

Andreas Krebs

Beziehungstifter

Zum alt-katholischen Priesterinnen- und Pfarrerinnenbild



1 Vorüberlegungen

In diesem Beitrag¹ möchte ich ein relationales – oder wenn man so will: ein beziehungsorientiertes – Verständnis des priesterlichen Amtes vorstellen. Dahinter stehen weiterreichende Grundentscheidungen für eine relationale Ontologie, Anthropologie und Theologie, die ich in diesen Vorüberlegungen kurz umreißen möchte.²

Relationale Ontologien gehen davon aus, dass die Welt aus Beziehungen besteht. Jedes Ereignis existiert nur deshalb, weil es eine Beziehung zu den Ereignissen hat, aus denen es hervorgeht. Und jedes Ereignis bringt seinerseits neue Ereignisse und damit zahllose neue Beziehungen hervor. Die Wirklichkeit ist demnach ein unendlich komplexes, dynamisches Netz von Beziehungsereignissen. Auch ein stabiler Gegenstand wie ein Tisch ist eine dynamische Ansammlung von Beziehungsereignissen, die sich zu einem räumlich und zeitlich vergleichsweise dauerhaften, kompakten Ding zusammengeballt haben. Diese Ontologie – die besonders ausgefeilt von der Prozessphilosophie entwickelt wurde³ – unterscheidet sich von derjenigen, die wir von der westlichen philosophischen Tradition geerbt haben. Nach Aristoteles besteht die Welt primär aus dauerhaften Substanzen; die Beziehungen der Substanzen untereinander sind sekundär oder „akzidentiell“. Das ist die Sichtweise der Substanzontologie. Nach der relationalen Ontologie hingegen sind Beziehungen die primäre Wirklichkeit, und alles, was sich uns als ding- und dauerhaft darstellt, ist sozusagen verdichtete Beziehungshaftigkeit. Diese Weltsicht wird seit jüngerer Zeit nicht nur von Philosophinnen und Theologen, sondern auch von Naturwissenschaftlerinnen aufgenommen⁴ und insbesondere im Kontext der Klima-Krise zum Verständnis des „Ökosystems“ Erde herangezogen.⁵

Relationale Anthropologien stellen darüber hinaus auch bei der Betrachtung des Menschen den Beziehungsaspekt in den Mittelpunkt. Kein Mensch kann für sich allein auch nur existieren, geschweige denn sprechen, kommunizieren, musizieren, lieben: Wir sind in allem, was uns ausmacht, auf andere verwiesen. Diese Verwiesenheit macht uns nicht unfrei, weil wir uns in gewissen Grenzen frei zu anderen verhalten können. Dass es in jeder Beziehung ein nicht-deterministisches Moment unableitbarer Kreativität gibt,

gilt gemäß der Prozessphilosophie sogar für die physikalische Natur. Die Freiheit und Kreativität, die wir in der Welt und im menschlichen Leben vorfinden, besitzt jedoch eine dunkle Kehrseite: Neben schöpferischen Dynamiken gibt es auch zerstörerische. Ja, es kann Schöpferisches ohne Zerstörendes überhaupt nicht geben: Wer einen Tisch baut, muss einen Baum fällen. Wer für Nahrung sorgt, muss andere Lebewesen töten. Auch wir selbst müssen einmal sterben; mit einem Planeten Erde, auf dem unsterbliche Menschen lebten, wäre es bald zu Ende. Wir existieren aus, in und für Beziehungen mit anderen und anderem – aber diese Beziehungen sind nicht einfach harmonisch, sondern ambivalent: Reichtum, Schönheit und Freude mischen sich darin mit Verlust, Trauer und Schmerz. Das ist die Lage, in der wir uns befinden.

Vor diesem Hintergrund könnte man – im Sinne *relationaler Theologien*⁶ – die christliche Hoffnung wie folgt artikulieren: Verlust, Trauer und Schmerz sollen einmal überwunden sein (vgl. Apk 21,1-5); unsere Beziehungen zueinander und zur Welt werden also – aller Abbrüche zum Trotz – nicht irgendwann für immer aufhören. Uns ist vielmehr zugesagt, dass sie bewahrt, geheilt und erneuert werden. Diese Zusage ist wohl nicht so zu verstehen, als sei uns eine Welt versprochen, in der alle Ambivalenzen beiseite gewischt und ausgelöscht wären. Ich halte es für sachgemäßer, sich die christliche Hoffnung nach dem Bild *bewältigter* Ambivalenzen vorzustellen – nach dem Bild von Spannungen und Widersprüchen, die nicht zum endgültigem Zerschneiden führten, sondern zum Ausgangspunkt eines neuen Lebens wurden.⁷ Der auferweckte Christus hat seine Wundmale noch und ist durch sie erkennbar (Joh 20,27); die Spuren des Leidens bleiben also – und sind doch transformiert: Gott kann auch dort, wo aus menschlicher Sicht alles zu Ende ist, Neues werden lassen. Die Spuren unserer Wunden – die ja *auch* zu uns und unserer Identität gehören – werden nicht weggezaubert, sondern in etwas Überraschendes und Schönes verwandelt. So ermöglicht Gott gegen die Beziehungsabbrüche dieser Welt Heilung, Ganzheit und Erfüllung. Gott tut das, weil sie selbst in sich Beziehung ist. Gott will uns und ihre ganze Schöpfung auf Ewig am „Tanz“ (der „Perichorese“) ihres Beziehung-Seins teilhaben lassen.⁸

2 Ein relationales Verständnis der Sakramente und der Kirche

Nun glauben Christen darüber hinaus, dass, was wir von Gott und für die Vollendung der Welt erhoffen, auch hier und jetzt schon anfanghaft verwirklicht wird. In Jesus Christus wurde erfahrbar, wer Gott ist. Im Geist bleibt Christus gegenwärtig: Mitten unter uns geschieht die Vorwegnahme des anbrechenden Gottesreiches. Kirche soll ein Ort sein, an dem die Heilung unserer Wunden, das Zurechtbringen von Beziehungen, an dem Ganzheit und Erfüllung bereits erlebt werden können. Es ist diese vorwegnehmende Heilserfahrung, die in den Handlungen, die wir als „Sakramente“ bezeichnen, fokussiert wird. Dabei scheint es mir wichtig, auch die Sakramente relational, also als Beziehungsereignisse zu verstehen;⁹ denn gerade in der Sakramententheologie hat sich das substanzontologische Denken besonders verhängnisvoll ausgewirkt. Die Substanzontologie tendiert dazu, alles zu verdinglichen. Aristoteles war der Meinung, dass die Dinge Materie und Form besitzen: Die Materie eines Tisches ist das Holz, seine Form die Konstruktion als Platte mit vier Beinen. Genauso, dachte man in der aristotelisch geprägten Scholastik, muss ein Sakrament aus „Materie“ und „Form“ bestehen. Ich halte es nicht für sinnvoll, diese Kategorien an Sakramente heranzutragen. Bei Sakramenten geht es nicht um Dinge, sondern um das Heilwerden von Beziehung und Gemeinschaft.

Von der substanzontologischen Theologie des Mittelalters haben wir eine weitere problematische Tendenz geerbt: die Tendenz, die Rede von Sakramenten zu individualisieren. Man hat sich in der Vergangenheit viele Gedanken über den „Spender“ und den „Empfänger“ der Sakramente gemacht. Aus Sicht eines relationalen Denkens sind diese Begriffe irreführend. Relationale Theologie sieht die Kirche als Gemeinschaft im Mittelpunkt, welche die Sakramente feiert. In dieser Feier der Sakramente gibt es unterschiedliche Aufgaben; die Person, die als Bischöfin oder Priester die Gemeinde versammelt und ihrer Feier vorsteht, steht in besonderen Verpflichtungen. Aber es ist immer die Kirche, die, wenn man überhaupt so sprechen will, die Sakramente als Gaben des Geistes „spendet“ – und die Kirche umfasst selbstverständlich das ganze (irdische und himmlische) Gottesvolk, nicht nur die Amtsträger. Das gilt auch für die Buße und die Krankensalbung, bei der unter Umständen keine Gemeinde anwesend

ist. Denn auch diese Feiern sind auf die Kirche als Gemeinschaft rückbezogen.

Relationales Denken bietet zudem die Chance, Sakramente als dynamisches Geschehen zu begreifen. Der Umgang mit Sakramenten wurde im Laufe der Kirchengeschichte stark verrechtlicht. Deshalb konzentrierte man sich oft auf die „Gültigkeit“ von Sakramenten und spekulierte über Gnadenwirkungen und bleibende Wesensveränderungen, die sie herbeiführen. Relationale Theologie betont demgegenüber, dass Sakramente uns in eine beziehungsreiche Dynamik der Versöhnung und Verwandlung, des Hereinbrechens des Gottesreichs hineinnehmen. Sie sind Anfang eines Geschehens, das nur Gott vollenden kann. Diese Einsicht ist auch deshalb wichtig, weil der Beziehungs- und Gemeinschaftsgedanke sonst zu Überhöhungen und Überforderungen führt. Wir wissen alle, dass auf eine wunderbare Eucharistiefeier eine fürchterliche Gemeindeversammlung folgen kann. Eine Theologie, die diesen Widerspruch ignoriert, verkommt zur Ideologie. Damit will ich nicht behaupten, dass die Feier der Eucharistie folgenlos wäre. Sie ist nicht mehr, aber ganz bestimmt auch nicht weniger als Beginn und immer wieder Neubeginn eines Versöhnungsgeschehens, dessen Vollendung noch keine Tatsache, sondern eine Hoffnung ist.

Über die genannten Vorzüge des relationalen Ansatzes hinaus bin ich auch davon überzeugt, dass er etwas mit alt-katholischer Theologie zu tun hat. Als Begründer einer beziehungs- und gemeinschaftsorientierten Theologie der Kirche und der Sakramente gilt Johann Adam Möhler (1796–1838), der Namensgeber des bekannten Ökumene-Instituts. 1874 veröffentlichte Joseph Hubert Reinkens eine Schrift mit dem Titel „Über Einheit der Katholischen Kirche“,¹⁰ in der er sich auf Möhlers erstes Hauptwerk bezog, das einen ähnlichen Titel trug;¹¹ Reinkens konturiert darin angesichts des hierarchischen Kirchenbilds des Ersten Vaticanums einen Gegenentwurf, der um die Kirche als Gemeinschaft kreist, die durch die Beziehungen aller gebildet wird, die ihr angehören. Diesen Ansatz haben in jüngerer Zeit alt-katholische Theologen wie Kurt Stalder, Herwig Aldenhoven, Urs von Arx, Matijs Ploeger und Peter-Ben Smit weiterentwickelt, wobei sie an eine breite ökumenische Diskussion anknüpfen konnten und können.¹² Das ist der alt-katholische Traditions- und Gesprächszusammenhang, in dem ich meine Überlegungen verorte. Mein persönlicher Akzent – über den ich mit einigen

der Genannten auch immer wieder debattiere – besteht darin, dass ich stärker als sie den vorläufigen, gebrochenen, auch ambivalenten Charakter von Kirche betone. Die Kirche ist nicht einfach Teilhabe am trinitarischen Leben der Gottheit, wie es in vielen alt-katholischen Texten heißt.¹³ Die Kirche ist auf dem Weg dorthin. Und immer wieder bleibt sie hinter dem, was sie sein soll, zurück. Dem versuche ich Rechnung zu tragen, indem ich die Kirche und ihre Vollzüge als dynamische Prozesse zu denken versuche, die in einer gebrochenen Wirklichkeit *vorausgreifen* auf eine schon erlebbare, aber *noch ausstehende* Versöhnung und Erfüllung.

3 Ein relationales Verständnis des priesterlichen Amtes

Wie aber kann man nun mit Hilfe dieses theologischen Grundgedankens das priesterliche Amt verstehen? In einer ersten Annäherung möchte ich meinen Vorschlag einerseits vom substanzontologischen, andererseits vom funktionalistischen Amtsverständnis abheben. Das substanzontologische Verständnis findet man in der römisch-katholischen Theologie in Gestalt der Idee eines „character indelebilis“, eines unauslöschlichen Prägемals, das den geweihten Amtsträger substanzial von nicht-geweihten Menschen unterscheidet. Diese Idee erklärt tendenziell das Geweihtsein des Priesters zu einem individuellen Merkmal der betreffenden Person. Oft ist diese Idee verbunden mit teils bewussten, teils unbewussten Vorstellungen davon, dass der geweihte Priester sich als Individuum in einer besonderen Nähe zu Gott befindet. Entsprechend deuten manche Menschen, die sich zum Priestertum hingezogen fühlen, eine vermeintliche „Berufung“ als individuelle, persönliche Angelegenheit, die erst sekundär etwas mit einer Gemeinschaft zu tun habe, die diese Berufung anerkennen müsse. Der Priester ist in dieser Vorstellungswelt besonders, enthoben – durch verschärfte Ansprüche, denen er zu genügen hat, aber auch durch eine spirituelle Aura. Im Widerspruch gegen diese Überhöhung des Weihepriestertums hat sich vor allem im protestantischen Bereich ein betont funktionalistisches Amtsverständnis herausgebildet. Die Amtsträgerin unterscheidet sich demnach in nichts von anderen getauften Christen. Ihre Besonderheit liegt einzig und alleine darin, dass sie als Leiterin des Gottesdienstes und der Gemeinde eine spezifische *Funktion* ausübt, die im Prinzip auch von jedem anderen übernommen werden könnte.

Ich halte dieses funktionalistische Verständnis für unzureichend. Denn es übersieht, dass die Leiterin des Gottesdienstes und der Gemeinde nicht bloß als *Funktionärin* gefragt ist, sondern als *Person*. Sie soll das Evangelium öffentlich bezeugen, die Gemeinde mit ihren vielfältigen Gaben zusammenführen und ihrem Gebet vorstehen. Das ist eine Aufgabe, die den Menschen, der sie verbindlich übernimmt, in seiner gesamten Existenz beansprucht. Wer durch die Ordination dauerhaft in diese Verpflichtung gestellt ist, hat sich damit auf etwas eingelassen, das nicht bloß Äußerlichkeiten mit sich bringt, sondern ihn betrifft und verändert. Im Gegensatz zum „protestantischen“ Funktionalismus kann das „römisch-katholische“ Priesterbild diese existenzielle Dimension des Amtes recht gut zum Ausdruck bringen. Aber es geht wiederum darin fehl, dass es dazu neigt, diese existenzielle Dimension individualistisch misszuverstehen. Denn das Priestertum ist eben keine individuelle und intime Sache. Priester zu sein, bedeutet im Gegenteil, dass eine Person innerhalb der *Gemeinschaft*, innerhalb des Beziehungsnetzwerks Kirche eine spezifische Position einnimmt. Deshalb hat das Priesteramt auch nichts mit „substanziellen Veränderungen“ beim jeweiligen Menschen zu tun, sondern mit den Beziehungen, die er durch seine Weihe im Raum von Kirche eingegangen ist und auf die er sich nicht nur versuchsweise und vorübergehend, sondern auf Dauer verpflichtet hat. Der orthodoxe Theologe Joannes Zizioulas drückt es folgendermaßen aus: „Wenn man auf diese Weise an die Weihe herangeht, kann man das Priesteramt nicht länger in Ausdrücken dessen, was es dem Geweihten gibt, auffassen, sondern es lässt sich nur in Ausdrücken der besonderen Beziehung beschreiben, in die es den Geweihten einsetzt. [...] [D]as Priesteramt [kann] *als Ganzes* als Mannigfaltigkeit von Beziehungen innerhalb der Kirche und in ihrem Verhältnis zur Welt beschrieben werden.“¹⁴

Nun habe ich das relationale Priesterbild in erster Annäherung durch eine doppelte Abgrenzung gegen vermeintliche römisch-katholische und evangelische Einseitigkeiten entwickelt. Dabei möchte ich aber nicht stehenbleiben, denn in Wahrheit ist es natürlich so, dass es Theologen beider Konfessionen gibt, die sich von einem relationalen Amtsverständnis inspirieren lassen.¹⁵ Tatsächlich meine ich, dass dieses Amtsverständnis auch im ökumenischen Gespräch eine Chance ist. Es kann das protestantische Anliegen aufgreifen, Überhöhungen zu vermeiden, indem es das Amt in das Leben der Kirche einordnet. Zugleich erkennt es den personalen und existenziellen

Charakter des Amtes an, der römisch-katholischen Theologinnen wichtig ist. Schließlich scheint mir, dass ein relationales Amtsverständnis in besonderer Weise auch dem alt-katholischen Anliegen gerecht wird, das katholische Amt mit synodaler Gemeinschaftlichkeit zu verbinden.

4 Einheitsstifterin und Vorsteherin der Liturgie

Was aber bedeutet dies alles für die Praxis? Ich möchte das an zwei Arbeitsfeldern verdeutlichen: der Liturgie und der Gemeindeleitung.

Zunächst zur Liturgie: Wer das relationale Amtsverständnis weiterdenkt, wird nicht länger sagen wollen, dass der Priester Kraft seines Amtes die Eucharistie zelebriert. Es ist die versammelte Gemeinde, die Eucharistie feiert. Jede einzelne Teilnehmerin des Gottesdienstes ist gemeinsam mit den anderen Zelebrantin. Die „Besonderheit“ des Priesters besteht in der Position, die ihm im relationalen Gefüge der Eucharistiefeier zukommt – eine Position, die durch den Auftrag charakterisiert ist, die Beteiligten zur Einheit und Gemeinschaft zu sammeln und ihrer Feier vorzustehen. Von dem christkatholischen Theologen Urs von Arx habe ich im Gespräch immer wieder den Satz gehört: Das wichtigste Wort des Eucharistiegebets komme nach der Schlussdoxologie – nämlich das „Amen“ der Gemeinde. Durch das „Amen“ bekräftigt die Gemeinde, dass das Gebet des Priesters tatsächlich *ihr* Gebet ist. Würde sie an dieser Stelle das „Amen“ verweigern, hätte der Priester sich zwar sehr bemüht, ein gemeinschaftliches Gebet aber in Wirklichkeit überhaupt nicht stattgefunden. Heißt das, ohne das „Amen“ wäre die Eucharistiefeier ungültig? Diese Frage scheint mir schief, weil sie ein juridisches Verständnis der Liturgie voraussetzt, auf das man sich besser gar nicht erst einlassen sollte. Es geht vielmehr darum, die Eucharistiefeier als ganzheitlichen Vollzug zu begreifen und zu fragen, was diesen Vollzug eigentlich konstituiert. Nach alt-katholischem Verständnis handelt es sich um eine Feier der Gemeinschaft, und es ist eben nicht so, dass der Priester im Grenzfall auch alleine feiern könnte. Deshalb: Keine Eucharistie ohne „Amen“ der Gemeinde! Aus diesen Gründe scheint es mir auch theologisch unangemessen, in Gottesdienstankündigungen den leitenden Priester als „Zelebranten“ zu bezeichnen. Er ist nicht alleiniger Zelebrant, sondern

Sammler und *Vorsteher* einer Feier, die ohne Mitfeiernde überhaupt keine Feier ist.

Diese Auffassung hat weitere Konsequenzen, etwa mit Blick auf die sogenannte „Konzelebration“.¹⁶ Die Vorsteherin hat die Aufgabe, die Einheit der vielen Charismen der feiernden Gemeinde als Person darzustellen und leibhaftig zu verkörpern. Eine Mehrzahl von Vorsteherinnen verunklart dieses Zeichen. Von der römisch-katholischen Praxis priesterlicher „Konzelebration“ – auch in der Form einer Aufteilung des Eucharistiegebets – ist deshalb abzuraten. Denn dadurch wird die Rolle der *einen* Vorsteherin als Repräsentantin und Verkörperung der Einheit der Gemeinde verwischt. Zugleich gerät tendenziell aus dem Blick, dass die *ganze* Gemeinde konzelebriert, nicht nur eventuell anwesende weitere Geistliche.

Unpassend erscheint es mir auch, die Besonderheit des priesterlichen Amtes dadurch zu erklären, dass der Priester „in persona Christi“ oder als Repräsentant Christi handle. Denn das gilt zwar *auch* für ihn, aber ebenso gut für jeden anderen Getauften. In der Taufe haben wir *alle* mit dem Taufkleid „Christus angezogen“, wie Paulus sagt (Gal 3,27); jeder Angehörige der Kirche handelt „in persona Christi“! Hierin liegt übrigens auch ein theologisches Argument für die Frauenordination. Deren Gegner argumentieren, eine Frau sei mangels Männlichkeit als Christus-Repräsentantin ungeeignet. Dagegen ist zu sagen: Die Christus-Repräsentation liegt bereits in der Taufe; und wenn das Geschlecht bei der Taufe kein Problem darstellt – ja wenn die Taufe nach Paulus die Kategorien „männlich“ und „weiblich“ sogar grundsätzlich aufsprengt (Gal 3,28) –, kann es bei der Frage des Priestertums nicht auf einmal zum Hindernis aufgebauscht werden.

Nimmt man den Gedanken ernst, die Priesterin handele nicht in besonderer und privilegierter Form „in persona Christi“, weil das „in persona Christi“ in Wahrheit für alle Glieder der Kirche gilt, hat das auch Auswirkungen auf die Gestaltung des Eucharistiegebets. Es gibt, auch in unserer Kirche, bei einigen Priesterinnen die Tendenz, während des Einsetzungsberichtes Jesus sozusagen darzustellen, indem die Priesterin der Gemeinde „in persona Christi“ beim Brotwort das Brot und beim Kelchwort den Kelch darreicht. Dieses „Christus darstellen“ ist aus Sicht der hier vertretenen Amtstheologie unangebracht. Die Einsetzungsworte sind vielmehr Teil des erinnernden,

des anamnetischen Vollzuges, in dem sich die Vorsteherin *gemeinsam* mit der feiernden Gemeinde bewegt. Wenn der Priester die Gaben bei den Einsetzungsworten berührt und anhebt, sollte er das nach meiner Meinung so zurückhaltend tun, dass der anamnetische Vollzug nicht unterbrochen wird. Für noch besser halte ich die Praxis, die Gaben gar nicht zu berühren und auch bei den Einsetzungsworten in Orante-Haltung zu verbleiben. Die Liturgie unserer Schweizer Schwesterkirche sieht es ausdrücklich so vor.

Die Priesterin agiert also nicht auf privilegierte Weise „in persona Christi“, auch nicht als Christus-Darstellerin während der Eucharistie. Allerdings spricht etwa der niederländische Theologe Mattijs Ploeger durchaus davon, dass die Priesterin als Einheitsstifterin und Vorsteherin der Eucharistiefeier „in persona Christi capitis“ handele, sie also in gewisser Weise das „Haupt“ des Leibes Christi repräsentiere.¹⁷ Dieses Bild wiederum versteht man nur richtig, wenn man seine Herkunft aus der antiken Leib-Metaphorik im Sinn behält. Heute gehen wir davon aus, der Kopf und das in ihm befindliche Gehirn sei das Zentrum des Denkens und Fühlens und die alles entscheidende Steuerungseinheit des gesamten Körpers. Doch hatte man früher eine andere Vorstellung: Aristoteles – und mit ihm die Medizin der Antike und des Mittelalters – hielt das Gehirn für ein Organ, das der Kühlung diene;¹⁸ das Zentrum des Denkens und Fühlens hingegen verortete man im Herz-Brust-Bereich. Die Bedeutung des Hauptes lag also nicht darin, dass man hier die zentrale Steuerungseinheit vermutete. Wichtig war vielmehr, dass sich im Haupt das Gesicht befindet, in dem das, was im gesamten Leibe vorgeht, in besonderer Weise zu einer Einheit verbunden, gestaltet, für andere ausgedrückt und kommunizierbar wird. Auf die Rolle der Priesterin übertragen: Die Priesterin ist „in persona Christi capitis“ nicht die zentrale Steuerungseinheit der Gemeinde, aber diejenige Person, die der Gemeinde *ein Gesicht gibt*.

5 Einheitsstifterin und Vorsteherin der Gemeinde

Damit ist das zweite Thema – die Gemeindeleitung – bereits angeschnitten. Mit den Stichworten „Einheit stiften“ und „leiten“ kann man nicht nur die liturgischen, sondern auch die gemeindlichen Aufgaben der Priesterin sehr gut beschreiben. Sie haben immer mit Beziehungen zu tun und sind

sondern Kontrolle und Mitbestimmung einfordern. Bei der Pflege und Instandhaltung von Gebäuden sind Brandschutz- und sonstige Sicherheitsbestimmungen zu beachten, bei der Gemeindeverwaltung muss komplexe EDV-Technik bewältigt werden; und durch E-Mails und digitale Vernetzung kommen zu alldem Kommunikationsaufgaben hinzu, die ganz andere sind als noch in Zeiten von Gemeindebrief und Pfarrhaustelefon. Manche Pfarrer betreiben heute mit Hilfe von To-do-Listen oder Computerprogrammen ein Task-Management, das man früher nur von leitenden Berufen in der Wirtschaft kannte. Die Entwicklung, die ich hier andeute, betrifft freilich nicht allein den Pfarrberuf; es handelt sich um einen gesamtgesellschaftlichen Trend. Was folgt daraus für den priesterlichen Dienst? Viele haben das Gefühl, von professionellen Anforderungen verschluckt zu werden und keine Zeit mehr für das zu haben, wozu sie sich eigentlich ausgebildet und berufen sehen: Seelsorger zu sein, theologisch fundierte Liturgien und Predigten zu erarbeiten, spirituelle Wegbegleitung anzubieten.

Ein zweites Schlagwort: „Rollenmanagement“. Zum traditionellen Bild eines Pfarrers gehörte, dass er rund um die Uhr für die Gemeinde zur Verfügung steht. Im evangelischen und alt-katholischen Bereich ging man zudem davon aus, dass die Pfarrfrau und die Pfarrfamilie auch *ihr* Leben dem Beruf des Pfarrers unterordnen. Diese Konstellation gibt es heute nur noch in seltenen Fällen. Die Partnerin oder der Partner der Priesterin hat eigene Ansprüche, und das gleiche gilt für eine eventuell vorhandene Familie. Aber auch eine Pfarrerin, die Single ist, will sich nicht mehr auf eine einzige Rolle reduzieren lassen; sie möchte auch Freundin, Sportlerin, Kulturinteressierte oder sonst etwas sein und Räume haben, in denen sie einmal nicht durch Beruf und Berufung gefordert ist. Auch das erhöht die Komplexität der Ansprüche. Denn Pfarrerrinnen wollen und dürfen in ihrer persönlichen Lebensgestaltung ganz unterschiedliche, teils widersprüchliche Rollen und Erwartungen unter einen Hut bringen.

Mit den Schlagworten „Professionalisierung“ und „Rollenmanagement“ habe ich weitverzweigte Themen angeschnitten, von denen ich nicht beanspruche, sie einer abschließenden Klärung zuführen zu können. Aber womöglich kann das hier zur Diskussion gestellte relationale Priesterbild einen Rahmen für das weitere Nachdenken bieten. Die Professionalisierung der Arbeitswelt und die Notwendigkeit des Rollenmanagements scheinen ein

funktionalistisches Priester- und Pfarrerbild zu bestärken. Dann aber handelt es sich letztlich bloß um einen „Job“. Wenigstens für mein Empfinden ist das zu wenig. Andererseits scheint mir das substanzontologische Priesterbild mit seinen Überhöhungen und Überforderungen weder zeitgemäß noch lebbar. Kann das relationale Priesterbild hier weiterhelfen? Vielleicht kann es helfen, den Priester beziehungsweise den Pfarrer als Menschen in den Blick zu nehmen, der eben nicht bloß „seinen Job macht“, weil es immer auch um mehr geht; er ist als Person gefragt, sein Tun ist Arbeit an Beziehungen. Diese Beziehungen allerdings sind vielschichtig und vielgestaltig geworden. Das verlangt auf der einen Seite tatsächlich ein Mehr an Professionalisierung, wirft auf der anderen Seite aber auch die Frage auf, wo Grenzen der Professionalisierung zu ziehen sind, wo die Pfarrerin auch Aufgaben abgeben und an Fachleute delegieren muss, um beispielsweise frei dafür zu sein, mit Menschen in Kontakt zu kommen, Alltag mit ihnen zu teilen, in Höhen und Tiefen bei ihnen zu sein. Den Beziehungsaspekt in den Mittelpunkt zu stellen, kann zudem den Blick dafür schärfen, dass die Priesterin und Pfarrerin auch selbst beziehungsbedürftig ist, ihre eigenen Entfaltungs- und Rückzugsräume braucht, auch Bindungen, Verpflichtungen, Wünsche und Projekte hat, die nicht mit ihrer Aufgabe verbunden sind – und dass sie mit dem Beharren auf solchen Entfaltungs- und Rückzugsräumen ihren priesterlichen Dienst eben nicht „verrät“, sondern ihn vielmehr praktikabel macht und gestaltet, ihm eine persönliche Kontur verleiht.

Zum Schluss noch eine letzte Bemerkung. Wenn ich vorhin sagte, dass gerade eine relationale Theologie gefordert ist, sich des vorläufigen, gebrochenen, durchaus ambivalenten Charakters von Kirche bewusst zu bleiben, dann ist das natürlich auch mit Blick auf das kirchliche Amt relevant. Kirche ist unvollkommen, eine Gemeinschaft der Pilgernden, und wir alle sind in ihr als Unvollkommene auf dem Weg. Auch die Amtsträgerin ist eine Pilgernde, sie ist unvollkommen, und das darf sie auch sein: Denn sie ist nicht allein.

Prof. Dr. Andreas Krebs ist Professor für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn.

Anmerkungen

- 1 Grammatisch männliche und weibliche Formen werden in diesem Beitrag wechselnd und beide auch inklusiv gebraucht. Auch Gott wird hier nicht durchgehend mit männlichen Formen bezeichnet.
- 2 Für die Fundamentaltheologie stark gemacht wird der Beziehungsgedanke in *Andreas Krebs*, beziehungsweise. Nachdenken über Kriterien alt-katholischer Theologie, in: *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie* 2 (2017), 3–22.
- 3 Zur Einführung: *Michael Hauskeller*, Alfred North Whitehead zur Einführung, Hamburg 1994. Für einen ersten Zugang zum prozessphilosophischen und -theologischen Denken empfiehlt sich *Catherine Keller*, Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt, übers. von A. Reichl, m. einem Vorw. von J. Moltmann, Freiburg i.Br. 2013.
- 4 *Isabelle Strengers*, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création des concepts*, Paris 2002; engl. Übers.: Dies., *Thinking with Whitehead. A Free and Wild Creation of Concepts*, übers. von M. Chase, Cambridge/Massachusetts 2014.
- 5 *Bruno Latour*, Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime. Aus dem Frz. von A. Russer und B. Schwibs, Berlin 2017.
- 6 Einen Einblick in den Facettenreichtum relationaler Theologien gibt *Lisa Isherwood, Elaine Bellchambers* (Hg.), *Through Us, With Us, In Us. Relational Theologies in the Twenty-First Century*, London 2010.
- 7 *William Dean, Larry E. Axel* (Hg.), *The Size of God. The Theology of Bernard Loomer in Context*, Macon/Georgia 1987.
- 8 Dass auch trinitätstheologische und insofern „orthodoxe“ Varianten der Prozesstheologie möglich sind, belegt der Band *Joseph A. Bracken S.J., Marjorie Hewitt Suchocki* (Hg.), *Trinity in Process. A Relational Theology of God*, New York 1997.
- 9 Siehe dazu auch *Andreas Krebs*, Sakramente als Beziehungsgeschehen, in: Ders., M. Ring (Hg.): *Mit dem Segen der Kirche. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in der theologischen Diskussion*, Bonn 2018, 125–134.
- 10 *Joseph Hubert Reinkens*, Ueber Einheit der katholischen Kirche. Einige Studien, Würzburg 1877.
- 11 *Johann Adam Möhler*, Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Catholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1825.
- 12 Siehe dazu *Mattijs Ploeger*, *Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*, Tilburg 2008.
- 13 Besonders ausgeprägt findet man diese hohe Ekklesiologie bei Herwig Aldenhoven, z.B. in *Herwig Aldenhoven*, Trinitarische Analogien und Ortskirchenekklesiologie. in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 92 (2002), 65–75.
- 14 *Joannes D. Zizioulas*, Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie, in: H. Vorgrimler (Hg.), *Amt und Ordination in ökumenischer Sicht*, Freiburg i.Br. 1973, 72–113: 84.
- 15 Siehe z.B. römisch-katholisch und aus dogmatischer Perspektive: *Bernhard Körner*, Sinn und Notwendigkeit der Priesterweihe. Bemerkungen zur Lehre vom „*character indelebilis*“, in: S. Hell, A. Vonach (Hg.), *Priestertum und Priesterschaftlich-soziale Implikationen*, Münster 2012, 187–204; evangelisch-lutherisch und aus praktisch-theologischer Perspektive: *Andrew Root*, *The Relational Pastor. Sharing in Christ by Sharing Ourselves*, Downers Grove/Illinois 2013.
- 16 Die folgenden Abschnitte verdanken Wesentliches *Mattijs Ploeger*, Akzente in der Sakramententheologie, in: A. Krebs, P.-B. Smit (Hg.), *Schlaglichter zur altkatholischen Theologie*, im Erscheinen.
- 17 Ebd.
- 18 *Carolyn M. Grote*, *Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen*, Stuttgart 2004, 183–195. – Man weiß nicht genau, wie Aristoteles zur dieser Auffassung kam. Heute mögliche Messungen zeigen, dass die Temperatur des Gehirns tatsächlich etwas unter der des übrigen Körpers liegt.
- 19 *Markus Laibach*, Ansätze eines relationalen Priesterbildes aus alt-katholischer Sicht, unveröffentlichte Kolloquiumsarbeit, Alt-Katholisches Seminar der Universität Bonn 2018, 15.
- 20 Lesenswert zum Folgenden: *Isolde Karle*, *Der Pfarrerberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 3. Aufl. 2011.