

Um die Spiritualität des Weltpriesters

Von Dr. Hermann Seiler, Zürich

Es ist bemerkenswert und auffällig, wie oft und mit welcher Eindringlichkeit heute die Frage nach dem Priester neu gestellt wird. Sie wird von seiten der Laien¹ ebenso wie von seiten der Priester selbst² als ein ernstes und brennendes Anliegen empfunden. Bis in die Romanliteratur hinein erstreckt sich das Interesse, das man der Gestalt und der besonderen Problematik des Priesters entgegenbringt³. In jüngster Zeit ist vor allem die Frage der priesterlichen Ausbildung in den Vordergrund getreten⁴. Darüber hinaus wird aber nach Grundlage, Wesen und Ausprägung priesterlicher Existenz überhaupt gefragt⁵. Wir wollen im folgenden (ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben) in erster Linie auf jenes oft sehr hitzig geführte Gespräch eingehen, das in den letzten Jahren speziell in Frankreich und Belgien, jedoch in veränderter Form auch in anderen Ländern, über den *Weltpriester* geführt wurde.

Die neuere Diskussion

Das Problem, um das es hier ging, lautete: Gibt es eine arteigene „Spiritualität“ (geistig-religiöse Haltung, Aszese, Frömmigkeit) des Weltpriesters? Dabei wählte man für das Wort „Weltpriester“ mit Vorliebe den Ausdruck „clergé diocésain“, Diözesanpriester, und zwar aus mehr als nur äußeren Gründen. Das Anliegen war über das Religiös-Aszetische hinaus eine „Theologie“ des Weltpriesterstandes, die man aus dessen Natur und Aufgaben zu entwickeln suchte. Sie sollte dem Weltpriester Würde und Bedeutung seines Standes tiefer und stärker zum Bewußtsein bringen und ihm zugleich die arteigenen Wege und Mittel zu seiner Heiligung an die Hand geben. Die Grundlegung für eine solche Theologie glaubte man vor allem im Traktat „De episcopo“ zu finden, von dem man allerdings immer wieder bedauernd feststellte, daß er eigentlich noch nicht geschrieben sei. Im Zusammenhang damit wurde von selbst die Frage aufgeworfen, ob die vom Ordensstand hergeleiteten aszetischen Mittel dem heutigen Weltpriester noch eine wesentliche Stütze bieten könnten.

Zweifellos war die Frage in ihrer Schärfe mitbedingt durch die besonderen französischen Verhältnisse. Außerlich durch den unheimlich wachsenden Mangel an Nachwuchs im Diözesanklerus. An die 13 000 Pfarreien in Frankreich, also etwa ein

¹ Vgl. die Umfrage von *Domkapitular Dr. Rudolf*, Wien, an führende Laien Österreichs und Westdeutschlands im Sonderheft der Ztschr. „Der Seelsorger“, Wien 1953. — Ferner aus früheren Jahren den Aufsatz von *I. Fr. Görres* in den „Frankfurter Heften“ 1946, sowie das Buch von *Hans Wirtz*, „Ein Laie sucht den Priester“.

² Vgl. *Josef Sellmair*, „Der Priester in der Welt“, Regensburg 1953.

³ *Hubert Bedier*, Priestergestalten in der Romanliteratur der Gegenwart, Stimmen der Zeit, Febr. 1954, 345 ff.

⁴ z. B. *J. M. Reuss*, Priesterliche Ausbildung heute (Wort und Wahrheit, Febr. 1954); *Karl Rahner*, Gedanken zur Ausbildung der Theologen (Orientierung 1954, nr. 14, 15, 16).

⁵ *Michael Pfleger*, Priesterliche Existenz, Innsbruck 1953; früher schon: *Karl Rahner*, Priesterliche Existenz (Ztschr. f. Aszese und Mystik 17 [1942] 155 ff.).

Drittel, sind unbesetzt. Von daher versteht man den Appell von Mgr. Ancel, der allerdings nicht unwidersprochen blieb, man solle junge Leute, die Beruf zum Priesterstand fühlten, ins Seminar und nicht ins Noviziat weisen, außer wenn der Ordensberuf schon eindeutig feststände. Zu dieser äußerer Lage gesellte sich die geistige Situation: eine immer schwieriger sich gestaltende Seelsorge, vor allem auf dem entvölkerten und entchristlichten Land. Wenn es da nicht gelang, ein tiefes und begeisterndes Berufsethos gerade für diesen Landklerus zu schaffen, so war die Gefahr der Zermürbung zu groß. Hinter all dem stand und steht aber zugleich etwas Grundsätzliches, das in den letzten Jahrzehnten immer stärker spürbar wird: das oft schmerzliche Ringen nach dem vollen priesterlichen Menschen mitten in der Zerreißprobe der konkreten priesterlichen Existenz und Berufsarbeit und das Suchen nach den vertieften geistigen und theologischen Grundlagen dafür.

In Belgien hebt die Diskussion um die spiritualité du clergé diocésain mit *Kardinal Mercier* an. In Frankreich erweckt die Schrift von *E. Masure* „De l'éminente dignité du Sacerdoce diocésain“, Paris 1939, ein lebhaftes Echo. 1943 richten die Kardinäle und Erzbischöfe Frankreichs eine Rundfrage an sämtliche Bischöfe und Seminarobere, deren Ergebnis (148 Antworten) im Februar 1944 der Versammlung der Kardinäle und Bischöfe vorgelegt wurde, über die Dringlichkeit, dem Priester-nachwuchs eine Formung zu geben „mettant en pleine lumière les caractères propres de la vocation du clergé séculier“. Im Jahre 1945 veranstaltete die „*Unio apostolica*“ Frankreichs in ihrer Zeitschrift eine ähnliche Rundfrage. Schon vorher hatte sich das *Centre de pastorale liturgique* in seiner 2. Studienwoche in Vanves 1944 mit demselben Problem beschäftigt (vgl. *La Maison — Dieu* 1944, Nr. 3). Von den späteren Stimmen seien nur einige wenige erwähnt: *Abbé G. Lemaitre*, *Notre Sacerdoce*; *Gustave Thils*, Professor am Seminar in Mecheln, *Nature et Spiritualité du Clergé diocésain*; *P. Robillard, O. P.*, *Clergé diocésain*, in: *La Vie spirituelle*, Februar 1946 und *R. Carpentier, S. J.*: *La Spiritualité du Clergé diocésain*, in *Nouvelle Revue Théologique*, April 1946. — Seit der klärenden Ansprache *Pius XII.* vom 8. Dez. 1950 an den Religionskongress scheint die Diskussion wenigstens nach außen hin abgeebbt zu sein.

Die Grundideen dieser Weltpriester-Theologie gruppieren sich, kurz zusammengefaßt, um folgende Stichworte: Diözesane Berufung des Priesters — Diözesanes Priestertum — Apostolisches Vollkommenheitsideal des Diözesanpriesters. Es geht also um eine ganz spezifisch theologische Auffassung von der Stellung und den Standaufgaben des Weltpriesters, aus der ein spezielles Berufsethos, ja ein eigenes Vollkommenheitsideal entwickelt wird.

Einige Auszüge aus dem reichen Schrifttum mögen das Gesagte verdeutlichen: „Die priesterliche Berufung zeigt sich in ihrem reinen Zustand im Diözesanklerus ... Da der Diözesanpriester nicht Religiöse ist im kanonischen Sinne des Wortes, so entspricht sein persönlicher Lebensstand einzig den Forderungen des Priestertums“. In diesem Zusammenhang wird von manchen der Versuch unternommen, eine Überlegenheit des Weltpriesters gegenüber dem Ordenspriester darzutun. Und zwar geht man von dem Gedanken aus, der Bischof sei im Stand der „erworbenen Vollkommenheit“. Der Weltpriester seinerseits sei der eigentliche Mitarbeiter des Bischofs und nehme daher irgendwie an seiner Vollkommenheit teil.

„Es gibt einen Lebensstand, und sehr wahrscheinlich einen einzigen, der gegründet ist auf die Übung der Nächstenliebe, nämlich den Bischofsstand . . . Diözesanpriester sein, d. h. Priester zur Verfügung des Bischofs und zwar im eigentlich sakramentalen, nicht nur im kanonischen Sinn . . . dies ist ein Teilhaben am Stand des Bischofs“ (*E. Masure*, „*De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain*“, S. 129 ff.).

„Der einfache Diözesanpriester steht nicht in dem Sinn auf der Stufe des Bischofs, daß die Caritas all sein Wirken durchdringt und durchheiligt. Und trotzdem besitzt er in sich, Kraft seiner Weihe, eine institutionelle Bindung an die Ausübung der Nächstenliebe, und dieses sakramentale Band steht weit über den Institutionen des Rätestandes“ (a. a. O. S. 155).

Der Ordenspriester dagegen gehöre dem Stand der „zu erwerbenden Vollkommenheit“ an und sei nur „sekundärer“ Gehilfe des Bischofs. Der Ordensmann strebe eben in erster Linie nach persönlicher Vollkommenheit, während der Diözesanpriester nur für die Seelen da sei.

„Die Gläubigen sind sich bewußt, daß die Sendung des Diözesanpriesters eminent und unersetzbar ist — die einzige eigentliche Kirchensemendung. Die Ordenspriester sind zwar nützliche, vielleicht notwendige Hilfskräfte. Sie bilden aber in keiner Weise die eigentliche Grundlage apostolischen und missionarischen Vorstoßes“ (*Abbé Martimort* in der Zeitschrift „*L'Union Apostolique*“, 1945, S. 199).

„Die Mittel der Vollkommenheit des Ordenspriesters sind sicher anerkennens- und lobenswert . . . sie sind aber weder die einzigen, noch die bessern“ (*E. Masure*, a. a. O. S. 402, Zitation von *Kardinal Mercier*).

„Heiligkeit durch Abscheidung, das ist das Vollkommenheitsideal des Ordenspriesters. Das ist noch ein alttestamentliches Ideal, das in den Evangelien durch eine andere ungleich dynamischere Idee überholt ist, nämlich das Wirken der Nächstenliebe inmitten der Menschen: *Vos estis lux mundi . . .*“ (*E. Masure*, a. a. O. S. 71).

Im Zusammenhang mit diesen Grundthesen werden durchaus beachtliche praktische Gedanken und Vorschläge geäußert: Über den Gemeinschaftsgeist und die priesterliche Armut, über die charakterlichen Tugenden des Weltpriesters, die pastorelle Liebe und den missionarischen Eroberungsgeist, vor allem über die lebendige diözesane Gemeinschaft zwischen Bischof und Priestern usw. Die „geistlichen Übungen“ stehen weniger im Blickpunkt der Diskussion und werden als selbstverständlich vorausgesetzt. Vereinzelte Stimmen scheinen das Gebetsleben des Weltpriesters auf das Liturgische beschränken zu wollen.

Schließlich wird im Zusammenhang der Bemühungen um eine theologische Grundlegung des Weltpriesterstandes und um die Herausarbeitung einer Weltpriester-aszese die Frage aufgeworfen, ob nicht auch für die Laien in der Katholischen Aktion und für die Weltlichen Institute das Vollkommenheitsideal des Weltpriesters und nicht das der Ordensleute maßgebend sei. Auch diese Frage ist sicher von nicht geringerer Bedeutung⁶.

⁶ Wenn auch diese ausgesprochenen Thesen speziell für Frankreich und Belgien charakteristisch sind, so scheinen ähnliche Fragestellungen durchaus, wenn auch in allgemeinerer Form, im deutschen Sprachraum lebendig zu sein, z. B. die Frage nach dem Standort und der spirituellen Prägung des Weltpriesters in Abgrenzung vom Ordensstand. Vgl. z. B. *Josef Sellmair* a. a. O. S. 37 ff.; *Erich Puzik*, Zur Aszese des Weltpriestertums. In: *Sacramentum ordinis*, Breslau 1942, 257—301. Verschiedene Aufsätze in der Zeitschrift „*Der Diözesanpriester*“.

Kritik der vorgeschlagenen Lösungen

Wenn man diese Gedanken und Auffassungen ruhig auf sich wirken läßt, so wird man einen zwiespältigen Eindruck nicht los.

Einerseits steckt sicher ein echtes und brennendes Anliegen in dem Suchen nach einer vertieften geistlichen Haltung und Prägung des Weltpriesters. Und zwar geht es nicht nur um die praktische Notwendigkeit, ein innerlich tragendes, kraftvolles und freudiges Berufsethos zu schaffen. Auch grundsätzlich ist durchaus zuzugeben, daß das *eine* christliche Vollkommenheitsideal in verschiedenen Ständen und Sendungen und damit zweifellos auch in verschiedenartigen Prägungen und Verwirklichungen in der Kirche zu leben ist. Ebenso werden in der Begründung für diese „Spiritualität“ wertvolle Gesichtspunkte sichtbar, vor allem in dem Bemühen, Stellung und Sendung des Weihepriestertums aus größerer theologischer Tiefe zu sehen. Die Frage nach einem Ausbau der Theologie der einzelnen kirchlichen Stände ist in dieser Hinsicht voll und ganz zu bejahen. Schließlich kann man auch in den Ergebnissen der Diskussion eine Reihe von wichtigen Elementen für die religiös-aszetische Haltung des Weltpriesters namhaft machen.

Anderseits schwingt aber sowohl in der ganzen Fragestellung wie auch in den Lösungsversuchen etwas von einer Verkennung des Sinnes, der Bedeutung und Eigenständigkeit des Ordensstandes in der Kirche mit. Entweder wird dieser bei einzelnen Autoren in seinem Eigenwert übersehen oder aber man beschränkt ihn auf eine kirchengeschichtlich rein tatsächlich gewordene, daher nicht letztlich evangelische und somit überholbare Form einer privaten oder mönchischen Selbstheiligung. Es wird im Hintergrund da und dort etwas Krampfhaftes spürbar, das der Diskussion auf manche Strecken den Charakter einer gewissen Aufpulverungstheologie verleiht. Ebenso wird eine Unklarheit und Überspitzung sichtbar in dem öfter wiederkehrenden Gedanken, der Bischof habe die caritas perfecta und sei damit im Stand der erworbenen, nicht wie die Ordensleute im Stand der noch zu erwerbenden Vollkommenheit. Der Weltpriester seinerseits nehme als eigentlicher Mitarbeiter des Bischofs an dieser Vollkommenheit teil, während der Ordenspriester nur dessen sekundärer Gehilfe sei. Schließlich scheint die Andersartigkeit von Weltpriesterideal und Ordensideal gelegentlich so weit getrieben zu sein, daß der peinliche Eindruck eines völligen Auseinanderreißens beider Ideale, ja fast eine Art von doppeltem Priestertum, sich aufdrängt. Das alles legt eine detaillierte Stellungnahme unter genauerem Abwägen aller Momente nahe.

Fragen wir zunächst, was der Satz bedeutet, der Bischof habe die caritas perfecta und sei darum im Stand der erworbenen Vollkommenheit, und zweitens, wie von da aus das Verhältnis Bischof-Weltpriester-Ordensstand zu verstehen ist. Da man sich in der Diskussion dieser Fragen vor allem auf *Thomas von Aquin* und seinen kirchlichen Ständetraktat in der Summa (II-II 183 ff) beruft, ist ein kurzer Rückgriff darauf nicht zu vermeiden⁷.

Der Grundgedanke des *hl. Thomas*, den er aus dem vermeintlichen Apostelschüler Dionys dem Areopagiten schöpft und den er in großartiger Weise entfaltet und

⁷ Vgl. zum folgenden *H. M. Christmann* in der deutschen Thomas-Ausgabe Bd. 24, Kommentar. *Rid. Egenter*, Bischofsstand und Bischofsethos nach dem hl. Thomas von Aquin, in: *Episcopus*, Festschrift für Kardinal Faulhaber, Regensburg 1949.

in eine weite Zusammenschau hineinstellt, ist die Idee vom Bischof als dem „*Perfector*“, dem Vollender seines Volkes. Nicht weniger als zwölfmal kehrt dieser Begriff allein in der Summa wieder. Zwei ganze Kapitel handeln davon in dem Büchlein „Von der Vollkommenheit des geistlichen Lebens“. „Der Bischof empfängt die Gewalt, in der Person Christi auf den mystischen Leib, d. h. auf die Kirche Christi einzuwirken. Diese Gewalt empfängt der Priester bei seiner Weihe nicht, wenn er sie auch durch besonderen Auftrag des Bischofs erhalten kann . . . Dem Bischof aber steht es zu, nicht nur dem Volke, sondern auch den Priestern das zu spenden, wessen sie zur Ausübung ihres eigenen Amtes bedürfen“ (III 82, 1). In diesen so sachlichen, ja fast trockenen Gedanken, liegt im Grunde eine unerhört dynamische Auffassung vom Bischofsamt. Der Bischof ist etwas völlig anderes als nur der oberste Beamte und Organisator seiner Diözese, auch mehr als nur eine Würde und Ehrenstellung; er wird vielmehr als die treibende und emporreißende Kraft seiner Herde gesehen, als der gnadenhafte, religiös-geistige Lichtquell und Feuerherd seines Sprengels, dessen Ziel und Lebensinhalt die Seelsorge ist, die Kunst, Priester und Gläubige zur Christusförmigkeit heranzubilden. Kein Zweifel, diese Grundidee vom Bischof als dem Vollender bedingt eine große schöpferische und erleuchtete geistige Initiative, deren Ausstrahlung sich auf das ganze Bistum bis in die letzte Pfarrei erstrecken soll.

Von hier aus hält *Thomas* — als einfacher Ordensmann voll kühner Nüchternheit und verhaltener Glut — dem Bischof einen erschreckenden Pflichtenkatalog vor Augen. Es blitzt darin zwischen den Zeilen immer wieder das vom Bischof zu fordernde außergewöhnliche Format, die überdurchschnittliche Befähigung zur Menschenführung und das Mehr an Caritas, das ihm eigen sein muß, durch. Denn „die Gewalt des Bischofs verhält sich zur Gewalt der untergeordneten Weihegrade, wie sich die politische Gewalt, die das Gemeinwohl im Auge hat, zu den untergeordneten Künsten und Gewerben verhält, die irgend ein Sonderwohl im Auge haben“ (Suppl. 38, 1). Darum ist für dieses Hirtenamt nicht der persönlich Vollkommenere, sondern der Geeignetere zu wählen (II-II 183, 3). Aus dem nämlichen Grunde fügt *Thomas* hinzu: „Der Stand des Bischofs ist nicht (wie der Ordensstand) auf die zu erlangende Vollkommenheit hingeordnet, sondern bedeutet eher („potius“), daß jemand aus der Vollkommenheit, die er besitzt, andere leitet“ (II-II 186, 3). Oder wie er im Opusculum de perfectione vitae spiritualis c. 19 formuliert: „Der Ordensstand führt zur Vollkommenheit, der Bischofsstand setzt die Vollkommenheit voraus. Denn wer das Bischofsamt empfängt, nimmt ein geistliches Amt als *Perfector* an“.

An dieser Stelle wird die charakteristische „Vollkommenheit“, die *Thomas* dem Bischof in Abhebung vom Ordensstand zuspricht, erst einsichtig. „Die Mönche sind im Stand der eigenen Vollkommenheit, die Bischöfe im Stand der fremden Vollkommenheit, anders ausgedrückt: im Stand der auf andere überfließenden Vollkommenheit. Der Ordensmann strebt mit ganzer Kraft danach, vollkommen zu werden, wenn er es noch nicht ist, seine persönliche Vollkommenheit zu bewahren und zu vermehren. Im Stande der Bischöfe hingegen strebt der Amtsträger mit ganzer Kraft danach, andere vollkommen zu machen, wenn sie es noch nicht sind, ihre Vollkommenheit zu bewahren und zu vermehren. Darum sind die Mitglieder beider Stände in der Vollkommenheit; der Bischof jedoch so, daß seine Vollkommenheit gleichsam

überströmt und ihren quellenden Reichtum niederfließen läßt in seinen Sprengel, wobei sowohl seine eigene Vollkommenheit als auch die seines Sprengels vermehrt wird⁸. Einen Schritt weiter als *Thomas* unterscheiden wir heute vielleicht noch schärfer 1. die Vollkommenheit des persönlichen Ringens, 2. die Vollkommenheit der grundsätzlichen Mittel (in den Gelübden des Ordensstandes, wobei die evangelischen Räte *auch eine tiefe und wesentliche apostolische Sinnrichtung in sich tragen!*), 3. die Vollkommenheit der übernatürlich-sozialen Funktionen in der Kirche. In diesem letzteren Sinn als „Vollender der Liebe“ ist der Bischof also im Stande der Vollkommenheit, indem er kraft seines Amtes zur Fülle der Liebe verpflichtet ist.

Wie nüchtern *Thomas* dabei trotz allem idealen Schwung im Grunde denkt, wird ersichtlich, wenn er (die Verhältnisse seiner Zeit vor Augen habend) in Hinsicht auf die den bischöflichen Stand konstituierende Nächstenliebe eine gewisse Vollkommenheit bereits darin erblickt, daß die schwere Sünde gegen den Nächsten gemieden wird (II-II, 184, 2) und ebenso, wenn sich bei ihm (in größerer Zurückhaltung als bei manchen Autoren heute) die Formulierung einer „perfectio adepta“ oder „jam acquisita“ bzgl. des Bischofs nicht findet. Treffend und prägnant faßt *P. Christmann* in seinem Kommentar die Gedanken des Aquinaten zusammen⁹: „Wer an dieser Stelle nicht die zugeordneten Horizonte mitschaut, vor allem die Lehren über den Stand der Vollkommenheit als aktiver unaufhörlicher Ergreifung und unermüdlicher Aufarbeitung sittlicher Pflichtenkreise, ist unfähig zu erkennen, daß Thomas nicht einen Klassentraktat über den Weihestand, sondern einen Moraltraktat über die noch zu leistende Erklimmung eines nie ganz erreichten höchsten Gipfels der Vollkommenheit entworfen hat. Im Bischofamt fallen also zwei Höhepunkte zusammen; es ist der Schnittpunkt zweier aufsteigender Linien, Spitze einer Pyramide; der oberste Endpunkt der einen Linie heißt Weiheakt (Statik der Ständeordnung, Rangstufe der Hierarchie); derselbe oberste Endpunkt der andern Linie heißt Vollendungsgewalt (Dynamik der eigenen sittlichen Selbstvervollkommenung mit dem Ziele der Vollendung anderer).“

Schon von hier aus dürften gewisse Gedanken in der neueren Diskussion um die „Weltpriester-Spiritualität“ ihre Korrektur finden.

Der positive Ertrag

Es stellt sich nun aber die wichtigere Frage, in welcher Weise das berechtigte Anliegen der Diskussion aufgegriffen und beantwortet werden kann, d. h. ob und in welchem Sinn sich trotzdem von einer Eigenprägung im Vollkommenheitsideal des Weltpriesters sprechen läßt, und zwar in Abgrenzung vom Rätestand, wie vom Stand des Weltchristen. Es seien wenigstens einige Grundgedanken zur Beantwortung dieser Frage skizziert.

Es darf als selbstverständlich vorausgeschickt werden, daß im Stand der evangelischen Räte die besondere Verpflichtung zum Streben nach Vollkommenheit durch die Gelübbe und damit in einer unmittelbar persönlichen Entscheidung übernommen wird. Das Weihepriestertum dagegen schöpft seine besondere Verpflichtung zum

⁸ Deutsche Thomasausgabe Bd. 24, Komm. S. 497.

⁹ Ebd. S. 494.

Streben nach Vollkommenheit aus dem Weihecharakter und damit aus der priesterlichen Sendung, also in mittelbarer Weise über den Stand, zu dem der Priester geweiht wird. Weiterhin gilt es heute wieder mehr denn je daran zu erinnern, daß das christliche Vollkommenheitsideal ein einziges ist für alle Stände und Menschen in der Kirche und dieses Ideal in der Vollkommenheit der *Liebe* besteht. Demnach geht es nicht an, die Standesunterschiede so zu betonen und die Stände so zu isolieren, daß der Eindruck gänzlich getrennter Wege entsteht. Das führt in der Auswirkung zu einem völlig fruchtlosen und irreführenden Ausspielen der kirchlichen Stände gegeneinander. *Die Grundlagen christlicher Frömmigkeit* sind für alle Stände die gleichen. Nur innerhalb dieser wesentlichen Einheit kann man darum die Frage aufwerfen, in welcher Weise die Liebe in den verschiedenen Ständen der Kirche ein Eigengepräge erhält, das bedeutungsvoll ist.

Nun läßt sich sagen: Wenn sich die christliche Liebe grundsätzlich in verschiedenen Formen ausprägen kann, deren Akzente jeweils anders gelagert sind, so scheint sie sich einmal vollziehen zu können als eine vorwiegend *kosmische*, d. h. in und durch die Bejahung und Verwirklichung der innerweltlichen Ordnungen von Ehe, Besitz und Freiheit. Es ist dies die den Weltchristen charakterisierende Lebensform.

Der Weltchrist hat also als ein vom Kreuz Begnadeter „Welt“ zu verwalten und zu durchheiligen, indem er sie stets von neuem mit dem Geist der liebenden Hingabe an den Vater durchdringt und durchformt. Denn „weit entfernt die Welt zu fliehen, hat der Christ die Aufgabe sie zu vollenden, sie ‚an sich zu nehmen‘... Damit ist seine Straße vorgezeichnet“ (*Kard. Suhard*). Wie freilich in all dieser „Bejahung“ zugleich die „Distanz“, die „Weltflucht“, die Entzagung und das Kreuz für den Christen enthalten ist, ohne die es eine liebende Hingabe für den durch die Erbsünde geschwächten Menschen nicht gibt, hat *A. Brunner* in seinem Buch „Eine neue Schöpfung. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens“¹⁰ sehr schön gezeigt. Eine durch die Sünde aus den Fugen geratene Welt ist nur durch die opfernde Liebe zu heilen. So gilt auch für alle weltvollziehende und -gestaltende Bejahung des Christen zugleich das unabdingbare Wort des Apostels: „Die Verheirateten sollen leben, als ob sie nicht verheiratet wären, die Erwerbenden so, als ob sie nichts besäßen, die mit der Welt Verkehrenden so, als ob sie davon nichts hätten“ (1 Kor 7, 29-31). Hier wird sichtbar, daß die Bezeichnung dieser christlichen Lebensform als „*kosmischer*“ nur einen Grundakzent, eine charakteristische Bewegungsrichtung, nicht aber etwas Absolutes und Ausschließliches ausdrücken kann.

Neben dieser Lebensform des christlichen Weltstandes kann sich die christliche Liebe vollziehen und sichtbar in der Kirche repräsentieren in einer zweiten Lebensform, nämlich als *transzendent-eschatologische* Liebe im Verzicht des Rätestandes¹¹. Das kennzeichnende Merkmal dieses Standes ist das Heraustreten aus den weltlichen Ordnungen geistiger Autonomie, materiellen Erwerbes, geschlechtlicher Fortpflanzung — den zentralen Bereichen menschlichen Lebens — im radikalen Hin zum Kreuz in der Entzagung. Es ist die Existenzform „jenseitiger Menschen“ (*D. Thalhammer*), die vom Natürlichen her nicht zu fassen, sondern nur aus jener Stiftungsurkunde des Herrn zu erklären ist: „Wahrlich, ich sage Euch, niemand verläßt um

¹⁰ Paderborn 1952.

¹¹ Vgl. *Karl Rahner*, „Zur Theologie der Entzagung. Ein Beitrag zum Verständnis der evangelischen Räte“ in: „Orientierung“, 15. Dez. 1953.

meinetwillen und um des Evangeliums willen Haus, Bruder, Schwester, Mutter, Vater, Kind oder Acker, ohne alles hundertfach wieder zu erhalten: schon jetzt in dieser Welt mitten unter Verfolgungen Haus, Bruder, Schwester, Mutter, Vater, Kind und Acker, und in der künftigen Welt das ewige Leben“ (Mk 10, 29-30). Diese Lebensform der Entzagung ist zugleich in ihrer tiefsten Sinnrichtung ein Hin zum Kreuz, zum miterlösenden Opfer für die Welt. So wäre es eine Verkennung des Standes evangelischer Räte, wenn er allein und einzige als Weg zur „eigenen“ Vollkommenheit gesehen würde. Im Gegenteil liegt in ihm die letzte Tiefe apostolischer Sendung eingeformt. So kommt es nicht von ungefähr, sondern ist von größter Bedeutung, wenn die qualitativen apostolischen Sendungen in der Kirche und durch ihre Geschichte hindurch immer wieder aus dem Stand und Geist der evangelischen Räte ihren Ursprung nahmen.

Schließlich scheint es noch eine dritte Form und Möglichkeit dieser Liebe zu geben. Neben dem Menschen, der seine naturhafte Lebensform zum Ausgangspunkt nehmend, diese mit dem Geist der gekreuzigten Liebe zu durchformen sucht, und neben dem Menschen, der im Hinblick auf die in der Gnade schon anwesende zukünftige und endgültige Welt die Entzagung zu seiner Lebensform wählt, steht der Mensch, der als geweihter Priester Sendung und Existenzform *mittlerischer Liebe* darlebt. Was das bedeutet, wird in Hebr 5 in seinen Grundzügen sichtbar. Mittlerische Liebe erweist ihren Träger als herausgenommen und abgelöst aus den Menschen, in der vollen Hingabe der Jungfräulichkeit und in apostolischer Armut, die zwar noch Eigentumsrecht kennt, aber doch mehr ist als das Armsein-im-Geiste des Weltchristen. Ex hominibus assumptus: herausgenommen aus dem innerweltlichen Aufgabenkreis, um frei zu sein für die überweltliche, sakrale Aufgabe — pro hominibus: im Dienste an den Menschen, d. h. mit einer weiten priesterlichen Humanitas und pastorellen Caritas — in iis quae sunt ad Deum: im Namen und Auftrag Gottes, ganz als Werkzeug und Durchgang für Gott zu den Menschen, d. h. in gänzlichem Selbstverzicht, als zur Verfügung-Stehen, nichts für sich selbst erwartend,fordernd, festhaltend, also wirklich als schlichte Wahrheit des servus servorum — ut offerat dona et sacrificia: vor allem — aber durchaus nicht ausschließlich! — im kultischen Dienst und Opfer als dem Zentrum priesterlicher Sendung¹².

Hier darf zweifellos der Ansatzpunkt zu einer richtig verstandenen „Weltpriester-Spiritualität“ gesehen werden. In dieser Sicht erfährt auch der Gedanke, der Diözesanpriester nehme am „Stand“ des Bischofs teil, seine Fruchtbarkeit. Mit und unter dem Bischof steht er durch sein Weihepriestertum in der Sendung und Lebensform mittlerischer Liebe an seiner Herde. Ebenso lässt sich in diese Linie noch manches andere, was in der Diskussion um den „clergé diocésain“ vorgebracht wurde, einbauen. So z. B. die starke Betonung des konkreten Raumes: der Diözese, der Pfarrei, der Zeit- und Milieusituation und der Gemeinschaft, in denen der Priester seine apostolische Sendung ausübt.

¹² Man vgl. die neueste Diskussion in Frankreich im Anschluß an die Frage der prêtres ouvriers über die verschiedenen Elemente in der PriesterSendung (sakramentale Sendung, Sendung des témoignage usw.) und ihre Stellung zueinander: cf. Chenu O. P. in: Vie intellectuelle, März 1954. — Ebenso die Frage um die „profane“ Mission des Priesters: cf. E. Tesson, „Activité temporelle et vie sacerdotale“ in: Études, April 1954 und P. Leroy „Moi, qui suis prêtre“, ebd. März 1954.

All diese Gedanken sind nicht mehr als eine knappe Andeutung dessen, um was es geht. Ganz allgemein darf dabei sicher nicht übersehen werden, daß es in der heutigen Krise überkommener Frömmigkeitsformen um mehr geht als nur um diese Fragen. Entsprechend den neuen Ansätzen in Theologie, Exegese, Liturgie usw., um die man heute ringt, wird darum auch vor allem das gemeinsame christliche Vollkommenheitsideal von den Quellen her neu zu gestalten sein. Zugleich aber wird die vertiefte Eigenprägung einer Ordens-, Priester- und Laienspiritualität von nicht geringer Bedeutung sein. Denn es vollzieht sich heute ganz offensichtlich ein neuer Schritt in der Entwicklung des kirchlichen Ständedankens zum vollen Ausbau. Die Entfaltung einer umfassenden *Theologie* der kirchlichen Stände (die im Augenblick noch nicht vorliegt) müßte dafür die Grundlage abgeben.

Weltpriestertum und evangelische Räte

Eine letzte Klärung drängt sich auf: Welche Rolle spielen in dieser Prägung des Weltpriesterideals die evangelischen Räte? Anders ausgedrückt: Welche gegenseitige Abhängigkeit besteht trotz gewisser Abgrenzungen zwischen den kirchlichen Ständen?

Immer wieder anhebend und sich weiter entwickelnd beobachtet man durch die ganze Geschichte der Kirche eine eindeutige Tendenz des Priestertums zu den evangelischen Räten hin: zu Jungfräulichkeit, Armut und gemeinsamem Leben. Über *Augustinus* steigt die Entwicklung an zum römischen Konzil von 1059, das allen Klerikern das Leben in Gemeinschaft vorschreibt und sie zu einem „gemeinsamen Leben“ in persönlicher Armut einlädt. Von da an reißen die Impulse durch die Jahrhunderte bis zu den letzten Päpsten nicht mehr ab. Auffallend ist die starke Betonung der evangelischen Räte in den Priester-Enzykliken *Pius XI.* und *Pius XII.* als Richtungweisung für die Aszese des Weltpriesters. Es gibt also unverkennbar eine bedeutsame Linie von den evangelischen Räten zum Weihepriestertum hinüber, und es stände im Widerspruch zur gesamten Tradition der Kirche, dieselbe ab schwächen zu wollen.

Anderseits betont *Pius XII.* in der Ansprache vom 8. 12. 1950 an den Religionskongress: „Unrichtig ist die Behauptung, es sei ein wesentliches Erfordernis oder doch ein gewisses naturgemäßes Postulat des klerikalnen Standes als solchen, so wie er durch göttlich-rechtliche Satzung entstand, daß seine Mitglieder die evangelischen Räte befolgen, und darum könne oder müsse der klerikale Stand als Stand evangelischer Vollkommenheit bezeichnet werden. Der Kleriker ist also nicht kraft göttlichen Rechtes auf die evangelischen Räte der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams verpflichtet. Insbesondere erwächst ihm eine solche Verpflichtung nicht aus gleichem Grunde und auf gleiche Weise, wie sie durch die öffentlichen Gelübde im Ordensstand entsteht.“ Wichtig erscheint darin vor allem *ein* Gedanke: Nicht nur, daß der Weltpriester nicht kraft göttlichen Rechtes auf die Räte verpflichtet ist, und daß darum auch die Verpflichtungen für Ordensmann und Weltpriester verschieden sind, sondern, daß ebenso die letzte *Begründung* der Verpflichtung für Weltpriester und Ordensstand sich unterscheidet. Dieser Sachverhalt ist nicht unwesentlich und müßte stärker, als das vielfach geschieht, ins Auge gefaßt werden. Der Ordensmann lebt die evangelischen Räte als seine Existenzform aus einer escha-

tologisch-soteriologischen Grundrichtung heraus, d. h. aus dem Radikalen mit-Christus-ans-Kreuz zur Miterlösung der Welt. Dieser Akzent prägt die innerste Richtung der drei Gelübde im Ordensstand. Beim Weltpriester sind die Akzente wesentlich anders gesetzt. Bei ihm treten die evangelischen Räte in seine Existenzform im besonderen ein durch seine priesterlich-apostolische Sendung als Mittler Christi. Sie erhalten darum von dieser Grundrichtung her auch ihre Prägung. Es ist interessant zu beobachten, wie auffallend stark dieser Gedanke sowohl bei *Pius XI.* im Rundschreiben „*Ad catholici sacerdotii fastidium*“ (1935), wie auch in dem bedeutenden Hirtenschreiben des *Kardinals Suhard*, „*Le prêtre dans la cité*“ (1945) in Erscheinung tritt.

Sichtbar wird diese Tatsache vielleicht nicht so sehr bei der Jungfräulichkeit, obwohl auch sie beim Weltpriester eine stark „berufliche“ Note erhält. Jungfräulichkeit des Weltpriesters ist vor allem ganze und ungeteilte Sorge mit allen Kräften des Geistes und Herzens für das, was des Herrn ist. Sie ist ein frei und gegürtet Dastehen für den Ruf und die Sendung des Herrn, wann und wo und wie sie ihn trifft. Deutlicher aber noch wird diese Prägung bei den anderen Räten: die Armut des Weltpriesters geht aus dessen Sendung heraus weiter als die des Weltchristen. Sein Eigentum ist spezifisch berufsgebundenes Eigentum, d. h. womit dem Herrn gedient wird¹³. Er soll soviel im irdisch-materiellen Bereich wurzeln, als es seine überweltliche Sendung je und je verlangt. Er hat also eine apostolische Armut zu üben, die sich der Dinge bedient in dem Maß, als er sie braucht, um seinen priesterlichen Auftrag zu erfüllen. Form und Umfang des Besitzes werden demnach für ihn nach Kultur und Lebensform wechseln. Nicht umsonst hebt darum *Pius XI.* in seinem Priester rundschreiben mit eigentümlicher Betonung die „Uneigennützigkeit“ des Weltpriesters hervor. Ganz ähnlich verhält es sich beim Gehorsam des Weltpriesters. Derselbe ist in spezieller Weise gekennzeichnet durch ein der Kirche und ihrer Leitung zur Verfügungstehen unter Beiseitestellung von Sonderwünschen, -interessen und -ansichten. Also auch hier ist es wesentlich ein apostolischer Gehorsam und zwar nicht nur in einem gewissen naturalistisch-soziologischen Sinn, sondern religiös und übernatürlich verstanden¹⁴.

Es scheint wichtig, diese Verlagerung der Akzente (es geht also nicht um Ausschließlichkeit) in der Begründung der Entstzung zwischen Ordensstand und Weltpriester zu sehen. Von da aus erhält die ganze Formung des Weltpriesters durchaus eine eigene Prägung. Die Einsicht in diese Tatsache ist z. B. von spezieller Bedeutung, wenn etwa Ordensleute Weltpriester heranzubilden oder zu führen haben. Im übrigen dürfte jedoch gerade von hier aus die richtige Abgrenzung und zugleich der größere geistige Zusammenhang der kirchlichen Stände sichtbar werden. Wie *A. Brunner* in seinem schon genannten Buch über die evangelischen Räte es richtig und schön gesehen hat: die Wurzel christlichen Lebens ist für alle, ob Laie, Priester oder Ordensmann, ein und dieselbe, nämlich die Jüngerschaft Christi. Die Ausprä-

¹³ Vgl. *D. Thalhammer*, „Priesterliche Sendung“ in: Stimmen der Zeit, Bd. 135, 1939, S. 180.

¹⁴ Vgl. dazu die französische Schrift von *H. M. Féret*, „Das wahre Drama von Hochwälder“ (Collection „Contestation“, Ed. du Cerf), in der eine Auffassung vom kirchlichen Gehorsam vertreten wird, von seiner Natur und seinen Grenzen, die nicht unbedenklich scheint. Cf. dazu die Stellungnahme von *Henri Holstein*, Professor an der Theol. Fakultät von Angers, in den „Études“, September 1953.

gung ist verschieden, je nach den „Ämtern“ und ihren geistigen Grunddominannten. Gerade in dieser Einheit in Vielfalt drückt sich etwas vom Wesentlichen und Großartigen im Geheimnis der Kirche aus.

Damit schließt sich der Kreis unserer Betrachtung. Es war nicht möglich, die Frage nach Wesen und Frömmigkeit des Weltpriesters heute in ihrem ganzen Umfang aufzurollen und zu beantworten. Sie müßte dafür vor allem auch in den großen Zusammenhang der allgemeinen Krise des Menschen und der Frömmigkeitsformen hineingestellt und von dort her beleuchtet werden. Eines mag aber trotz allem spürbar geworden sein: In aller Aufgeschlossenheit für die heutigen Forderungen der Zeit ist ein festes Stehen in der kirchlichen Tradition doppelt gefordert. Nur von da aus ist echte Sicht und Formung jeglichen christlichen Lebens und Standes gesichert.

Christliche Glaubensverkündigung heute

Von Paul Mianecki S. J., Berlin

Man weiß, wie schwer die heutige Glaubensverkündigung den modernen Menschen noch erreicht. Wie ihm den Zugang verschaffen zu einer Welt, die ihm nicht mehr selbstverständlich ist? Das Hauptproblem ist die Tatsache des Glaubens selbst. Denn der so vielfach enttäuschte und angeschlagene Mensch unserer Zeit möchte sehen und greifen können. Es wäre nun töricht, mit den überall tätigen „horribles simplificateurs“ die wissenschaftliche Glaubensbegründung zu simplifizieren und eine Analyse des Glaubensaktes zu versuchen, die auch für den Mann von der Straße verständlich ist.

Was große Theologen darüber sagen, ist kompliziert, weil die Sache kompliziert ist — oder besser: weil Gottes Wirken in der Welt und in unserer Seele und das Zusammenspiel von Gottes Gnade und menschlicher Freiheit immer geheimnisvoll bleiben. Auch der Inhalt des Glaubens gleicht einem zwar durch Gottes Offenbarungstat entdeckten, aber weithin unerforschten Kontinent, einer immer „Neuen Welt“, was nicht gegen, sondern für die göttliche Wahrheit des Glaubens spricht.

I.

Hat der menschliche Geist sich im Glaubensgehorsam der Offenbarung Gottes unterworfen, so werden die Mysterien des Glaubens primär gelebt und nicht zuerst rational zergliedert. Die degenerierte und krankhafte Tendenz, alle Lebensbereiche aufzuklären, darf nicht auch *das Leben erfassen*, welches als Leben das Licht der Menschen ist. Jene „Ersatzseelenforscher“ einer bestimmten Psychoanalyse sind ein warnendes Beispiel für die Theologie, nicht alles aufzuklären zu wollen, sondern in Ehrfurcht Gottes Geheimnisse anzubeten. Diese Anbetung im Geist und in der Wahrheit führt den Verkünder wie den Hörer des Wortes Gottes erst eigentlich in alle Wahrheit ein.