

Warum brauchen wir Priester?

Klaus Mertes SJ

Aus guten Gründen stehen die Zulassungsbedingungen zur Priesterweihe in der katholischen Kirche in der Diskussion. Im Prozess des Synodalen Weges ist aber auch deutlich geworden, dass die Frage, ob es überhaupt ein Sakrament der Priesterweihe geben soll, im Raum steht. Als Antwort reicht der konfessionell zugespitzte Hinweis nicht, katholische Kirche ohne Priester sei keine katholische Kirche. Vielmehr rührt die Frage an das Selbstverständnis des Evangeliums und seiner Verkündigung.

Jesus war kein Tempelpriester. Er wuchs in der Synagoge auf, in der pharisäischen Schule. Er schloss sich Johannes dem Täufer an, der ganz bewusst nicht im Zentrum, in der Nähe des Tempels wirkte, sondern am Rand, in der „Wüste von Judäa“ (Mt 3,1). Jesus beanspruchte am Tempelkult vorbei die Vollmacht, Sünden zu vergeben. Das trug ihm den Vorwurf der Gotteslästerung ein. Zu Recht kann man jedenfalls die Praxis Jesu als programmatisch intendierte Distanzierung vom Tempelkult und damit auch vom priesterlichen Dienst seiner Zeit verstehen.

Auch die nachösterlichen Aussagen über das Priestertum Christi stehen in der tempel- und damit auch kultkritischen Tradition des vorösterlichen Jesus. Besonders ausführlich thematisiert dies der Hebräerbrief: Da Jesus unser Hohepriester ist, bedarf es keines Hohepriesters mehr, der „mit dem Blut von Widern und Böcken“ am Versöhnungstag das Allerheiligste betritt. Denn Jesus ist „mit seinem eigenen Blut“ vor Gott hingetreten, als „Mittler eines neuen Bundes“. Die Bezeichnung Jesu als „Hohepriester“ meint, dass mit ihm priesterlicher Vermittlungsdienst neu, existentiell zu verstehen ist: Sein Tod am Kreuz ist das Opfer, das er darbringt, „ein für allemal“, (Hebr 9,12-15). Die kultkritische Umdrehung kultischer Sprache findet sich besonders prägend für die liturgische Sprache der Christenheit im Johannes-evangelium. Der Bezug ist das Paschamah! Weil Jesus als das „Lamm Gottes“ am Kreuz geschlachtet wurde, müssen keine Lämmer mehr geschlachtet werden. Der

Autor des Johannesevangeliums verwendet dabei eine andere Chronologie der letzten Tage Jesu, als sie bei den Synoptikern vorliegt.¹ Das Mahl in den synoptischen Evangelien ist ein Paschamahl am Abend des Paschafestes. Die Lämmer sind tagsüber geschlachtet worden, am nächsten Tag wird Jesus gekreuzigt. Im Johannesevangelium hingegen wird „ein Mahl“ (Joh 13,2), das Abschiedsmahl, das offensichtlich kein Paschamahl ist, auf den Vorabend des Paschamahles gelegt. So kann die Kreuzigung Jesu auf Golgotha parallel zur Lämmerschächtung auf dem Tempelberg erzählt werden. Der Gekreuzigte ist das geschlachtete Paschalamm. Es bedarf keines Tempels mehr, vielmehr: „lasst euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen“ (1 Petr 2,5). Dieser neue Tempel, der kein Tempel ist, hat lebendige „Säulen“ (Gal 1,9), „die Angesehenen“ in Jerusalem. Alle Aussagen über Jesus, die sich nachösterlich der kultischen Sprache bedienen, meinen jedenfalls nicht bloß, dass ein alter Kult vergangen sei und nun ein neuer Kult beginnt. Das Gemeinte ist besser erfasst, wenn man es paradox formuliert: Der neue Kult ist kein Kult.

Die Kultkritik des Evangeliums ist nicht neu. Sie hat Vorbilder bei den Propheten. „Was soll ich mit euren vielen Schlachtopfern? – spricht der Herr. Die Widder, die ihr als Opfer verbrennt, und das Fett eurer Rinder habe ich satt; das Blut der Stiere, der Lämmer und Böcke ist mir zuwider ... Neumond und Sabbat und Festversammlung – Frevel und Fest – ertrage ich nicht“ (Jes 1,11.13). Der Kult hingegen, der Gott gefällt, ist gerade kein Kult: „Lernt Gutes tun! Sorgt für das Recht! Helft den Unterdrückten! Verschafft den Waisen Recht, tretet ein für die Witwen“ (Jes 1,17). Kult ohne Nächstenliebe versöhnt nicht mit Gott. Nächstenliebe ohne Kult hingegen versöhnt mit Gott.

Auferstehung

Aber folgt aus alledem, dass es gar keines Kultes mehr bedarf, ja, dass es sogar gegen die Intention des Evangeliums geht, wenn zwischen sakralen und profanen Handlungen unterschieden wird, wenn Schwellen errichtet, Arkandisziplin aufgebaut und die „Alterität“² liturgischer Handlungen durch entsprechende Differenzmarkierungen gekennzeichnet wird? Sind es bloß Rückfälle in vor-jesuanische Praktiken, wenn Menschen heute „noch“ heilige Räume anders betreten als profane Räume: Schuhe ausziehen, Kniebeuge machen, sich bekreuzigen, still werden? Wenn die Feiern in diesen Räumen keine Partys sind, sondern ausdrücklich „Gottesdienste“, Dienst Gottes an der anwesenden Gemeinde durch Verkündigung des Evangeliums und sakramentale Zeichenhandlung im Auftrage Jesu, in einem rituell abgesicherten und theologisch/christologisch definierten Gegenüber?³

Die kultkritische Paradoxie wäre keine Paradoxie, wenn der neue Kult nicht wiederum auch Kult im Sinne eines Vermittlungsdienstes zwischen Himmel und Erde wäre, was nachösterlich immer auch bedeutet: zwischen dem Auferstandenen und der Kirche. Dessen Dienst kann ja nicht auf einen Zeitpunkt auf der historischen Zeitachse von 0 bis 33 n. Chr. eingeschränkt werden, so als sei nur der „historische“, inzwischen verstorbene Jesus der Mittler. Der „vorösterliche“ Jesus kann allein schon deswegen nicht bloß der „historische“ Jesus sein, weil die Evangelien Bekenntnistexte aus der Retroperspektive sind. Sie wollen Jesus als den „Sohn Gottes“ porträtieren. Das geht nicht ohne die Perspektive der Auferstehung. Die Autorität der Worte und Zeichenhandlungen Jesu für die nachösterliche Gegenwart der Evangelisten ist ohne Auferstehung nicht nachvollziehbar, mehr noch: Sie bedarf der Geistsendung, denn durch sie erst sieht sich die entstehende Kirche ermächtigt, über den vorösterlichen Jesus hinauszugehen und – zum Beispiel – Nicht-Juden zu taufen. Gleich also ob gemeinsames Priestertum aller Gläubigen oder amtliches Priestertum aufgrund von Weihe: Priestertum in der Kirche dient der Repräsentation des Auferstandenen, und zwar heute. Der Hebräerbrief bezeichnet Jesus als „Mittler“ des Neuen Bundes für das Hier und Jetzt der Gegenwart, in der er schreibt. Er nennt den Dienst Jesu ausdrücklich einen „Priesterdienst“ (Hebr 8,6). Das ist dann nicht mehr nur kultkritisch gemeint, sondern auch affirmativ, weil der Mittler von den Toten auferstanden ist.

Verkündigung

Das bedeutet im Umkehrschluss allerdings nicht, dass die Entwicklung eines nachösterlichen Priestertums von der priesterlichen, d.h. von der vermittelnden Praxis des vorösterlichen Jesus getrennt werden kann. Im Gegenteil: Die vorösterliche Praxis gibt die entscheidenden Startsignale für die nachösterlichen Entwicklungen, gerade auch auf der zeichenhaften Ebene.

Am Anfang steht die Verkündigung: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium.“ (Mk 1,15) Diese Botschaft ist von außen vermittelt. Die Adressaten, die sie hören, haben sie nicht aus sich selbst. Sie sind darauf angewiesen, dass sie ihnen verkündet wird (Röm 10,17), und zwar nicht nur einzeln, sondern als Gemeinschaft. Mehr noch: Die Botschaft erhält ihren Mehrwert gerade dadurch, dass sie nicht aus den Adressaten der Botschaft selbst kommt, auch nicht aus dem Alten, das sie schon wissen. Die Verkündigung ist einerseits nicht aus der Luft gegriffen, sondern hat Vorbilder in den prophetischen Verheißungen (vgl. Lk 4,18f) und besonders auch in der Gestalt des Täufers Johan-

nes. Andererseits ist „die Zeit“ (*kairós*), in der sie verkündet wird, eine neue Zeit, neu durch die Anwesenheit Jesu, weswegen sich ja, nebenbei gesagt, Jesu Jüngerinnen und Jünger „kritisch“ nicht an die vorgeschriebenen Fastenregeln halten wie die Jünger des Johannes, „solange der Bräutigam bei ihnen ist“ (Mk 2,19) – ein weiteres Beispiel dafür, dass Kritik kultureller Praktiken, in diesem Falle die Distanzierung von den vorgeschriebenen Fastenritualen, nicht bedeutet, dass es gar kein Fasten und gar keine Fastenrituale mehr geben soll: „Es werden Tage kommen, da wird ihnen der Bräutigam genommen sein. An jenem Tag werden sie fasten“ (Mk 2,20).

Botschaft und Person sind beim Akt der Verkündigung zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Der Vermittlungsdienst der Verkündigung nimmt die Person in Anspruch. Das ist nicht in erster Linie moralisch zu verstehen. Vielmehr steht dahinter, dass Praxis selbst auch – so oder so – Botschaft sein kann, oder ist: „Geht und berichtet Johannes, was ihr hört und seht“ (Mt 11,4). Man kann die Botschaft *sehen*, ja, man muss sie *sehen*, nicht nur hören. Sprechen durch Praxis ist eine grundlegende Form prophetischen Sprechens. Prophetinnen und Propheten pflegen Zeichenhandlungen zu inszenieren, um zu sprechen, bevor sie den Mund auftun: „Willst du uns nicht erklären, was dein Verhalten zu bedeuten hat?“ fragen die Leute Ezechiel (Ez 24, 15-24). Erst die Frage öffnet dem Propheten den Mund. Das ist mehr als nur eine geschickte Strategie, um Aufmerksamkeit zu erregen und um gehört zu werden. Die Zeichenhandlungen stehen nicht nur in Funktion auf das „Eigentliche“ hin, das Wort, das dann notiert und festgehalten werden kann, im Buch. Das „Eigentliche“ kann nicht festgehalten werden, sondern muss durch Praxis gegenwärtig werden, in jeder neuen Gegenwart. Das gilt allemal für die Praxis und das Leben Jesu einschließlich seines Todes: Es steht nicht nur in Funktion einer Botschaft, die nachträglich aufgeschrieben und verkündet wird, sondern es ist selbst die Botschaft. Auf Worte kann und soll zwar nicht verzichtet werden. Aber sie dienen der Verkündigung, die durch Praxis geschieht. Deswegen kann auch nachösterlich nicht auf Zeichenhandlungen verzichtet werden, die die Praxis Jesu vergegenwärtigen.

Die Verkündigung wird in den Evangelien mit der zusammenfassenden Zeichenhandlung verknüpft, die Jesus am Vorabend seiner Verurteilung und Hinrichtung im Rahmen des Paschamahles ausführt: Das Austeilen von Brot und Wein. „Tut dies zu meinem Gedächtnis“, und: „Sooft ihr von diesem Brot esst und aus diesem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn ...“ (1 Kor, 11,26). Die Botschaft wird auch nachösterlich verkündet, wiederum in der Zeichenhandlung. Der Zusatz „... bis er kommt“ widerspiegelt das prekäre Verhältnis von Anwesenheit und Entzogenheit in der gedenkenden Gemeinde: Er „kommt“ zu seiner Gemeinde, und er ist zugleich ihrem festhaltenden Zugriff entzogen, wie es

in der Emmaus-Begegnung erzählt wird: „Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn. Dann sahen sie ihn nicht mehr“ (Lk 24,31). Priesterlicher Dienst besteht nachösterlich nicht darin, vergangenes Geschehen bloß als Vergangenes (und Ersehntes bloß als Zukünftiges) zu erinnern, sondern es in Zeichenhandlungen zu vergegenwärtigen, im Auftrag des Auferstandenen.⁴

Einladung

Eine Zeichenhandlung gibt es im Leben Jesu, die seinen priesterlichen Anspruch besonders deutlich macht: Sündenvergebung, Versöhnung mit Gott. Einerseits vergibt Jesus Sünden am Tempelkult vorbei, andererseits stellt er damit einen so außerordentlichen Anspruch auf, dass seine Gegner es spüren und entsprechend reagieren: „Er lästert Gott. Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?“ (Mk 2,7). Die Frage der Schriftgelehrten und Pharisäer ist berechtigt. Der Anspruch auf die Vollmacht, Sünden zu vergeben, kann nur als anmaßend eingeschätzt werden, es sei denn, man anerkennt ihn. Aber dann verändert sich das Verhältnis zu der Person, die den Anspruch stellt: „Herr, Geh weg von mir, ich bin ein Sünder“ (Lk 5,8).

Die Gegner Jesu gehen davon aus, dass nur Gott Sünden vergeben kann. Die Gegenposition dazu ist nun nicht, dass alle Menschen Sünden vergeben können, und schon gar nicht allen Menschen. Menschen können vergeben, was ihnen selbst angetan worden ist. Es ist auch denkbar, dass ein Mensch stellvertretend für eine andere Person vergibt.⁵ Das setzt allerdings eine besondere Nähe zwischen den beteiligten Personen voraus. Wie problematisch diese Option ist und bleibt, hat etwa Simon Wiesenthal exemplarisch ein Leben lang reflektiert, nachdem er selbst einmal in einer dramatischen Situation um stellvertretende Vergebung gebeten wurde.⁶ Eines ist aber unstrittig, und genau das ist es, was die Gegner Jesu in Rage bringt: Kein Mensch kann Tätern Sünden vergeben, deren Opfer andere Personen sind, mit denen er als vergebende Person nichts zu tun hat. Noch schärfer formuliert: Kein Mensch kann allen Menschen Sünden vergeben. Jesu Anspruch bewegt sich also auf großer Höhe: Nur Gott kann in diesem grundsätzlichen Sinne Sünden vergeben – woraus folgt, dass Jesus, wenn er dies tut, beansprucht, im Namen Gottes zu handeln. Gerade hier ist er Mittler einer göttlichen Vollmacht. Und es bleibt nicht dabei. Die Vergebungsvollmacht wird nachösterlich auf die Gemeinde übertragen: „Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben“ (Joh, 23). Damit übernimmt die nachösterliche Gemeinde selbst den Dienst an der Versöhnung mit Gott, im Namen Jesu. Dieser Dienst ist und bleibt ein vermittelnder und darin ein priesterlicher Dienst.

Es ist hier nicht der Ort, über die Entwicklungen zur Einzelbeichte und über missbräuchliche Praktiken nachzudenken, die aus dieser Vollmacht folgen können und folgten. Insbesondere bleibt – gerade in Hinblick auf die Aufarbeitung von Missbrauch in der Kirche – das Missverständnis zurückzuweisen, es könne für Täter durch die Beichte Vergebung ohne Buße, also Vergebung an den Opfern vorbei geben. Ein Hinweis ist allerdings zu ergänzen: Die Absolutions-Formel („Ich spreche dich los ...“) steht bei Jesus wieder in einem Praxis-Zusammenhang, der über das Aussprechen der Formel weit hinausgeht. Jesus hebt die Grenzen zwischen Gerechten und Sündern gerade auch in der Praxis auf. Er tut dies nicht etwa deswegen, weil er die Gerechtigkeit der Tora ablehnt, sondern weil er in der Weise, wie die „Gerechten“ mit Sündern und den als „Sündern“ geltenden Gruppen (Zöllner, Dirnen, Aussätzig, Heiden etc.) umgehen, eine Verletzung des inneren Sinnes der Tora sieht. Für ihn sind diejenigen, die sich für die Gerechten halten, die eigentlichen Sünder. Die als Sünder geltenden Personen und Personengruppen hingegen sind zwar keine „Gerechten“ oder müssen es nicht sein, aber sie stellen das bevorzugte soziale Milieu dar, in dem Jesus das Tor zur Versöhnung mit Gott öffnet. Das wird besonders deutlich in den Mählern, zu denen Jesus einlädt – entweder in sein eigenes Haus (Mk 2,15).⁷ oder in die Häuser seiner Gastgeber (Lk 19,5). Es handelt sich dabei um Versöhnungsmähler. Gerade das Moment der Einladung aber ist die Geste, die nicht von den Eingeladenen selbst kommen kann. Jesus ist auf einladende Weise der „Mittler“ der Versöhnung. Zur Versöhnung mit Gott lädt er ein, nicht die Personen, die selbst der Versöhnung mit Gott bedürfen und sich nach ihr sehnen.

Stellvertretung

Jesus knüpft auch mit Selbstverständlichkeit an Gesten und Praktiken an, die im weitesten Sinne des Wortes priesterlich genannt werden können. Dazu gehört die Segensgeste: „Er nahm die Kinder in seine Arme. Dann legte er ihnen die Hände auf und segnete sie.“ (Mk 10,16). Segnen unterscheidet sich von Ermutigung und Mitteilung guter Wünsche durch die Vorstellung, dass ein Zuspruch, mehr noch: eine Verheißung zwischen Gott und Mensch, zwischen Himmel und Erde vermittelt wird. Eine Mutter, die abends ihr Kind vor dem Schlafengehen segnet, handelt priesterlich, wie Jesus.⁸

Es gibt den umgekehrten Vermittlungsdienst von Menschen zu Gott, von Erde zu Himmel. Jesus praktiziert diesen Dienst im Fürbittgebet: „Für sie bitte ich“ (Joh 17,9). Fürbittgebet ist priesterliches Gebet, weil es vermittelt. Man kann es auch so sagen: Priesterliches Handeln enthält immer auch das Moment der Stellver-

tretung, und zwar in beide Richtungen: Die Stellvertretung anderer Menschen vor Gott, und die Stellvertretung Gottes vor Menschen. So jedenfalls ist das Selbstverständnis Jesu zu charakterisieren, wie es die Evangelien zeichnen. Das hat wiederum seine Vorbilder in den Segenshandlungen und Fürbittgebeten von Abraham über Moses bis hin zum Selbstverständnis prophetischer Rede an das Volk und prophetischen Gebetes für das Volk.

Die stellvertretende Person ist keine heilige Person – weder sind es alle Christgläubigen durch die Taufe, noch ist es der amtlich geweihte Priester. Auch eine unsichtbare Idee namens „Kirche“ ist nicht heilig. Es gibt sie ja gar nicht ohne die einzelnen Personen. Es gibt Elemente der Heiligkeit in ihr, die vor allem rückblickend in halbwegs gelungener Nachahmung des Lebens und Schicksals Jesu sichtbar wird, „heilige“ Männer und Frauen, die aber nicht einfach aufgrund einer liturgischen Handlung, sei es Taufe oder Weihe, „heilig“ genannt werden.

„Persona“ im ursprünglichen Sinne des Wortes bedeutet „Maske“, also die Rolle, die ein Darsteller im Spiel einnimmt. Die stellvertretende Person handelt „in persona“, darstellend. Sie hat einen Auftrag, über den sie nicht verfügen kann, weil der Auftrag nicht von ihr, sondern von „dem Heiligen“ kommt. Die Person, die den Auftrag erhält, soll ihn existentiell einlösen, entweder vor Gott mit der Zähigkeit eines Abrahams (vgl. Gen 18,16–33) oder vor den Menschen mit der Einsatzbereitschaft eines Boten, der nicht unbedingt davon ausgehen kann, dass seine Botschaft willkommen ist (vgl. Jona 1,1 ff.). Daraus folgt aber nicht, dass die Person, die die Stellvertretung in die eine oder andere Richtung übernimmt, selbst heilig ist. Das gilt sowohl für das ganze priesterliche Volk als auch für die einzelne, herausgehobene priesterliche Person. Die Überhöhung auf die Person oder auf den „heiligen Rest“ ist die Wurzel des Klerikalismus, in allen Religionen.⁹ Jesus beklagt dieses Übel in der Auseinandersetzung mit den religiösen Autoritäten seiner Zeit. Narzisstische Selbstüberhöhung greift auf die kritischen Differenzierungen über, die die Tradition ebenfalls kennt, und verdeckt sie.¹⁰ Das macht es so heikel, von Stellvertretung „in persona“ zu sprechen. Trotzdem bleibt es unverzichtbar, wenn man von Priestertum sprechen will.

Missbrauch hebt Gebrauch nicht auf. Ohne Verkündigung, Einladung und Stellvertretung kein Evangelium. Deswegen braucht es Vermittlung des Mittlers (Hebr 8,6) sowie Vermittlung zum Mittler. Einerseits haben alle Getauften Anteil am Priestertum und sind deswegen Subjekte, die Verkündigung, Einladung und Stellvertretung nach außen praktizieren können. Es bedarf aber auch dieser drei Akte, um sie nach innen hin zu vollziehen: Die Kirche verkündet sich nicht selbst das Evangelium, sie lädt sich nicht selbst ein zum Mahl der Versöhnung,

sie mandatiert sich nicht selbst zur Stellvertretung. Das ist der Ort des amtlichen Priestertums in der Mitte des priesterlichen Volkes. Einerseits ist das ja eine kommunikationstheoretische Selbstverständlichkeit: Ein Diskurs in der Kirche über das Evangelium kann nur beginnen, wenn das Evangelium der Kirche als Ganzes verkündet wird, nicht nur einzelnen Personen jeweils unter vier Augen. Die Kirche kann auch nur als Ganze Gottesdienst feiern, wenn sie als Ganze eingeladen wird, und zwar nicht von sich selbst. Sie kann als Ganze auch nur einen Repräsentationsauftrag übernehmen, wenn sie ihn sich nicht selbst gibt.

Dieser besondere Dienst in der Kirche ist aber auch unverzichtbar für die theologische, d.h. die geisterfüllte Qualität der Kommunikation untereinander in der Kirche. Es geht ja um den Glauben, der von der Verkündigung kommt (Röm 10,17). Dieser Glaube verbindet untereinander zum „gegenseitigen Glauben von euch und mir“ (Röm 1,12). Die nachösterliche Entstehung der Kirche verläuft in einem dynamischen Prozess von Einander-Glauben und Einander-nicht-Glauben. Einige glauben der Botschaft der Frauen nicht, die vom leeren Grab zurückkehren, andere schon. Die Entscheidung, die Botschaft zu glauben, ist nicht eine bloß „mich“ betreffende Entscheidung. Sie ist viel folgenreicher – ein Sprung in eine neue Existenzform. Denn die Glaubensentscheidung verändert auch „mein“ Verhältnis zu den anderen Personen und zu dem, was sie mir vom Evangelium zu sagen haben. Wer einmal der Verkündigung glaubt, öffnet sich auch für den Glauben daran, dass die Botschaft anderen ebenfalls verkündet wurde. Wenn Kleopas und „Maria“¹¹ glauben können, dass ihnen im Brotbrechen das Evangelium vom Auferstandenen verkündet wurde, dann können sie im Unterschied zu vorher auch den Erzählungen der Frauen und des Simon glauben, die berichteten, dass der Auferstandene ihnen ebenfalls „erschieden“ (Lk 24,34) ist. Glauben öffnet nicht nur auf das eigene Verhältnis zu Gott hin, sondern auch auf das Verhältnis zueinander. Das ist, um im theologischen Jargon zu sprechen, die pneumatologische Dimension der Kirche.

Synodaler Weg

Bei der Zweiten Synodalversammlung im Herbst 2021 stimmten 95 Synodale für und 94 Synodale dagegen, dass das Synodalforum II „Priesterliche Existenz heute“ sich „mit der Frage auseinandersetzen solle, ob es das Priesteramt überhaupt braucht.“ Die Annahme des Antrags löste heftige Reaktionen bei vielen Katholikinnen und Katholiken aus. Es entstand bei ihnen – und wohl auch im Vatikan – der Eindruck, eine knappe Mehrheit des Synodalen Weges wolle das Priesteramt abschaffen. Die saloppe Bemerkung von Papst Franziskus vom 23.5.2022 im Ge-

spräch mit Chefredakteuren von Jesuitenzeitschriften ließ vor diesem Hintergrund aufhorchen: „Dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Msgr. Bätzing, sagte ich: ‚Es gibt eine sehr gute evangelische Kirche in Deutschland. Wir brauchen nicht zwei von ihnen‘ (*lacht*).“¹²

Die Erregung lässt mehrere Rückschlüsse zu. Zum einen war die Formulierung des Antrags nicht geschickt. Für sich genommen ist der Begriff „überhaupt“ zwar unproblematisch. Doch der Synodale Weg ist kein theologisches Seminar. Er steht vielmehr in einem kirchenpolitischen Kontext. Die Formulierung „überhaupt“ klingt anders, wenn Grundsatzfragen in Kampfabstimmungen auf die Tagesordnung gesetzt werden. Das knappe Abstimmungsergebnis und die vorangegangenen Debatten zeigen ja auch, dass der Antrag als politisches Signal intendiert war und wohl auch aus diesem Grunde von einer nennenswerten Minderheit abgelehnt wurde. Nun ist ja nichts gegen politische Signale einzuwenden. Man sollte sie nur benennen und ihre Stoßrichtung zu verstehen versuchen. Das Signal ging nicht in Richtung auf „Abschaffung“, weder der Sache nach, noch ausweislich nachträglicher Stellungnahmen sowie der Vorlage des Synodalforums II zur Zweiten Lesung auf der 4. Synodalversammlung (8.-10.9.2022). „Unser Forum sollte sich genauer damit beschäftigen, warum und wozu es den priesterlichen Dienst braucht. Es ging also nicht darum, diesen Dienst abzuschaffen, sondern die Grundlagen neu zu erklären, weil sie im Bewusstsein vieler gläubiger Menschen nicht mehr so klar sind.“¹³

Dass allerdings ein solches Nachdenken in der gegenwärtigen kirchlichen Situation dran ist, ist gut zu begründen. Rückgang der Ordens- und Weltpriester, hoch bleibende Austrittsquote von Priestern und Zusammenlegungen von Pfarreien in große Seelsorgeeinheiten prägen das kirchliche Leben an der Basis schon seit vielen Jahren. „Viele Gemeinden suchen und finden angesichts des Mangels ... ganz pragmatische Formen, kirchliches Leben auch ohne Priester zu gestalten ... Das traditionelle priesterliche Ideal ... wirkt aufgrund einer lange verweigerten bzw. verschleppten theologischen und kirchlichen Adaption und nicht zuletzt durch viele ständische Relikte, die keineswegs zum Amt gehören, in vielem wie aus der Zeit gefallen.“¹⁴ Auch die klassischen Themen der Zulassungsordnung – Zulassung von Frauen, von Verheirateten, von Homosexuellen zur Priesterweihe – haben bereits eine längere Geschichte. Diese lassen sich auch nicht einfach von der Grundsatzfrage nach dem „überhaupt“ abtrennen. Sie sind nicht bloß äußere Hülle um einen unveränderbaren inneren Kern. Viele, die das Priesteramt öffnen wollen, wollen es ja auch verändern. Und viele, die die Öffnung ablehnen, lehnen sie aus eben diesem Grunde ab.

Der Missbrauch hat alle diese Fragen nicht hervorgebracht. Er hat sie allerdings verschärft und damit den Entscheidungsdruck erhöht. Die besondere Fallhöhe bei Missbrauch durch Priester hängt ja gerade mit dem hohen Verständnis des Priesteramtes zusammen. Dass die Höhe nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Gesellschaft gesehen wird, beweist die besondere Erschütterung und die hohe mediale Aufmerksamkeit, die mit der Aufarbeitung des Missbrauchs in der katholischen Kirche nun einhergeht. Man könnte die besondere Aufmerksamkeit für die katholische Kirche und den Missbrauch durch Priester auch als ein spiegelverkehrtes Kompliment deuten. Die Erwartungen an Priester sind höher als an Sportlehrer, Intendantinnen und Politiker.

In diesen Erwartungen liegt eine Botschaft an die Kirche. Die Kirche ist offensichtlich aufgerufen, Antwort auf die Frage geben, warum sie am Weihepriestertum festhält, wenn sie zugleich begreift, dass die „sakrale Überhöhung“ der Figur des Priesters Missbrauch begünstigte. Wie kann die Kirche also vom Weiheamt konstruktiv so sprechen, dass es gegen Überhöhung geschützt wird? Die Alternative dazu wäre ja Resignation: „Ihr erwartet zu viel.“ Das wäre dann allerdings mehr als nur Ausverkauf. Es wäre verlogen, wenn sich ausgerechnet die Kirche darin üben würde, den Menschen nun ein hohes Verständnis vom Priestertum ausreden zu wollen. Dann sollte sie lieber ganz verstummen.

Nicht zuletzt schuldet die Kirche – auch der Synodale Weg – jungen Männern, die sich in diesen Jahren für den Priesterberuf entscheiden, eine Antwort auf die Frage nach dem Status des Weiheamtes. Die Zeiten für diese jungen Männer haben sich gewandelt. Als ich 1986 im Frankfurter Bartholomäus-Dom zum Priester geweiht wurde, war die Kirche voll und das Fest danach herzlich – trotz aller kritischen Fragen, die schon damals diskutiert wurden. Inzwischen werden die Neugeweihten beim Ausgang aus der Kirche von Protesten aus den Reihen kirchlichen Kernpublikums erwartet. Die Proteste richten sich ausdrücklich nicht gegen die Weihekandidaten, wohl aber gegen die Zulassungsordnung. Trotzdem bleibt da eine Spannung. Es ist nachvollziehbar, dass in dieser Situation bei jungen Priestern Flucht Tendenzen in Sonderwelten aufkommen. Ein Weg aus dieser Spannung wird nur möglich sein, wenn die Veränderung der Zulassungsbedingungen mit einer plausiblen Aussage darüber verbunden wird, warum es „überhaupt“ Priester geben soll – eine Aussage, die dann auch gemeinsam getragen wird.

Brauchen wir also Priester? Die kurze Antwort lautet: Ja, denn die Kirche ist darauf angewiesen, dass ihr die Botschaft verkündet wird und dass sie – was dasselbe ist – zum Mahl der Versöhnung mit Gott eingeladen ist, und zwar nicht

von sich selbst. Das ist die Voraussetzung dafür, dass ihr Auftrag überhaupt sinnvoll ist, der da lautet: „Lasst euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft“ (1 Petr 2,5), durchaus in kritischer Auseinandersetzung miteinander, aber immer mit Blick auf die Präsenz des Auferstandenen in ihrer Mitte. †

Anmerkungen

- 1 Vgl. Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth II. Freiburg 2011, 133: „Aber was war Jesu Letztes Mahl dann eigentlich? Und wie kam es zu der gewiss sehr frühen Auffassung von seinem bevorstehenden Pascha-Charakter? Die Antwort von Meier ist verblüffend einfach und in vieler Hinsicht überzeugend: Jesus wusste von seinem bevorstehenden Tod. Er wusste, dass er das Pascha nicht mehr werde essen können. In diesem vollen Wissen lud er die Seinen zu einem Letzten Mahl ganz besonderer Art ein, das keinem bestimmten Ritus zugehörte, sondern sein Abschied war, in dem er Neues gab, sich selbst als das wahre Lamm schenkte und damit *sein* Pascha stiftete.“
- 2 Vgl. dazu Eckhard Nordhofen: Corpora, Freiburg 2018, insbesondere 110 ff.
- 3 Ich verstehe hier „Zeichenhandlung“ als Variante „performativen“ Sprechens, durch das nicht nur der Sprachhandlung äußerliche Gegenstände bezeichnet werden, sondern das Bezeichnete durch die Bezeichnung erst gemacht wird (vgl. dazu: John L. Austin: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words). Ditzingen 1975).
- 4 Andreas Knapp: Vom Segen der Zerbrechlichkeit. Grundworte der Eucharistie. Würzburg 2018, 17 ff.
- 5 Zur Problematik des Begriffs „vergeben“ im Kontext der Aufarbeitung von Missbrauch vgl. Geoffrey Robinson: Macht, Sexualität und die katholische Kirche. Oberursel 2010, 222 ff.
- 6 Simon Wiesenthal: Die Sonnenblume: Über Möglichkeiten und Grenzen der Vergebung. Berlin 2015.
- 7 „Der Hinweis auf sein Haus in Mk 2,15 könnte zwar Levis Haus meinen, wie Lukas es verstand (Lk 5,29), doch ist plausibel aufgezeigt worden, dass es Jesu Haus war.“ Albert Nolan: Jesus vor dem Urchristentum. Luzern 1993, 64.
- 8 Näheres dazu bei: Klaus Mertes: Erinnern, beten und segnen. In: HerKorr 11/2021, 22-24.
- 9 Klerikalismus als „Täteridologie“, vgl. Thomas Großböting: Die Schuldigen Hirten. Freiburg 2022, 177 ff.
- 10 Vgl. Andreas Odenthal: Priesterbild-Gottesdienst-Missbrauch, 206 ff. In: Konrad Hilpert u.a.: Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum der Kirche. Freiburg 2020.
- 11 Zur Identität der beiden Emmaus-Jünger siehe: Ansgar Wucherpfennig: Wie hat Jesus Eucharistie gewollt – Ein Blick zurück nach vorne. Ostfildern 2022.
- 12 Siehe <<https://www.hcorder.de/stz/online>>.
- 13 Christoph Brüwer: Interview zum Grundtext des Priesterforums des Synodalen Wegs. Leineweber: Forum will Priesteramt nicht abschaffen, aber öffnen (22.08.2022). Auf: katholisch.de.
- 14 Vorlage Synodalforum II zur 2. Lesung (8.-10.9.) für den Grundtext „priesterliche Existenz heute“, 10.