

geordneten Stand zu behandeln, sondern vor allem sollen sie ihnen die Chance geben, Inspiratoren zu sein. Sie sollen sie als solche fordern, die Bruder und Inspirator auf dem Lebensweg im Geiste des Christus sind. Vieles am Image des künftigen Gemeindevorstehers wird von der *Conspiratio* der Gemeinde abhängen. Im Stile des Alten Testaments gilt dazu das Prophetenwort: Wie die Gemeinde, so die Priester.

Gregor Siefer
Der Priester –
ein geweihter Mann?
Bedenken
und Erwartungen
eines Soziologen
gegenüber den neuen
Ordinationsriten

Unter den Gründen, die einen in Sachen Liturgiewissenschaft wirklich laienhaft inkompetenten Soziologen dennoch veranlassen können, sich mit diesem Thema zu beschäftigen, sind – abgesehen von einer wissenschaftlich vertretbaren Neugier – vor allem die drei folgenden zu nennen:

1. Liturgie ist – ganz unabhängig von den etwas mühsam anmutenden und vor allem etymologisch und kirchenrechtlich argumentierenden Versuchen zur Selbstdefinition¹ – als Gottesdienst die öffentliche, in sichtbare Handlungen, Gesten und Worte umgesetzte Theologie einer jeden Epoche. Sie ist damit geprägt von dem Geist ihrer Zeit und hat auch Auswirkungen (gleich welcher Art) in der Gesellschaft, in der die liturgischen Akte gesetzt und vollzogen werden. Denn wenn überhaupt etwas spezifisch Kirchliches, dann ist es die Liturgie der Gottesdienste, die nicht beschränkt bleibt auf jenen ›kirchlichen Raum‹, den man als ›Kirche‹ so gern ›der Welt‹ gegenüberstellt.

2. Geradezu im Gegensatz zum Öffentlichkeitscharakter der Liturgie selbst scheint die Liturgiewissenschaft – zumal nach Abflauen der ›liturgischen Bewegung‹ der 20er Jahre – zu einem Arkanum des Geheimwissens zu werden, womit sie, die sich innerhalb der Theologie mit der Physis des religiösen Handelns beschäftigt, funktionell der Physik im Ensemble der Gesamtwissenschaften durchaus vergleichbar wird: kaum einer versteht etwas davon, aber alle wissen, daß sie von ungeheurer Wichtigkeit ist, ja daß die Sache selber – in diesem Fall die Religion – davon abhängt.

3. Schließlich stellt sich die aktuelle Frage, ob die Liturgie innerhalb des religiösen Systems der katholischen Kirche nicht faktisch – und ganz im Gegensatz zu allen behaupteten Intentionen – die Funktion eines Ventils

(physikalisch: eines Überlaufgefäßes) hat oder haben kann, in dem alles aufgestaute Unbehagen und die Welten kritischer Energie kanalisiert, abgeleitet und absorbiert werden können, ohne daß das in Frage gestellte System davon in der Sache und im Kern entscheidend berührt würde.

Dies – und nicht der historisch, exegetisch oder kirchenrechtlich motivierbare Streit um einige Zeremonialvarianten – scheint mir das Problem zu sein, um das es auch bei der Neufassung der Ordinationsriten geht.

I. Was hat die Soziologie mit der Frage der Ordination überhaupt zu tun, was könnte sie – im Hinblick auf Ritus und Ritusveränderung – leisten?

Zunächst ist der Ritus der Ordination in den christlichen Kirchen selbst ein soziales Datum, eine soziale Realität, die allerdings aus mancherlei Gründen nur selten Gegenstand neuerer soziologischer Fragestellung überhaupt geworden ist. Mag sein, daß die Soziologen – religiös meist unmusikalisch, wie Max Weber sich selbst bezeichnete – bislang andere, dringender erscheinende Probleme dieser sehr speziellen Thematik vorgezogen haben. Ein durch (seltene) religiöse Bindung des Wissenschaftlers gesteigertes Interesse an dieser Thematik ließ jedoch gleichzeitig eine Tabuschränke niedergehen, die zahlreiche ›religiöse Gegenstände‹ und darunter vor allem solche der Liturgie einer nicht-theologischen Fragestellung von vornherein entzog. So sind – bis heute hin – weite Bereiche eines traditionell als ›religiös‹ benannten Verhaltens in einem sozialwissenschaftlichen Niemandsland verblieben, das durch das Desinteresse der einen wie durch die Tabuhemmung der anderen fast hermetisch verriegelt war.²

Dahinter steckt aber wahrscheinlich auch eine Theorie vom Selbstverständnis der modernen Wissenschaft überhaupt (und damit auch der Sozialwissenschaft), insofern sie sich selbst nur als eine perfektere Form des absoluten Wissens begriff, das sich im Sinne von Auguste Comte nicht etwa als Konkurrenz, sondern als Überwindung der traditionellen Religion verstand. Dabei sollte man sich dessen erinnern, was schon Durkheim 1912 gesagt hat: »Was die Wissenschaft der Religion streitig macht, ist nicht ihr Daseinsrecht, vielmehr das Recht, über die Natur der Dinge dogmatisch zu urteilen, die spezifische Kompetenz, die sie sich anmaßt, um den Menschen und die Welt zu erkennen. . . . Indessen scheint sie

² Unter den neueren empirischen Arbeiten zum Priesterthema seien genannt: J. J. DELLEPORT / N. GREINACHER / W. MENGES, *Die deutsche Priesterfrage*, Mainz 1961; J. H. FICHTER, *Religion as an Occupation*, Indiana 1961; T. LINDNER/L. LENTNER/A. HOLL, *Priesterbild und Berufswahlmotive*, Wien 1963; H. STENGER, *Wissenschaft und Zeugnis*, Salzburg 1961; L. VON DESCHWANDEN, *Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* (hrsg. v. J. MATTHES) 4, Köln-Opladen 1968, 123–155.

freilich eher dazu berufen, sich umzuformen als zu verschwinden.« Denn – so fährt er einige Abschnitte weiter fort – der Glaube sei ein »Elan zum Handeln«, Wissenschaft aber habe immer »Abstand von der Tat«. ³

Das führte dann weiter zu Max Webers These von der unabdingbaren Wertfreiheit der wissenschaftlichen Erkenntnis, auf die sich der moderne Positivismus allerdings nur dann zu Recht beruft, wenn er nicht – was er gelegentlich tut – behauptet, daß es über die positiv beobachtbar und meßbar erkennbaren Realitäten hinaus oder hinter ihnen keine sozial relevante Wirklichkeit mehr gäbe (und wenn, dann eben nur solche, die *noch* nicht – weil die Instrumente noch nicht genügend entwickelt sind – erkannt werden könnte). Kurz und gut: Wertfreiheit als Arbeitsnorm scheint mir auch und gerade bei der wissenschaftlichen Frage gegenüber dem ›Heiligen‹ unbedingt notwendig zu sein, als Gesinnungsnorm jedoch widerspricht sie sich letzten Endes selbst, denn ohne jegliches Werten (in dem ja durchaus ›Verunft‹ stecken kann) wäre keine Norm, keine Verhaltenserwartung, keine Kommunikation, kein soziales Leben, überhaupt kein Leben möglich. ⁴

Max Weber selbst sagt dazu: »Der Umstand, daß ›äußere‹ Zeichen als ›Symbole‹ dienen, ist eine der konstitutiven Voraussetzungen aller ›sozialen‹ Beziehungen.« ⁵

Die ›Werte‹ nun, von denen hier die Rede ist, sind keineswegs nur als abstrakte Ideen zu verstehen, sie konkretisieren sich in bestimmten ausgewählten Handlungen, Gesten, Zeichen, auch in bestimmten Materien – man denke nur an die Etymologie von ›*ymballein*‹. ⁶ Allerdings ist bei diesen ganzen symbolischen Prozessen im allgemeinen ein Trend zur Verselbständigung der jeweiligen Zeichen zu vermerken, insofern zunächst sachlich notwendige Vereinbarungen oder Materien (z. B. das Feldzeichen in der Schlacht) unter der Veränderung

³ *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris 1925 (Erstauflage 1912). Das wichtige Schlußkapitel daraus (S. 593–616) liegt auch übersetzt vor in *Religionssoziologie* (hrsg. v. F. FÜRSTENBERG), *Soziologische Texte* 19, Neuwied-Berlin 1964, 35–56, die hier zitierten Stellen S. 53 f.

⁴ Vgl. W. KORFF, *Empirische Sozialforschung und Moral*, in: *Concilium* 4 (1968) 323–330.

⁵ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951, 332.

⁶ Das Wort ›*ymballein*‹ (gr.) bedeutet wörtlich ›Zusammenwerfen‹, ›zusammenfügen‹ und leitet diesen Sinngehalt aus antiken Rechtsformen der noch schriftlosen Epochen her. Zwei zusammenfügbare Teile eines Ringes, Stabes oder Täfelchens galten als Erkennungszeichen für Gastfreunde, Boten, Vertragspartner usw. Der Besitz eines passenden ›Bruchstücks‹ berechnete dann zum Empfang einer Sache, eines Vorrechts oder der Gastfreundschaft. Vgl. *LThK* IX, 1205–10, bes. 1208. Schon im 4. Jhd. wird – zunächst im Osten – das Glaubensbekenntnis als ›Symbolon‹ bezeichnet.

der (militärtechnischen) Verhältnisse ›nur noch‹ symbolischen Wert behalten (wie die Fahne des Nationalstaates). Dieser Prozeß der Zeremonialisierung von zunächst sachbezogenen, funktionsnotwendigen Zeichen und Gesten ist im einzelnen schwer prognostizierbar. Manches läßt sich unter dem Druck neuer Situationen fast über Nacht revitalisieren (vgl. z. B. die Funktion von Fahnen in der CSSR nach dem 21. 8. 68), anderes stagniert jahrhundertlang in der Phase des ›Nur-Symbolischen‹ (z. B. die Amtsroben in der Justiz), wieder anderes verschwindet dann relativ schnell unter dem Druck von außen (wie die Talare der Universitätsprofessoren), oder es beginnt allmählich abzusterben, weil der Sinnbezug auch den Betroffenen selbst nicht mehr klar oder nicht mehr vertretbar erscheint (wie die Tiara des Papstes oder die Mitra des Bischofs, die dem Kandidaten im neuen Ritual nur noch ›schweigend‹ – d. h. im Gegensatz zu allen anderen Insignien ohne einen erklärenden liturgischen Begleittext – verliehen wird).

Also: Symbole und Riten werden von der Soziologie durchaus ernst genommen, wenn auch nicht immer oder gar nur solche der Kirchen.⁷ Sogar methodologisch – im Maße der Mathematisierung der Wissenschaften – kommt man im Interesse einer Transparentmachung des durch Informationsüberhäufung unüberschaubar werdenden Datenkosmos zu einer Symbolsprache als einer technischen Notwendigkeit und Voraussetzung für wissenschaftliche Erkenntnisse überhaupt.

Gegenüber einer immer stärker gewordenen Forderung nach Durchforstung der tradierten Liturgie (oder des Zeremonials im Raum der Universität oder der Gerichte) kann man nicht einfach und resignierend argumentieren, der Unterschied zwischen alter und moderner Welt liege also darin, daß die alte Welt Symbole verehrt habe, die neue jedoch nicht. Der Unterschied liegt vielmehr darin, daß auf der einen Seite funktionslos gewordene oder zumindest nicht mehr einsehbare Symbole als verehrungswürdige Formen konserviert werden, auf der anderen Seite jedoch sich sachlich notwendige, über den Effekt kontrollierbare Symbole (z. B. Anweisungszeichen für Rechenmaschinen) unter dem Sachzwang des Erkenntniswillens und der technischen Möglichkeiten sogar immer differenzierter neu entwickeln. Diese Entwicklung kann im sozialen Alltag zu profanen Kult-handlungen führen, die mit den tradierten Kult-handlungen (etwa dem Meßbesuch der Kirchgänger) unmittelbar bis in die Nuancen hinein vergleichbar sind, wie z. B. das Autowaschen am Samstagabend oder am

⁷ Vgl. G. SIEBERS, *Wir ertrinken in Symbolen*, in: *Die Welt*, vom 21. 9. 1968 (Nr. 221).

Sonntagmorgen. Nicht nur die Zeit und die Dauer solcher ›heiliger Handlungen‹, sondern auch die in ihnen verwandten Materien (Wasser, Wein, Öl) sind zum Teil identisch. Hier wie dort wird ein Ritus vollzogen, der nach der Definition von E. Mühlmann bezeichnet wird als »sozialstereotypisierte, zur Regelform gewordene Ablaufganzheit eines als korrekt geltenden Verhaltens«⁸. Das ist – wertfrei – auf beide Situationen (sowohl auf den Kirchgang wie auf das Wagenwaschen) anwendbar, und wir sollten uns ruhig die Nüchternheit derartiger Vergleiche gestatten, ehe wir das ›unvergleichlich, ganz andere‹, das der Gottesdienst für den Gläubigen – aber nur für ihn – darstellt, dagegen abschirmen.⁹

Fragen wir nun nach dem Sinn, den Bedingungen und den Wirkungen des Kultes, dann nennt uns die Ethnologie folgendes:

1. Der *Sinn* eines Kultes liegt offensichtlich darin, daß er den Gläubigen durch die *Communicatio* mit seinem Gott größer und stärker machen solle.
2. Die *Bedingung* für das Zustandekommen dieses Effektes liegt offenbar in bestimmten, sich durch Wiederholungen einschleifenden Regelungen.
3. Die *Wirkung* des zustandegekommenen Kontaktes liegt in der Begründung und weiteren Stabilisierung von Gemeinschaften (die man *ex post* dann Religionen nennen kann).¹⁰

⁸ Vgl. *LThK* VIII, 1332.

⁹ Vgl. dazu H. J. HELLE, *Symbolbegriff und Handlungstheorie*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 20 (1968) 17–37, hier bes. S. 18, wo es u. a. heißt: »Ein Phänomen ist offenbar als *Symbol* nur relativ zu einem bestimmten individuellen oder kollektiven Subjekt wirksam. Es hat dann für dieses Subjekt einen bestimmten ›subjektiv gemeinten Sinn‹, den andere Subjekte nicht notwendig nachvollziehen müssen, so daß es dem *einen* als Symbol gelten kann, dem *anderen* aber nicht.« – Und was die Vergleichbarkeit des ›Unvergleichlichen‹ angeht, so sollte man sich hier der heute etwas pathetisch klingenden, aber in der Sache richtigen und auch heute notwendigen Mahnung Karl Mannheims erinnern, »daß es auch hier im Gebiete des Geistigen durch Rationalisierung erfaßbare Prozesse gibt und daß es eine falsche Mystik ist, dort, wo noch Erkennbares vorliegt, romantische Verdunkelungen walten zu lassen. Wer das Irrationale schon dort haben möchte, wo de iure noch die Klarheit und Herbeheit des Verstandes walten muß, der hat Angst, dem Geheimnis an seinem wahren Ort ins Auge zu sehen.« – (In seinem Referat ›*Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*‹ auf dem Zürcher Soziologentag 1928, abgedruckt in: *Wissenssoziologie* (hrsg. v. K. H. WOLFF, *Soziologische Texte* 28, Berlin-Neuwied 1964, 566–613, der zitierte Text S. 613).

¹⁰ Kaum irgendwo besser als in dem Schlußkapitel der berühmten Religionssoziologie von EMIL DURKHEIM ist dieser Prozeß präzise geschildert. – Ich zitiere daraus einen längeren Abschnitt: »Der Gläubige, der mit seinem Gott kommuniziert hat, ist nicht nur ein Mensch, der neue Wahrheiten sieht, er ist auch ein Mensch, der mehr *vermag* . . . Der erste Punkt jedes Glaubens ist der Glaube an das Heil durch den Glauben. Nun sieht man wohl nicht ein, wieso ein einfacher Gedanke diese Wirkung haben kann. Ein Gedanke ist

Diese Zusammenhänge sind uns völlig einsichtig bei den gemeinhin als ›Ersatzrituale‹ bezeichneten Feierlichkeiten, mit denen in manchen Teilen der Welt, etwa in Osteuropa, in spezifisch nachchristlicher Weise Geburt und Tod, Jugendweihe und Hochzeit begangen werden. Diese Wirkzusammenhänge gelten aber auch weiter für alle Akte, die nicht unbedingt an die reale Anwesenheit einer Vielzahl von Menschen gebunden sind, jedoch auf die anderen ausgerichtet bleiben, die einem etwas bedeuten, von deren Urteil man sich abhängig fühlt. So ist z. B. das Wagenwaschen ganz deutlich auf andere bezogen, nämlich auf alle diejenigen, in deren Augen man als korrekt gelten möchte, und der Gewinn, den man sich von einer regelmäßigen Pflege des Wagens verspricht, liegt ziemlich eindeutig in der Steigerung des eigenen Prestiges. Noch unmittelbarer wird dieser Bezug im ganzen Bereich der Mode, in der sich heute geradezu Uniformzwänge durchsetzen, die wohl nur denen unverständlich sind, die ganz konkret (in HJ, FDJ, Militär oder sonstwo) unter einem totalitären Uniformzwang gestanden haben und eben aufgrund dieser historisch-individuellen Erfahrungen konträr reagieren und einen spezifischen Widerstand gegen derartige Pressionen entwickelt haben.

doch wirklich nur ein Bestandteil von uns selbst; wie kann er dann höhere Kräfte als diejenigen verleihen, die wir in unserer Natur finden? So reich er auch an Gemütskraft sein mag, so kann er doch unserer natürlichen Lebenskraft nichts hinzufügen; er kann nur die emotionalen Kräfte, die in uns sind, entfalten, sie aber nicht neu schaffen oder verstärken. Wenn wir einen Gegenstand als würdig betrachten, daß er geliebt wird und daß man ihn sucht, so folgt daraus nicht, daß wir uns stärker fühlen; doch von diesem Gegenstand sollen sich höhere Kräfte absondern als die, über die wir verfügen und, mehr noch, wir sollen ein Mittel bekommen, sie in uns dringen zu lassen und sie mit unserem inneren Leben zu vermischen. Dazu genügt es nun nicht, sie uns nur zu denken; es ist unvermeidlich, uns in ihren Wirkungsbereich zu begeben und zwar auf die Seite, auf der wir am besten ihren Einfluß verspüren können; mit einem Wort, wir müssen die erforderlichen Handlungen jedesmal verrichten und wiederholen, wenn es nützlich ist, die Wirkungen zu erneuern. Man ahnt, wie von diesem Gesichtspunkt aus die Gesamtheit der regelmäßig wiederholten Handlungen, die den Kult ausmachen, ihre ganze Bedeutung erhält. Tatsächlich weiß jeder, der wirklich eine Religion praktiziert, daß es der Kult ist, der die Eindrücke der Freude, des inneren Friedens, der Heiterkeit, der Begeisterung hervorruft, für den Gläubigen erprobte Beweise seines Glaubens. – Der Kult ist nur ein System von Zeichen, durch die der Glaube sich nach außen überträgt; er ist eine Sammlung von Mitteln, durch die dieser sich begründet und periodisch erneuert. Ob der Kult aus materiellen Handlungen oder aus geistigen Vorgängen besteht, stets ist er wirksam. – Unsere ganze Untersuchung beruht auf dem Postulat, daß diese zu allen Zeiten einheitliche Empfindung der Gläubigen nicht rein illusorisch sein kann. So . . . geben auch wir zu, daß der religiöse Glaube auf einer spezifischen Erfahrung beruht, deren demonstrativer Wert in einem bestimmten Sinne nicht geringer ist als der Wert wissenschaftlicher Erfahrungen, obwohl er anders ist« (a.a.O. 595 f; im übersetzten Abdruck a.a.O. 35 f).

Der kleine Überblick über angrenzende Sozialbereiche mag zweierlei verdeutlichen:

a) Die in der Soziologie bislang vorherrschende starke Akzentuierung des wissenschaftlichen Interesses an Fragen der Handlungsmotivation und der Handlungsethik, also an die Normen des sozialen Handelns und ihrem Wandel. ›Religion‹ spielte dabei fast nur auf der Motivationsseite eine Rolle, religiöse Handlungen traten in den Hintergrund oder verschwanden ganz in anderen Motivationszusammenhängen (sozialer Druck, Gewohnheit . . .)

b) Daraus folgt eine relativ seltene Beschäftigung gerade der europäischen Soziologie mit den einheimischen Kultformen, denn fast alle Kultbeschreibungen und -interpretationen stammen aus der Ethnologie und der Anthropologie der sogenannten primitiven Völker. (So entwickelte z. B. Durkheim seine Religionssoziologie aus einer ethnologischen Untersuchung über die Australneger.)

Dabei ist es ganz offensichtlich, daß diese Riten – die Jugendweihe in Ost-Berlin genauso wie die Priesterweihe im Dom zu Köln – ganz bestimmte Scharnierfunktionen für die Integration des Individuums (und nicht nur des unmittelbar betroffenen) in die Gesellschaft haben, damit aber auch zugleich für die Gesellschaft selbst lebenswichtig sind (so sehr sie sich gegenseitig natürlich ihre relative Wichtigkeit bestreiten).

Fragen wir uns kurz: wie kommt es überhaupt zu solchen Riten? Die Antwort darauf könnte uns helfen bei der Frage der Beibehaltung oder Abschaffung oder der Variation dessen, was wir traditionell an Kult und Ritus vorgefunden haben.

Zur Erklärung menschlichen Handelns gibt es im Grunde nur zwei Schemata:

Handlungstheorien

a) Alles Handeln beruht auf Trieb und Instinkt, aufgrund derer sich primäre (biologische) und abgeleitete (kulturelle) Bedürfnisse (needs) unterscheiden lassen. Dieses rein funktionalistische Modell kennt als Ziel allen Handelns nur das Überleben der eigenen Gruppe.

b) Das menschliche Handeln unterliegt in immer zunehmenderem Maße den Prinzipien der Zweckrationalität, was zur Folge hat, daß nicht nur das Überleben der Gruppe oder des einzelnen, sondern je und je verschiedene Zwecke als eigentliche Ziele des Handelns dienen. Das Ausgangsmodell des ersten Schemas stammt ganz offensichtlich aus der Biologie, genauer aus der Beobachtung des tierischen Verhaltens, das nun an zum Teil nicht minder exotisch vorgestellten Wesen (wie z. B. auch den ›Primitiven‹) überprüft und korrigiert worden ist. Dem zweiten Schema diene als Modell nicht weniger offensichtlich der technisch relativ hochentwickelte Mensch

der europäisch-amerikanischen Industrienationen. Die beiden Schemata unterscheiden sich auch noch in anderer Weise: Im ersten Fall ist sozusagen vom (An)trieb her gedacht, im zweiten Fall ex post vom Zweck her sekundär erklärt, wobei etwas leichtfertig vorausgesetzt wird, daß die Institutionen, die wir haben, auch immer so, wie wir sie haben, gewollt und bezweckt waren.¹¹

In der Praxis heute hantieren wir oft mit einer Kombination beider Schemata. So ist z. B. der Begriff der Sublimierung im Grunde nichts anderes, als die Zweckrationalisierung eines Triebimpulses.

Wohl die bis heute wichtigste Theorie zur Erklärung der Entstehung von Riten (zumindest solcher unseres Kulturkreises) stammt nun aus dem Zweckrationalisierungsschema, wie es Max Weber entwickelt hat. Ausgehend vom soziologisch nicht erklärten und auch als nicht erklärbar bezeichneten Aufbrechen des Charismas werden Kult und Ritus (aber auch das Credo, die Hierarchie usw.) als Instrumente und zugleich Elemente einer Veralltäglichung des Charismas erklärt, was schließlich zu hochkomplizierten religiösen Systemen führt, wie wir sie heute in unseren Kirchenapparaten kennen.¹²

Die Handauflegung

Die im Zusammenhang mit der Ordination sicher zentrale Zeremonie ist die Handauflegung, die ja nicht *nur* bei der Priesterweihe, sondern auch bei Firmung und Taufe vorkommt, auch bei den Organisationsriten der anderen großen Religionen eine entscheidende Rolle spielt und sowohl im alttestamentlichen wie auch im außerjüdischen Raum hinreichend bezeugt ist.¹³

An die verschiedenen Bedeutungen der Handauflegung, wie sie allein in den Schriften des Alten und Neuen Testaments erwähnt sind, kann hier nur erinnert werden.¹⁴

¹¹ Als Beispiel für eine »irrtümlich« in den (alten) Ordinationsritus geratene Zeremonie: die 2. Handauflegung. Vgl. *LThK* VIII, 759 (Näheres bei B. KLEINHEYER, *Die Priesterweihe im römischen Ritus*, Trier 1962).

¹² Vgl. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* 1 (Studienausgabe), Köln-Berlin 1964, 182–188 (bes. 184), auch 316 ff. Einen recht informativen Überblick über die Weiterführung der Thematik gibt TOYOMASA FUSÉ, *Die religiösen Institutionen im Urteil soziologischer Institutionstheorien*, in: *Concilium* 4 (1968) 468–480.

¹³ Vgl. *LThK* IV, 1343–1346 (Lit.).

¹⁴ Genannt seien nur: Allgemeiner Segensgestus: Gn 48, 15; im NT: Mk 10, 16. Zur Begleitung einer Opferhandlung: Ex 29, 10. 15. 19; Lv 1, 4; 3, 2. 8. 13. usw. Als Entsühnungsgeste: Lv 16, 21 f. Als Initiationsritus: Nm 27, 21 f. Als Zeugnisbestätigung gegen Angeklagte: Lv 24, 14. Bei der Krankenheilung: im NT: Mt 9, 18; Mk 6, 5; 8, 23. 25; Mk 16, 18; Lk 4, 40; 13, 13; Apg 18, 8; 9, 12 ff. Bei der Ämterverleihung: Apg 6, 1–6; 13, 3; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6. Als Zeichen der Geist-spendung: Apg 8, 15. 17; 19, 5. Eine andere Handgeste in diesem Zusammenhang sei noch erwähnt (AT: Ex 28, 4 und Nm 3, 3), wo der wörtliche Ausdruck »jemandem die Hände (mit Opferstücken?) füllen« stets mit »Einsetzung ins Priesteramt« oder »Priesterweihe« umschrieben ist. Vgl. *LThK* IV, 1342.

Entscheidend und dominant geworden ist diese Zeremonie allerdings im Sinne der Geistübertragung vom Älteren auf den Jüngeren, die im Sinne der apostolischen Sukzession die Kontinuität dieses Geistes in der Kirche sichern und damit die Identität der Kirche mit sich selbst garantieren sollte. Offen bleiben hier sofort zwei theologisch relevante Fragen, nämlich diejenige nach der Möglichkeit des Charismas außerhalb der ›Kette‹ von Handauflegungen und zweitens die Frage, ob mit der Reformation diese Kette als abgeschnitten zu gelten habe oder ob es sozusagen zwei Ketten innerhalb der christlichen Kirchen gibt.¹⁵

Die beiden weiteren zeremonialen Akte der Ordination sind zum Teil unmittelbar einsehbar:

Salbung der Hände

Die Salbung der Hände enthält zunächst das Element der Ehrung und Würdigmachung (insofern Salbe in einer Knappheitsgesellschaft stets als ein besonders hochwertiges Gut galt); die Salbung als Instrument, fast Medikament der Heilung enthält aber auch das Merkmal der Funktions-Fähigmachung (wenn uns auch heute das Phänomen der ›Ölung‹ gegenüber technischen Funktionsapparaturen noch unmittelbarer einleuchtend ist).

Überreichung von Patene und Kelch

Die Überreichung von Patene und Kelch bedeutet nicht nur, sondern *ist* selbst die sichtbare Installation in das Amt (ökonomisch gesprochen: die Ausstattung mit den notwendigen Betriebsmitteln).¹⁶

Will man sich nicht damit begnügen festzustellen, daß hier rein historisch erklärbare Handlungen nunmehr funktionslos zeremonialisiert worden sind, dann müssen wir uns die Frage stellen, was da eigentlich real geschieht. Physikalisch und physiologisch geschieht in Handauflegung und Salbung die Berührung eines Menschen durch einen anderen.

Soziologisch (nicht nur theologisch deutend) geschieht allerdings sehr viel mehr. Denn für das Handeln des Menschen motivierend ist eben nicht die physikalisch beschreibbare materielle Wirklichkeit, sondern entscheidend ist für ihn die Situation so, wie er sie erlebt. Er

¹⁵ Vgl. M. VILLAIN, *Ist eine apostolische Sukzession außerhalb der Kette der Handauflegungen möglich?*, in: *Concilium* 4 (1968) 275 bis 284.

¹⁶ Der Aussagewert derartiger Analogien zur Physik oder zur Ökonomie ist natürlich begrenzt. Nur sollten sich die in ihren eigenen Denkstrukturen beheimateten Theologen gelegentlich daran erinnern, daß die Nichttheologen (und das dürfte ja die Mehrheit sein und bleiben im Volke Gottes) ebenso zwangsläufig gerade die öffentlichen und sichtbaren liturgischen Handlungen oft ganz naiv und durchaus ›gläubig‹ in den Denkstrukturen und im Sprachgebrauch ihrer eigenen Berufs- und Alltagswelt sehen, beurteilen und benennen.

selbst ist es, der die Situation definiert, aus der heraus er sein Handeln begründet.¹⁷

Wenn man nun bedenkt, daß gerade Priester- und gar Bischofsweihen von einer ›berauschenden‹ Liturgie umgeben sind, dann ist es keineswegs ausgeschlossen, daß Situationen dieser Art an den Rand der Magie geraten oder darüber hinaus. Und wenn das nicht bei den Priesterkandidaten selber geschieht, so doch sicher bei Teilen des ›Volkes‹, die sich diesem Erlebnis völlig unreflektiert und ohne theologische Verarbeitung hingeben können.

Heinz Robert Schlette hat einmal in einem Aufsatz zum Thema ›*Magie und Sakrament*‹ darauf hingewiesen,¹⁸ daß es bei der Ablösung des Kults von der Person, die ihn vollzieht, oft zu einer Fetischisierung der sakramentalen Materie kommt, was vor allem im unmittelbaren Umgang mit den heiligen Gütern und Geräten leicht zu skrupulösen Gewissensmißbildungen führen kann. Damit aber ist zugleich immer die Gefahr gegeben, daß der Priester, (der bis vor kurzem allein mit seinen geweihten Händen einen Kelch oder eine Monstranz berühren durfte) auch gegen seinen Willen in die Funktion des Magiers gebracht wird, was nun ganz augenfällig, wenn auch nur für den, der es sehen will, im Akt der Priesterweihe selbst geschieht.

Ich fasse noch einmal zusammen:

1. Ohne Symbole (profan: äußere Zeichen), die bestimmte kollektive Wertschätzungen (Vereinbarungen) manifestieren und eben deswegen ihrerseits kultische Verehrung (Beachtung) auf sich ziehen, wäre ein soziales, menschliches Leben gar nicht möglich.

2. Die Entstehung eines Kultes läßt sich aus der Tatsache erklären, daß wichtige und als solche einsehbare, sichtbare Gegenstände (Fahne – Feldzeichen) oder Gesten (Handauflegung – Übertragung) als Zeichen (*pars pro toto*) aus den sachlichen Handlungsabläufen selbst herausgezogen werden und ihrerseits Selbstwert gewinnen. Damit aber kann sich eine Tradition entwickeln und fortgesetzt werden, auch wenn die Sachbezogenheit der Handlung selbst durch sozialen Wandel abstirbt und uneinsehbar wird (Beispiel: die Ordines Minores) oder sich verändert (z. B. Kerzenlicht – von notwendiger Lichtquelle zum Feierlichkeitswert).

3. Riten (nicht nur bei der Priesterweihe, aber dort besonders) haben bestimmte Scharnierfunktion zwischen

¹⁷ Vgl. W. J. THOMAS, *Person und Sozialverhalten*, Neuwied-Berlin 1946. Schon aus der traditionellen Moralthologie ist jedem Theologen die Unterscheidung von formell (mit Wissen und Willen) und nur materiell (ohne Wissen oder Willen) gesetzten Handlungen geläufig, wenn sich auch diese Unterscheidung mehr auf die Beurteilung einer Handlung als auf ihre Motivation bezieht.

¹⁸ in: *Diakonia* 1 (1966) 177–186.

Individuum und der größeren Gruppe (Kirche, Gesellschaft), insofern einerseits das Individuum in die größere Gruppe integriert wird (Sozialisation), andererseits die größere Gruppe ihre Kontinuität und ihren Selbstwert sichtbar vor allen bestätigt (Integration – intransitiv).

Darum genügt nicht Idee und Gedanke, sondern es bedarf des materiellen, ein-sehbaren und an-sehbaren Tuns, damit der Kult als Verehrungsritus diese Doppelwirkung der transitiven und intransitiven Integration erfüllt.

4. Mit der Tradierung (und Traditionalisierung = Selbstwert der Tradition bei Ablösung vom Sachzusammenhang) steigt die Gefahr der Magifizierung des Kultes und der vom Kult Betroffenen (Priester). Da heute – einerseits – ein starker Trend zur Rationalisierung (Entzauberung der Welt) feststellbar ist, kann auch ein bloßes Festhalten am lediglich Tradierten die Kluft zwischen ›Kult‹ und ›Sache‹ vergrößern.

Dabei ist zu bedenken, daß die Geschwindigkeit der ›Entzauberung‹ u. U. irrationale Bedürfnisse schafft oder freisetzt, die dann leicht in Kultformen einströmen, die ihre eigene Sachbezogenheit nicht mehr hinreichend verständlich machen können (›Fatimagie‹).¹⁰

II. Welche strukturellen Veränderungen des Priesterdaseins müßten heute beachtet werden und auch – nicht nur – bei der Ordination Berücksichtigung finden?

Die gerade in diesen Wochen – im dritten Jahr nach dem Konzil – so überaus deutlich werdende Spannung zwischen progressiven und konservativen Kräften in der Kirche und in der Gesellschaft, von der die Kirche ja nur ein Teil ist, dürfte den Kirchenhistoriker nicht überraschen und ist auch sozial- und individualpsychologisch

¹⁰ Es hat sich hier im Laufe der Jahrhunderte eine sehr zwiespältige Situation entwickelt, die nicht Thema dieses Artikels ist, auf die aber in unserem Zusammenhang hingewiesen werden sollte. Die in einem jahrhundertelangen Kampf gegen Aufklärung, Rationalität usw. zwangsläufige Förderung oder Zulassung aller möglichen irrationalen Impulse und Strömungen hat Gewohnheiten eingeschliffen und Mentalitätsformen geprägt, denen durch eine in Verkündigung und damit auch in der Liturgie sich allmählich durchsetzende stärkere Realitätsbindung und Ernüchterung genau jener Hort einer (falschen) Glückseligkeit zerstört wird, in den sie sich – lange unwidersprochen, ja eifrig gefördert – geflüchtet haben. Mag es sich hier um Rest- und Randgruppen der Gesamtbevölkerung handeln, unter den ›Heute-noch-Kirchgängern‹ dürfte es sich um einen recht erheblichen Prozentsatz handeln –, ganz abgesehen davon, daß in dieser Frage jeder einzelne aus therapeutischen Gründen die Rücksicht verdient, derer er bedarf. – Bei allem – für die Erneuerung notwendigen – Optimismus der Reformer scheinen deshalb der Breitenwirkung jeglicher Erneuerung – ebenso notwendig – Grenzen gesetzt. Denn »je mehr die breite Masse ... Objekt der Beeinflussung und Stütze der Macht der Priester wird, desto mehr muß deren systematisierende Arbeit gerade die traditionellsten, also die magischen Formen religiöser Vorstellungen und Praktiken ergreifen« (MAX WEBER, a.a.O. 366).

relativ leicht erklärbar. Der Mechanismus ist verhältnismäßig einfach: die ›Öffnung der Schleusen‹ wird von denen, die darauf gewartet haben, als eine Selbstverständlichkeit und gewissermaßen als eine Wiedergutmachung angesehen und darum keineswegs mit ›Dankbarkeit‹ belohnt, sondern sie ist die Bedingung der Möglichkeit lang aufgestauter freier Rede und Kritik. Die von den Etablierten erwartete Dankbarkeit aber wäre gerade der Verzicht auf eben diese Kritik gewesen. So ist die Reaktion im Sinne eines ›so haben wir nicht gewettet‹ nicht nur verständlich, sondern geradezu zwangsläufig gewesen.

Der Berufsstand, den dies in der Kirche am meisten tangiert, ist zweifellos der der Priester. Gegenüber früheren Prozessen ähnlicher Art (etwa am Ende des 18. Jahrhunderts während des sogenannten Josephinismus, in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts und in den Jahren um 1900) liegt der Unterschied der heutigen Situation eigentlich darin, daß der z. T. auch politisch induzierte mehrfache Wechsel von Soll-normen erstmals von *einer* Generation bewußt erlebt wird, so bewußt, daß ihr der Wechsel selber zunehmend als Norm erscheinen muß. Das hat zur Folge, daß der Gehorsam als traditionelles Instrument des Ausgleichs von Widersprüchen (›Roma locuta, causa finita‹) dem Druck des Situationswechsels und der Situationsverschiedenheiten nicht mehr genügt. Hier wird das zentrale Problem des Priesters heute überhaupt sichtbar, das schon bei der Erziehung zum Priester beginnt. Denn Priester-Sein ist auch ein Beruf, war bis heute ein Aufstiegsberuf. Das Priesteramt selbst galt und gilt zum Teil noch als äußerst stabiler Stand, der außerdem im Sozialprestige relativ hoch eingestuft wurde, da er zumindest im deutschsprachigen Raum (seit Joseph II.) das Studium an einer Hochschule und (seit Bismarck) das Abitur voraussetzt. Auch aus der Statistik ist der Wille zum sozialen Aufstieg als Berufsmotivation heute noch einigermaßen deutlich ablesbar. Der Anteil von Arbeiterkindern war bis in die 60er Jahre unter katholischen Theologiestudenten mehr als dreimal so hoch wie im gesamten Studentendurchschnitt (18% zu 5%) und auch der Anteil von Stipendienempfängern ist unter Besuchern theologischer Hochschulen um etwa 30% größer als unter der gesamten Studentenschaft (ca. 40% zu 30%). Man sollte also diese soziale Komponente der Berufswahl nicht ganz außer acht lassen. Eines der ganz großen ungewollten Experimente in dieser Hinsicht war 1905/1906 die Kündigung des Konkordats zwischen Frankreich und dem Vatikan, die zur Folge hatte, daß in den Jahren bis 1910 die Zahl der Studienbewerber für das Fach Theologie um mehr als 50% zurückging. Denn schlagartig hatte die Kündi-

Priester – noch
ein Aufstiegsberuf?

gung des Konkordats den Priester aus einem staatlichen Beamten zu einem Mann gemacht, der auf das Wohlwollen seiner Gläubigen angewiesen war. Die neueren Zahlen aus Europa tendieren im Grunde ähnlich, wenn auch nicht ganz so sprunghaft. Dabei dürfte der Hauptgrund weniger darin liegen, daß man eine finanzielle Abwertung des Priesterstandes befürchtet (obwohl die Aufhebung der Kirchensteuer als einer staatlich eingezogenen Steuer bereits am Horizont auftaucht), sondern einfach deshalb, weil andere Berufe auch für diejenigen erreichbarer sind, denen früher allenfalls das Knabenseminar blieb, wo sie im allgemeinen dem Mechanismus des moralischen Drucks anheimfielen.

Obwohl man die ökonomische Motivierung des Berufs und der Berufung sicher nicht überbewerten soll, ist doch feststellbar, daß der Status des Priesters heute die Funktion einer Vielzahl von Komponenten ist, die zum Teil gar nichts mit der Theologie von Kirche und Priesteramt zu tun haben.

»Neue Theologie«
des Priesteramts?

Aber auch in der Theologie selbst wird das Priesterbild offensichtlich korrigiert, gerade *das* ist die Intention und Folge der ›neuen‹ Ansätze in Exegese, Dogmatik und auch Moral, die bei aller Verschiedenheit der Objekte doch in *einer* Grundintention fast identisch sind: im Bemühen um den Nachweis, daß

a) die im 18. und 19. Jahrhundert geronnene Tradition den Zugang zu den Lehren und Praktiken früherer Zeiten weitgehend verschüttet und blockiert hat,

b) diese – vorwiegend im gegenreformatorischen Vokabular formulierten – Lehraussagen der nachtridentinischen Phase ihrerseits dadurch gekennzeichnet sind, daß sie sich als *die* Tradition schlechthin präsentieren, daß sie ihre situative Gebundenheit leugnen, während eben gerade dies – die Insistenz auf der A-historizität der Lehre – das Kennzeichen ihrer spezifischen Seinsverbundenheit ist.

Die Exegeten stellten fest, daß der Priester und das Priesteramt *so*, wie *wir* es kennen, nicht aus dem Neuen Testament ableitbar ist, und es wird gelegentlich schon der Verzicht auf den ›Priester‹ als Begriff vorgeschlagen (wobei man sich fragen darf, ob die Ersetzung des Wortes ›Priester‹ durch den Begriff ›Presbyter‹ für die Beurteilung des Priesteramtes durch die Gläubigen allzu viel ausmachen dürfte).²⁰ Auf jeden Fall aber ist ein Prozeß im Gange, der zu einer Auflösung der Identifizierung von Klerus und Kirche führt. Man kann von einer Repersonalisierung und Reindividualisierung des einzelnen Klerikers sprechen. Das zeigt sich auch im neuen

²⁰ Z. B. G. SCHELBERT, *Priester – Presbyter* (hrsg. v. F. ENZLER), Luzern-München 1968, 12 ff.

Ordinationsritus, in dem nur noch im Schlußgebet von einer ›Erhebung‹ die Rede ist, während die sonstige Hervorhebung der ›Würde‹ des Priesteramtes (so bei der Befragung des Volkes und in der eigentlichen Weihenformel) ersatzlos gestrichen ist.

Fragen wir einmal ganz konkret, aus welchen Elementen sich bislang die ›Erhebung‹ zusammengesetzt hat, so können wir etwa folgende drei Ebenen feststellen:

a) Spezifische Repräsentanz der ganzen Kirche – eine sehr wirksame, oft dem einzelnen Priester aufgedrängte Rolle, bei der ihm von seinem Amt her ein gewisser Tabuschutz zugute kam, an den sich mancher Kleriker allerdings auch sehr schnell gewöhnte.

b) Weltliche Würden und Funktionen, angefangen von geistlichen Fürstbistümern und politischen Führungspositionen (Reste z. B. heute noch in der Ostkirche – Erzbischof Makarios) bis hin zum Streit um die weltlichen Güter des Kirchenstaates, Auseinandersetzungen, die in allerlei Variationen auch im 20. Jahrhundert noch gelegentlich aufflackern (z. B. Doyenatsstreit 1921 in Bern und in Berlin).

c) Sakramentale Würden (vom ›Volk‹ her gesehen). Der Priester hatte in gewissem Sinne eine ›Macht über Gott‹²¹, sobald er – er allein – die Eucharistie feiern konnte. Der Priester hatte außerdem im Sakrament der Buße mit der Binde- und Lösegewalt ein in jeder Hinsicht sehr tiefgreifendes seelisches Führungsinstrument in der Hand, und er war schließlich allein befähigt und beauftragt, als Prediger die Verkündigung wahrzunehmen (und dabei, ganz gleich, was er sagte, stets unwidersprochen zu bleiben).

Was bleibt nun im neuen Ritus? An Beauftragungen werden im einzelnen genannt:

a) Leitung der Herde des Herrn als Mitarbeiter des Bi-

²¹ Hier schlägt immer noch eine priesterliche Spiritualität durch, die aus der ›Ecole française‹ (CHARLES DE CONDREN u. a.) des 17. Jahrhunderts stammt und nicht nur in Primizpredigten noch lebendig ist. Berühmt wurde 1905 der Hirtenbrief des Salzburger Kardinals KATSCHTHALER, in dem es u. a. heißt: »Ihr wißt es, Geliebteste, der katholische Priester hat die Gewalt, die Sünden zu vergeben ... Gott hat gleichsam seine Allmacht für diesen Zweck, für diesen Augenblick an seinen Stellvertreter auf Erden, den bevollmächtigten Priester, abgetreten ... Wo ist selbst im Himmel solche Gewalt? ... Der katholische Priester kann sogar ... den Mensch gewordenen Gottessohn für Lebendige und Tote als unblutiges Opfer darbringen. Christus, der eingeborene Sohn Gottes des Vaters, durch den Himmel und Erde geschaffen sind, der das ganze Weltall trägt, ist dem katholischen Priester hierin zu Willen.« (Zit. nach P. FRANZ, *Vom Geheimnis der Priester*, München 1958, 197. Vgl. auch J. CROTTOGINI, *Das Priesterbild der heutigen Jugend*, in: *Priester – Presbyter* (hrsg. v. F. ENZLER), a.a.O. 93.

schofs (zum Teil umschrieben als ›leitende Diener des Volkes Gottes‹)²²

b) das Mysterium feiern

c) die frohe Botschaft künden (mit der merkwürdigen Einschränkung, »niemals seine eigenen Gedanken vorzutragen«²³), und

d) enge Verbindung mit Christus zu halten.

Das ist alles theologisch sehr sauber, sehr ehrenwert, aber eigentlich nicht – nach den Leistungsnormen der Gesellschaft, in der auch der Priester leben muß – attraktiv und faszinierend.

Priester zwischen
Bischof und
sacerdotium commune

Hinzu kommt, daß auch im Konzil, wo ja nicht nur mehr über Bischof und Laien gesagt ist als über die Priester, den Priestern auch dort ausdrücklich ihr zweiter Rang bestätigt wurde, wo es heißt, »die Presbyter haben als Presbyter nicht die volle Höhe des geistlichen Amtes inne«²⁴. Genau das aber ist auch im Konsekrationstext beibehalten. Andererseits ist dort jetzt deutlicher als zuvor die Rede vom sacerdotium commune (gemeinsames Priestertum)²⁵, das sich nun in der Praxis massiv in eine Entfunktionalisierung des Gemeindepriesters umsetzt (vgl. Kommunionausteilen durch Laien, Predigen durch Laien, priesterloser Wort-Gottesdienst, Demokratisierung in der Leitung der Gemeinde usw.). Das muß den an die alte Tradition gewöhnten Priester vor allem dann berühren und treffen, wenn dieser ganze Prozeß unter den Stichworten von ›Brüderlichkeit‹ und ›Kollegialität‹ verläuft, Begriffe, die manchem in dieser Beziehung wie blanker Hohn erscheinen müssen.²⁶

In dieser Situation muß es allerdings den Priester irritieren, wenn die offiziellen Versuche zur Stützung und Stabilisierung des Priesteramts, d. h. zur Heraushebung seiner Besonderheit unter allen Positionen und Funktio-

²² In Anlehnung an Lk 22, 26 – wo es allerdings heißt: »... unter Euch soll ... der Vorsteher wie der Diener werden« – schreibt A. MÜLLER: »Es ist eine theologische Tatsache, daß der Priester der leitende Diener in der Gemeinschaft des Volkes Gottes ist.« [*Das Priesterbild – soziologisch gesehen*, in: *Priester – Presbyter* (hrsg. v. F. ENZLER), a.a.O. 55].

²³ So im Konzilsdekret ›*Presbyterorum ordinis*‹ Nr. 4, vgl. dazu den Einleitungstext in K. RAHNER/H. VORGRIMMER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg ²1966, 554 f.

²⁴ Vgl. Konzilskonstitution ›*Lumen gentium*‹ Nr. 28, Anm. 100. Der Satz, der aus einem Brief Cyprians († 258) stammt, macht die alte Tradition dieser Einstufung deutlich.

²⁵ Noch 1750 wird das sacerdotium commune im Katechismus des P. SCHEFFMACHER SJ ausdrücklich als ›Irrlehre‹ und ›Luthers lächerliche Erfindung‹ bezeichnet. – Vgl. O. SEMMELROTH SJ, *Das priesterliche Gottesvolk und seine amtlichen Führer*, in: *Concilium* 4 (1968) 41 ff.

²⁶ Vgl. E. GOLOMB, *Kirchenstruktur Brüderlichkeit*, in: *Wort und Wahrheit* 23 (1968) 291–305.

nen in der Kirche, nun genau dort angesetzt werden, wo er sie kaum verlangt hat, nämlich beim Zölibat.²⁷

Versucht der Priester jedoch, in seinem unmittelbaren Aufgabenbereich, in der ›Verkündigung‹, zum Erfolg zu kommen, so findet er sich dort auf einem Weltanschauungsmarkt, der ihn leicht in die Versuchung treibt, sich auf die Tricks der Massenkommunikation einzustellen, wie sie ihm von eifertigen Meinungsmachern und Betriebsberatern suggeriert werden.²⁸

Im Grunde wiederholt und vollendet sich hier im stillen nur ein Prozeß, der sich 1870 vor den Augen aller Welt schon einmal abgespielt hat: die Zerschlagung der weltlichen Herrschaft der Kirche. Es folgt eine Entfunktionalisierung des Klerus, die gerade deswegen, weil sie so zögernd und nur unter Widerständen geschieht, sich nicht nur auf die weltlichen Funktionen zu beschränken scheint. So fragen viele: Welche Positionen und Funktionen bleiben denn noch? Das psychologische und sozial durchaus verständliche Problem liegt hier in der gar nicht bestreitbaren Tatsache, daß unter dem Druck von innen und außen Positionen, Rechte und Gewohnheiten aufgegeben und abgegeben werden, die der Kleriker jahrhundertlang unbestritten besessen und praktiziert hat. Die Frage ist nur, ob die Beschreibung dieses Prozesses als Rückzug, Defaitismus, Glaubensverfall usw. richtig und berechtigt ist, ob hier nicht letzten Endes doch auch eine Befreiung von manchem Ballast geschieht, an den mancher vielleicht sein Herz gehängt hat.

Verfall oder Chance?

Auf diesen Prozeß, den der Klerus mehr oder minder passiv hinnimmt und wohl hinnehmen muß, kann der einzelne Priester natürlich individuell sehr verschieden reagieren. Äußerlich lassen sich dabei verschiedene Verhaltenstypen unterscheiden, die sich u. a. in der Kultfeier selber zum Ausdruck bringen. So lassen sich z. B. bei der Wiederherrichtung des Altares nach der Eucharistieausteilung drei verschiedene Verhaltensformen beobachten:

a) Der Priester selbst bringt den Kelch (oder die Monstranz) auf die Seite, weil er ja nach wie vor überzeugt ist, daß er allein als Priester mit seinen geweihten Händen diese heiligen Geräte berühren darf. Wir haben hier

²⁷ So im Konzilsdekret ›*Presbyterorum ordinis*‹ Nr. 16, später in der Enzyklika ›*Sacerdotalis Caelibatus*‹ v. 25. 6. 67; vgl. *Herder-Korrespondenz* 21 (1967) 363–376. Als unmittelbaren Kommentar dazu A. ANTWEILER, *Zum Pflichtzölibat der Weltpriester*, Münster (Selbstverlag) ²1968. Außerdem: E. SCHILLEBEECKX, *Der Amtszölibat*, Düsseldorf 1967; F. BÖCKLE (Hrsg.), *Der Zölibat*, Mainz 1968, und A. MÜLLER, *Der ehelose Priester*, in: *Diakonia* 1 (1966) 316–328.

²⁸ Vgl. dazu O. SCHREUDER, *Soziologische Aspekte der Verkündigung*, in: *Concilium* 4 (1968) 170–175.

den Typ des (noch) keineswegs verunsicherten Konservativen.

b) Der Priester gestattet es dem Ministranten, die Geräte auf die Seite zu tragen, sofern er dazu ein bestimmtes Tuch benutzt, das die Berührung der heiligen Geräte durch die unheiligen Hände eines Nichtgeweihten verhindert. Wir haben hier den Typ des schon Verunsicherten, der sich aber mit gewissen Kompromissen weiterzuhelfen sucht.

c) Der Ministrant nimmt die Geräte, ohne dabei ein Tuch zu benutzen. Dies Verhalten läßt sich sehr unterschiedlich deuten. Im einen Fall steht dahinter der resignierende Priester, dessen Verunsicherung zuweilen so weit geht, daß ihm die Art des Umgangs mit den liturgischen Geräten letzten Endes einerlei geworden ist, so daß er nichts dagegen hat, wenn der Meßdiener die Geräte so abräumt, wie die Hausfrau den Aschenbecher vom Tisch nimmt, wenn der Besuch gegangen ist. Die andere Form der Deutung des formal gleichen Verhaltens – man kann den Unterschied dann meist sehr genau sehen – tendiert dahin, daß der Priester seine Sicherheit durchaus wiedergewonnen (oder nie verloren) hat, wenn er auch den Meßdiener, der ein Laie ist, in seiner Funktion des liturgischen Gehilfen am gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen mit (in dieser Hinsicht) gleichen Rechten beteiligt.

Zur Typologie der Reaktionsweisen

Auch in vielen anderen Situationen wird man das Verhalten des einzelnen Priesters im Rahmen der hier skizzierten Typologie interpretieren können. Neben dem noch *selbstsicheren Konservativen* und dem *sich arrangierenden Kompromißler* stehen als Extreme der *total Resignierte*, dem alles zerbrochen ist, und der *selbstsichere Progressive*, der auch das Mißlingen eines Experimentes nicht scheut, weil er sich traut, Fehler einzugestehen und sein Verhalten zu revidieren. Es kennzeichnet die Unüberschaubarkeit und Kompliziertheit der Gesamtsituation sehr gut, daß sich im äußeren Verhalten, im menschlichen Umgang, also in der ›Form‹ des Verhaltens Konservativer und Progressist oft nicht unterscheiden (sie tun nur *etwas anderes*), während im ›Inhalt‹ des Tuns eher der Resignierte und der Progressive einander gleichen (sie tun es nur *anders*).

Zusammenfassend:

1. Die in der (wesentlich von den Prinzipien ›Leistung‹ und ›Aufstieg‹ geprägten) Gesellschaft von heute bemerkbare absolute und relative Herabstufung des Priesteramtes führt bei den bereits Ordinierten zunehmend zu einer Statusunsicherheit – bei den Jüngeren zu einem Berufungsschwund.
2. Die Beschneidung und Reduktion weltlicher ›Erhebungen‹ und ›Würden‹ wird theologisch (exegetisch) nicht

etwa kompensiert, sondern bestätigt – zugunsten des Bischofsamtes und des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen –, d. h. zugleich auf Kosten des ›einfachen‹ Klerikers.

3. Das führt zu einer (an sich begrüßenswerten) Re-individualisierung des einzelnen Priesters – belastet ihn aber zugleich mit einer Repräsentation der ganzen Kirche (qua Person) – während ihm der Tabu-schutz (qua Amt), den er hatte, gleichzeitig genommen wird. Diese Statusveränderung gilt letzten Endes für jeden Priester – nicht zuletzt auch für den Papst selbst.

4. Diese Verschiebung in der Beziehung von Rechten, Pflichten und realen Funktionen spiegelt sich bereits in der Ausbildung und in der Ordination darin, daß der Priester heute (noch) für Funktionen ordiniert wird, die von anderen – auch ohne Ordination – gültig ausgeführt werden, und unter dem Druck sehr verschiedenartiger Situationen Funktionen ausüben muß, für die er weder ausgebildet noch ordiniert worden ist (Stichwort Mission, Arbeiterpriester, Religionsunterricht, usw.).

5. Das zeigt sich besonders in der Funktion der Verkündigung, wo er unter dem Konkurrenzdruck des Weltanschauungsmarktes ständig in der Versuchung steht, um des Effektes willen die Verkündigung inhaltlich zu verkürzen und zu verbiegen oder auf den Erfolg zu verzichten. Der demonstrierbare Erfolg – *die* Kategorie der Leistungsgesellschaft – ist offensichtlich keine Kategorie der Seelsorge.

6. Das ist kein Alibi für Bequemlichkeit – im Gegenteil. Denn das Durchstehen des wohl unvermeidbaren Verzichts auf jene psychologische Erfolgsprämie (die alles individuelle Leistungshandeln motiviert) in einem Akt der ›Hoffnung wider alle Hoffnung‹ ist eben jenes Zeugnis, auf dem alle Glaubwürdigkeit beruht.*