

# Die Existenz des Priesters: eine Provokation in der modernen Welt

*Von Robert Spaemann*

Es ist eine merkwürdige Situation, in der Priester Nichtpriester einladen, um über Priester zu reden. Man ist ja das Umgekehrte gewohnt. Priester reden normalerweise zu den anderen Christen und sagen ihnen, was sie tun sollen. Und das ist ja auch richtig; dazu sind sie schließlich da. Das Umgekehrte kennzeichnet eher eine Ausnahmesituation. Mit einer Ausnahmesituation haben wir es tatsächlich seit einiger Zeit zu tun. Das Phänomen einer großen Verunsicherung des Priesters ist offensichtlich. Soziologen haben die Rollenunsicherheit des Priesters in der pluralistischen Industriegesellschaft analysiert, einer Gesellschaft, in der der Priester nicht mehr den wohl definierten honorigen Platz hat, der ihm in traditionellen Gesellschaften zukommt. Zum Teil hat er ihn noch. Ein Vertrauensvorschuß ist weithin immer noch da. Aber nicht mehr überall. Und wahrscheinlich ist er auch tendenziell im Abnehmen. In einer solchen Situation hat, für den Laien sichtbar, bei vielen Priestern eine Situation der Mutlosigkeit um sich gegriffen. Eine der allerschlimmsten Schädigungen des Menschen hat manche Priester erreicht, das Ressentiment. Es ist, wie Nietzsche und Max Scheler gezeigt haben, eine tiefe Vergiftung des Menschen. Sie macht ihn unfähig, in anderen Menschen die Kraft der Bejahung und der Freude zu wecken, unfähig, »Diener unserer Freude« zu sein. Der Ressentimenttyp kann nur andere, ebenfalls ressentimentgeladene Menschen um sich versammeln, Menschen, die sich gegenseitig bestätigen, daß sie einander verstehen. Aber dieses Verstehen ist ein unfruchtbares Verstehen, keine Ermutigung, keine »Auferbauung des Leibes Christi«. Als Alternative zum Ressentiment geschieht oft die Flucht in mehr oder weniger blinden Aktivismus. Es gibt natürlich immer genug zu tun, daran fehlt es nicht, um dieser Rollenverunsicherung zu entfliehen. Aber solche Flucht ist keine Lösung.

I

Mir scheint es in dieser Situation sehr wichtig zu sein, daß der Priester Klarheit gewinnt über das Phänomen jener Zivilisation, in der er offensichtlich einen Fremdkörper darstellt. Wenn wir diese Zivilisation wertfrei als Resultat eines notwendigen, deterministischen Prozesses ansehen, als etwas, das nicht anders sein kann als es ist, dann muß der Priester eben versuchen,

sich in eine durch diese Zivilisation vorgegebene Marktlücke einzufügen, wenn seine Existenz nicht sinnlos werden soll. Die Frage ist aber, ob wir die Zivilisation so betrachten müssen, ob diese Zivilisation nicht, wie andere Zivilisationen, auch spezifische Züge einer Entscheidung, und zwar einer negativen Entscheidung an sich trägt. Wenn es so ist, dann hätten wir – insbesondere als Priester – die Aufgabe, eine Kritik dieser Zivilisation, in der wir leben, zu leisten. Wieso sind eigentlich *wir* die, die sich befragen lassen müssen, ob wir bestehen können vor dem modernen Bewußtsein? Haben wir nicht vielleicht die Aufgabe, das moderne Bewußtsein darauf zu befragen, ob es bestehen kann vor Christus? Wir haben uns in den letzten Jahren daran gewöhnt, immer zu fragen, ob wir wohl »richtig liegen«, nämlich gemessen an den Erwartungen und Forderungen der Gesellschaft. Vielleicht sollten wir die Frage einmal umkehren und sie so stellen, wie sie die Christen in allen produktiven Zeiten immer gestellt haben. Sonst laufen wir Gefahr, daß wir uns sozusagen blindlings in bestimmte Rollenerwartungen einzupassen suchen, daß vor allem die Priester in immer neuen Anläufen versuchen, sich selbst im Rahmen des funktionalen Rollensortiments der Gesellschaft zu verstehen, hier eine Lücke zu entdecken, die sie ausfüllen können. Im säkularen Verständnis von heute ist ja die Kirche ein Dienstleistungsbetrieb. Die Dienstleistungen der Priester lassen sich da etwa so beschreiben:

1. Durch Predigt und Unterricht vermittelt die Kirche gewisse moralische Grundbegriffe und hält für das Sinnbedürfnis des Menschen gewisse, durch die Wissenschaft nicht gelieferte Wirklichkeitsinterpretationsangebote bereit.

2. In einer Gesellschaft, die immer stärker auf Rollendifferenzierung, Arbeitsteilung und Spezialisierung beruht, entsteht ein Defizit an informellen menschlichen Kontakten. Eine ganze Freizeitindustrie beschäftigt sich bereits damit, neue Bedürfnisse dieser Art zu befriedigen, und natürlich auch zu wecken. Die Kirche ist ebenfalls ein Dienstleistungsbetrieb im Rahmen der Freizeitindustrie, ein Betrieb für die Entfaltung informeller Menschlichkeit, und der Priester ist sozusagen ein animateur der Kreativität und Kommunikation.

3. Die Leistungsgesellschaft fordert, wie alle anderen Gesellschaften, ihre Opfer. Sie hat ihre *Drop-outs*. Und sie hat Angebote an Hilfseinrichtungen für solche *Drop-outs*; aber auch für Kranke, Behinderte, für Sterbende, ist in den westlichen Staaten die kirchliche Aktivität von vornherein als wichtiger Faktor einkalkuliert.

So etwa könnte man die drei Funktionen beschreiben, auf die sich die Erwartungen an das Dienstleistungsangebot der Kirche konzentrieren.

Die Frage ist, ob der Priester sich in diesem Rahmen angemessen verstehen kann. Wir nennen Priester »Geistliche« – in volkstümlicher Redeweise. Von geistlichen Menschen sagt der heilige Paulus: »Der geistliche Mensch beur-

teilt alles, er selbst aber wird von niemandem beurteilt.« Alle Christen sind Geistliche in dem Sinne des Apostels; aber offenbar haben die Christen immer gemeint, daß es solche gibt, die dieses in einem besonderen, ausgezeichneten Sinne sind und sein sollen, die Priester. Die Ratschläge, die dem Priester erteilt werden, sind daraufhin zu prüfen, ob sie von außen kommen, ob sie von der Art derer sind, die der Apostel für den geistlichen Menschen ablehnt. Es gibt nämlich keine außerchristlichen Maßstäbe, von denen aus gesehen man noch einmal sagen kann, wie ein Christ sein muß, oder wie ein Priester sein muß. In den letzten Jahren ist die Versuchung groß gewesen, in den Humanwissenschaften, in Soziologie und Psychologie, Instanzen zu sehen, die dem Priester sagen können, wie er sein muß, was er zu tun hat. Diese Disziplinen sind wichtig, insoweit sie uns Informationen liefern. Es ist immer gut zu wissen, »was der Fall ist«. Es erweitert den Freiheitsraum des Menschen, wenn er angemessen informiert ist. Die Sache wird falsch, wenn wir glauben, wir könnten diesen Disziplinen Maßstäbe entnehmen für das, was wir zu tun haben, Interpretationsmaßstäbe für die Wirklichkeit, Handlungsanweisungen. Für einen Laien war in den letzten zehn Jahren die Bereitschaft der Priester zur Selbstkritik erstaunlich. Vielfach war die Selbstkritik allerdings nicht Selbstkritik, sondern Kritik an anderen Priestern. Die viel geforderte Selbstkritik der Kirche ist häufig in Wirklichkeit Kritik an denen, die vor uns waren und die gerade nicht wir selbst sind. Aber insgesamt hat sich dieser Stand wohl der Kritik in einem Maße ausgesetzt wie kaum ein anderer, der richtigen und der falschen Kritik.

Was der Priester entwickeln muß, ist die Unterscheidung der Geister. Die Fähigkeit, richtige Kritik von falscher Kritik zu unterscheiden. Man denke an die Situation, in der Jesus seinen Jüngern sagte, daß er nun zum Tode gehen werde. Petrus nimmt ihn beiseite und sagt, er solle doch endlich Vernunft annehmen und nicht solche Sachen reden. Jesus aber antwortete: »Weiche von mir, Satan, du bist mir ein Ärgernis. Denn du denkst nicht von Gott her, sondern vom Menschen her.« Mir scheint es sehr wichtig zu sein, daß ein Priester im Stande ist, gegenüber Ratschlägen die Unterscheidung zu machen, ob der Kritiker von Gott her denkt oder vom Menschen her. Und daß er entschlossen sagt: »Weiche Satan, du bist mir ein Ärgernis!«, wenn die Kritik von der Art ist, daß sie ihn endlich so »zur Vernunft bringen« will wie Petrus seinen Herrn. Zweifellos ist ja die priesterliche Existenz gemessen an den Maßstäben unserer Zivilisation etwas Unvernünftiges. Die Ratschläge, die dem Priester gegeben werden, sind oft gut gemeint. Sie sind auf Erfolg, auf Effizienz gerichtet. Die Frage ist nur: Worin liegt der Erfolg? Natürlich kann ein Religionslehrer großen Erfolg haben in dem Sinne, daß alle Schüler sagen: »Der ist klasse!« Aber ist es das oberste Ziel des Religionsunterrichtes, daß alle den Religionslehrer »klasse« finden? Gewiß, wenn alle sagen: »er ist blöd«, wird er nicht mit dem landen können, was er zu sagen hat. Aber

wenn er nur deshalb von allen toll gefunden wird, weil er die Schüler mit dem unterhält, was der Apostel »Ohrenkitzel« nennt – heute, im audiovisuellen Zeitalter könnte man auch Augenkitzel sagen –, dann ist das kein echter Erfolg im Sinne Jesu.

Oder: worin besteht der Erfolg eines Pfarrers? Es gibt zweifellos Gemeinden, von denen man sagt: »In dieser Gemeinde, in dieser Jugendgruppe ist etwas los!« Die Frage ist: was ist da los? Herrscht dort das Ziel, die Menschen wirklich in der Gemeinschaft der Kirche zu Christus zu führen, oder sammelt der Pfarrer eine *Ecclesiola* um sich persönlich? In einer jüngsten Verlautbarung des Papstes über die Katechese heißt es: »Wer die Vollständigkeit der Botschaft in irgendeinem Punkt aufgibt, entleert die Katechese selbst und setzt die Früchte aufs Spiel, die Christus und die Gemeinschaft der Kirche mit Recht von ihr erwarten.« Im übrigen sind Erfolge, die am Glauben vorbei erreicht werden, kurzfristig. In ihnen kann der Pfarrer sich für den Augenblick sonnen, aber solches Leben durch Angreifen der Substanz ist auf die Dauer dem Tod geweiht. Ein Salzburger Pfarrer zum Beispiel, der als sehr erfolgreich gilt, läßt seit vielen Jahren in der Messe nicht mehr das apostolische Glaubensbekenntnis sprechen. Die Frage ist, was seine pastoralen Erfolge wert sind.

Es geht schon deshalb nicht, daß der Priester sich in die funktionale Rollenerwartung der Gesellschaft einspannen läßt, weil wegen des Priester-mangels eine Reihe von diesen Funktionen bekanntlich delegiert werden müssen. Und da gibt es nun zwei Schulen, wenn ich recht sehe. Die eine sträubt sich gegen das Delegieren von Funktionen, weil sie darin eine Aus-höhlung des Priestertums sieht. Der Priester wird, so sagen sie, reduziert auf den bloßen Kultfunktionär, der nur noch »hoc est enim corpus meum« sagt und »Ego te absolvo«; alles andere können auch andere. Wieso soll man eigentlich, um diese beiden Worte zu sprechen, Priester werden? Man fürchtet eine noch größere Schwächung der Motivation zum Priestertum durch das Delegieren von Funktionen. Die andere Partei ist für das großzügige Dele-gieren von Funktionen, aber mit einem heimtückischen Hintergedanken, nämlich dem, daß sich auf diese Art mit der Zeit der Gedanke des Weihe-priestertums *ad absurdum* führt. Beide Schulen gehen letzten Endes aus von einem funktionalen Verständnis des Priestertums. Die einen wollen den Prie-ster dadurch retten, daß sie ihm möglichst viele Funktionen reservieren; die anderen sagen: wenn er die meisten Funktionen abgibt, ist es sowieso aus mit ihm. Die Frage ist, ob nicht beide Antworten eben deshalb falsch sind. So-lange der Priester sich in den funktionalen Kategorien, die unsere Gesell-schaft zur Verfügung stellt, versteht, kommt er nicht zu einem adäquaten Selbstverständnis. Es gilt deshalb, seine Andersartigkeit und Fremdheit in unserer funktionalistischen Zivilisation zu begreifen, zu vollem Bewußtsein zu bringen und zu leben.

Es war, wie mir scheint, eine Katastrophe, daß man das Wort von Johannes XXIII. *aggiornamento* im Deutschen mit »Anpassung« übersetzt hat. So kann es der Papst ja nicht gemeint haben, denn Johannes XXIII. selbst hat lauter sehr unangepaßte Dinge gesagt. Schon das Wort »obedientia« in seinem Wahlspruch war zweifellos ein äußerst unangepaßtes Wort. Es geht nicht um Anpassung, sondern es geht um die Aktualisierung, und zwar um Aktualisierung des Andersseins. Der Priester soll nicht der Mann von gestern sein, weder, indem er das Lebensgefühl von gestern hat, noch indem er in seiner Kritik und in seinem Protest dauernd gegen ein Gestern polemisiert, das längst vorbei ist. Er soll ein Mensch von heute sein, mit der Fähigkeit, das Lebensgefühl des heutigen Menschen zu teilen; gleichzeitig aber jemand, der nicht Kritik übt am Gestern, nicht im Widerspruch zum Gestern lebt, was ganz uninteressant ist, sondern im Widerspruch zu bestimmten Zügen des Heute. Das nur kann *aggiornamento* heißen. Und in diesen Zusammenhang gehört auch das Wort aus dem Testament Pauls VI.: »Man soll nicht glauben, der Welt nützen zu können, indem man ihre Gedanken, ihren Geschmack, ihre Verhaltensweisen übernimmt, sondern indem man sie studiert, sie liebt, ihr dient.« Ein Soziologe kann diesen Rat nur unterstützen. So schreibt Peter Berger, der amerikanische Religionssoziologe, daß sogenannte konservative Kreise oft besser als sogenannte progressive begreifen, was die Situation einer »kognitiven Minderheit« erfordert: entweder den Versuch, die Gesellschaft zurückzuerobern, oder den Rückzug auf defensive, der Umwelt gegenüber abgeschlossene Strukturen. »Religiös liberale Kreise haben allgemein viel schlechtere soziologische Instinkte, obwohl sie sich mit Vorliebe auf die Soziologie berufen. Wie ja auch die Leute, die Psychologie studieren, nicht unbedingt die seelisch gesündesten Menschen sind. So ist es seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil allgemein Mode geworden, von neuen Strukturen der Kirche zu sprechen, von Offenheit und Relevanz gegenüber der modernen Welt, mit minimaler oder keiner Einsicht in die wahrscheinlichen Folgen einer erfolgreichen Durchführung solcher Programme, nämlich das fortschreitende Unwirklich-werden der tradierten Inhalte in immer breiter werdenden Gruppen. Ein Prozeß, für den eigentlich der Protestantismus ein Schulbeispiel hätte sein können.« – Mit anderen Worten: Man kann entweder die tradierten Glaubensinhalte oder das herkömmliche Selbstverständnis der Kirche als Institution der *gesamten* Gesellschaft erhalten. Beides zusammen geht empirisch kaum, man kann sagen, es geht *a priori* nicht. Gerade das aber ist es, was die heutige Anpassung erreichen will. »Man will einerseits am Christentum, wenn auch mit einigen theoretischen Modifikationen, als plausibler Wirklichkeit festhalten, aber andererseits auch in den Augen einer nichtchristlichen Umwelt kognitiv respektabel bleiben.«

Die allgemeine Kennzeichnung dieser Zivilisation, innerhalb derer die Christen eine kognitive Minderheit sind, möchte ich in zwei Etappen vor-

nehmen. Ich möchte sie erst, auf den Hintergrund einer theozentrischen Ansicht der Welt, als anthropozentrische Zivilisation charakterisieren, möchte sie dann zweitens sozusagen innersoziologisch, als funktionalistisch interpretieren.

Unsere Zivilisation ist charakterisiert durch eine programmatische Anthropozentrik. Sie ist seit einigen Jahrhunderten in wachsendem Maße ein Unternehmen, die Welt zu organisieren, *etsi deus non daretur*, wie die frühen neuzeitlichen Naturrechtslehrer gesagt haben. Zentrales Instrument der anthropozentrischen Organisation der Welt ist die Wissenschaft. Eine solche Zivilisation muß nicht notwendig religionslos sein, aber die Rechtfertigung der Existenz von Religion ist nicht die Existenz Gottes, und nicht der Anspruch Gottes an den Menschen. In modernen Verfassungen kommt Gott nicht vor; er kann darin der Struktur dieser Verfassungen nach nicht vorkommen. Was in ihr vorkommt, ist Religion. Die Rechtfertigung der Religion aber liegt darin, daß sie ein menschliches Bedürfnis befriedigt, das religiöse Bedürfnis. Man kann dieses Bedürfnis als anthropologische Konstante interpretieren, was im Westen häufig geschieht, oder, wie im Osten, als ein geschichtliches Unterdrückungsprodukt, eine Art Drogensucht, die auch ein Bedürfnis ist, aber eines, von dem man wegkommen muß. In unseren Verfassungen wird nicht Gotteslästerung bestraft, sondern die Verletzung religiöser Gefühle Andersdenkender. Nun besteht die Gefahr, daß dieses Bewußtsein einer säkularen Gesellschaft in das Selbstverständnis der Christen eindringt.

Ich habe in Notre Dame in Paris vor einigen Jahren am Eingang eine Inschrift gelesen – Gottseidank ist sie jetzt entfernt – die lautete: »Die Besucher werden gebeten, die Gefühle derjenigen zu respektieren, die diese Kathedrale als einen heiligen Ort betrachten.« So etwas ist ein Skandal. Die Kirche als ein Museum, in dem es ein paar Leute gibt, die es als »heiligen Ort« betrachten! Der Priester ist in den Augen einer anthropozentrischen Zivilisation jemand, der die religiösen Gefühle der Menschen bedient, ein »Religionsfunktionär«. In seinem Selbstverständnis aber ist er etwas ganz anderes, nämlich ein Mann Gottes, hineingenommen in das Priestertum des ewigen Sohnes Gottes, der in seinem Lebensopfer den Kosmos mit seinem Schöpfer versöhnt hat. Damit verkörpert der Priester im Verständnis des Christen eine Dimension des Menschseins, die weit umfassender ist als die der modernen Zivilisation. Was bedeutet es, wenn der Priester in der Liturgie mit Melchisedech in Verbindung gebracht wird, einer uralten mythischen Figur der Vorzeit? »Du bist Priester nach der Ordnung des Melchisedech«, heißt es von Christus. Er als Hoherpriester verkörpert etwas, was zum Menschen gehört, was aber in der Begrifflichkeit der modernen funktionalen und anthropozentrischen Zivilisation überhaupt nicht vorkommt. Die anthropozentrische Welle hat auch nicht vor der Kirche haltgemacht, wie die Inschrift in Notre Dame zeigt. Ich sah neulich in Salzburg im Aushang einer Kirche das Wort:

»Der Mensch ist nicht für Gott da, Gott ist für den Menschen da.« Ja, wofür, bitte, ist denn der Mensch da? Offenbar für sich selbst. Merkt man nicht, daß das die Formel des Nihilismus ist? Freilich ist Gott für den Menschen da. Aber was kann er denn für den Menschen tun? Er kann ihn befähigen, für Gott da zu sein und darin seinen Sinn zu finden, als Mensch die Herrlichkeit Gottes darzustellen, die Herrlichkeit der Liebe. Das hat zum Beispiel Nietzsche gesehen, wenn er sagt, die größte Idee des Christentums sei es, daß der Mensch für etwas da ist, das den Menschen übersteigt, daß also der Mensch selbst einen Sinn hat. Und Nietzsche hat versucht, mit dem Übermenschen sozusagen ein Äquivalent für Gott zu schaffen, weil er das Kommen des Nihilismus voraussah, wenn diese Idee verschwindet. Diese Wahrheit, daß der Mensch einen Sinn hat, repräsentiert der Priester, und darum ist er, wie der Apostel sagt, Diener unserer Freude.

Er ist es nicht dadurch, daß er irgendwelche Bedürfnisse von Menschen befriedigt, sondern daß er in seiner Existenz repräsentiert, daß der Mensch einen Sinn hat. Andrej Sinjowski, der bekannte russische Satiriker, der zu sieben Jahren sibirischer Zwangsarbeit verurteilt war, schrieb in Sibirien: »Wir haben uns lange genug Gedanken über den Menschen gemacht, es wird Zeit, an Gott zu denken.« Die Wahrheit des Menschen ist Gott. Nun gilt freilich für jeden Christen, daß er Priester ist, Teilhaber am Priestertum Christi, an seiner die Menschheit, den Kosmos mit ihrem Ursprung versöhnenden Opfer. Man hat oft geglaubt, man müßte das Weihepriestertum ein bißchen verkleinern, um das allgemeine Priestertum aufzuwerten. Das ist ein ganz törichter Gedanke. Das stimmt weder psychologisch noch soziologisch noch theologisch. Es gibt ein allgemeines soziologisches und anthropologisches Gesetz, das ungefähr besagt: Was in einer menschlichen Gesellschaft von allen getan werden soll, muß von einigen speziell getan werden. Man kann nicht das musikalische Niveau eines Volkes dadurch heben, daß man die Berufsmusik abschafft. Und ferner gilt: Was wir immer tun sollen, müssen wir selbst manchmal ausdrücklich tun. Wenn unser ganzes Leben Gebet sein soll, dann muß es einige Zeiten geben, in denen wir nicht arbeiten, sondern nur beten. Die Heiligung des Alltags geht vom Sonntag aus. Der Sonntag ist nicht Wochenende, wir sollten uns diesen Sprachgebrauch auch nicht zu eigen machen. Sein Zweck ist nicht, wie es in der Nazizeit hieß, »Kraft durch Freude« tanken für den Alltag. Der Sonntag ist Selbstzweck. Wir arbeiten, um richtig Sonntag feiern zu können. Wir feiern nicht den Sonntag wegen der Arbeit. Denn der Sonntag verweist den Menschen auf seinen Sinn, auf seine eigentliche Bestimmung, und so strahlt er dann auch auf die Woche aus, die mit ihm beginnt. Es gibt ja auch das Argument: Wozu soll man in der Kirche beten? Wir können überall beten. Nur, die Leute, die in der Eisenbahn oder im Wald beten, das sind eben gerade die, die auch in der Kirche beten. Derjenige, der sagt, er brauche die Kirche nicht zum Beten, der

pflegt auch in der Eisenbahn nicht zu beten. Was nun das allgemeine Priestertum betrifft, so gilt hier etwas Analoges. Das Bewußtsein vom allgemeinen Priestertum wird nicht verstärkt, sondern es versinkt genau in dem Maße, wie das Weihepriestertum auf das allgemeine Priestertum nivelliert wird. Ich habe sehr genau beobachtet, daß es die gleichen Messen sind, in denen das Gebet für die Priester im Kanon und jedes Opfergebet nach der Wandlung systematisch unterdrückt wird. Beides gehört zusammen, Opfergebet und Gebet für die Priester. Man könnte ja sagen: Wir bringen alle gemeinsam das Opfer dar, wir brauchen keine Weihepriester. Aber niemand spricht so. Das Merkwürdige ist vielmehr, daß der Opfergedanke genau in dem gleichen Maße verschwindet, wie der Begriff des Weihepriestertums verschwindet. Und so ist es ja auch im Protestantismus gekommen. In dem Augenblick, wo man das Weihepriestertum leugnete, ließ man nicht etwa die Gemeinde das Opfer darbringen, sondern man schaffte es überhaupt ab. Zunächst mit der Betonung des einmaligen Opfertodes Jesu. Aber folgte daraus eine Stärkung des Gedankens an das Opfer Christi? Weit gefehlt. Der Gedanke des Opfertodes Jesu verschwand dann auch. Der Sühnecharakter des Todes Jesu wurde in der Theologie geleugnet und es kam nur noch auf die Lehre Jesu an. Sein Tod wurde einfach als Scheitern interpretiert. Und mit dem Gedanken des Opfertodes Jesu verschwand dann auch der Opfergedanke überhaupt. Das Christenleben wird unter dem Zeichen der »Selbstverwirklichung« gesehen, ohne zu sagen, daß das Maß menschlicher Selbstverwirklichung Christus ist, das heißt, daß der Gedanke der Selbstverwirklichung des Menschen von dem Gedanken der Selbsthingabe nicht zu trennen ist. Es ist dann ganz konsequent, wenn ein Priester, der den Opfercharakter der Messe und das Weihepriestertum leugnet, im Brautunterricht den jungen Leuten sagt: »Also, wenn die erste Ehe nicht gut geht, muß eben die zweite um so besser werden. Und wenn die zweite nicht, dann die dritte.« Das hängt innerlich zusammen. Man soll sich nicht täuschen, hier ist nicht Zufall am Werk. Die Anthropozentrik hat ihre zwingende Logik. Sie macht übrigens auch nicht Halt vor dem Leben des Menschen. Denn wenn der Mensch nur für den Menschen da ist und nicht für Gott, können wir auch auswählen, welche Menschen wir den Menschen opfern. Wenn der Mensch nicht Gott opfert, verlangt er selbst die Opfer. Es gibt nirgendwo ein Leben ohne Opfer. Die Tausenden von Verkehrstoten liegen ebenso in dieser Logik wie die Abtreibung. »Mein Bauch gehört mir«, ist die anthropozentrische Alternative zum Satz des heiligen Paulus, daß unser Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist und zu seiner Mahnung: »Verherrlicht Gott in eurem Leib.« Ich bitte, mich nicht mißzuverstehen. Ich meine natürlich hier nicht eine simple Kausalbehauptung: »Leugnung des Weihepriestertums führt zur Abtreibung.« Was ich sagen möchte, ist, daß es sich um ein strukturell einheitliches Phänomen handelt, und daß das Priestertum der katholischen und



der orthodoxen Kirche die härteste Provokation der programmatisch anthropozentrischen Zivilisation ist.

Um dies nun noch etwas näher zu erläutern, möchte ich jetzt den Begriff der Anthropozentrik durch einen anderen Begriff ablösen. »Anthropozentrik« ist ja eigentlich eine Art theologischer Kontrastbegriff. Ich möchte nun sagen: Unsere Zivilisation ist eine funktionalistische und hypothetische Zivilisation. Und dies möchte ich kurz erläutern. Die strukturell konstitutive Macht unserer Zivilisation ist die Wissenschaft und zwar in einem ganz bestimmten neuzeitlichen Sinne. Eine der zentralen Eigenschaften dieser Wissenschaft ist, daß sie nicht Wesenseinsichten vermittelt, sondern funktionale Zusammenhänge aufdeckt. Wissenschaftliche Aussagen im Sinne der modernen Wissenschaft sind immer Kausalbehauptungen: wenn A dann B. Und solche Behauptungen sind technisch-funktional brauchbar. Wenn ich A mache, dann geschieht B. Unsere Zivilisation beruht also auf einer Denkweise, die grundsätzlich nicht affirmative Wesenseinsichten vermittelt, sondern hypothetische Zusammenhänge sichtbar macht. Eine der tiefsten Charakteristiken unserer Zivilisation ist dementsprechend ihr hypothetischer Charakter. Marx hat das auf einem bestimmten Gebiet eindrucksvoll analysiert, wenn er den Kapitalismus interpretiert als die totale Tauschgesellschaft. Tauschstrukturen als fundamentale gesellschaftliche Strukturen, das bedeutet: nichts ist einfach das, was es ist, sondern alles ist definiert durch seinen möglichen Tauschwert.

Und alles ist eigentlich grundsätzlich ersetzbar durch Äquivalente. Besitz in diesem Sinne ist vom möglichen Tausch her definiert: wenn er »totes Kapital« ist, muß man ihn abstoßen. Diese Struktur breitet sich im gesamten modernen Bewußtsein aus. Eine Ehe zum Beispiel ist in dem Sinne hypothetisch, daß ihre Dauer davon abhängig gemacht wird, ob der einzelne ein bestimmtes Maß von Selbstverwirklichung und Befriedigung darin findet; sonst muß der Partner ausgetauscht werden durch ein funktionelles Äquivalent, das die Funktion besser erfüllt. Das gleiche Argument gilt für die Abtreibung. Es ist unerträglich, daß sich Kinder endgültig einstellen, wenn man sie gar nicht gewollt hat. Grundsätzlich müssen Situationen immer änderbar bleiben, weil es nichts Nicht-Hypothetisches geben darf. Im ganzen ist eine solche funktional-hypothetische Zivilisation infiziert von einem verborgenen Nihilismus. Nichts gilt eigentlich als es selbst; alles ist immer nur gut für etwas anderes. Dieser gesamte Funktionszusammenhang aber ist ein blind in sich rotierender Zusammenhang, der, da er nicht noch einmal eine Funktion hat, auch keinen Sinn hat. Bei dem man gar nicht fragen darf, welchen Sinn er haben könnte. Funktionäre aber sind austauschbar. In einer solchen Gesellschaft gibt es also keinen Platz für Überzeugungen, für Treue, für endgültige Worte, für ein Versprechen. Insbesondere verliert eine solche Gesellschaft den Glauben an die Freiheit des Menschen, über sich selbst verfügen

zu können, in dem Sinne, daß er für sich ein Versprechen ablegen kann, das für sein Leben lang gilt.

Die strukturell in diese Gesellschaft eingepaßten Wissenschaften sprechen dem Menschen diese Fähigkeit ab. Das heißt aber nicht, daß sie recht haben, sondern es heißt, daß sie von vornherein nur in Kategorien des Hypothetischen denken können. Das »Ein für allemal«, das für das Christentum charakteristisch ist – »Christus ist ein für allemal für uns gestorben« –, das Sakrament, das einen unauslöschlichen Charakter verleiht, die unauflösliche Ehe, das alles sind Fremdkörper. Die Religion hat bestimmte Funktionen zu erfüllen, aber sie hat nicht so etwas wie eine unbedingte Wahrheit zu vermitteln. Die Frage ist allerdings, ob sie überhaupt diese Funktion erfüllen könnte, wenn sie durch diese Funktionen definiert wäre. Es gibt in der Medizin sogenannte Placeboversuche. Man gibt jemandem ein Scheinmedikament, das hilft, wenn der Betreffende daran glaubt. Wenn er weiß, es war gar nichts drin in der Pille, dann hilft sie auch nicht mehr. Nun ist es im Christentum scheinbar auch so: der Glaube hilft. Wenn Jesus heilt, sagt er: »Dein Glaube hat Dir geholfen.« Aber er will damit ja nicht sagen: »Es war ja nur dein Glaube; ich Christus, bin sozusagen ein Placebo, in dem ja gar nichts drin ist und das, wenn man einmal dahinter geschaut hat, austauschbar ist.« Der Glaube hilft vielmehr deshalb, weil das, woran der Glaubende glaubt, eine Wirklichkeit ist. Wenn man also die Religion definiert durch ihre Funktion, wenn man sagt: Weiter ist nichts dahinter als die Funktion und weiter ist auch nichts hinter dem Priester, als daß er eben ein Funktionär ist, der bestimmte Dienstleistungen erfüllt, dann hat man die Funktion selbst schon zerstört. Denn die Funktion lebt von einem Sein, das seinerseits durch die Funktion nicht definiert werden kann. Schöpfungslehre heißt ja so viel wie: Gott hat diese Welt, jeden einzelnen Menschen gewollt. Und christliche Morallehre heißt nicht: »Etwas ist immer nur gut für irgend etwas.« Sondern es gibt Handlungen, die sind in sich schön, wie Plato gesagt hat, und solche, die sind in sich häßlich, solche, die die Herrlichkeit Gottes darstellen und solche, die sie verunklären. Der Mensch ist für Gott – das heißt nicht, der Mensch erfüllt eine Funktion für Gott; Gott braucht den Menschen nicht, sondern es heißt, daß der Mensch »zur Verherrlichung Gottes« lebt.

Die Kategorie der Darstellung, der Repräsentation ist eine Kategorie, hinter die wir nicht noch einmal auf etwas Ursprünglicheres zurückgehen können. Wir können sie nicht auf eine funktionale Interpretation zurückführen. Wir können deshalb auch die Bezeichnung von Eigenschaften des Menschen nicht durch funktionale Beschreibungen ersetzen. Wir können nicht sagen: »Wohl denen, die keine Gewalt gebrauchen« – statt: »Selig die Sanftmütigen!« Große Heilige haben Gewalt gebraucht, Christus hat Gewalt gebraucht. Die Übersetzung erledigt sich schon durch den Widerspruch zu dem Wort Jesu, daß »nur die, die Gewalt gebrauchen« das Himmelreich an

sich reißen. Die Frage ist, ob, wer Gewalt gebraucht, zu den Sanftmütigen gehört, das heißt zum Beispiel, ob er ohne Haß ist, ohne Rachsucht, gerecht, nicht über das Maß hinausgehend und jederzeit zum Frieden bereit. Man kann das nicht funktional beschreiben, sondern es ist eine *Seinsweise*. Der Funktionalismus ist, kurz gesagt, die Auflösung der Substanz des Glaubens. Die funktionale Interpretation des Priestertums zum Beispiel – die Reduktion des Priesters auf die Funktion – ist strukturell auf das engste verwandt mit anderen funktionalistischen Umdeutungen in der Theologie, zum Beispiel mit der funktionalen Christologie, die das Wort »Jesus ist der Sohn Gottes« damit umschreibt, daß Jesus für uns das letzte, das unhintergehbare Wort Gottes ist. Es gibt da unendliche Paraphrasen, die sich nur allesamt nicht durchringen wollen zu dem einfachen Satz, daß er Gott und Mensch ist. In Wirklichkeit ist es natürlich Aberglaube zu denken, irgend etwas sei für Gott nicht mehr überholbar, wenn es nicht Gott selbst ist. Wieso sollte denn Gott Jesus von Nazareth im 3. oder 4. Jahrtausend nicht überholen können, es sei denn, Jesus ist selbst Gott? Das heißt, der Satz von der Unüberholbarkeit Jesus ist eine bloße *façon de parler*, vorausgesetzt wir ziehen daraus nicht die Konsequenz zu sagen: er ist Gott. Oder man denke an die funktionale Interpretation der Eucharistie. Man sagt lieber, daß Jesus Christus »in unserer Mitte gegenwärtig« ist, was ja sehr schön ist; aber wenn man es geflissentlich stets an die Stelle der Bitte setzt, daß »diese Gaben uns werden der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus«, dann wird die Eucharistie zum Placebo. Wir spielen dieses Spiel. Aber wir wissen auch, es handelt sich nicht um eine reale Verwandlung des Seins, es handelt sich nur um eine Funktion. Oder nehmen wir den Kirchenraum, der angeblich erst durch die Versammlung der Gemeinde zu einem Haus Gottes wird, aber der nicht durch die Weihe dieses Raumes, durch die Anwesenheit des Tabernakels, durch die vielen Menschen, die schon vor uns darin gebetet haben, ein heiliger Raum ist, sondern der in dem Augenblick, wo die Gemeinde die Feier beendet hat, aufhört ein Haus Gottes zu sein. Auch dies ist eine durchgängig funktionalistische Denkweise, die die Funktion selbst am Ende zerstört. Natürlich, für den Außenstehenden hat die nichtfunktionale Denkweise zunächst etwas Befremdendes. Ich habe neulich in Prag eine Freundin aus der DDR getroffen. Da war irgendwo in einer kleinen Kirche ein feierlicher Gottesdienst mit fünf Priestern, ein Hochamt, und etwa zehn Gläubige. Sie, Protestantin, die sonst kaum in die Kirche geht, sagte: »Ich habe mich gewundert, die rackern sich da zwei Stunden ab, für wen eigentlich?« Aber dieses Erlebnis der Fremdartigkeit kann unter Umständen mehr Anstoß zum Nachdenken sein als ein Gottesdienst, in dem im Grunde das Gebet doch nur eine versteckte Predigt ist, ein Versuch, der Gemeinde noch etwas unterzujubeln. Insbesondere in den Fürbitten fallen in dieser Richtung zu oft alle Hemmungen.

Der Funktionalismus dringt dann bis zu der Frage vor, was wir überhaupt glauben sollen. Zum Beispiel: die Engel, oder den Teufel. Es wird dann die Frage gestellt: »Brauchen wir das?« Ja was heißt denn: »Brauchen wir das?« Mir sagte ein Priester vor einiger Zeit: »Gottes Liebe ist so groß, was brauchen wir da Engel?« Ich habe ihn nur gefragt, ob er eine Mutter hat. Er sagte: »Wieso?« Ich sagte: »Gottes Liebe hat wohl nicht ausgereicht, ohne Mutter für Sie zu sorgen?« Die Frage, ob es irgendwelche Wesen gibt oder nicht, kann doch gar nicht unter funktionalen Gesichtspunkten beantwortet werden. Was zum Beispiel den Teufel betrifft, so geht die ganze Diskussion einen absurden Weg. Man fragt, ob wir einen Teufel brauchen. Natürlich brauchen wir ihn nicht! Gott gebe, es gäbe keinen! Nur, wenn und weil es einen gibt, brauchen wir sehr wohl das *Wissen*, daß es einen gibt. Existenzurteile aber verdanken sich ganz anderen Zugängen zur Wirklichkeit als den der funktionalen Rekonstruktion.

Der Funktionalismus stößt heute auf seine definitiven Grenzen im ökologischen Bewußtsein. Da wurde bis vor kurzem auch so gedacht. Was brauchen wir? Brauchen wir diese Tierart? Brauchen wir diese Pflanzenart? – Nein? Dann können wir sie streichen, sie opfern für unsere Bedürfnisse. Die nächste Generation streicht wieder etwas von dem, was es gibt, vom Reichtum der Welt. Und dann wird einem plötzlich klar: Wenn jede Generation ihr eigenes Verständnis, ihre eigenen Bedürfnisse zum Maßstab dessen macht, was sein, was übrig bleiben darf, dann ist die Welt in wenigen Generationen nicht mehr lebenswert für den Menschen. Und das entdecken heute, Gott sei Dank, die Menschen. Aber das gilt natürlich im Bereich des Glaubens ganz genau so. Die Reduktion der Inhalte auf das, was wir im Augenblick gerade vielleicht aktuell uns aneignen können, bedeutet natürlich ständige Reduktion auf einen *status quo minus*. Sinjowski, den ich vorhin zitierte, schrieb – ebenfalls in Sibirien –: »Man solle an Gott nicht glauben aus alter Gewohnheit, nicht um die Seele zu retten, nicht um ein religiöses Bedürfnis zu befriedigen, nicht für alle Fälle: Sondern aus dem einzigen Grund, weil es Gott gibt.« Der Priester aber ist in seiner Existenz ein lebendiger Zeuge dafür, daß es Gott gibt. Das ist das Provozierende in der Existenz des katholischen Priesters. Sonst ist seine Existenz sinnlos. Zu dieser Provokation gehört auch der Zölibat. Wenn Paulus sagt: »Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist unsere Existenz sinnlos, dann sind wir die ärmsten aller Menschen«, so fragt man sich natürlich als gewöhnlicher Christ manchmal: stimmt das eigentlich? Wir haben ja so auch ein ganz schönes Leben. Der Glaube kann sich sowieso nicht als Irrtum herausstellen, denn wenn wir alle tot sind, merken wir ja nicht, daß Christus nicht auferstanden ist. Der Priester dokumentiert die Wahrheit dieses Satzes, die für uns alle gilt, auf eine unmittelbar anschauliche Weise. Das aber nur, wenn Priestersein als *Sein* verstanden wird und nicht nur als Rolle. Darum darf man auch

nicht sagen: »Er *war* Priester«, wenn jemand laiiisiert wurde. Das kann es ja nicht geben. Er kann seiner Funktionen entledigt werden. Aber wenn das Priestertum ein Sein ist, dann bleibt es natürlich. Was – glaube ich – früher wohl auch dazu führte, daß er die Brevierpflicht behielt. Das Eindringen des Funktionalismus in die Kirche, die Reduktion des Priesters auf eine Rolle, führt zu den Folgeproblemen, die ich genannt habe. Es gibt Funktionen, die nur erfüllt werden können, wenn sie den, der sie erfüllen soll, nicht primär definieren.

Sie kennen alle das Wort des Herrn: »Wehe, wer diese Kleinen ärgert, denn ihre Engel schauen immerfort das Angesicht ihres Vaters im Himmel«; ein merkwürdiger Satz. Man sollte erwarten: ihre Engel schauen immerzu dieses Kind an. Aber der Engel wird als jemand beschrieben, der immerfort das Angesicht des Vaters im Himmel anschaut und gerade deshalb der Engel dieses Kindes ist. In diesem Sinne gilt: das Gesicht des Priesters ist entweder primär Christus zugewandt, oder er kann auch für die ihm anvertrauten Gläubigen nichts bedeuten, das der Rede wert wäre. Der Priester muß in seiner Haltung selbst ein nichtfunktionalistisches Verständnis des Glaubens bezeugen und so auch die Gläubigen wegführen von der Frage: Was nützt mir die Religion? Was gibt sie mir? Was hat mir diese heutige Messe gegeben? All dies sind verquere Fragen. Sie werden freilich nahegelegt, wenn zum Beispiel, wie ich es gesehen habe, die Gläubigen fast die ganze Messe über sitzen, während sie das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi feiern! Das drückt schon äußerlich eine Art Konsumentenhaltung aus, die die richtige Einstellung zur Messe nicht begünstigt.

## II

Nachdem ich versucht habe, auf das Fremdartige des Priesters in der modernen Welt hinzuweisen, möchte ich abschließend einige Bemerkungen anknüpfen über die Bildung des Priesters, Bemerkungen, die ich nicht mit der gleichen Bestimmtheit vortragen kann wie das Bisherige, weil dazu natürlich Erfahrungen gehören, die mir fehlen. Doch glaube ich, daß einiges davon nicht ganz falsch ist.

Wenn der Priester nicht primär Funktionär ist, dann kann auch die Bildung des Priesters nicht primär die bloße Zurichtung eines Funktionärs für bestimmte Funktionen sein, sondern die Formung von Menschen für eine Existenzweise. Das hat meines Erachtens weitreichende Konsequenzen. Es gibt eine Priester-Bildung, Bildung nicht in einem rein intellektuellen Sinne, sondern im klassischen Begriff des Wortes verstanden, Bildung als Formung eines Menschen. Es gab früher für bestimmte Stände bestimmte Bildungsprozesse. So wurde Karl V., der ein schwächlicher und eher furchtsamer Knabe

war, im Fechten und im Reiten so energisch ausgebildet, daß er ein äußerst tapferer Kämpfer wurde, obgleich er stets ein friedfertiger Mann blieb. Bildung eines Kaisers hieß: Heranbildung bestimmter Charaktereigenschaften, um das sein zu können, was er als Kaiser ist. Unser Heiliger Vater hat neulich auf die Frage eines Journalisten in Irland, was er denn nun eigentlich tun wollte, um der Gewalttätigkeit und all den Übeln, gegen die er spricht, entgegenzuwirken, die Antwort gegeben: »Papst sein.«

Priesterausbildung kann nicht als primär wissenschaftliche Ausbildung begriffen werden, obgleich die theologische Wissenschaft eine wichtige Funktion im Zusammenhang der Priesterausbildung hat. Aber sie kann nicht das eigentlich formende Element sein; denn insbesondere die theologische Wissenschaft, wie sie heute betrieben wird, ist viel zu sehr selbst bereits geprägt vom hypothetischen Charakter der modernen Wissenschaften, als daß sie zur Formung einer nichthypothetischen Existenz geeignet wäre. Andererseits kann es in der Ausbildung auch nicht um blinden Altruismus gehen. Der Priester darf nicht einfach jemand sein, der von sich flieht in Aktivismus für andere. Er ist ebenso jemand, der »in sich geht«, er ist zunächst vor allem ein Mann Gottes. Johannes Paul I. hat in seiner ersten Predigt an die Priester gesagt, sie müßten sich Zeit nehmen, in der sie zu den Leuten sagen: »Ich bin jetzt für euch nicht da.« Nur dann könnten sie für die Menschen etwas sein. Es gibt, außer in extremen Ausnahmeumständen, keine Legitimation, dem Gebet alle Zeit zu entziehen, so wie ja auch Christus selbst sich zurückzog und von den Leuten gesucht wurde.

1. Die Formung des Priesters ist die Formung für eine schwierige Existenz. Für die Existenz eines modernen Menschen im Widerspruch zu den Grundstrukturen der modernen Zivilisation. Christus spricht von der Existenz in der Welt und nicht von der Welt. Der Priester muß ein Mensch von heute sein, aber ein Geheimnis haben. Und so scheint mir, daß der Priester in Zukunft nur als Priester überleben kann, wenn er einen Zug des Kontemplativen hat. Es liegt etwas Beispielhaftes in der Existenz der Kleinen Brüder von Charles de Foucauld, die ganz in der Welt, ganz mit den Menschen leben, die in Fabriken arbeiten, die sich aber als kontemplativen Orden verstehen. Im Gegensatz zu ihnen freilich sollen Priester missionarisch tätig sein. Seelsorge treiben die Kleinen Brüder gerade nicht. Aber das kontemplative Element der Existenz ist – glaube ich – eine Überlebensfrage des Priesters. Und mir scheint deshalb, daß zweierlei zur Ausbildung des Priesters gehört. Einerseits Kenntnis der Lebensbedingungen der modernen Menschen. Solche Kenntnisse bringt jeder in gewissem Maße von Zuhause mit. Er erweitert sie im Umgang mit Kommilitonen. Aber das Volk ist vielfältig, es gibt nicht *das* Volk. Das Volk existiert in verschiedenen Lebensformen. Die Kenntnis dieser Lebensformen kann nicht mehr nur durch unmittelbare Erfahrung erworben werden. Es gehören dazu theoretische Einführungen. Und es gehört da-

zu die Erschließung fremder Erfahrungswelten durch moderne Literatur, Dichtung und Kunst. Dies gehört in das Bildungsprogramm für angehende Priester. Gleichzeitig aber die kompromißlose Einführung in die Welt der Offenbarung mit ihren ganz neuen Kategorien und zu unserer Welterfahrung querstehenden Aussagen, wo das »Normale« als Sünde entlarvt wird und das Unwahrscheinliche, die einmalige Gnade das Wirkliche ist.

Ich möchte daraus einen konkreten Vorschlag ableiten. Mir scheint, daß die Ausbildung der Priester heute einerseits zu wenig liberal und andererseits zu liberal ist. Wenn diejenigen, die auf diesen Beruf hingehen, fast ihr ganzes Studium im Seminar verbringen, abseits von den anderen Studenten, scheint mir eine gewisse Gefahr der Isolation gegenüber der modernen Welt zu entstehen. Auf der anderen Seite aber ist dann die Gefahr, daß das Seminar selbst sich nicht strikt genug von der Welt unterscheidet. Könnte nicht der angehende Priester eine beträchtliche Zeit seines Studiums außerhalb des Seminars leben? Nur daß die angehenden Priester sich regelmäßig in einer geistlichen Gemeinschaft zusammenfinden. Die zweite Hälfte der Vorbereitungszeit aber in einem Seminar, das in viel strikterem Sinne klösterlich ist als jetzt, mit einer strikten Disziplin, nicht als Repression und Fremdbestimmung, sondern als eine mitsamt dem Gehorsam freiwillig übernommene Lebensweise. Im Osten, in Asien, gehen ja bekanntlich viele gebildete Menschen, Menschen, die Führungspositionen in der Gesellschaft anstreben, für eine Weile ins Kloster. Dieses Seminar mit seiner strikten, freiwillig übernommenen klösterlichen Lebensweise, wirklich abgeschieden von der Welt, ist nicht für die ganze Studienzeit vorgesehen. Mir scheint eine stärkere Gliederung der Ausbildung des Priesters in zwei Stadien, ein liberaleres und ein strengeres, notwendig zu sein. Auch zur »liberaleren« Phase gehört freilich schon eine Gemeinschaft, die vor allem eine Gebetsgemeinschaft ist.

2. Die Einübung ins Gebet scheint mir überhaupt der wichtigste Punkt der ganzen Priesterausbildung zu sein. Ich habe einmal in München ein paar Monate im Priesterseminar gewohnt. Es ist schon einige Jahre her, jetzt ist es vielleicht anders. Ich habe die jungen Studenten gefragt, wie oft bei ihnen gemeinsame Meditation stattfindet. Sie sagten: einmal in der Woche, aber freibleibend. Ich habe dann nur gefragt, ob sie sich einen Musikstudenten vorstellen können, der sagt: einmal in der Woche muß er Klavier üben, aber freibleibend. Ich glaube, daß ein Priester die Existenz in einer säkularisierten Gesellschaft nicht durchhalten kann, wenn er nicht das innere Gebet gelernt hat. Ob man das Meditation nennt oder Betrachtung und welche Schule man bevorzugt, das sind alles Fragen, in die ich mich gar nicht einmischen will. Aber Meditation darf nicht eine Sache der Mode sein, einer »Meditationswelle«. Das innere Gebet muß gelernt sein. Und zwar mit großer Regelmäßigkeit gelernt sein. Das kann man nicht so gelegentlich mal machen. Jeder wird merken, daß das stille Gebet langweilig ist und daß einem zehn Minuten

wahnsinnig lang vorkommen, wenn man es nicht gelernt und nicht eingeübt hat. Die Übung muß in der Bildung des modernen Priesters einen zentralen Platz einnehmen.

3. Die Einübung in das gemeinsame Leben. Es wird sicher so sein, daß die Priester in Zukunft stärker gemeinsam leben. Wieweit Pfarrhaushälterinnen noch existieren werden, ist eine Frage. Vielleicht kann nur dann ein Haus von Priestern wirklich wieder zu einem Haus werden, wenn es ein Haus mehrerer Priester ist. Das Gemeinschaftsleben aber wird nicht ermöglicht durch Appelle an die Gesinnung. Es ist eine Sache der Übung. Und dazu müssen bestimmte, auch praktische Fähigkeiten vorhanden sein. Auden hat gesagt, ein gebildeter Mensch müßte heute kochen können. Warum sollten angehende zölibatäre Priester das nicht ein bißchen lernen? Warum muß der Student im Seminar in praktischer Hinsicht reiner Konsument sein? Man kann doch nicht 14 Stunden am Tag lernen! Es macht Spaß, man tut mal etwas anderes, etwas Nützliches und Realistisches.

4. Schließlich aber, um wieder zu etwas Wichtigerem zu kommen, zur Priesterausbildung gehört die nichtwissenschaftliche Einführung in das Christentum. 95 Prozent der Belehrung über das Christentum ist heute Belehrung durch die Wissenschaft, und zwar eine strukturell nach dem Vorbild der neuzeitlichen hypothetischen Wissenschaften organisierten Wissenschaft. Diese Wissenschaft hat erstens hypothetischen Charakter und hat zweitens objektivierenden, verfremdenden Charakter. Sie fordert gerade nicht die Identifikation, sondern Abstand, sie lehrt uns die Theologie des Evangelisten Lukas und Johannes unterscheiden, aber nicht die identische Sache, von der beide handeln. Sie lehrt uns die Strukturen alttestamentlicher Lebensweise kennen, aber wenn wir in der Osternacht beten: »Gott, du hast in dieser Nacht *unsere Väter* durchs Rote Meer geführt«, dann handelt es sich hier nicht um wissenschaftliche Rekonstruktion, sondern um Identifikation. »Unsere Väter«, – was heißt denn das? Eines der größten Probleme des Religionsunterrichts heute ist die Vermittlung der Identifikation mit unserer Geschichte, die zurückreicht bis zu diesem Nomadenvolk, ins Dunkel der Vorzeit. Und dann Identifikation mit der Kirche. Gerade das leistet nicht die Wissenschaft. Sie erschwert es. Was zur Priesterausbildung gehört, ist eine Einführung in die Psalmen, die der Priester ein Leben lang beten muß. Das kann nicht der exgetischen Philologie überlassen bleiben. Es muß eine Einführung sein, die einen instand setzt, die Brücke wirklich zu schlagen von dem, was der Psalmist meinte, zu der Weise, wie der Christ diesen Psalm zu beten hat. Es gehört dazu eine Einführung in die Lektüre der Kirchenväter, die nicht nur lehrt, wie man im 4. Jahrhundert gedacht hat, sondern was man da zu lernen hat. Es geht, kurz gesagt, um eine Einführung ins Christentum, die nicht durch die Methodik der neuzeitlichen Wissenschaft kastriert ist. Und dazu gehört auch die Philosophie. Ich sage das ungern, weil ich *pro domo* zu spre-



chen scheine. Die Philosophie ist diejenige Disziplin, die uns, vorausgesetzt sie wird entsprechend betrieben, zu einer Reflexion darüber instand setzt, was denn eigentlich das moderne Bewußtsein ist. Was die moderne Wissenschaft ist, was Wissenschaft im Verhältnis zu Erfahrung eigentlich leistet und nicht leistet. Das blinde Verfallensein an den jeweiligen geistigen Trend eines Jahrhunderts kann nur durch ein Bewußtsein aufgehoben werden, das über wirklich substantielle Kategorien der Wirklichkeitserfahrung verfügt. Insofern ist Philosophie ein Bestandteil der Einführung in die christliche und priesterliche Existenz.

5. Als Fünftes möchte ich nennen die Einführung in das Leben der Heiligen und in die Lehren der christlichen Tradition über Heiligkeit. Das Ziel und der Zweck aller Seelsorge ist die Heiligkeit jedes Einzelnen. Auch der Zweck der Caritas ist eben dieser, wie Mutter Theresa sagt: den Menschen helfen, Gott zu danken, was der erste Schritt zur Heiligkeit ist. Heiligkeit heißt ja nichts anderes, als daß der Mensch zu seinem Sinn findet. Der Weg zur Heiligkeit ist aber nicht eine Sache, die man aus dem Ärmel schüttelt. Es gibt hier Erfahrungen der Christenheit, Wege, die schon begangen wurden: und die sollte man kennen. Man sollte die Wege der großen Heiligen kennen. Die große heilige Therese sagt, daß manche Menschen, die berufen sind zu einer besonderen Nähe zu Gott, zu ihrer Berufung nicht finden, weil sie keinen Priester finden, der ihnen weiterhelfen kann; keinen, der sieht: mit diesem Menschen ist etwas Besonderes los. Es gehört zur Fähigkeit des guten Musiklehrers zu entdecken, daß jemand eine musikalische Begabung hat. Mozart wäre nicht Mozart geworden, wenn sein Vater nicht gemerkt hätte, was in dem Jungen steckt. Es gibt vielleicht andere Mozarts, die es nie geworden sind, weil niemand sie entdeckt hat. Es gehört zu den Aufgaben des Priesters, zu entdecken, daß in einem Menschen etwas geschieht, was über das Normalmaß hinaus geht, und ihm dabei dann zu helfen. Zumindest, wenn er das nicht selbst kann, der ihm zu einem anderen Führer weiter hilft. Die Kriterien für solche Berufungen aber muß der Priester kennen. Eine Einführung in das Leben und die Lehre der Heiligen muß deshalb ein wesentlicher Bestandteil der Bildung des Priesters sein.

6. Als Sechstes möchte ich nennen die Vertrautheit mit dem Geist der Liturgie. Weder historistisch, traditionalistisch, noch aktualistisch, sondern eine wirkliche Einführung in die Eigenart des Kultes und seiner Gesetze. Die meisten Priester machen sich nicht klar, daß man seine Ohren auf Durchzug stellt, wenn zuviel geredet wird während der Messe und jedesmal etwas anderes. Immer neue Intentionen bei jedem Kyrie, immer wieder neue Fürbitten, und am Anfang der Messe noch einführende Worte. Dabei ist die Einstellung, die auf Informationsverarbeitung gerichtet ist, der betenden Einstellung schon rein psychologisch entgegengesetzt. Es kommt darauf an, daß der junge Mensch begreifen lernt, welcher Sinn in der ständigen rituellen Wie-

derholung liegt. Daß das Festhalten an bestimmten Formeln einen tief in die Seele und das Unterbewußtsein des Menschen hineinwirkenden Sinn hat, und daß die Reduktion auf die Subjektivität des Zelebrierenden eine Zumutung für den Gläubigen ist. Ich will ja nicht, wenn ich in die Kirche komme, der Subjektivität des Priesters ausgeliefert sein, sondern ich will mit ihm gemeinsam feiern können. Die Liturgie ist nicht der Ort für Überraschungen; man muß wissen was jetzt kommt, – das ist eine Bedingung dafür, daß man tiefer eindringt in den Sinn eines Gebetes, daß man es nach dreißig Jahren ganz anders betet als vor dreißig Jahren. Wenn man jeden Tag etwas anderes beten muß, kommt man nie in eine gewisse Tiefendimension. Eine Einführung in die liturgische Formensprache geht nicht nur über den Intellekt. Das regelmäßige Mitfeiern einer gemeinsamen Liturgie gehört meiner Ansicht nach in die Phase, die ich die klösterliche nennen will, hinein. Es muß verhindert werden, daß unsere Liturgie auf das Niveau eines bürgerlichen Vereinsrituals herabsinkt. Neulich bin ich in die Kirche von Freistadt gekommen. Da gibt es nur noch Bänke, wo man sitzen kann. Zu Beginn der Messe sagte der Priester: »Guten Abend« und die ganze Gemeinde antwortete wie eine Schulklasse: »Guten Abend.« Da ist jedes Gefühl für das abhanden gekommen, was die Form einer Gottesverehrung unterscheidet von einem bürgerlichen Vereinsritual. Warum sollen Priester am Altar sich nicht umarmen? Bürgerlich ist das Händeschütteln. Wenn Leute, die ein Meßgewand anhaben, einander die Hände schütteln, ist das stillos. Oder der Segen. Es ist nicht richtig, wenn Priester sagen: »Es segne uns der Allmächtige Gott« und machen dann ein Kreuzzeichen über sich selbst. Segnen ist eine Urgeste der Menschheit. Jeder Christ ist ermächtigt zu segnen durch die Teilhabe am Priestertum Christi. Der Vater segnet seine Kinder. Und wieso soll nicht, wo schon jeder Christ segnen kann, der Priester erst recht seine Gemeinde segnen können? Der Segen des Allmächtigen Gottes ist in unserer Kirche gegenwärtig und wird weitergegeben durch den Segen des Priesters. Nun ist freilich aus Gründen, auf die ich hier nicht eingehen kann, der Sinn für die die Liturgie tragende symbolische Dimension der Wirklichkeit in unserer Zivilisation unterentwickelt. Es bedarf hier der Vermittlung, nämlich durch die Kunst, die bildende Kunst, Dichtung und Musik. Wenn einer der bedeutendsten Avantgardisten künstlerischer Umweltgestaltung der Gegenwart erklärt, er verdanke seine tiefsten Inspirationen der katholischen Liturgie und ihren Riten, dann kann man sich zwar fragen, ob eine durchschnittliche heutige Liturgiefeier solche Spuren hinterlassen wird. Aber vielleicht kann doch umgekehrt eine intensive Berührung mit Kunst in jungen Theologen jenen verschütteten Sinn für die urmenschlichen Ausdrucksformen der Liturgie wieder freilegen helfen. Nicht davon zu reden, daß ja die Fähigkeit, sich in den Geist – und das heißt: in die Außenseite! – eines Kunstwerkes zu versenken, die größtmögliche Nähe zum befruchtenden Gebet hat.

7. Das Siebente und letzte, das meiner Meinung nach zu der Bildung des Priesters gehört, ist der missionarische Elan. Es gibt die Diskussion um die Alternative: Anpassung oder Ghetto. Die einen sagen: Ihr wollt euch zurückziehen ins Ghetto; und die anderen sagen: Ihr paßt euch an. Es gibt eine christliche Alternative zu diesen beiden, und die heißt Mission! Mission ist nicht der Versuch, sich der Welt anzupassen, sondern die Welt Gott anzupassen. Das ist es, was unseren Papst auszeichnet, der missionarische Elan. Der missionarische Elan der Kirche kann nicht von außen gebrochen werden, außer die Kirche selbst verrät ihn. Die Priesterkandidaten müssen sich als missionarische Avantgarde verstehen. Und auch die kirchliche Jugendarbeit muß in erster Linie Bildung einer Avantgarde sein. Es kann nicht darum gehen, jedem jedes zu bieten. Wenn die katholische Studentengemeinde von Salzburg sich den Neuimmatrikulierten mit einer Ausstellung vorstellt, wo Franz Josef Strauß als Sexualmörder plakatiert wird und man mit Chansons für Kuba usw. auftritt, ohne daß Jesus Christus ein einziges Mal vorkommt, dann sind das Formen von Anpassung, die man vergessen kann. Da liegt nicht die Zukunft der Kirche. Mission heißt Bildung von Avantgarden, die ihrerseits missionarisch wirken, und die zu diesem Zwecke auch eine Ausbildung erfahren haben. Wie haben es denn die revolutionären neomarxistischen Gruppen gemacht? Die haben in jahrelanger, stiller Arbeit in Gruppen gearbeitet, sich Theorien angeeignet in einem Jargon, der weltfremder ist als jeder theologische, und haben dann ihren Kreis sukzessiv erweitert, mit dem größten Erfolg. Sie haben sich überhaupt nicht angepaßt. Aber sie haben einen missionarischen Elan gehabt. Dieser aber ist es, der jeden jungen Priester erfüllen muß und der schon im Seminar grundgelegt werden muß.

✱

Nur ein Christentum, das auf der Höhe der Modernität den Widerspruch zur modernen Welt ausdrücklich macht, kann begeistern. Und kann auch Menschen zum Priesterberuf aktivieren. Die alten soziologischen Motive nehmen ab. Die Stellung des Priesters in der Gesellschaft ist weniger und weniger unter einem soziologischen Aufstiegs Gesichtspunkt interessant. Ich möchte stattdessen vier Motive nennen, die in Zukunft eine entscheidende Rolle spielen werden.

1. Die Gemeinschaft der jungen Priesteranwärter muß selbst eine begeisterte Gemeinschaft sein, eine menschlich, geistig und geistlich anziehende Gemeinschaft.

2. Ein missionarischer Wille muß schon in den Gemeinden lebendig sein, aus denen Priester hervorgehen. Es darf dem Pfarrer keine Ruhe lassen und auch den Gemeindemitgliedern nicht, daß da andere neben ihnen leben, die von der Botschaft des Evangeliums nie erreicht wurden.

3. Das Verlangen nach einer absolut sinnvollen Existenz. Die Teilhabe am Priestertum Jesu ist eine solche. Zum engeren Freundeskreis Jesu zu gehören, heißt, den besseren Teil erwählen. Die Priester haben aus Bescheidenheit zu lange verschwiegen, daß es etwas Vollkommeneres und etwas weniger Vollkommeneres gibt. Einen »besseren Teil«, von dem Christus spricht. Der bessere Teil ist nicht für jeden der bessere. Für Judas war es sicher schlecht, daß er Apostel gewesen ist. Und auch wenn man nicht Priester ist, kann man den besseren Teil erwählt haben. Aber es bleibt dabei, daß es eine größere Nähe zu Christus gibt, eine größere Generosität. Und das muß man auch sagen dürfen. Und da muß man sich nicht verstecken und denken, das könnte man Menschen nicht zumuten. So ist es nämlich und, wenn es so ist, dann darf man es auch sagen. Und wenn man es sagt, dann wird es auch dem einen oder anderen einleuchten.

4. Das entscheidende Motiv wird dasselbe sein wie eh und je: die größere Liebe zu Christus. Den Petrus fragt Christus: »Liebst du mich mehr als diese?« Petrus traut sich natürlich nicht zu sagen: »ich liebe dich mehr als diese«, er weiß es ja auch nicht. Er sagt nur: »Du weißt, daß ich Dich liebe.« Und wenn Sie jemanden fragen, der nicht Priester ist: »Was braucht die Welt für Priester?« dann kann die Antwort nur lauten: »Solche, die Christus mehr lieben.«