

Der Zölibat des Weltpriesters und die Jungfräulichkeit des Ordensstandes

Es ist seit einigen Jahren in manchen Kreisen — von Weltpriestern und Theologiestudenten — üblich geworden, zwischen dem Zölibat des Weltpriesters (in der lateinischen Kirche) und der im Ordensstand gelobten Keuschheit (Jungfräulichkeit) einen grundsätzlichen Unterschied in der „Sache“ selbst zu machen. Das Unterscheidende wird in der verschiedenen Begründung und Sinnerfüllung der übernommenen Ehelosigkeit gesehen. Hin und wieder wird daraus auch die Folgerung gezogen, die Stellung des Weltpriesters zur Frau sei eine andere als die des Ordenspriesters. Was ist zu solchen Überlegungen zu sagen?

Zunächst ist klar, daß das neutestamentliche Priestertum nicht notwendig die Ehelosigkeit fordert. Das bezeugen schon die Pastoralbriefe. Die Berufung zum Priestertum ist daher an sich, von der Sache her, eine andere als die zum Stand der Räte. Das Priestertum ist ein Amt, ein Dienst für die Gemeinde, ein kirchlicher Auftrag zur Verkündigung des Offenbarungswortes und zur Verwaltung der Geheimnisse Gottes (1 Kor 4, 1). Der Rätestand ist die zeichenhafte Darlegung der durch Christus begründeten und mit ihm angebrochenen eschatologischen Gnadenordnung in der Form der besonderen Lebensweise des irdischen Jesus, ist also nichts anderes als charismatisch bedingtes radikales Christsein. Das Grundkriterium für die Echtheit einer Berufung zum Priestertum als solchem ist daher unmittelbar (nicht ausschließlich) die Geeignetheit (im umfassenden christlichen Sinn), zum Rätestand ein im Hinblick auf die Basileia erfolgter spezifischer Gnadenruf. Das Priestertum hat in erster Linie einen sozialen Charakter, es ist von vornherein an die Gemeinde gebunden, niemand wird für sich Priester, der Priester „wird für die Menschen bestellt“, sagt der Hebräerbrief (5, 1). Der Rätestand hat in erster Linie einen individuellen Charakter, ist unvertauschbarer Gnadenruf in die persönliche Nachfolge Jesu; er hat daher unmittelbar die Gottgeweihtheit des Einzelnen zum Ziel, ist Ganzhingabe, Ganzopfer der Person. Da aber andererseits auch das Priestertum eine einmalige persönliche Verbundenheit mit Christus begründet (der neutestamentliche Priester steht vor Gott und vor der Gemeinde „in der Person Christi“, spricht und handelt in seinem Auftrag) und umgekehrt auch der Rätestand einen sozialen Aspekt hat, indem er von seinem Wesen her die neue Gottesfamilie (Mk 3, 34 f.), die Bruderschaft in Christus, sichtbar machen will, darum haben beide, Priestertum und Rätestand, letztlich eine verwandte christliche Struktur und das gleiche Anliegen: die Verwirklichung der Gottesherrschaft in Christus, den Aufbau des Leibes Christi. Es ist daher nicht verwunderlich, daß sich im Laufe der christlichen Geschichte beide Ordnungen immer wieder aufeinander zubewegten: im Priestertum zeigt sich von Anfang an eine starke Neigung zum Rätestand und das Mönchtum drängt zum Priestertum. Diese Entwicklung hat nichts Künstliches an sich; sie wurde nicht von oben gesteuert, sondern liegt in der Natur der Sache.

Das gilt es zu wissen, will man den tieferen, christlichen Sinn der dem Priester in der lateinischen Kirche auferlegten Ehelosigkeit sehen. Man spricht gern von Konvenienzgründen, die die Kirche dazu veranlaßten, mit dem priesterlichen Amt die

Forderung nach Ehelosigkeit zu verbinden. Welches sind diese Konvenienzgründe? Etwa nur das den ganzen Menschen ausfüllende Amt, im Sinne des Pauluswortes vom „täglichen Andrang“ und von der „Sorge um alle Gemeinden“ (2 Kor 11, 28), oder nur das Frei-sein-Müssen des Priesters für alle Menschen oder nur seine Stellung als Gewissensberater und als Mitwisser der Schuld des anderen? All das mag ins Gewicht fallen und die Ehelosigkeit empfehlen. Aber es reichte nicht aus, um ein so radikales, den ganzen Menschen so tief und umfassend berührendes Opfer als verpflichtend auferlegen zu können. Die Motive wären auch nicht stark genug, um das Opfer in allen Lagen des Lebens durchzuhalten. Es kann sich also bei einer Sache, die rein natürlich gesehen sehr problematisch ist, nur um etwas handeln, das in der christlichen Botschaft und im gnadenhaften Geheimnis des Priestertums seinen Ursprung hat und darum selbst gnadenhafter Natur ist. M. a. W. es handelt sich im Zölibat um eine im eigentlichen Sinn christliche Ehelosigkeit.

Im Grunde stimmen darin auch alle, die mit der Frage befaßt sind, überein. Aber es werden doch nicht immer die richtigen Folgerungen daraus gezogen. Denn was besagt christliche Ehelosigkeit? Darüber geben die Schrift und die kirchliche Überlieferung hinreichend Auskunft. Christlich ist jene Ehelosigkeit, die „um des Himmelreiches willen“ (Mt 19, 12) erwählt wird, d. h. wegen jener gnadenhaften und siegreichen Gottesherrschaft, die mit Christus herbeigekommen, in ihm und durch ihn schon endgültig geworden ist und die sich am Ende der Tage als Neuer Himmel und Neue Erde, als „Gott alles in allem“ (1 Kor 15, 29) erweisen wird. Mit dem Anbruch des neuen Äons, der eschatologischen Weltzeit, ist die Ehe als geschlechtsbestimmte personale Partnerschaft zu gegenseitiger Hilfe (Gen 2, 18) und zur Weitergabe des Lebens an sich schon überholt. Denn in der endzeitlichen Gnadenordnung, die die durch Christus vermittelte Unmittelbarkeit zu Gott offenkundig werden läßt, gilt nicht mehr das Gesetz von Mann und Frau (Gal 3, 28) und braucht das Leben nicht mehr weitergegeben zu werden (Lk 20, 35 f.). Hier zählt nur noch jene Ehe, die Gott in Christus mit der Menschheit eingegangen ist. In ihr empfangen die Erlösten ewiges Leben, sind sie alle Kinder des einen Vaters und untereinander Brüder. Wer darum „um des Himmelreiches willen“ die Ehelosigkeit erwählt, den Entschluß faßt, für dauernd geschlechtliche Enthaltensamkeit zu üben, der macht damit zeichenhaft deutlich, daß er sich vorbehaltlos — „glaubend in Hoffnung“ — auf jene göttliche Liebe einläßt, „die die Welt eschatologisch transzendiert“ (K. Rahner). Und da die eschatologische Liebe Gottes ihre Sichtbarkeit hier auf Erden in der Kirche hat, ist die Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen“ ein Teil dieser Sichtbarkeit; sie bringt das innerste Wesen der Kirche, Ort der bräutlichen Begegnung zwischen Christus und den Erlösten zu sein, deutlicher, als es der Christ für gewöhnlich tut, zur Erscheinung.

Eben diese Ehelosigkeit ist im Zölibat von der Kirche gemeint. Anders wäre sie keine christliche. Wenn das wahr ist, dann unterscheidet sie sich aber in ihrer zeichenhaften Sinngestaltung nicht wesentlich von der im Orden gelobten Keuschheit. Man könnte höchstens sagen, der Priester repräsentiere durch seine Ehelosigkeit mehr Christus (den Bräutigam), die Ordenschristen mehr die Kirche (die Braut). Aber hier wie dort geht es um die Repräsentanz derselben eschatologischen Wirklichkeit, um die ausdrückliche Sichtbarmachung der Unmittelbarkeit der Liebe zwischen Gott und Mensch in Christus und der daraus folgenden neuen Bruderschaft der Erlösten, wie Paulus sagt: „Ihr alle seid Einer in Christus“ (Gal 3, 28). Im übrigen ist auch der Priester Getaufter und Gefirmter, er ist zunächst Christ und kann als solcher die in Christus sich erschließende Liebe Gottes nur empfangend entgegennehmen. Darum

wird seine Ehelosigkeit auch diese bräutliche Haltung darstellen. Beides hängt notwendig miteinander zusammen. Das eine läßt sich vom anderen nicht trennen.

Wenn dennoch die Meinung aufkommen konnte, die Ehelosigkeit des Weltpriesters unterscheide sich grundsätzlich von der Jungfräulichkeit des Ordensstandes, so mag das an den falschen Vorstellungen liegen, die für gewöhnlich mit dem Begriff der Jungfräulichkeit verbunden werden. Man denkt dabei an ein ausschließlich persönliches Verhältnis zwischen der Einzelseele und Christus, wie es eben die menschliche Analogie dieses Begriffes nahe legt. Jungfräulichkeit in dieser Sicht gehört dann zum individuellen „Vollkommenheitsstreben“, zur „Selbstheiligung“, die ja nach einer überlieferten Terminologie das Wesen des Ordensstandes ausmachen sollen. Tatsächlich hat die Frömmigkeitsgeschichte solchen Meinungen in etwa Vor-schub geleistet. Die Jungfräulichkeit wurde seit den Tagen der Kirchenväter vorwiegend im Hinblick auf die gottgeweihten Jungfrauen gesehen. Wenn man nun die Briefe und Traktate „Über die Jungfräulichkeit“, die uns aus dieser Zeit zahlreich vorliegen, einmal anschaut, dann ist nicht zu verkennen, wie unmittelbar hier das menschliche Verhältnis von Braut und Bräutigam ins Religiöse übertragen wird: Der Bräutigam Christus wählt sich seine Braut; diese darf darum keinem anderen Mann mehr gefallen wollen; wenn sie Christus einmal vermählt ist, muß sie des Herrn heiliges Brautgemach rein erhalten usw. Die gleiche Welt begegnet in der Jungfrauenweihe des Pontificale Romanum. Wenn der Bischof (oder Abt) nach der Zeremonie der Verschleierung den Einzelnen den Ring an den Finger steckt, spricht er: „Ich verlobe dich Jesus Christus, dem Sohn des höchsten Vaters, der dich unversehrt bewahren möge. Nimm also den Ring des Glaubens, das Siegel des Heiligen Geistes, damit du Braut Gottes genannt und, wenn du ihm treu gedient hast, für ewig gekrönt werdest“. — Zu dieser Betonung des persönlichen und ausschließlichen Verhältnisses zwischen Braut und Bräutigam kommt dann in der patristischen Literatur noch ein anderes: Es wird mit überaus preisenden Worten die Schönheit der ehelosen Keuschheit als solcher gepriesen. Sie ist das Zeichen einer unversehrten Natur. Wer mit ihr geschmückt ist, ist der Welt mit ihren Verlockungen entronnen, hat schon ein himmlisches Wesen angenommen. Keuschheit ist in dieser Sicht die Krone, der Glanz aller Tugenden.

Man wird vielleicht zugeben müssen, daß dieses Ideal — wenigstens in der Aus-sageweise — mit zeitgenössischen, neuplatonischen Anschauungen verbunden ist; Leib und Geschlechtlichkeit werden nicht ohne Vorurteile gesehen und bewertet; man begegnet ihnen mit Mißtrauen. Aber sentimental ist es nicht. Der etwas süßliche Geschmack, den wir im allgemeinen Sprachgebrauch bei dem Wort Jungfräulichkeit heute empfinden, ist erst eine Frucht der Neuzeit, des 18. und 19. Jahrhunderts. Leider ist dieser Empfindungsgehalt auch in der religiösen Sphäre nicht ganz ohne Einfluß geblieben. Je mehr die große theologische Überlieferung des Brautschafts-gedankens in Vergessenheit geriet, desto subjektiver, individueller faßte man das dem Gelübde der Jungfräulichkeit zugeordnete bräutliche Verhältnis der Seele zu Christus auf. Diese Auffassung entspricht aber nicht der altchristlichen und mittel-alterlichen Tradition. Wohl hat schon Origenes die mystisch-reale Gemeinschaft des Getauften mit Christus im Seelengrund (zum ersten Mal) Brautschaft genannt. Aber die Einzelseele ist nur Braut in der Gemeinschaft aller geistlichen Seelen, der heiligen Kirche. Diese, die Kirche, ist die vollkommene Braut. „Als Bräutigam mußt du dir Christus vorstellen, die Kirche aber als Braut ohne Makel und Runzel“ (Cant. Hom. I, 1). „Wenn er (der Bräutigam) aber einmal geruht, meine Seele zu seiner Braut zu machen und sie zu besuchen, wie schön muß sie dann sein . . . welche Liebe

wird in ihr glühen müssen, daß er solche Worte zu ihr spricht, wie er sie zur vollkommenen Braut gesprochen!“ (Cant. Hom. I, 3). Diese Braut hat eine zahlreiche Nachkommenschaft, die sie jungfräulich gebiert. Das sind ihre Söhne und Töchter. Braut Christi kann also einer nur sein, der die vollkommene Braut, die Kirche, zur Mutter hat. Diese Auffassung hat sich durchgesetzt. Wir begegnen ihr immer wieder. Nachdem Ambrosius in seinem ersten Buch über die Jungfrauen die Schönheit der jungfräulichen, bräutlichen Kirche beschrieben hat, fährt er fort: „Doch laßt uns jetzt von der Mutter weg zu den Töchtern herabsteigen“ (V, 22). Selbst Maria, das Vorbild aller Jungfrauen, die vorbildliche und typische Braut, wird von Augustinus im Zusammenhang der ganzen Heilsgemeinschaft gesehen; sie ist für ihn „ein heiliges Glied, ein ausgezeichnetes Glied, ein hervorragendes Glied, aber ein Glied des ganzen Leibes“ (Sermo Denis 25, 7 ed. Morin S. 162). Und noch Bernhard von Clairvaux, dem man doch gern nachsagt, er habe einen neuen, subjektiven Stil in die Frömmigkeit gebracht, bewegt sich auf der gleichen Linie, wenn er sagt, eine einzelne Seele könne es nicht wagen, als einzelne sich Braut zu nennen, sondern nur als Glied der Kirche (Cant. Serm. 12, 11). Denn, so sagt er, „schließlich hat Gott nicht wegen einer einzelnen Seele, sondern wegen der vielen, die zu einer Kirche gesammelt, zu einer einzigen Braut zusammengefaßt werden sollen, so vieles getan und gelitten“ (Cant. Serm. 68, 4). Das Bild der makellosen Braut-Kirche muß in der Einzelseele nachgeformt werden. Diese origenistische Idee hat sich bis in die spätmittelalterliche Theologie erhalten, wenn man auch immer mehr die Betrachtung der Einzelseele von ihrem ekklesiologischen Hintergrund löste und schließlich — in der Neuzeit — ganz auf diesen Hintergrund vergaß.

Die Zusammenschau von Einzelseele und Kirche, wie man sie in der patristischen und mittelalterlichen theologischen Tradition vorfindet, entspricht auch dem biblischen Befund der Jungfräulichkeit. Von ihr ist in der Schrift außer Mt 19, 12 vor allem an zwei Stellen die Rede, im ersten Korintherbrief (7, 7. 32. 34) und in der Geheimen Offenbarung (14, 4). Wenn Paulus schreibt: „Der Unverheiratete („um des Himmelreiches willen“) sorgt für die Sache des Herrn, wie er dem Herrn gefalle . . . Und die unverheiratete Frau und die Jungfrau sorgen für die Sache des Herrn, daß sie heilig seien an Leib und Seele“, dann ist damit in erster Linie auf das *persönliche* Verhältnis des jungfräulichen Menschen zu Christus hingewiesen. Wenn aber Johannes die Hundertvierundvierzigtausend schaut, die dem Lamm folgen, wohin immer es geht — „es sind die, die sich mit Weibern nicht befleckt haben; denn sie sind jungfräulich“ —, dann sieht er das neue Gottesvolk, das um Christus geschart zum Endkampf gegen den Drachen auszieht. Dort ein inniges, hier ein weltweites Bild. Dort die Einheit zweier Liebenden, hier eine unübersehbare Schar von Kämpfenden. Das erste Bild ist uns geläufig, aber wie ungewohnt ist uns das letztere, das Bild von jungfräulichen Männern, die die Ehelosigkeit gewählt haben, um von allen Bindungen frei, ihr Leben mit dem Herrn hingeben zu können.

Die christliche Jungfräulichkeit hat zwei Seiten, eine christologische und eine ekklesiologische, und beide gehören unzertrennlich zusammen. Wer die Jungfräulichkeit als Lebensform und -haltung wählt, tritt damit in ein ganz persönliches Verhältnis zu Christus, er macht die Unmittelbarkeit der eschatologischen Liebe zwischen Gott und Mensch zum ausdrücklichen Thema seines Lebens, er wird ein Gottgeweihter (daher heißen die Ordensleute Religiösen, d. h. Gottgeweihte). Er macht sich damit aber auch für die Kirche verfügbar, er will nur noch für die Familie des einen Vaters leben und ist bereit, stellvertretend für die vielen Brüder mit seinem Herrn sein Leben einzusetzen, ohne an sich zu denken. Wer zu Christus findet, findet ihn

immer inmitten seiner Brüder, seiner Gefolgschaft. Wenn man zur Begründung des Zölibats das Motiv des „ungeteilten Dienstes“ herangezogen hat, so entspricht das durchaus dem, was die Schrift als Kennzeichen der Jungfräulichkeit ansieht. Aber der „ungeteilte Dienst“ im Sinne der Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen“ besagt immer zugleich die „ungeteilte Hingabe“ an den Herrn, und beides zusammen erst ist christliche Jungfräulichkeit.

Unterscheidet sich demnach die im Zölibat gemeinte Ehelosigkeit von der Jungfräulichkeit im Rätestand? Wenn damit nach einem grundsätzlichen Unterschied gefragt ist, nein. In beiden Fällen handelt es sich um die volle christliche Ehelosigkeit. Anders könnte der Zölibat auf die Dauer gar nicht echt gelebt und erfüllt werden. Damit ist noch nichts über die weitere Frage entschieden, ob nicht die Ehelosigkeit im Weltpriestertum und im Ordensstand verschiedene Formen annehmen kann. Das gleiche gilt für die Frage: hat der Weltpriester (in der lateinischen Kirche) aufgrund des Zölibats ein anderes Verhältnis zur Frau als der Ordenspriester aufgrund seines zweiten Gelübdes? Wiederum, wenn damit ein grundsätzlicher Unterschied gemeint ist, nein. Konkret gesehen wird der Seelsorgspriester aber vielfach in eine engere Berührung mit der verheirateten und unverheirateten Frau kommen als der Ordenspriester. Aber das ändert an der wesentlichen Haltung nichts, die beide gegenüber der Frau gewinnen müssen: ihr mit jener Ehrfurcht und Liebe zu begegnen, die aus einem Christus gehörenden, weltübersteigenden Herzen kommen.

Mit dem Gesagten wird klar, daß es zur Wahl des ehelosen Priestertums, wie es die lateinische Kirche fordert, eines ähnlichen Gnadenrufes bedarf wie zur Wahl des Ordensstandes, anders als wenn die Ehelosigkeit nicht gefordert würde. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, wieso die Kirche annehmen kann, daß diese besondere Berufsgnade, dieses Charisma, von Gott geschenkt werde. Uns geht es hier zunächst einmal um die Tatsachenfrage. Wir wollten zum Ausdruck bringen, daß wir die zu Beginn unserer Ausführungen erwähnte Diskussion weder für klug noch für dem Geist der Kirche gemäß halten. Daß durchaus richtige Bemühen um eine dem Weltpriester eigene Spiritualität muß immer von den Voraussetzungen ausgehen, die durch die Offenbarung und durch den positiven Willen der Kirche gegeben sind.

Friedrich Wulf SJ

Bemühungen um Erneuerung und zeitgemäße Anpassung der tätigen weiblichen Ordensgenossenschaften in den Niederlanden

Schon bald nach dem zweiten Weltkrieg wurden Stimmen laut, daß sich auch unter den tätigen weiblichen Ordensgenossenschaften eine starke Abnahme der Berufe bemerkbar mache. Man sammelte statistisches Material¹ und suchte nach den Ursachen. Es tauchte in diesem Zusammenhang die Frage auf, ob etwa auf Seiten der

¹ Die in den vierziger Jahren angestellten Erhebungen waren meistens beschränkter Art; im Jahre 1955 wurde eine auf breiter Basis ausgeführte, nahezu vollständige Untersuchung abgeschlossen, in der der Verlauf der Zahl der Berufe in den weiblichen Ordensgenossenschaften von 1850 bis 1953 dargestellt worden ist. Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut (Katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung), Rapport 139: Eerste rapport inzake het verloop van de roeping bij de vrouwelijke religieuzen in Nederland. 's Gravenhage (1955).