

Amtsblatt

der Österreichischen Bischofskonferenz

Nr. 4

3. Dezember

1990

I. Erklärungen und Stellungnahmen

Gelegentlich ihrer Vollversammlung vom 6.—8. November 1990 in Wien haben die österreichischen Bischöfe die folgenden Erklärungen abgegeben:

1.

Bischofssynode 1990

Die Österreichische Bischofskonferenz befaßte sich ausführlich mit der Bischofssynode über die „Bildung der Priester unter den heutigen Umständen“. Die beiden österreichischen Teilnehmer, Kardinal Groer und Bischof Weber, erstatteten Bericht. Wir hören mit Freude von einer bemerkenswerten Zunahme von Priesterkandidaten auf Weltebene (53% in den letzten 13 Jahren). Wir sehen zugleich mit Sorge, daß diese Tendenz in Österreich nicht spürbar ist.

Ohne dem zu erwartenden päpstlichen Dokument vorgeifen zu können, ist die Synode für uns eine Verpflichtung, die Bemühungen um die Priesterberufungen in der ganzen Katholischen Kirche in Österreich zu vertiefen. Wir verstehen die ganze Kirche als das von Gott gerufene Volk, in dem es den Dienst und das Amt der Verkündigung, der Heiligung und des Hirten geben muß.

Es ist notwendig, daß die gläubigen Katholiken ihre persönliche Berufung durch Taufe und Firmung neu erfassen und auf ihre jeweilige Weise die Nachfolge Christi zu leben suchen.

Das ist eine unerläßliche Voraussetzung für neue Berufungen zum Priester und zum Ordensleben. Wir halten mit der Synode fest, daß es für den Priester angemessen ist, sich durch seine besondere Lebensform von Christus verpflichtend annehmen zu lassen. Damit sind auch die vom Evangelium drängend anempfohlene Armut, der reife Gehorsam und die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen gemeint.

Leben und Dienst des Priesters sind immer besonders herausgefordert. Letztlich geht es darum, wie er verkünden kann, daß es Gott gibt und wie er selbst ein Leben lang von diesem Glauben getragen sein kann. Deshalb sind an die Ausbildung hohe geistliche und intellektuelle Maßstäbe anzulegen. Sie setzen aber voraus, daß er mit entsprechenden Voraussetzungen zu einer ausgeglichenen Persönlichkeit heranreift. Dabei können moderne Humanwissenschaften oft gute Hilfe leisten.

Der Priester lebt wie die ganze Kirche von dem Ruf und der Sendung Gottes. Es ist ein Gebot der Stunde,

INHALT:

I. Erklärungen und Stellungnahmen

1. Bischofssynode 1990
2. Erklärung zum 8. Dezember
3. Erklärung: Turrini

II. Gesetze und Verordnungen

1. Statuten des Institutes für medizinische Anthropologie und Bioethik (IMABE)
2. Statuten der Pastorkommission Österreichs (PKÖ) und des Österreichischen Pastoralinstituts (ÖPI)

III. Personalien

1. IMABE-Institut
2. Eucharistischer Kongreß
3. Österreichische Theologische Kommission
4. Katholische Aktion Österreichs
5. Pfadfinder
6. Katholischer Familienverband Österreichs
7. Borromäuswerk

IV. Dokumentation

Vom Wesen des Priestertums

(Referat von Joseph Cardinal Ratzinger, gehalten am 1. Oktober 1990 vor der Vollversammlung der VIII. Weltbischofssynode in Rom)

daß sich das ganze Volk Gottes in Sicherheit seiner Berufung den Hoffnungen, Leiden und Fragen der heutigen Lebensumstände öffnet, um „Salz der Erde“ (Bergpredigt) zu sein.

2.

Erklärung zum 8. Dezember

Angesichts der fortlaufenden Bestrebungen, den durch Bundesgesetz festgelegten Feiertag am 8. Dezember auszuhöheln, möchte die Österreichische Bischofskonferenz daran erinnern, daß sie an ihrem mehrfach geäußerten Standpunkt für den Feiertag festhält.

Der mit wirtschaftlichen Motiven geführte Angriff auf diesen gesetzlichen Feiertag ist natürlich — das sei in diesem Zusammenhang einmal offen ausgesprochen — mühe-los auf jeden Feiertag auszudehnen, der auf einen Wochentag fällt.

Die Destruktion von Feiertagen auf Grund einer Mentalität, die wirtschaftlichen Augenblicksvorteil zum

höchsten Prinzip erhebt, ist eindeutig als Einbuße an Lebensqualität und Kultur eines Volkes zu werten.

3.

Erklärung: Turrini

Das Stück „Tod und Teufel“ von Peter Turrini, das demnächst im Wiener Burgtheater aufgeführt werden soll, hat schon jetzt begründete Proteste unter Katholiken ausgelöst, weil dort Themen des katholischen Glaubens auf grob verletzende Weise behandelt werden.

Kirchlicherseits ist dem Motiv Turrinis „Die Sünde muß wieder benannt, die Vergebung wieder erfleht werden“ zuzustimmen. Einige der gewählten Stilmittel können nicht akzeptiert werden.

Wir wollen die Kirche einer fairen Auseinandersetzung nicht entziehen und wir würden es auch bedauern, wenn religiöse Themen in der Gegenwartsliteratur unbeachtet blieben. Wenn aber der Ernst und die Würde des Religiösen und damit die Gefühle vieler Staatsbürger verletzt werden, haben die Bischöfe die Pflicht, sich öffentlich dagegen auszusprechen.

II. Gesetze und Verordnungen

1.

Statuten des Institutes für medizinische Anthropologie und Bioethik (IMABE)

1. Name, Sitz und Wirkungskreis

Das Institut führt den Namen „Institut für medizinische Anthropologie und Bioethik“. Es hat seinen Sitz in Wien. Seine Tätigkeit beschränkt sich auf das Zuständigkeitsgebiet der Österreichischen Bischofskonferenz, welche sich mit dem Gebiet der Republik Österreich deckt.

2. Zweck des Institutes

Das Institut bezweckt die Verwirklichung von Projekten der Lehre und Forschung auf den Gebieten der Bioethik und der medizinischen Anthropologie sowie die Verbreitung bioethischer und medizinisch-anthropologischer Erkenntnisse auf der Grundlage der verbindlichen Lehre der Katholischen Kirche (vgl. cc. 747 § 2, 750, 753 und 754 CIC).

Um diesen Zweck zu verwirklichen, sind folgende Tätigkeiten durchzuführen:

a) Verwirklichung von wissenschaftlichen Forschungsprojekten;

b) Veranstaltung von Kongressen, Symposien, Seminaren und Vorträgen mit Themen, die sich mit bioethischer und medizinisch-anthropologischer Problematik befassen;

c) Veranstaltung von Kursen über medizinische Anthropologie und Berufsethik für Ärzte und sonstige Berufe der medizinischen Betreuung;

d) Herausgabe von wissenschaftlichen Publikationen, seien sie periodischer oder monographischer Natur, insbesondere über die durchgeführten wissenschaftlichen Forschungsprojekte;

e) Durchführung wissenschaftlicher Dokumentationen;

f) Zusammenarbeit mit kirchlichen Einrichtungen gleicher oder ähnlicher Zielsetzung, seien sie gesamt-kirchlich oder von anderen Bischofskonferenzen eingerichtet.

3. Mittelaufbringung

Die Mittel zur Durchführung der Zwecke des Institutes werden durch Zuschüsse, Spenden, Förderungsbeiträge, Forschungsaufträge, Legate und Erbschaften aufgebracht.

4. Kuratorium

Die Leitung des Institutes wird durch das Kuratorium durchgeführt. Ihm gehören insgesamt (mit dem Vorsitzenden) 6 Mitglieder an, von denen 3 seitens der Österreichischen Bischofskonferenz ernannt werden. Die weiteren drei Mitglieder werden von Rechtsträgern katholischer Krankenanstalten, welche im Förderungsbeirat vertreten sind, vorgeschlagen, und zwar zwei seitens der Frauenorden Österreichs, eines seitens des Ordens der Barmherzigen Brüder.

Den Vorsitz führt der in der Österreichischen Bischofskonferenz jeweils zuständige bischöfliche Referent für das kirchliche Spitalswesen.

Außerdem gehört dem Kuratorium mit beratender Stimme der Direktor des Institutes an.

5. Aufgaben des Kuratoriums

Das Kuratorium hat folgende Aufgaben zu erfüllen:

a) Innerhalb der Zwecke des Institutes die Festset-

zung von Schwerpunkten, insbesondere von Schwerpunkten der Jahresarbeit. Dabei kann der Direktor Vorschläge erstatten.

b) Genehmigung des Jahresprogramms, insbesondere des Veranstaltungsprogramms.

c) Genehmigung des Jahresvoranschlags und des vom Direktor erstellten Rechnungsabschlusses.

d) Genehmigung des Prüfungsberichtes über die Jahresabschlüsse.

e) Erstattung von Vorschlägen auf Änderung der Statuten.

f) Erstattung von unverbindlichen Vorschlägen an die Österreichische Bischofskonferenz bezüglich der Bestellung und Abberufung des Direktors.

6. Funktionsdauer des Kuratoriums

Das Kuratorium wird auf fünf Jahre bestellt. Eine Weiterbestellung einzelner Mitglieder durch die Österreichische Bischofskonferenz ist zulässig.

7. Der Direktor

Der Direktor, welcher von der Österreichischen Bischofskonferenz ernannt wird, hat nach den Richtlinien des Kuratoriums die Jahresarbeit vorzubereiten und durchzuführen bzw. auch die entsprechenden Vorschläge dem Kuratorium zu erstatten. Im einzelnen hat der Direktor folgende Aufgaben:

a) Erstellung des Jahresvoranschlags, des Rechnungsabschlusses und der Tätigkeitsberichte;

b) Vorbereitung der Sitzungen des Kuratoriums, insbesondere Erstattung von Tagesordnungsvorschlägen an den Vorsitzenden;

c) Erstellung der Vorschläge für Jahresprogramme zur Durchführung der Institutsarbeit;

d) die Verwaltung des Institutsvermögens im Einvernehmen mit dem Vorsitzenden des Kuratoriums;

e) alle sonstigen Aufgaben, welche dem Institut inhärent sind, und welche nicht ausdrücklich dem Kuratorium vorbehalten sind;

f) Betreuung der laufenden Arbeit des Institutes und Aufsichtigung des Sekretariates. Das Sekretariat ist, wenn es geschaffen ist, direkt dem Direktor unterstellt.

8. Arbeitsweise des Kuratoriums

a) Das Kuratorium wird durch den Vorsitzenden mindestens zweimal jährlich unter Angabe der Tagesordnung spätestens vierzehn Tage vor dem Sitzungstermin schriftlich einberufen. Ist der Vorsitzende verhindert, so erfolgt die Einberufung durch einen von ihm ernannten Vertreter. Dieser Vertreter ist am Anfang der Sitzungsperiode des Kuratoriums zu ernennen.

b) Das Kuratorium faßt seine Beschlüsse mit absoluter Mehrheit der erschienenen Mitglieder. Es ist nur beschlußfähig, wenn mindestens die Hälfte der Mitglieder anwesend ist. Bei Stimmgleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden.

c) Über die Sitzungen des Kuratoriums ist von einem durch das Kuratorium beauftragten Schriftführer ein Protokoll zu führen, in welchem der Zeitpunkt der Sitzung, die Anwesenheit und Abwesenheit der Mitglieder, die Tagesordnung, der Verlauf der Sitzung und die Beschlüsse, welche in der Sitzung gefaßt werden, aufzunehmen sind. Das Protokoll ist vom Vorsitzenden und vom Schriftführer zu fertigen, eine Protokollab-

schrift ist allen Mitgliedern des Kuratoriums zuzustellen.

d) Wenn es mindestens ein Drittel der Mitglieder des Kuratoriums schriftlich verlangt, hat der Vorsitzende eine Sitzung des Kuratoriums einzuberufen.

e) Jedes stimmberechtigte Mitglied des Kuratoriums ist berechtigt, vor Eingehen in die Tagesordnung Anträge zur Tagesordnung zu stellen.

9. Außenvertretung

Das Institut wird durch den Direktor nach außen vertreten. Für rechtsverbindliche Akte, welche geeignet sind, das Institut zu verpflichten, ist die Gegenzeichnung durch den Vorsitzenden des Kuratoriums einzuholen.

Die Zeichnung in Geldangelegenheiten erfolgt durch den Direktor und ein Mitglied des Sekretariates gemeinsam.

10. Rechnungsprüfung

Der Jahresabschluß des Institutes ist jährlich durch das Prüfamts des Sekretariates der Österreichischen Bischofskonferenz zu prüfen. Die Prüfungsberichte sind dem Kuratorium gemeinsam mit dem Jahresabschluß und dem Bericht des Direktors vorzulegen.

11. Der Wissenschaftliche Beirat

Der Wissenschaftliche Beirat besteht aus Experten und Wissenschaftlern aus jenen Fachgebieten, welche den Vereinszweck bilden bzw. aus Fächern, welche diesen Fachgebieten verwandt sind. Der Wissenschaftliche Beirat hat mindestens 5 Mitglieder. Die Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirates werden auf fünf Jahre durch das Kuratorium bestellt. Der Direktor ist berechtigt, Vorschläge zur Besetzung des Wissenschaftlichen Beirates zu erstatten.

Der Wissenschaftliche Beirat hat die Aufgabe, die wissenschaftlichen Forschungsprojekte des Institutes zu fördern und zu begleiten, insbesondere durch Erstattung von Vorschlägen über geeignete Projekte, Erstattung von Vorschlägen über Projektleiter und Mitarbeiter, wissenschaftliche Betreuung dieser Projekte sowie Beratung des Direktors bei der Durchführung sonstiger wissenschaftlicher Veranstaltungen und bei der Herausgabe und Verbreitung wissenschaftlicher Veröffentlichungen.

12. Der Förderungsbeirat

Der Förderungsbeirat hat die Aufgabe, das Institut finanziell durch Aufbringung entsprechender Mittel und ideell zu unterstützen. In ihm sollen vor allem die Träger der katholischen Krankenanstalten vertreten sein.

Die Aufnahme von Mitgliedern des Förderungsbeirates erfolgt durch das Kuratorium, ebenso die Abberufung.

Die Einberufung erfolgt durch den Vorsitzenden des Kuratoriums, welcher auch den Vorsitz im Förderungsbeirat führt.

13. Statutenänderung, Auflösung des Institutes

Eine Änderung der Statuten kann nur durch die Österreichische Bischofskonferenz erfolgen. Das Kuratorium ist berechtigt, dazu Vorschläge zu erstatten.

Eine Auflösung des Institutes ist nur durch Aufhebung der Rechtspersönlichkeit für den kirchlichen Bereich, verbunden mit Beendigung der Rechtspersönlichkeit für den staatlichen Bereich, durch die Österreichische Bischofskonferenz möglich.

Das Vermögen des Institutes geht diesfalls auf die Österreichische Bischofskonferenz über.

14. Rechtspersönlichkeit für den staatlichen Bereich

Mit Erlassung dieses Dekretes erhält das Institut Rechtspersönlichkeit für den kirchlichen Bereich. Mit Hinterlegung dieser Statuten beim Bundesminister für Unterricht, Kunst und Sport im Sinne Artikel XV. § 7 des Konkordates vom 5. 6. 1933, BGBl. II Nummer 2/1934, genießt das Institut auch Rechtspersönlichkeit für den staatlichen Bereich.

Das vorliegende Statut wurde vom Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz am 5. April 1990 in Kraft gesetzt.

2.

Statuten der Pastoralcommission Österreichs (PKÖ) und des Österreichischen Pastoralinstituts (ÖPI)

I. Name und Sitz

Die Pastoralcommission Österreichs ist als ein offizielles Beratungsgremium der Österreichischen Bischofskonferenz in Pastoralfragen von dieser errichtet worden. Das unter ihrer Leitung stehende Österreichische Pastoralinstitut dient, wie das *seinerzeitige* Österreichische Seelsorgeinstitut, vornehmlich der angewandten Pastoralforschung. Die Pastoralcommission und das Pastoralinstitut sind gemäß § 3 der derzeitigen Statuten für das Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz überdiözesane Werke der Österreichischen Bischofskonferenz. Ihr Sitz ist in Wien.

II. Aufgaben der Pastoralcommission Österreichs und des Österreichischen Pastoralinstituts

1. Beratung der Österreichischen Bischofskonferenz in pastoralen Anliegen

Die Pastoralcommission wird von der Bischofskonferenz mit dem Studium bestimmter pastoraler Fragen und mit der Ausarbeitung konkreter Vorschläge betraut. Sie kann außerdem von sich aus der Bischofskonferenz pastorale Anliegen und Anregungen vorlegen, deren Befassung durch die Bischofskonferenz wünschenswert oder notwendig erscheint. In entscheidenden Pastoralfragen stehen die Pastoralcommission oder ihr *Vorstand* der Bischofskonferenz zur direkten Beratung zur Verfügung.

2. Initiativen für eine situationsgerechte Seelsorge

a) Die Pastoralcommission und das Pastoralinstitut nehmen die pastorale Situation in Österreich wahr, greifen die Anliegen, Probleme und Schwierigkeiten des Heildienstes auf, wie sie sich in Pfarre, Diözese und überdiözesanen Gegebenheiten stellen, und versuchen, geeignete Mittel und Wege zu ihrer Lösung zu

finden. *In der Pastoralcommission und den Arbeitskreisen des ÖPI sollen, insbesondere auch durch ihre Zusammensetzung, die praktischen Erfahrungen in der pfarrlichen und diözesanen Pastoral ausgetauscht werden, um diese Erfahrungen auch für andere Diözesen fruchtbar werden zu lassen.*

b) Das Pastoralinstitut erarbeitet, in Verbindung mit anderen einschlägigen Arbeitszentren und im Kontakt mit internationalen Gremien und Institutionen, theoretische Voraussetzungen für einen situationsgerechten Heildienst sowie Vorschläge zur Verbesserung der Qualität der Inhalte und Aktivitäten, die von seiten der Kirche angeboten und geleistet werden. Dabei sollen nicht nur theologische Erkenntnisse, sondern auch wichtige Ergebnisse anderer einschlägiger wissenschaftlicher Forschungen und die allgemeinen gesellschaftlichen Erfahrungen für die kirchliche Praxis fruchtbar gemacht werden; um die eigentlichen wissenschaftlichen Forschungen sollen die Pastoralinstitute der theologischen Fakultäten und Hochschulen ersucht werden. Das Pastoralinstitut vermittelt auf Tagungen und durch Publikationen die gewonnenen Erkenntnisse an die verschiedenen Träger des kirchlichen Heildienstes. Es hält die Pastoralcommission, der es unmittelbar verantwortlich ist, über seine Arbeit auf dem laufenden und legt ihr wichtige Vorhaben zur Entscheidung vor.

c) Die Pastoralcommission entscheidet, welche der vom Pastoralinstitut erarbeiteten Initiativen an die Bischofskonferenz *herangetragen werden sollen. Die Abstimmung über Texte oder andere Anliegen, die nach eingehender Beratung der Bischofskonferenz vorgelegt werden sollen, bedarf einer Zweidrittel-Mehrheit der anwesenden PKÖ-Mitglieder.*

3. Koordinierung bedeutsamer pastoraler Planungen und Aktivitäten

Die Koordinierung soll zunächst dadurch angestrebt werden, daß gut informierte Mitglieder verschiedener kirchlicher Institutionen und Organisationen in der Pastoralcommission vertreten sind, und daß Mitglieder der Pastoralcommission gleichzeitig anderen Institutionen und Gremien angehören. Die Pastoralcommission soll über wichtige seelsorgliche und apostolische Planungen und Initiativen der verschiedenen kirchlichen Organisationen und Institutionen, deren Eigenständigkeit nicht beeinträchtigt werden soll, informiert werden, um Überschneidungen im Einvernehmen mit den betreffenden Institutionen beheben und eine eventuell zweckmäßige Mitarbeit oder Zusammenarbeit leisten oder anregen zu können. Bedeutsame pastorale einschlägige Eingaben einzelner Organisationen und Institutionen an die Bischofskonferenz sollen gleichzeitig zur Information auch der Pastoralcommission zugeleitet werden.

III. Zusammensetzung

Die Pastoralcommission setzt sich je zur Hälfte aus Priestern (darunter auch Ordensangehörige) und Laien (Männer und Frauen) zusammen.

1. Mitglieder der Pastoralcommission sind:

a) Die Pastoralamts- bzw. Seelsorgeamtsleiter der österreichischen Diözesen (ex officio).

b) Je ein/e Laienvertreter/in der Diözesen, *nach*

Möglichkeit ein Vorstandsmitglied des diözesanen Pastoralrats und gleichzeitig Repräsentant/in bestimmter Arbeits- und Sachgebiete (Caritas und Sozialarbeit, Schule und Erwachsenenbildung, Familie, Arbeits- und Industrielwelt, Landbereich, Hochschule und Wissenschaft, kirchliche Öffentlichkeitsarbeit und allgemeine Journalistik, Finanzen, kirchliches Organisationswesen). Die Nominierung erfolgt durch den diözesanen Pastoralrat.

c) Der Geistliche Assistent der Katholischen Aktion Österreichs (ex offa), der Bundesseelsorger der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Jugend Österreichs (ex offa),

je ein Pfarrer und Kaplan aus jeder der beiden Kirchenprovinzen, die nach Möglichkeit dem jeweiligen Priesterrat angehören und die vom Priesterrat nominiert werden, wobei die Nominierung nach dem Rotationsprinzip von jeweils zwei Diözesen erfolgt,

ein Hochschuleelsorger, nominiert von der Konferenz der Hochschuleelsorger,

ein Vertreter der Militärseelsorge, nominiert von der Pastoralversammlung der Militärseelsorger.

d) Zwei Laienvertreter/innen der Katholischen Aktion Österreichs, nominiert vom Präsidium der KAO,

zwei Vertreter/innen der übrigen Apostolatsgruppen und -verbände, je einer nominiert von Kurie 2 (Arbeitsgemeinschaft katholischer Verbände — AKV) und Kurie 3 (Apostolische Gruppen) des Katholischen Laienrates Österreichs,

ein/e Vertreter/in der Jugend, nominiert von der Bundesleitung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Jugend Österreichs,

ein/e Vertreter/in der Jungschar, nominiert von der Bundesleitung der Katholischen Jungschar Österreichs.

e) Ein Caritasdirektor, nominiert von der Konferenz der Caritasdirektoren.

f) Ein Pastoraltheologe, nominiert von der Arbeitsgemeinschaft der Österreichischen Pastoraltheologen.

g) Der Vorsitzende der Pastoralkommission (ex offa) und der Generalsekretär des Pastoralinstituts (ex offa).

h) Bis zu drei Fachleute, die von der PKÖ kooptiert werden können und die dann zugleich Mitglieder des Vorstandes sind.

i) Aus folgenden Bereichen kann die PKÖ je eine Person kooptieren: Arbeitsgemeinschaft der Finanzkammern, Frauenorden, Männerorden, Laienreligionslehrer/innen, Pastoralassistent/inn/en, Theologieprofessoren.

Zu den Sitzungen der Pastoralkommission können fallweise Experten als Berater zugezogen werden.

2. Die Mitglieder der Pastoralkommission werden, soweit sie ihr nicht ex offa angehören, von der Bischofskonferenz über Vorschlag der entsendenden Diözesen und Gremien auf die Dauer von fünf Jahren ernannt, wobei eine einmalige Wiederbestellung möglich ist.

3. Die Sitzungen der Pastoralkommission finden in der Regel drei- bis viermal im Jahr statt. Außerordentliche Sitzungen sind auf Antrag des Vorstands oder der Vertreter dreier Diözesen oder aller gesamtösterreichischen Vertreter (vgl. Punkt III.1 c bis f) einzuberufen. Im Verhinderungsfall gibt es keine stimmberechtigte Vertretung.

IV. Der bischöfliche Referent

Der bischöfliche Referent nimmt am Arbeitsprozeß der Pastoralkommission und des Pastoralinstitutes teil. Er ist zu allen Sitzungen der PKÖ und des Vorstands einzuladen. Er vertritt, gegebenenfalls zusammen mit dem Vorstand, die Anliegen und Aufgaben der Pastoralkommission und des Pastoralinstituts bei der Bischofskonferenz.

V. Organe und Einrichtungen der Pastoralkommission Österreichs und des Österreichischen Pastoralinstituts

1. Vorstand

Ein von der Pastoralkommission aus ihren Mitgliedern für fünf Jahren bestellter Vorstand führt die laufenden Geschäfte der Pastoralkommission (Vorbereitung der Sitzungen, Verwirklichung der Beschlüsse), leitet in deren Auftrag das Pastoralinstitut (Gesamtplanung der Arbeit, Errichtung von Arbeitskreisen etc.) und nimmt, zusammen mit dem bischöflichen Referenten, die Aufgaben und Anliegen der Pastoralkommission bei der Bischofskonferenz wahr (vgl. Punkt II.1).

Diesem Vorstand gehören an: je ein/e Vertreter/in aus den Mitgliedergruppen III.1.a—d, der Pastoraltheologe, der Vorsitzende und der/die Generalsekretär/in. Der Vertreter der Caritas (III.1.e) wird, je nachdem ob er Priester bzw. Diakon oder Laie ist, als Kandidat der Mitgliedergruppe III.1.c oder d zugezählt. Die gemäß III.1.h kooptierten Fachleute sind Mitglieder des Vorstands, haben in diesem Sitz aber kein Stimmrecht.

2. Der Vorsitzende

Der von der Bischofskonferenz aus einem Dreier-vorschlag der Pastoralkommission auf die Dauer von fünf Jahren ernannte Vorsitzende der Pastoralkommission ist gleichzeitig Vorsitzender des Vorstands. Er beruft die Sitzungen der Pastoralkommission und des Vorstands ein und leitet sie. Er pflegt den Kontakt zu den einzelnen Bischöfen und bischöflichen Behörden sowie zu den anderen gesamtösterreichischen kirchlichen Gremien und Einrichtungen. Er berichtet der Pastoralkommission über pastoral bedeutsame Planungen und Aktivitäten, insbesondere solcher Organisationen und Institutionen, welche nicht in der Pastoralkommission vertreten sind, und informiert diese über die Anliegen der Pastoralkommission, um eine zweckmäßige Koordinierung zu fördern.

3. Der Generalsekretär/die Generalsekretärin

Die Bestellung des Generalsekretärs/der Generalsekretärin erfolgt über Vorschlag des Vorstands (nach vorheriger Einholung der Zustimmung der PKÖ) durch die Bischofskonferenz. Er/sie führt die laufenden Geschäfte des Pastoralinstituts, koordiniert die Tätigkeit der Arbeitskreise und pflegt die Kontakte mit jenen Arbeitszentren und Gremien, die für den Aufgabenbereich des Pastoralinstituts von Bedeutung sind; als Sekretär/in der Pastoralkommission obliegen ihm/ihr die sekretariellen Aufgaben dieser Kommission. Er/sie ist dem Vorstand unmittelbar verantwortlich und nimmt seine/ihre Aufgaben im Einvernehmen mit dem Vorsitzenden wahr.

Die Anstellung erfolgt durch das Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz.

Die Abberufung erfolgt über Vorschlag des Vorstands (nach vorheriger Einholung des Votums der PKÖ) durch die Bischofskonferenz. Sollte die Bischofskonferenz selbst die Abberufung ins Auge fassen, holt sie vorher die Stellungnahme der PKÖ ein.

Bei Vorliegen dienstrechtlicher Entlassungsgründe hat der Sekretär der Bischofskonferenz das Recht, die Entlassung auszusprechen. Auch in diesem Fall ist die Stellungnahme des Vorstands einzuholen.

4. Arbeitskreise

Die zur Erfüllung seiner Aufgaben notwendigen Arbeitskreise des Pastoralinstituts, denen Experten der Theorie und Praxis angehören, sollen nach Möglichkeit von Mitgliedern der Pastoralkommission geleitet werden. Die Leiter/innen der Arbeitskreise werden vom Vorstand bestellt. Einzelne Arbeitskreise können vorortmäßig außerhalb des Pastoralinstituts in einzelnen Diözesen oder gesamtösterreichischen Organisationen verankert sein.

VI. Finanzierung

Der Personalaufwand und die laufenden Ausgaben der Pastoralkommission und des Pastoralinstituts werden durch Zuwendungen der Bischofskonferenz gedeckt.

VII. Statutenänderungen

Die Pastoralkommission Österreichs ist berechtigt, Änderungsvorschläge zu den Statuten auszuarbeiten und der Österreichischen Bischofskonferenz vorzulegen. Bei Änderungsvorhaben der Bischofskonferenz, die nicht auf Vorschläge der Pastoralkommission zurückgehen, ist die PKÖ berechtigt, innerhalb einer seitens der Österreichischen Bischofskonferenz eingeräumten Frist zu den Änderungsvorschlägen eine Stellungnahme abzugeben. Die diesbezüglichen Änderungsvorschläge oder Stellungnahmen der PKÖ bedürfen der Zweidrittel-Mehrheit.

VIII. Promulgation und Inkrafttreten

Statut und Statutenänderungen sollen im Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz veröffentlicht werden. Sie treten einen Monat nach Beschluß durch die Bischofskonferenz in Kraft.

Das vorliegende Statut wurde von der Vollversammlung der österreichischen Bischöfe am 8. November 1990 beschlossen.

III. Personalia

1.

IMABE-Institut

Primarius Prof. Dr. Johannes Bonelli wurde mit Wirksamkeit vom 15. November 1990 zum Direktor des Institutes für medizinische Anthropologie und Bioethik ernannt.

2.

Eucharistischer Kongreß

Zur Vorbereitung des Eucharistischen Kongresses 1993 in Sevilla wurde Dr. Alois Schwarz, Leiter des Pastoralamtes in Wien, zum Nationaldelegierten bestellt.

3.

Österreichische Theologische Kommission

Prof. P. Dr. Johannes Mühlsteiger SJ wurde für den Fachbereich Kirchenrecht in die Kommission berufen.

4.

Katholische Aktion Österreichs

Die Wahl von Frau Dr. Luitgard Derschmidt in das Präsidium der KAÖ wurde von der Bischofskonferenz bestätigt.

5.

Pfadfinder

P. Franz Hauser SDB wurde zum kath. Bundeskuraten der Pfadfinder und Pfadfinderinnen Österreichs bestellt.

6.

Katholischer Familienverband Österreichs

Die Bischofskonferenz hat das Ergebnis der anlässlich der Jahreshauptversammlung am 19./20. Oktober 1990 durchgeführten Wahl wie folgt bestätigt:

Präsidentin: Elisabeth Schrittwieser
Vizepräsident: Dkfm. Werner Höffinger und Dkfm. Sigild Plöchl
Fachleute: DDr. Walter Holzer
DDr. Werner Jakusch
Siegfried Korn
Hemma Motal
Mag. Olinda Holy

7.

Borromäuswerk

Prälät Walter Linser (Innsbruck) wurde zum geistlichen Assistenten des Österreichischen Borromäuswerks bestellt.

IV. Dokumentation

Vom Wesen des Priestertums

(Referat von Joseph Cardinal Ratzinger, gehalten am 1. Oktober 1990 vor der Vollversammlung der VIII. Weltbischofssynode in Rom)

Vorüberlegung: Die Probleme

Das katholische Bild vom Priestertum, wie es durch das Konzil von Trient gültig definiert und vom Vatikanum II biblisch erneuert und vertieft wurde, ist nach dem Konzil in eine tiefe Krise geraten. Die große Zahl derer, die das Priestertum aufgegeben haben, wie auch der dramatische Rückgang des Priesternachwuchses in vielen Ländern erklärt sich gewiß nicht allein aus theologischen Gründen. Aber all die anderen Ursachen hätten keine solche Durchschlagskraft erreichen können, wenn nicht vielen Priestern und jungen Menschen auf dem Weg zum Priestertum dieser Dienst von innen her fraglich geworden wäre. In der neuen geistigen Offenheit, die sich durch das Konzil gebildet hatte, gewannen die alten Argumente der Reformationszeit in Verbindung mit den Erkenntnissen der weitgehend aus reformatorischen Voraussetzungen genährten modernen Exegese plötzlich eine Evidenz, der die katholische Theologie keine hinlänglich begründeten Antworten entgegenzusetzen vermochte. Die Texte des Vatikanum II hatten zwar biblische Motive weit über das Tridentinum hinaus in sich aufgenommen, aber doch den traditionellen Kontext nicht wesentlich überschritten, so daß sie nicht ausreichten, um eine neue Begründung und Wesenserhellung des Priestertums in der veränderten Lage zu geben. Die Bischofssynode des Jahres 1971, die Texte der Internationalen Theologenkommission aus demselben Jahr und eine reiche theologische Literatur haben inzwischen die Debatte erheblich ausgeweitet, so daß es langsam möglich wird, die Früchte dieses Ringens einzubringen und aus einer vertieften Lesung der biblischen Texte heraus Antworten auf die neuen Fragen zu geben.

Welcher Art sind nun diese Fragen? Den Ausgangspunkt bildet eine terminologische Beobachtung: Die werdende Kirche hat die in ihr sich bildenden Ämter nicht mit sakralem, sondern mit profanem Vokabular benannt. Sie läßt keinerlei Kontinuität dieser Ämter mit dem Priestertum des mosaischen Gesetzes erkennen; überdies sind diese Ämter lange Zeit hindurch wenig definiert, sehr vielfältig in den Bezeichnungen und Formen, in denen sie begegnen, und erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts kristallisiert sich eine feste Gestalt heraus, die allerdings immer noch Schwankungen zuläßt. Vor allem ist ein kultischer Auftrag dieser Ämter nicht zu sehen: Nirgendwo werden sie ausdrücklich mit der Eucharistiefeyer in Verbindung gebracht; als ihr Inhalt erscheint hauptsächlich die Verkündigung des Evangeliums, dann der Dienst der Liebe unter den Christen und gemeindliche Funktionen mehr praktischer Art. Dies alles erweckt den Eindruck, daß die Ämter nicht sakral, sondern rein funktional gesehen, also ganz nach Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit gehandhabt wurden. Mit diesen Beobachtungen verband sich in der Nachkonzilszeit wie von selbst die Theorie vom Christentum als Entsakralisierung der Welt, die auf Barths

und Bonhoeffers These vom Gegensatz zwischen Glaube und Religion, also vom areligiösen Charakter des Christentums beruht. Daß der Hebräerbrief mit Betonung sagt, Jesus habe außerhalb der Tore der Stadt gelitten und uns dann auffordert, zu ihm hinauszugehen (Hebr 13,16), wurde nun zum Symbol: Das Kreuz hat den Tempelvorhang zerrissen, der neue Altar steht mitten in der Welt; das neue Opfer ist nicht ein kultisches Geschehen, sondern ein ganz profaner Tod. Das Kreuz erscheint so als eine neue und revolutionäre Interpretation dessen, was Kult nun einzig noch sein kann: Allein die tägliche Liebe inmitten der Profanität der Welt sei der Gottesdienst, der diesem Ursprung entspreche.

Solche Gedankengänge, die sich aus einer Kombination moderner protestantischer Theologie und exegetischer Beobachtungen ergaben, erweisen sich bei genauem Zusehen als Frucht der in der Reformation des 16. Jahrhunderts entwickelten hermeneutischen Grundentscheide. Der zentrale Punkt darin war eine Lektüre der Bibel, die auf der dialektischen Entgegensetzung von Gesetz und Verheißung, von Priester und Prophet, von Kult und Verheißung aufruht. Die einander zugeordneten Kategorien Gesetz — Priester — Kult wurden als der negative Aspekt der Heilsgeschichte gewertet: Das Gesetz bringe den Menschen zur Selbstgerechtigkeit; der Kult gehe von dem Irrtum aus, der Mensch stehe in einer Art von Gleichheitsverhältnis mit Gott und könne durch die Entrichtung bestimmter Gaben ein Rechtsverhältnis zwischen sich und Gott herstellen; das Priestertum ist dann sozusagen der institutionelle Ausdruck und das dauernde Instrument dieser Verkehrung des Gottesverhältnisses. Das Wesen des Evangeliums, wie es besonders in den großen Paulusbriefen am deutlichsten erscheine, wäre dann die Überwindung dieses Gefüges der zerstörerischen Selbstgerechtigkeit des Menschen: Das neue Gottesverhältnis beruht ganz auf Verheißung und Gnade; es drückt sich aus in der Gestalt des Propheten, der demnach auch im strikten Gegensatz zu Kult und Priestertum konstruiert wird. Der Katholizismus erschien Luther als die freventliche Wiederherstellung von Kult, Opfer, Priestertum und Gesetz und so als die Negation der Gnade, als der Abfall vom Evangelium, als das Zurückgehen hinter Christus zu Moses. Dieser hermeneutische Entscheid Luthers hat die moderne kritische Exegese von ihrem Grund her geprägt; die Antithese zwischen Kult und Evangeliumsverkündigung, zwischen Priester und Prophet bestimmt ihre Wertungen und Auslegungen allenthalben. Die eingangs genannten philologischen Beobachtungen schienen dieses Kategoriensystem geradezu unwiderleglich zu bestätigen. So ist es zu begreifen, daß die katholischen Theologen, denen diese ganze Vorgeschichte mit der Problematik ihrer Entscheidungen unbekannt war, in der plötzlichen Konfrontation mit dem wissenschaftlichen Anspruch moderner Auslegung den Boden unter den Füßen verloren. Es schien ganz klar, daß die Lehre von Trient über das Priestertum unter falschen Voraussetzungen formuliert war und daß auch das Zweite Vatikanum noch nicht den Mut gefunden hatte, aus dieser verfehlten Geschichte herauszuführen. Aber sein inneres Gefälle schien zu verlangen, jetzt endlich das dort noch nicht Gewagte zu tun, die alten Vorstellungen von Kult und Priestertum zu lassen und eine zugleich biblische und moderne Kirche zu

suchen, die sich entschlossen der Profanität stellte und allein nach funktionalen Gesichtspunkten zu ordnen sein würde.

Dabei muß nun freilich erwähnt werden, daß es schon in der Reformationszeit, auch innerhalb des Luthertums und auch in Luthers eigenen Werken, gegenläufige Tendenzen gab: Die Ordination wurde sehr bald doch keineswegs als jederzeit zurücknehmbare, rein funktionale Entscheidung verstanden, sondern zumindest in einer gewissen Analogie zum Sakrament gefaßt. Ihr Zusammenhang mit der eucharistischen Feier trat schnell wieder hervor, und auch daß Eucharistie und Verkündigung nicht voneinander zu trennen sind, wurde wieder gesehen. Ohnedies entstammen die Vorstellungen von der radikalen Profanität des Christlichen und vom nichtreligiösen Charakter des Glaubens erst einer Konstellation des 20. Jahrhunderts; für Luther wären diese Theorien noch durchaus unverständlich und unannehmbar gewesen. Dementsprechend hat gerade der auf Luther zurückgehende Zweig des Protestantismus auch eine starke kultische Tradition entwickelt, deren Vertiefung im liturgischen Frühling des 20. Jahrhunderts fruchtbare ökumenische Begegnungen ermöglichte. Die berechtigten Fragen der Reformation waren hier aufgenommen, aber auch der Blick für das Unverlierbare des Katholischen allmählich wieder schärfer geworden. Der „katholische“ Strang protestantischer Theologie hat somit am meisten geholfen, die Einseitigkeiten bestimmter moderner Bibelauslegungen zu überwinden.

1. Die Grundlegung des neutestamentlichen Amtes: Apostolat als Beteiligung an der Sendung Christi

Es geht also darum, das Neue des Neuen Testaments zu erkennen, das Evangelium als Evangelium zu verstehen und dabei dann in rechter Weise auch die Einheit von Altem und Neuem Bund, die Einheit von Gottes Handeln sehen zu lernen. Denn gerade in ihrer Neuheit sind Christi Botschaft und sein Werk zugleich Erfüllung alles Vorangehenden, Sichtbarwerden der einigenden Mitte von Gottes Geschichte mit uns. Wenn wir nach dem Zentrum des Neuen Testaments fragen, stoßen wir auf Christus selbst. Das Neue darin sind nicht eigentlich neue Ideen — das Neue ist Person: Gott, der Mensch wird und den Menschen zu sich heranzieht. Insofern muß der Ausgangspunkt unseres Fragens in der Christologie liegen. Es verwundert nicht, daß die liberale Epoche die Gestalt Christi ganz von ihren Voraussetzungen her auslegte, in denen sich auf die Weise des 19. Jahrhunderts die vorhin beschriebenen Kategorien spiegeln. Jesus habe der ritualistisch verzerrten Religion das reine Ethos entgegengesetzt, dem Kollektiv das Individuum, so wurde hier gesagt. Er erscheint als der große Lehrer der Sittlichkeit, der den Menschen aus kultischen und rituellen Zwängen befreit und ihn mit seinem persönlichen Gewissen direkt vor Gott stellt. In der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts verbanden sich solche Gedanken mit marxistischen Ideen: Christus erscheint nun als der Revolutionsführer der Liebe, der sich der versklavenden Macht der Institutionen entgegenstellt und im Kampf gegen die Institutionen (besonders gegen das Priestertum) stirbt. Er erscheint als der Vorkämpfer in der Befreiung der Armen mit dem Ziel, das „Reich“ aufzurichten, das heißt die neue Gesellschaft freier und gleicher Menschen.

Die Gestalt Jesu, wie sie uns in der Bibel begegnet, sieht indes ganz anders aus. Natürlich können wir hier nicht eine umfassende Christologie entwickeln. Der für uns entscheidende Gesichtspunkt besteht darin, daß Jesus beansprucht, eine direkte Sendung von Gott her zu haben, also die Autorität Gottes in seiner Person zu konkretisieren. In allen Evangelien erscheint er als Träger einer von Gott kommenden Vollmacht (Mt 7,29; 21,23; Mk 1,27; 11,28; Lk 20,2; 24,10 u. a.). Er verkündet eine Botschaft, die nicht von ihm selbst erdacht ist; er ist „gesandt“ mit einem Auftrag, der ihm vom Vater her zukommt. Johannes hat diesen Gedanken der Sendung besonders deutlich entwickelt, aber dabei doch nur einen Gesichtspunkt bestätigt und verdeutlicht, der auch bei den Synoptikern zentral ist. Das Paradox von Jesu Sendung kommt wohl am deutlichsten in der von Augustinus so tiefgründig interpretierten johanneischen Formel zum Ausdruck: *Mea doctrina non est mea . . .* (7,16). Jesus hat nichts Eigenes für sich, neben dem Vater. In seiner Lehre ist er selbst im Spiel, und so sagt dieses Wort, daß gerade auch das Eigenste — das Ich — das ganz und gar Nicht-Eigene ist. Das Seinige ist das Nicht-Seinige; nichts steht neben dem Vater, sondern alles ist ganz aus ihm und zu ihm. Aber gerade so, weil er sich selbst enteignet ist, ist er ganz eins mit dem Vater. Seine Selbstlosigkeit ist seine wahre Beglaubigung, und sie gibt ihm letzte Vollmacht, weil sie reine Transparenz und Vergegenwärtigung Gottes selber wird. Lassen wir beiseite, daß in dieser völligen Übergabe des Ich an das Du und in dem Ineinanderfallen von Ich und Du, das daraus folgt, das trinitarische Geheimnis durchblickt und zugleich zum Modell auch unserer Existenz wird. Wichtig ist für uns hier, daß Jesus die neue Figur der Zwölf geschaffen hat, die dann nach der Auferstehung in das Amt der Apostel — der Gesandten — übergeht. Jesus verleiht den Aposteln seine Gewalt und setzt damit ihr Amt in strenge Parallelität zu seiner eigenen Sendung. „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf“, sagt er zu den Zwölfen (Mt 10,40; vgl. Lk 10,16; Joh 13,20). Das rabbinische Wort kommt einem in den Sinn: „Der Abgesandte eines Menschen ist wie dieser selbst.“ Hierher gehören alle Texte, in denen Jesus seine eigene „Gewalt“ (Vollmacht) den Jüngern weitergibt: Mt 9,8; 10,1; 21,23; Mk 6,7; 13,34; Lk 4,6; 9,1; 10,19. Die Parallelisierung zwischen der Sendungsform Jesu und derjenigen der Apostel ist dann wiederum besonders deutlich durchgeführt im vierten Evangelium: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (13,20; 17,18; 20,21).

Das Gewicht dieser Aussage wird erst deutlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, was wir vorhin über die Struktur von Jesu Sendung gehört haben — darüber, daß sein ganzes Sein Sendung, Beziehung ist. Von da aus verstehen wir die Bedeutung des folgenden Parallelismus:

*„Der Sohn kann von sich aus nichts tun“
(Joh 5,19.30)*

*„Ohne mich könnt ihr nichts tun“
(Joh 15,5)*

Dieses „Nichts“, das die Jünger mit Jesus teilen, drückt Macht und Ohnmacht des apostolischen Amtes zugleich aus. Von sich aus, aus den eigenen Kräften

ihres Verstandes, ihrer Erkenntnis, ihres Wollens können sie nichts tun, was sie als Apostel tun sollen. Wie sollten sie sagen können „Ich vergebe dir deine Sünden“? Wie sollten sie sagen können „Dies ist mein Leib“? Wie sollten sie die Hände auflegen und sagen können „Empfange den Heiligen Geist“? Nichts von dem, was apostolisches Tun konstituiert, ist Produkt eigenen Vermögens. Aber gerade in diesem „Nichts“ des Eigenen liegt ihre Gemeinschaft mit Jesus, der ja auch ganz vom Vater ist, nur durch ihn und in ihm, und überhaupt nicht bestünde, wenn er nicht ständiges Herkommen vom Vater und Sichzurückgeben an den Vater wäre. Das „Nichts“ des Eigenen zieht sie in die Sendungsgemeinschaft mit Christus hinein. Diesen Dienst, in dem wir ganz dem anderen übereignet sind, dieses Geben dessen, was nicht aus uns kommt, nennt die Sprache der Kirche Sakrament. Wenn wir die Priesterweihe als Sakrament bezeichnen, ist genau dies gemeint: Hier entfaltet nicht einer seine eigenen Kräfte und Begabungen; hier ist nicht einer als Funktionär eingesetzt, weil er das besonders gut kann oder weil es ihm liegt oder einfach, weil er sich damit sein Brot verdienen möchte; hier geht es nicht um einen Job, in dem man mit seinem Können sich seinen Lebensunterhalt sichert, um dann vielleicht zu Besserem aufzusteigen. Sakrament heißt: Ich gebe, was ich selbst nicht geben kann; ich tue, was nicht aus mir kommt; ich stehe in einer Sendung und bin zum Träger dessen geworden, was der andere mir übergeben hat. Darum kann sich auch niemand selbst zum Priester erklären; darum kann auch nicht eine Gemeinde mit ihren Beschlüssen jemanden dazu machen. Man kann nur aus dem Sakrament empfangen, was Gottes ist, eintretend in die Sendung, die mich zum Boten und Werkzeug des anderen macht. Und freilich kann nun gerade dieses Sich-dem-anderen-Zueignen, dieses Weggehen von sich selbst, die wesentliche Selbstenteignung und Selbstlosigkeit dieses Dienstes zur eigentlich menschlichen Reifung und Erfüllung werden. Denn darin werden wir dem trinitarischen Geheimnis angeglichen, das heißt die Gottesebenbildlichkeit wird vollzogen und so das Grundmuster verlebendigt, nach dem wir geschaffen sind. Weil wir trinitarisch geschaffen sind, gilt im tiefsten von jedem, daß sich nur finden kann, wer sich verliert.

Aber damit sind wir nun schon etwas vorausgeeilt. Immerhin haben wir ein wichtiges Grundergebnis erzielt. Nach den Evangelien hat Christus selbst die Struktur seiner Sendung und seine Sendungsexistenz auf die Apostel übertragen, denen er seine Vollmacht übergibt und die er so an seine Vollmacht bindet. Diese Bindung an den Herrn, die den Menschen tun läßt, was nicht er kann, sondern der Herr tut, ist gleichbedeutend mit der sakramentalen Struktur. Insofern reicht die sakramentale Qualifikation der von Christus ausgehenden neuen Weise von Sendung bis in den Kern der biblischen Botschaft zurück, sie gehört zu diesem Kern. Zugleich ist sichtbar geworden, daß es sich hier um einen völlig neuen Typus von Dienst handelt, der nicht aus dem Alten Testament abgeleitet werden kann, sondern einzig christologisch erklärbar ist. Das sakramentale Dienstamt der Kirche ist Ausdruck der Neuheit Jesu Christi und deren Gegenwärtighalten die Zeit der Geschichte hindurch.

2. Die Nachfolge der Apostel

Nach diesem kurzen Blick auf den christologischen Ausgangspunkt und die christologische Mitte des neuen Dienstes, den Jesus Christus aus der Vollmacht seiner Sendung heraus geschaffen hat, müssen wir uns der Frage stellen: Wie ist das in der apostolischen Zeit aufgenommen worden? Und vor allem: wie sieht der Übergang von der apostolischen in die nachapostolische Zeit aus; wie stellt sich im Spiegel des Neuen Testaments die *successio apostolorum* dar, die ja neben der christologischen Grundlegung den zweiten tragenden Pfeiler der katholischen Lehre vom Priestertum des Neuen Bundes bildet? Hinsichtlich des ersten Punktes, der Fortführung des christologischen Anfangs in der Apostelzeit, können wir sehr kurz sein, denn die Zeugnisse der Evangelien tragen ja selbst eine doppelte historische Fracht in sich: Zum einen sind sie Überlieferungen über das, was am Anfang — im Wirken Jesu — geschah; zum anderen sind sie aber auch Spiegelungen dessen, was daraus geworden ist. Was dort vom apostolischen Amt gesagt wird, bezeugt also nicht nur die Geschichte des Anfangs; es spiegelt auch die Auslegung des apostolischen Amtes in der werdenden Kirche wider. Darüber hinaus aber haben wir vor allem das wichtige Zeugnis des heiligen Paulus, der uns in seinen Briefen Apostolat sozusagen im Vollzug ansehen läßt. Die wichtigste Stelle scheint mir in dem geradezu beschwörenden Anruf zu liegen, der sich im zweiten Korintherbrief findet: „An Christi Statt sind wir Gesandte, so daß durch uns gleichsam Gott mahnt. An Christi Statt bitten wir: Laßt euch versöhnen mit Gott“ (2 Kor 5,21). Hier zeigt sich ganz klar der stellvertretende Charakter und der Sendungscharakter des apostolischen Dienstes, den wir vorhin als das Wesen von „Sakrament“ verstehen gelernt hatten; hier wird die von Gott selbst kommende Vollmacht deutlich, die gerade aus der Enteignung des Ich, aus dem Nicht-im-eigenen-Namen-Reden kommt und Paulus veranlaßt, wenig später zu sagen: „Diakone Gottes sind wir“ (6,4). Hier wird aber auch der Inhalt des apostolischen Dienstes kurz zusammengefaßt, den Paulus „Dienst der Versöhnung“ (5,18) nennt — der Versöhnung mit Gott, die aus dem Kreuz Christi kommt und daher auch „sakramentalen“ Charakter hat. Paulus setzt also voraus, daß der Mensch von sich aus in der „Entfremdung“ lebt (Eph 2,12) und daß nur durch die Verbindung mit der gekreuzigten Liebe Jesu Christi diese Fremdheit des Menschen Gott und seinem eigenen Wesen gegenüber überwunden werden, der Mensch in die „Versöhnung“ kommen kann. Das Kreuz ist — wie 2 Kor 5 deutlich zeigt — zentral in diesem Vorgang der Versöhnung. Da es als historisches Geschehen vergangen ist, kann es nur „sakramental“ zugeeignet werden, wobei hier nicht im einzelnen ersichtlich wird, wie dies geschieht. Wenn wir aber auf 1 Kor hören, zeigt sich uns, daß Taufe und Eucharistie für diesen Vorgang zentral sind, beide ungetrennt vom Wort der Verkündigung, das den Glauben schafft und uns so neu gebiert. Demgemäß wird bei Paulus aber auch ganz deutlich, daß die „sakramentale“ Vollmacht des Apostolats ein spezifischer Dienst ist und keineswegs die christliche Existenz im ganzen beschreibt, was manche daraus hatten schließen wollen, daß die Zwölf ja gleichzeitig das künftige Amt und die Kirche als ganze

darstellten. Das Spezifische der apostolischen Sendung in dem eben beschriebenen Sinn leuchtet auf, wenn Paulus im ersten Korintherbrief sagt: „So betrachte man uns als Diener Christi und als Ausspender der Mysterien Gottes“ (4,1). Gerade im ersten Korintherbrief wird übrigens auch die Autorität des Apostels der Gemeinde gegenüber sichtbar, so etwa, wenn er fragt: „Soll ich etwa mit dem Stock zu euch kommen oder in Liebe mit dem Geist der Milde?“ (4,21) Der Apostel, der die Exkommunikation ausübt, „um den Geist zu retten am Tag des Herrn“ (5,5) und der notfalls bereit ist, auch „mit dem Stock zu kommen“, hat mit dem Ideal der pneumatischen Anarchie nichts zu tun, das in unseren Tagen manche Theologen plötzlich als Idealbild der Kirche gerade aus dem ersten Korintherbrief herauslesen wollten.

Die paulinischen Briefe bestätigen und präzisieren also, was wir den Evangelien entnommen hatten: das christologisch gebaute, also sakramental zu verstehende Amt der „Diener des Neuen Bundes“ (2 Kor 3,6). Sie zeigen uns den Apostel als Träger einer von Christus kommenden Autorität im Gegenüber zur Gemeinde. In diesem Gegenüberstehen des Apostels setzt sich das Gegenüber Christi zur Welt und zur Kirche fort — jene dialogische Struktur, die zum Wesen von Offenbarung gehört. Der Glaube ist nicht etwas Selbstausgedachtes; der Mensch macht sich nicht durch Reflexion oder durch sittliche Leistung selbst zum Christen. Er wird es immer von außen her: durch eine Gabe, die ihm nur zukommen kann vom anderen her, durch das Du Christi, in dem ihm das Du Gottes begegnet. Wo dieses Gegenüber als Ausdruck der Exteriorität der Gnade verschwindet, ist die Wesensstruktur des Christentums zerstört. Eine Gemeinde, die sich selbst zur Gemeinde macht, bildet das dialogische Geheimnis der Offenbarung und das stets von außen kommende, nur im Empfangen erreichbare Geschenk der Gnade nicht mehr ab. Zu jedem Sakrament gehört das Gegenüber von Gabe und Empfänger; es gehört aber auch zum Wort Gottes: der Glaube kommt nicht vom Lesen, sondern vom Hören; das Wort der Verkündigung, in dem ich von dem anderen angeredet werde, gehört zur Struktur des Glaubensaktes.

Nun aber müssen wir den nächsten Schritt tun und fragen: Geht dieses Amt der Apostel nach deren Tod weiter, gibt es „Apostelnachfolge“, oder ist dieser Auftrag so einmalig und unwiederholbar wie das irdische Leben, Sterben und Auferstehen des Herrn? Zu dieser heftig diskutierten Frage kann ich wiederum nur ein paar Andeutungen vorlegen. Zunächst ist festzustellen, daß in den Anfängen nur das apostolische Amt selbst mit einer ganz klar umschriebenen Physiognomie vor uns steht, wobei freilich die Einschränkung des Aposteltitels auf den Kreis der Zwölf erst in der lukianischen Theologie vollzogen wurde. Daneben stehen Ämter verschiedener Art, die aber noch keine feste Gestalt und keine festen Namen haben und je nach örtlichen Situationen sicher auch sehr verschieden gewesen sind. Da sind mehr überörtliche Dienste wie derjenige des Propheten und des Lehrers. Daneben stehen ortsbezogene Aufträge, die im judenchristlichen Bereich, wohl im Anschluß an die Verfassung der Synagoge, mit dem Begriff Presbyter benannt wurden, während wir für den heidenchristlichen Raum erstmals

im Philipperbrief die Verbindung „Episkopen und Diakone“ finden (1,1). Die theologische Klärung dessen, was hier vorliegt, reift langsam, sie findet ihre wesentliche Gestalt in der Phase des Übergangs zur nachapostolischen Zeit.

Dieser Klärungsprozeß spiegelt sich im Neuen Testament in vielfacher Weise. Ich möchte ihn hier nur an zwei Texten verdeutlichen, die mir besonders wichtig und erhellend erscheinen. Ich denke da zuerst an die Abschiedsrede des heiligen Paulus an die Presbyter zu Milet, die Lukas als Testament des Apostels gestaltet hat, der dazu auch die Presbyter von Ephesus um sich versammelt. Der Text drückt eine förmliche Einsetzung in die Nachfolge aus: „Tragt nun Sorge für euch und für die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, die Kirche Gottes zu weiden, die er mit seinem eigenen Blut erworben hat“ (20,28). Hier werden die beiden Begriffe „Presbyter“ und „Episkopen“ identifiziert, judenchristliche und heidenchristliche Ämter gleichgesetzt und als ein einheitliches Amt der apostolischen Nachfolge umschrieben. Es wird festgestellt, daß der Heilige Geist in dieses Amt einsetzt: Es ist nicht Delegation der Gemeinde, die aus Zweckmäßigkeitsgründen einzelne mit den gemeindlichen Funktionen betraut, sondern es ist Gabe vom Herrn her, der selbst gibt, was nur er geben kann. Als pneumatisch verliehenes Amt ist es „sakramentales“ Amt. Es ist endlich Fortführung des apostolischen Auftrags, die Herde Gottes zu weiden, also Aufnahme des Hirtendienstes Jesu Christi selbst, wobei nicht vergessen wird, daß Christi Hirtentum im Kreuz gipfelt: Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe. Die apostolische Struktur führt in die christologische Mitte zurück. So ist hier neben und vor der Identifikation von juden- und heidenchristlichen Diensten und neben der terminologischen Vereinheitlichung eine zweite und wesentlichere Identifikation festzustellen: Das Amt der Presbyter und Episkopen ist seinem geistlichen Wesen nach identisch mit dem der Apostel. Diese Identifizierung, mit der das Prinzip der *successio apostolica* formuliert ist, hat Lukas dann noch durch eine weitere terminologische Entscheidung präzisiert: Indem er den Begriff Apostel auf die Zwölf beschränkt, unterscheidet er das Einmalige des Ursprungs vom Immerwährenden der Nachfolge. In diesem Sinn ist das Amt der Presbyter und Episkopen nun doch etwas anderes als das Apostolat der Zwölf. Die Presbyter — Episkopen sind Nachfolger, aber nicht selbst Apostel. Zur Struktur von Offenbarung und Kirche gehört das „Einmal“ wie das „Immer“. Die christologisch begründete Vollmacht des Versöhnens, des Weidens, des Lehrens geht in den Nachfolgern unverändert weiter, aber sie sind Nachfolger im rechten Sinn nur dann und dadurch, daß sie „bei der Lehre der Apostel verharren“ (Apg 2,42).

Beinahe noch umfassender und deutlicher sind dieselben Prinzipien im Presbyterspiegel des ersten Petrusbriefes formuliert (5,1—4): „Die Presbyter unter euch mahne ich als Mit-Presbyter und Zeuge der Leiden Christi wie auch als einer, der teilhaben wird an der künftig sich offenbarenden Herrlichkeit. Weidet die euch anvertraute Herde Gottes, nicht aus Zwang, sondern auf gottgemäße Weise, frei; nicht aus Gewinnsucht, sondern aus Hingabe. Spielt nicht die Herren

über die euch Anvertrauten, sondern werdet Vorbild für die Herde. Wenn dann der oberste Hirte erscheint, werdet ihr den unverwelklichen Kranz der Herrlichkeit entgegennehmen.“ Hier steht wiederum gleich am Anfang ein wichtiger Identifikationsvorgang: Der Apostel bezeichnet sich als Mit-Presbyter, womit apostolisches Amt und Presbyterat theologisch identifiziert sind. Die ganze Theologie des Apostolats, die wir im ersten Teil betrachtet hatten, wird so auf das Presbyterat übertragen, womit eine eigentlich neutestamentliche Theologie des Priestertums geschaffen ist. Diese inhaltliche Verknüpfung hat aber auch kirchengeschichtlichen Rang: Sie ist sozusagen vollzogene *successio apostolica*; in ihr ist die Nachfolgeidee mitgesetzt.

Aber auch noch ein weiterer wichtiger theologischer Vorgang läßt sich in diesem kleinen Text erkennen, wenn man ihn im Kontext des ganzen Briefes liest. Wie in der Mileter Abschiedsrede, so wird auch hier der Inhalt des apostolischen und priesterlichen Auftrags zusammengefaßt in dem Wort: „Weidet“, also vom Bild des Hirten her bestimmt. Nun müssen wir aber hinzunehmen, daß Petrus am Ende des zweiten Kapitels (2,25) den Herrn als „Hirten und Bischof (ἐπίσκοπον) eurer Seelen“ bezeichnet und darauf in unserem Text nochmals zurückkommt, indem er Christus den Erzhirten (ἀρχιεπίσκοπον) nennt. Das ehemals profane Wort „Episkopos“ wird nun mit dem Hirtenbild identifiziert und wird so zu einer eigentlich theologischen Benennung, in der die werdende Kirche ihre eigene und neue Sakralität entfaltet. Wenn Petrus über das Wort Mit-Presbyter den Priester mit dem Apostel verknüpft, so verbindet er ihn über das Wort Episkopos, Achthaber, Wächter mit dem Episkopos, dem Hirten Christus selbst und schließt so alles in der Christologie zusammen. Insofern können wir ganz klar sagen, daß am Ende des apostolischen Zeitalters im Neuen Testament eine ausgebildete Theologie des neutestamentlichen Priestertums vorliegt, die der Kirche zu treuen Händen übergeben ist und die im Auf und Ab der Geschichte die unverlierbare Identität des Priesters begründet.

3. Allgemeines und besonderes Priestertum — Altes und Neues Testament

Es bleibt noch die Frage, wie sich dieser neue, aus der Sendung Christi kommende priesterliche Auftrag in der Kirche des Neuen Bundes zum allgemeinen Priestertum verhält. Es sind zwei Texte im Neuen Testament, die vom allgemeinen Priestertum sprechen: die alte Taufkatechese, die uns im zweiten Kapitel des ersten Petrusbriefes erhalten ist, und das Grußwort an die sieben Gemeinden, mit dem Johannes die Apokalypse eröffnet (1 Petr 2,9; Offb 1,6). Die Formeln, die hier verwendet werden, sind Zitate aus dem Buch Exodus (19,6), Gottesworte an Israel, das am Sinai in den Bund mit Gott hineingenommen wird und so die Berufung empfängt, inmitten der Völker, die Gott nicht kennen, die rechte Verehrung Gottes aufzurichten. Als Volk der Erwählung soll es die Stätte der wahren Anbetung und damit für die Welt als ganze zugleich Priestertum und Tempel sein. Wenn die christliche Taufkatechese dieses Wort alttestamentlicher Bundessetzung auf die Getauften überträgt, dann heißt dies, daß die Christen durch die Taufe in die Würde Israels eintreten — daß die Taufe der neue Sinai ist. Es bedeu-

tet, daß die Theologie der Erwählung Israels auf die Kirche als Gottes neues Volk übergeht. Die Kirche als ganze muß Gottes Wohnstatt in der Welt und der Ort seiner Anbetung sein; durch sie muß die Welt in die Anbetung hineingezogen werden, wie Paulus es im Römerbrief formuliert, wenn er von der ihm gewordenen Gnade spricht, „Liturge Christi Jesu an den Heidenvölkern zu sein, der die Frohbotschaft Gottes priesterlich wirkt, damit die Heiden eine Gott wohlgefällige Opfergabe werden im Heiligen Geist“ (Röm 15,16). Das allgemeine Priestertum der Getauften, das aus ihrem Eintreten in die am Sinai eröffnete Bundesgeschichte Gottes folgt, sagt so wenig gegen besondere priesterliche Dienste aus, so wenig das gemeinsame Priestertum Israels dessen priesterlichen Ordnungen entgegenstand. Zugleich können wir von hier aus klar erkennen, in welchem Sinn das mit den Aposteln beginnende Dienstamt in der Kirche etwas ganz Neues ist und in welchem Sinn es mitten in seiner Neuheit die vorbereitenden Gestalten des Alten Bundes in sich aufnimmt. Wir können ganz einfach sagen: Das apostolische Dienstamt der Kirche ist so neu wie Christus neu ist; es nimmt an der Neuheit Christi teil und kommt aus ihr hervor. Aber so wie Christus alles neu macht, selbst Gottes neues Handeln ist und dennoch zugleich alle Verheißungen in sich aufnimmt, in denen die ganze Geschichte auf ihn zugegangen war, so trägt das neue Priestertum der Gesandten Jesu Christi auch den ganzen prophetischen Gehalt des Alten Bundes in sich. Das wird sehr schön sichtbar, wenn wir auf die Formel achten, mit der Jean Colson von einer gründlichen Analyse der Quellen her das tiefste Wesen des alttestamentlichen Priestertums beschrieben hat. Er sagt: „Die Funktion der ‚Kohanim‘ (ιερείς) ist es wesentlich, das Volk im Bewußtsein seines priesterlichen Charakters zu erhalten und darauf hinzuwirken, daß es als solches lebe, um Gott mit seiner ganzen Existenz zu verherrlichen.“ Die Nähe zu der vorhin zitierten paulinischen Formulierung über seinen Auftrag als Liturgen Jesu Christi ist unverkennbar; nur tritt jetzt als Folge der im Kreuz Christi vollzogenen Aufspaltung der Grenzen Israels der missionarische und dynamische Charakter dieser Sendung viel deutlicher hervor: Das letzte Ziel aller neutestamentlichen Liturgie und allen priesterlichen Diensten ist es, die Welt als ganze zum Tempel und zur Opfergabe für Gott zu machen, das heißt die ganze Welt in den Leib Christi einzubeziehen, damit Gott alles in allem sei (vgl. 1 Kor 15,28).

4. Schlußfolgerungen für den Priester von heute

Wie dies alles heute vergegenwärtigt werden kann, besonders in der Priesterausbildung, darüber wird die Synode beraten: Es ist ihr schöner und wichtiger Auftrag. Ich kann und will nicht versuchen, ihre Ergebnisse vorwegzunehmen, sondern möchte mich mit einem Hinweis darauf begnügen, was mir zentral zu sein scheint. Wir haben gesehen, daß das mit den Aposteln eröffnete neutestamentliche Priestertum ganz christologisch strukturiert ist, Einbeziehung des Menschen in die Sendung Jesu Christi bedeutet. Das Wesentliche und Grundlegende für den priesterlichen Dienst ist demgemäß eine tiefe persönliche Bindung an Christus. Daran liegt alles und darauf hinzuführen muß der Kern aller Vorbereitung zum Priestertum und aller

weiterführenden Formung im Priestertum sein. Der Priester muß ein Mensch sein, der Jesus von innen her kennt, ihm begegnet ist und ihn zu lieben gelernt hat. Deswegen muß der Priester vor allem ein Mann des Gebetes, ein wirklich „geistlicher“ Mensch sein. Ohne eine starke spirituelle Substanz kann er auf Dauer in seinem Dienst nicht bestehen. Von Christus muß er auch lernen, daß es in seinem Leben nicht auf Selbstverwirklichung und nicht auf Erfolg ankommt. Er muß lernen, daß er nicht für sich ein interessantes oder angenehmes Leben aufbaut, nicht sich eine Gemeinde von Verehrern oder Anhängern schafft, sondern für den anderen wirkt, um den es eigentlich geht. Das steht anfangs dem natürlichen Schwergewicht unserer Existenz entgegen, aber auf Dauer zeigt sich, daß gerade dieses Unwichtigwerden des Ich das eigentlich Befreiende ist. Wer für Christus handelt, weiß, daß immer wieder ein anderer sät und ein anderer erntet. Er braucht nicht fortwährend nach sich zu fragen; er überläßt dem Herrn, was herauskommt und tut angstlos das Seinige, befreit und heilt ob seiner Geborgenheit im Ganzen. Wenn heute Priester so oft sich überanstrengen, müde und frustriert fühlen, liegt es an einer verkrampften Suche nach Leistung. Der Glaube wird zu einem schweren Gepäck, das man kaum noch zu tragen vermag, wo er doch Flügel sein sollte, der uns trägt.

Aus der inneren Gemeinschaft mit Christus wächst von selbst auch die Beteiligung an seiner Liebe zu den Menschen, an seinem Willen, sie zu retten und ihnen zu helfen. Heute zweifeln viele Priester daran, ob man den Menschen eigentlich etwas Gutes tut, wenn man sie zum Glauben bringt, oder ob man ihnen dabei nicht das Leben schwerer macht. Sie denken, daß es vielleicht besser sei, sie im guten Gewissen ihres Unglaubens zu lassen, weil sich's dann leichter zu leben scheint. Wo Glaube so nur noch als zusätzliche Erschwerung des Lebens aufgefaßt wird, kann er nicht froh machen und kann es keine erfüllende Aufgabe sein, dem Glauben zu dienen. Wer aber Christus von innen entdeckt hat, ihn aus erster Hand kennt, der entdeckt, daß erst diese Beziehung allem anderen Sinn

gibt und auch das Schwere schön macht. Nur solche Freude an Christus kann auch Freude zum Dienst geben und ihn fruchtbar werden lassen.

Wer liebt, will kennen. Daher äußert sich wirkliche Christusliebe auch in dem Willen, ihn immer besser zu kennen und alles zu kennen, was zu ihm gehört. Wenn Christusliebe notwendig Menschenliebe wird, heißt dies, daß die Erziehung zu Christus hin auch Erziehung zu den natürlichen Tugenden des Menschseins einschließen muß. Wenn ihn lieben bedeutet, ihn kennenzulernen, besagt dies, daß die Bereitschaft zu ernstem und sorgfältigem Studium ein Zeichen für die Ernsthaftigkeit der Berufung und für die ernsthafte innere Suche nach seiner Nähe ist. Das Einüben in den Glauben ist Einüben in die wahre Menschlichkeit und ist Erlernen der Vernunft des Glaubens. Weil Christus nie allein ist, sondern gekommen ist, um die Welt in seinem Leib zu vereinen, kommt als weitere Komponente die Liebe zur Kirche hinzu: Nicht einen selbst erdachten Christus suchen wir, nur in der realen Gemeinschaft der Kirche begegnen wir dem realen Christus. Und wiederum zeigt sich in der Bereitschaft, die Kirche zu lieben, mit ihr zu leben und in ihr Christus zu dienen, die Tiefe und Ernsthaftigkeit der Beziehung zum Herrn selber.

Ich möchte schließen mit einem Wort des heiligen Papstes Gregor des Großen, in dem er den hier ange deuteten wesentlichen Zusammenhang von Innerlichkeit und Dienst aus den Bildern des Alten Testaments heraus beschreibt: „Was sind die heiligen Männer anders als Flüsse, die die ausgedörrte Erde . . . bewässern? Doch würden sie . . . austrocknen, wenn sie . . . nicht an den Ort zurückkehrten, von dem sie ausgegangen sind. Wenn sie nämlich nicht in der Innerlichkeit des Herzens einkehren und sich nicht mit den Fesseln der Sehnsucht in der Liebe zum Schöpfer festbinden, . . . verdorrt die Zunge. Aber sie kehren stets aus Liebe ins Innere zurück, und was sie öffentlich . . . ausgießen, schöpfen sie vom Quell . . . der Liebe. Liebend lernen sie, was sie lehrend verkünden.“ (in Ezechielem I, hom. 5,16)

ERSCHEINUNGSORT ST. PÖLTEN
VERLAGSPOSTAMT 3100 ST. PÖLTEN

P.b.b.