseren Blick, er teilt seine Aufmerksamkeit mit uns und wendet sich uns empathisch zu. Diese instrumentelle Rolle Christi geht auf die Kirche über, die diesen Akt der Zuwendung immer neu zu aktualisieren hat, der erstens die Erfahrung der Präsenz Christi in der Zeit und zweitens das Erleben der vergebenden Empathie Gottes voraussetzt.³²

³⁰ Vgl. hierzu Thomas Schärtl, Ostern und Einsicht. Bildung im Lichte der Deutung der Auferstehung Jesu, in: JBTh 35 (2020) 153–168, bes. 164–167.

³¹ Vgl. Elenore Stump, Atonement, Oxford 2018, 115–142.

³² Das Modell von Kirche, das die hier beschriebenen Grundbestimmungen aufnehmen kann, ist das Modell der Kirche als *Leib Christi*, gerade wenn Kirche die Fortsetzung der leiblichen Präsenz Christi in der Zeit sein soll. Andere Kirchenbilder bleiben metaphorisch zu-, aber auch untergeordnet. Das muss auch kein Schaden sein, wenn wir uns vor Augen halten, welche eigenartig steile amstheologische Karriere die Braut-Christi-Bildwelt inzwischen eingeschlagen hat. Matthew Levering, der neue theologische Star am *Mundeleine Seminary* und Referenztheologe einiger US-Bischöfe, geht sogar so weit, das Gott-Welt- und Gott-Mensch-Verhältnis (u. a. unter Berufung auf M. J. Scheeben) in möglichst naher buchstäblicher Auslegung nuptial und ehebundanalog zu denken. Vgl. Matthew Levering, Engaging the Doctrine of Marriage. Human Marriage as the Image and Sacrament of the Marriage of God and Creation, Eugene 2020, 36–94. Derartige Vorstöße müssen allerdings metaphorische Bruchlinien erzeugen, wenn wir die Sohn Gottes-Theologie als mit der Bund Gottes-Theologie äquivalent erachten: Wie kann Israel gleichzeitig als Braut und als Sohn Gottes angesprochen werden, wenn wir uns hier nicht eine metaphorische Distanz gestatten dürfen? Wie kann Jesus von Nazareth, als der von Ewigkeit Erwählte und mit dem Logos Geeinte, die Sohnschaft Israels verdichten und fortsetzen, wenn er die Rolle des Bräutigams einzunehmen hat, die dann – soweit die Bildlogik – vom Priester für die Kirche als Braut fortgeschrieben wird? Wie kann die Fruchtbarkeit der christlichen Ehe ein Bild innertrinitarischer Fruchtbarkeit sein, wenn primär das Gott-

Aber wie soll sich das Priesteramt nun vor solchen Vorgaben konkret ausgestalten lassen? Erneut ist es Robert Barron, der sich als Abstoß- und Anstoßreferenz eignet, weil er ein von den oben skizzierten Grundaufgaben des kirchlichen Amtes eigenartig abgekoppeltes, aber dennoch maximalistisches Verständnis des Priesteramtes entfaltet:

„The priest is the one who bears that strange power and who leads the people of God into an ever more intimate contact with it. It is in the carrying out of this task that one is most authentically priest, that is to say, the one who performs a sacrifice, linking heaven and earth, mediating between the Mystery and those who have been grasped by it. Christ is the High Priest because, in his own person, he is the reconciliation of creation and Creator, the mediation between Lover and beloved. The mystagogue is, in the depths of his being, conformed to Christ the Priest, shaped according to the icon of Christ, because his whole existence is to become transparent to the Mystery. The primary ‘function’ of the bearer of Mystery is to hold up to the people of God the great images, stories, and pictures of salvation that are at the heart of the Christian tradition. The mystagogue is the one who has been entrusted with the sacred symbols and given the responsibility of making them speak. He is the artist whose task it is to make the liturgy a great dance expressive of God’s grace, a saga whose heart is the drama of God’s embrace of all aspects of our fallen humanity. Through his manipulation of color, line, and texture, the painter unveils some truth about nature or about the human condition, and he invites the one who views the painting to enter into that truth. In a similar way, the mystagogical artist, in image, symbol, and story, presents the truth which is God’s love in Christ and seduces, draws the worshiping community to share in it.“³³

Wieder kann man fragen, ob Barron nicht erneut Aufgaben benennt, die dank der Taufe dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen obliegen; auch geistliche Schriftstellerinnen, Lehrerinnen oder Novizenmeisterinnen sind Mystagoginnen im besten Sinne. Die Macht, die sie dafür brauchen, wächst Ihnen aus der Gnade, dem Charisma, zu. Das Einssein mit Christus, die Verähnlichung mit ihm, das Transparentwerden für Christus ist überhaupt die Signatur jeder gelingenden christlichen Existenz. Mit derartigen Beschreibungen ist also die besondere Vollmacht des priesterlichen Dienstes nicht erfasst; Barron referiert eher die Charakteristika eines entschiedenen Christseins oder vielleicht sogar die einer stark kerygmatisch ausgerichteten Theologie. Und der Rekurs auf die Vermittlerrolle fällt in eine womöglich archaischere³⁴ sacerdotale Vorstellungswelt zurück, die übersieht, dass

Welt-Verhältnis in eheanalogen Kategorien zu denken ist? Die Pluralität ekklesiologisch relevanter Bilder in Schrift und Theologiegeschichte lässt sich nur mit Hilfe einer metaphernsensiblen Hermeneutik stabilisieren; die hohe Anziehungskraft, die das paulinische Bild von der Kirche und Gemeinde als *Leib Christi* entwickelt hat, könnte uns dazu anleiten, dieses Bild als heuristische Leitmetapher zu verstehen, von der aus andere Kirchenbilder im Zaum gehalten werden können. In eben diesem Bild des Leibes repräsentiert das kirchliche Amt das Haupt – als Initial- und Initiativorgan, aber eben nicht als Lebensorgan (das wäre das Herz) der Kirche. Zur Auseinandersetzung mit der amtstheologischen Relevanz nuptialer Ekklesiologie vgl. Matthias Remenyi; Thomas Schärtl, Normativität – Plausibilität – Ikonizität. Überlegungen zur Frauenordination, in: Margit Eckholt; Johanna Rahn (Hg.), Christusrepräsentanz. Zur aktuellen Debatte um die Zulassung der Frauen zum priesterlichen Amt, Freiburg i. Br. 2021, 44–75.

³³ Vgl. Barron, Bridging (wie Anm. 19), 228 f.

³⁴ Dieses archaische Element scheint mir im folgenden Zitat wirklich sehr gut greifbar zu sein, vgl. ebd., 230 f.: „To put it simply, the priest must be an authentically religious leader for his people; he must be, in the richest sense possible, spiritual director, mystical guide, shaman. I think that one of the greatest of the postconciliar mistakes was to turn the priest into psychologist, sociologist, social worker, counselor – anything but a uniquely

bildlich wie wörtlich jede hohepriesterliche Aufgabe in Christus immer schon übererfüllt und in gewisser Weise abgegolten ist. Das *method acting* kann diese Rolle daher immer nur in einer eigentümlichen Distanz übernehmen – und zwar, wie schon mehrmals unterstrichen: als performative Eröffnungsgeste, die sich selbst darauf beschränkt, den Möglichkeitsspielraum eines Gottesverhältnisses der vermittelten Unmittelbarkeit *aufzuschließen* und dieses Aufschließen immer neu zu aktualisieren, dabei aber gerade aus der Differenz zum uneinholbaren Ideal die Legitimität schöpft, keine exakte Kopie sein zu müssen. Aber vielleicht sind doch einige Elemente von Barrons Priesteramtstheologie insofern bedenkenswert, als wir – wie eingangs unterstrichen – die Verkündigung des Evangeliums als existenzielle Hermeneutik des Daseins in der Sichtachse der Gegenwart Gottes zu verstehen versuchten; das mystagogisch-imaginative Moment lässt sich hier integrieren, muss sich aber zurückführen lassen auf den performativen Gestus der Eröffnung von Erfahrungsräumen der Präsenz Christi in der Zeit.

Robert Barron limitiert seinen überschwänglichen und maximalistischen Ansatz immerhin selbst, wenn er – und darin wird explizit der oben angedeutete Wesenszug von Kirche aufgenommen – vom Priester als dem Seelenarzt spricht und diesen heilenden Dienst als Heiligungsdienst, jenen wiederum als sakramental vermittelten Dienst denkt:

„What the doctor of the soul can bring to this sickness is something which no psychologist or physician can bring: what the priest can offer is the good news and energy of the Incarnation. He can hold out to the sufferer the possibility of participating in the God who wants nothing more than to embrace the human condition; he can invite the one in anxiety or despair to root her life, not in herself, but in eternity, in the transcendent ground of meaning which is the creator God; he can offer her the body and blood, the life, of Jesus Christ. Again, this has not primarily to do with accepting doctrines intellectually; rather, it involves a sharing in a power of transformation.“³⁵

Wiederholt gebietet es die kritische theologische Reflexion, die hier angesprochenen geradezu lebenswichtigen Vollzüge und Dienste der Kirche in die allgemeine Sendung der Kirche und damit in die Gesamtverantwortung aller Getauften hineinzustellen. Aber auch hier ist eine behutsame Justierung des Gedankens möglich, indem wir erneut auf die *Aufgabe des performativ stets neu zu aktualisierenden Eröffnungsgestus* verweisen, der überhaupt in der Zeit und im Angesicht der Zeichen der Zeit jene Spielräume findet, die es Menschen ermöglichen, ihr Leben in Gott zu verankern oder in der Gnade Gottes eine Transformation zu vollziehen. Tatsächlich lässt sich *nach* dieser Justierung Barrons Überlegung als eine Version jener soteriologischen Perspektive einstufen, die wir mit Eleonore Stump gestreift haben; sie betonte, dass wir in der geteilten Aufmerksamkeit mit Gott, die uns durch Christus (und dank der Kirche) immer neu vermittelt wird, eine Rekonfiguration unserer Sehnsüchte, einen klaren Blick in die eigenen Abgründe, ein Neuerzählen unserer Biographie im Licht der Ewigkeit Gottes erleben, weil Gott derjenige ist, der diese Innigkeit immer schon ermöglicht haben wird. Unter der bereits skizzierten Voraussetzung, dass wir mit

religious leader. The authentic task of the mystagogue, as I've outlined it, is incomparably rich, constantly challenging; it is the career of the prophet, poet, and visionary.“ Fordert Barron hier nicht eine Art charismatisches Superzentrum, das mit dem Priester identifiziert wird?

³⁵ Ebd., 238.

dem Vermittlungsgedanken wo hldosiert umzugehen haben, weil alle Gnadeninitiative letztlich bei Gott liegt, und dass wir *jede Amtstheologie immer unter dem Vorzeichen der Performativität des Erffnungsgestus, des Ermglichens, des Aufschließens von Spielräumen zu sehen haben*, lässt sich die folgende, ebenfalls etwas überschwängliche Formulierung von Barron richtig einordnen:

„What does the priest as doctor of the soul bring to this sickness, which is perhaps manifesting itself as depression, loss of focus, anxiety, or compulsive behavior? He brings the healing balm of God’s simplicity. In light of the power that flows from the Incarnation, he holds up to the sufferer the one reality that truly is absolute, the one power that truly can satisfy the longings of the heart, the God who is not any ‘thing’ at all, but rather the ground and goal of Being itself. The soul doctor applies the salve of God’s ungraspable, inescapable reality in order to quell the clinging tendencies of the ego and thereby to reorient the spiritual energies of the sufferer. One could say that the essence of sin is an absolutizing of the ego; and one could consequently argue that the essence of soul-healing is a questioning of that inflated ego in light of the simple God.“³⁶

4. Konkretionen

Das historische Abschreiten der Möglichkeitsspielräume sollte uns bei der theologischen Angabe von Grenzmarkierungen etwas vorsichtig, wenn nicht sogar bescheiden machen. Denn die Kirche hat – gerade, wenn wir die Ausgestaltung von Kirchentumern in unseren Geschwisterkonfessionen als nicht grundsätzlich verfehlt anerkennen – mehr Optionen in Hinsicht auf die berüchtigten Weihezulassungsbedingungen, als sie sich eingesteht. Uber die Fragen einer *relativen* Ordination für eine spezifische Gemeinde, einer *nebenamtlichen* priesterlichen Tätigkeit,³⁷ einer *Weihe von Frauen und Männern*, die Familienpflichten abgeschlossen haben (um hier an die paulinische Zweckbestimmung der Ehelosigkeit anzuspielen), sollten wir weiterhin nachdenken. Ja, womöglich ist es auch an der Zeit, den seltsamen Zwischenzustand der sogenannten hauptamtlichen ‚Laien‘ zu beenden und eine theologisch akkurate Praxis zu favorisieren, die unterstreicht, dass jeder Dienst, der gemeindeffentlich ist, mindestens ein Wesensmerkmal von Kirche zu erkennen gibt und insgesamt der Auferbauung der Gemeinde und dem Leben der Kirche als Ganzer dient, einer Weihe bedarf. Wer hier von der Gefahr einer Klerikalisierung von Laien sprechen möchte, dem sei die – mit einer Klärung und Vereinfachung des *Amt-braucht-Weihe-Prinzip*s mitgegebene – Möglichkeit einer Entsakralisierung und sakramenten-theologischen Rekonfigurierung der Amtstheologie entgegengehalten. Aber statt hier weiter nach einem amts-theologischen Stein der Weisen zu suchen, der uns ein Programm entwickeln lässt, in dem nicht schon alle Getauften automatisch zu Amtsträger*innen werden und in dem nicht umgekehrt eine kirchliche ‚Oberschicht‘ durch veränderte Zulassungs- und Aufgabenbestimmungen anders zusammengesetzt oder lediglich verbreitert wird, sei an dieser Stelle noch einmal in Erinnerung gerufen, dass eine Besinnung darauf nottut, wie sich denn unter den

³⁶ Ebd., 241.

³⁷ Zum Themenkontext *Winfried Haunerland*, Taufe durch Laien. Notlösung oder Reformschritt?, in: HerKorr 6 (2022) 37–41.

genannten Voraussetzungen und angesichts der oben formulierten Herausforderungen das Priesteramt in der katholischen Kirche selbst verstehen und selbst bestimmen soll.

Die katholische Theologie des Priesteramts steht nämlich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner Rezeption an einer Weggabelung: Will sie an der historisch gewachsenen, in manchem auch kontingen ten und wohl teilweise diskreditierten Figur des engelsgleichen heiligen Mannes und *puer aeternus*, der auf den Stufen irdischer Hierarchie eine himmlische Hierarchie spiegelt, festhalten, wird sie sich in einigen Weltgegenden darauf einstellen müssen, dass nur wenige Priester zur Verfügung stehen und Laien als ‚eucharistic ministers‘ u. ä. hier ekclesiologisch wichtige, pastorale Aufgaben übernehmen werden. Auch wenn diese Laien vorzüglich ausgebildet sein werden und ihre Arbeit eine begrüßenswerte Ermächtigung des Volkes Gottes impliziert, kann diese Situation zu einer Wahrnehmung führen, in der der Dienst des Priesters als kirchlich nicht so entscheidend wichtig erscheint, wie die Tradition ihn einzustufen schien, weil viele Gemeinden dann in ihren kirchlichen Lebensvollzügen mit nur noch gelegentlich stattfindenden hoch-sakramentalen Akten auskommen müssen.³⁸ Will die Theologie des Amtes jedoch das *Amtbraucht-Weihe-Prinzip* konsolidieren, muss sie noch einmal über die Erfordernisse der entsprechenden Lebensweise, die Vielperspektivität der Zeichenhaftigkeit einer bestimmten Lebensform, aber ggf. auch über eine neue Entfaltung und Diversifizierung des *Ordo* entlang der für die Lebenskraft der Kirche wichtigen Vollzüge und Aktualisierungsformen nachdenken. Die geradezu monopolistische amtstheologische Relevanz der traditionellen Priesterfigur kann anderen Konstellationen weichen, wenn und insofern dadurch die sakramentale Grundstruktur der Kirche bewahrt, ja unter veränderten Bedingungen sogar besser zum Ausdruck gebracht werden kann.

The article unfolds a theology of the priesthood facing a number of contemporary challenges; it seeks to re-root the theology of the priesthood in an overall ecclesiologial approach. The ministry of the church is seen as a performative opening of the sphere of possible sacramental encounters with God, while offering an existential hermeneutics of our human being in the light of God's presence.

³⁸ Tatsächlich könnte man solche Konsequenzen auch aus dem nachsynodalen Schreiben *Querida Amazonia* (12.02.2020), bes. Nr. 86–94, ziehen, wenn Papst Franziskus als exklusiv die priesterliche Identität bestimmende Faktoren die Eucharistie- und die Absolutionsvollmacht anführt und in diesem Kontext über das Problem der Delegierbarkeit von anderen Aufgaben und Funktionen nachdenkt. Hat sich das Magisterium mit dieser Bevollmächtigung der Laien und ihrer Ermunterung zur aktiven Partizipation an der missionarischen und kerygmatischen Sendung der Kirche für den ersten der oben genannten Wege schon entschieden?