

Es bleibt also ein dringender Wunsch an die mit der Liturgiereform Beauftragten, daß wir bald so (oder ähnlich) beten dürfen:

„Dich gütiger Vater bitten wir in Ehrfurcht in deinem Sohn, unserem Herrn Jesus Christus, mach diese Gaben und Geschenke zum Zeichen seines makellosen Opfers.

Wir bringen u n s dir dar a l s deine heilige katholische Kirche . . . Wir bringen u n s dir dar in Gemeinschaft mit deinem Diener unserem Papst und unserem Bischof . . .

Darum feiern wir, deine Diener und dein heiliges Volk das Gedächtnis deines Sohnes unseres Herrn Jesus Christus und so bringen wir in diesen Gaben m i t i h m u n s s e l b s t zum Opfer, dir dem erhabenen Gott. Mach u n s zum reinen, heiligen und makellosen Opfer d u r c h das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles . . .“

Der christologische Aspekt des priesterlichen Zölibats*

Friedrich Wulf SJ, München

Der priesterliche Zölibat ist eine sehr vielschichtige Wirklichkeit. Theologische, anthropologische und soziologische Faktoren haben ihn mitbestimmt. Seine existentielle Wurzel ist aber eindeutig spiritueller Natur. Weder die Möglichkeit einer Verwirklichung innerweltlicher hoher (humaner oder religiöser) Werte noch aber auch seine „vielfältige Angemessenheit“ für den priesterlichen Dienst an sich, auf die sich das Zölibatsgesetz der lateinischen Kirche stützt¹, genügen zu seiner Wahl. Konkret, im Leben des einzelnen, darf er sich letztlich nur aus einem Antrieb des Geistes herleiten². Er ist eine Gnadengabe, ein Charisma. Das Zweite Vatikanische Konzil hat das mit aller Klarheit wieder von neuem herausgestellt³. Erst innerhalb dieser spirituellen Grundlegung des Zölibats, die allein seine freie Übernahme garantiert und seine Erfüllung ermöglicht, haben die objektiven Begründungen ihren Ort und ihre Bedeutung.

* Der Beitrag wurde für die römische Ztschr. „Seminarium“ geschrieben und erschien dort im 4. Heft (Okt.–Dez.) 1967, 774–792.

¹ II. Vatikan. Konzil, „Presbyterorum ordinis“, 16.

² Daß die persönliche Berufung, um wirksam zu werden, noch der Bestätigung durch die Kirche bedarf, kann hier außer Betracht bleiben.

³ Fünfmal wird im Dekret „Presbyterorum ordinis“, 16, der Zölibat ein „donum“ (gratie) genannt.

Es ist bekannt, daß diese Begründungen im Lauf der Jahrhunderte starken Wandlungen unterlegen waren⁴. Nicht alle, die zugunsten des Zölibats vorgebracht wurden, mögen immer ganz christlich gewesen sein: Die platonisierende Bewertung des Leibes und der Geschlechtlichkeit ist in der lehrmäßigen und spirituellen Überlieferung der Kirche erst allmählich überwunden worden. Aber im Grund waren sie doch der Ausdruck eines echten, auf tiefer Glaubenseinsicht beruhenden Gespürs für die innere Affinität zwischen dem einzigartigen Priestertum Christi und der Ehelosigkeit um des eschatologischen Reiches Gottes willen. Die gegen alle Widerstände durchgehaltene Auffassung, daß der priesterliche Dienst des Neuen Bundes am vollkommensten in der Ehelosigkeit die ihm gemäße Gestalt habe, ist für den gläubigen Christen ein Zeichen dafür, daß dies nicht ohne den die Kirche beseelenden und leitenden Geist geschah⁵.

Unter den Motivierungen des Zölibats hat *eine* schon früh einen dominierenden Platz eingenommen: der Kult, die Feier der Mysterien. Die gottesdienstlichen, heiligen Handlungen, zu denen das Weihesakrament den Priester in der Gemeinde bevollmächtigt, vor allem die Eucharistie, schienen vielen die Ehelosigkeit oder jedenfalls die Enthaltsamkeit nicht nur nahezulegen, sondern zu fordern. Daß dabei außerchristliche und alttestamentliche Anschauungen mit eine Rolle gespielt haben, ist heute von allen zugegeben⁶. Wenn diese auch im Lauf der Zeit immer mehr verchristlicht wurden, so ist doch wahr, daß die vorrangige Begründung des Zölibats vom Kult her, der man auch in den offiziellen kirchlichen Dokumenten bis in die neueste Zeit immer begegnete⁷, fragwürdig war und bleibt. Denn zum ersten beruht sie auf einem sehr einseitigen, nämlich kultischen Priesterbild – das Priestertum wird im Mittelalter gern definiert als *potestas in corpus eucharisticum* –, das die biblische Sicht des kirchlichen Dienst-Amtes einengt und verkürzt. Zum zweiten ist für uns heute nicht mehr leicht einzusehen, warum der Umgang mit Heiligem – nach Thomas von Aquin sogar schon mit heiligen, geweihten Gefäßen (Kelch und Patene)⁸ – die Enthaltsamkeit fordern soll.

⁴ Vgl. Enzyklika „*Sacerdotalis caelibatus*“, 18.

⁵ Ebd., 41.

⁶ Vgl. RAC V, 363; L. Hödl, *Die Lex continentiae. Eine problemgeschichtliche Studie*, in: ZKTh 83 (1961) 332 ff.; E. Schillebeeckx, *Het Ambts-Celibat in de branding*, deutsche Ausgabe, Düsseldorf 1967, 39 ff., mit Belegen.

⁷ So z. B. im Rundschreiben Pius XI. „*Ad catholici sacerdotii*“ vom 20. 12. 1935: „*Ipsa christiani sacerdotii excelsitas . . . summum evincit caelibatus decus illiusque legis opportunitatem, qua eiusmodi institutum sacris altaris administris praecipitur: qui officio fungitur, quod muneri quodammodo praestat supernorum spirituum, qui astant ante Dominum, nonne omnino constantaneum est eum caelestem pro viribus vitam agere?*“ (AAS 28 [1936] 27).

⁸ „*Et sic ordo sacer dicitur qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam. Et sic sunt tantum tres ordines sacri: scilicet sacerdos; et diaconus, qui habet actum circa*

Mit Recht hat sich darum das Zweite Vatikanische Konzil von dieser Sicht abgewandt. So wie es das Priestertum nicht mehr nur vom Kult, sondern von der Teilhabe an der ganzen, ungeteilten Sendung Christi, näherhin an dessen dreifachem Amt, an erster Stelle sogar am prophetischen oder Verkündigungs-Amt her sieht⁹, motiviert es auch den Zölibat mit der priesterlichen Sendung, insofern diese „im Mysterium Christi und *Seiner* Sendung“ ihren Ursprung hat und sich je neu von ihnen herleiten muß¹⁰. Wenn wir darum im folgenden vom christologischen Aspekt des priesterlichen Zölibats handeln, dann stoßen wir damit in die Mitte dessen vor, was das Konzil über ihn ausgesagt hat. Da aber der Zölibat in erster Linie ein Charisma, eine Gabe des Geistes ist, werden wir zunächst nach dem christologischen Aspekt dieser Gabe fragen müssen.

I. Der christologische Aspekt der Ehelosigkeit als Gnadengabe

Die charismatische Begründung der priesterlichen Ehelosigkeit ist keine andere als die der Ehelosigkeit im Ordensstand, mögen die dem Evangelium entnommenen Motive hier und dort auch verschieden akzentuiert werden, entsprechend den besonderen Zielen der beiden Berufungen¹¹ (das gilt sogar noch einmal innerhalb der sehr unterschiedlichen Ordensberufungen). Wo immer darum in den Konzilsaussagen von der Ehelosigkeit als Gnadengabe die Rede ist (im Priesterdekret ebenso wie im Ordensdekret), wird immer der gleiche biblische Grundtopos „um des Himmelreiches willen“ (Mt 19, 12) hinzugefügt¹². „Himmelreich“ ist die Grundwirklichkeit des Neuen Testaments, Sinn und Mitte der Sendung Jesu. „Himmelreich“ ist die eschatologische Königsherrschaft Gottes, die Erfüllung der großen Bundesverheißung: „Seht, das Zelt Gottes unter den Menschen! Er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und Er wird der Gott-mit-Ihnen sein . . . Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21, 3. 5). In seiner heilsgeschichtlichen Konkretetheit ist das Himmelreich des Evangeliums gegeben im Menschen Jesus, dem Christus. Er ist das letzte und endgültige, die eschatologische Wirklichkeit enthaltende Wort des Vaters – dessen geschichtliche Selbstmitteilung – an die Menschen, der

corpus Christi et sanguinem consecratum; et subdiaconus, qui habet actum circa vasa consecrata. Et ideo etiam eis continentia indicitur, ut mundi sint qui sancta tractant (Is 52, 11)“ (S. Th., Suppl. q 37 a 3 c).

⁹ „Lumen gentium“, 25–28; „Christus Dominus“, 2; „Presbyterorum ordinis“, 4–6.

¹⁰ „Presbyterorum ordinis“, 16.

¹¹ Vgl. F. Wulf, *Der Zölibat des Weltpriesters und die Jungfräulichkeit des Ordensstandes*, in: *Geist und Leben* 35 (1962) 51 ff.

¹² „Lumen gentium“, 42; „Optatam totius“, 10; „Presbyterorum ordinis“, 16; „Perfectae caritatis“, 12.

Emmanuel, der Gott-mit-uns. Mit Christus und seiner Heilstat ist das Reich Gottes gekommen und erschienen, ist die Königsherrschaft Gottes in die Raumzeitlichkeit unserer Geschichte eingetreten, für den Glaubenden sichtbar und greifbar geworden. Wer darum in das Reich Gottes gelangen, der liebenden Gemeinschaft mit dem Vater teilhaftig werden will, muß sich glaubend auf Christi Wort, auf ihn selbst einlassen. Im Anruf der Gnade und im Hinhören auf diesen Ruf kann es geschehen, daß der Gerufene in einer solchen Tiefe des Herzens angerührt wird, daß er alles, was er bisher als erstrebenswert angesehen hat, als belanglos oder sogar als Unwert erachtet, er möchte es von sich tun, wie Paulus, der „angesichts der alles übertreffenden Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn“ schreibt: „Um seinetwillen gab ich alles auf . . ., um Christus zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden“ (Phil 3, 8. 9) – vielleicht fällt es auch gar nicht mehr in seinen Blick: vor solcher Erfahrung verblassen alle irdischen Werte, mögen sie in sich noch so hoch sein und als solche erkannt werden.

Hier ist auch der Ort christlicher Ehelosigkeit. Im „Ergriffensein von Christus“ (vgl. Phil. 3, 12) kann es sich ereignen, daß auch die Ehe für einen Menschen keine existentielle Bedeutsamkeit mehr hat, daß einer im Sinne von Mt 19, 12 „eheunfähig“ wird – er kann gar nicht mehr heiraten, eine tiefere Erkenntnis und Erfahrung oder wenigstens ein Ahnen und eine Sehnsucht hindern ihn daran. Für gewöhnlich geschieht das nicht auf einmal. Die Gabe der Ehelosigkeit ist nicht wie eine materielle Gabe, die man mit Händen umfassen kann. Sie ist nicht entweder da oder nicht da. Ihr gnadenhaftes Begreifen (vgl. Mt 19, 11) wächst meist langsam heran, ist das Ergebnis eines längeren, vielleicht abenteuerlichen Weges. Letztlich aber muß sie – soll sie wirklich „um des Himmelreiches willen“ ergriffen werden – aus der Begegnung mit Christus erwachsen, aus der Erkenntnis und Erfahrung des Glaubens, daß mit Christus das Eschaton, das Endgültige schon da ist, der Gott-mit-uns, der alles ist in allem (vgl. 1 Kor 15, 28). Von Anfang an, schon im frühen Christentum, gehörten der christologische und der eschatologische Aspekt der Ehelosigkeit untrennbar zusammen; sie sind nur Aspekte ein und derselben Wirklichkeit¹³.

Schon daraus erhellt, daß es nicht in erster Linie die Vorbildhaftigkeit des jungfräulichen Christus ist, die den Entschluß zur Ehelosigkeit herbeiführt. Die Virginität Christi kommt zunächst gar nicht ausdrücklich in den Blick¹⁴. Sie wird erst in einer viel späteren Reflexion zur Motivierung der

¹³ Vgl. E. Peterson, *Einige Bemerkungen zu den Anfängen christlicher Askese*, in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom-Freiburg-Wien 1959, 219 f.; G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, in: *ZThK* 61 (1964) 64 f.; F. Wulf, „Ascese“, in: *Handbuch theol. Grundbegriffe* (Herausg. H. Fries), I 118, München 1962.

¹⁴ Nirgendwo ist im NT im Zusammenhang mit der Ehelosigkeit um des Gottesreiches,

jungfräulichen Lebensweise herangezogen¹⁵. Was einen Menschen bewegt, „um des Himmelreiches willen“ an der Ehe vorüberzugehen, ist nach dem Ausweis der Evangelien wie auch der übrigen Schriften des Neuen Testaments, insbesondere der Apostelbriefe, der Herr selbst, die Einzigartigkeit und das Zwingende seiner Person, der Anspruch, den er für sich erhebt, das Leben, das er verheißt, die Sendung, die ihn erfüllt und die er auf andere überträgt, die Autorität, mit der er kündet und in seine Nachfolge beruft. Man sollte darum mit dem Motiv der Nachahmung des jungfräulichen Christus sehr zurückhaltend sein. Es entspricht nicht der biblischen Sicht. Nicht Nachahmung, sondern Nachfolge ist der entscheidende Faktor jener lebendigen Begegnung mit dem Herrn, in der einer seine ganze Existenz einsetzt und in Frage stellen läßt. Kann man die Virginität Christi *als solche* überhaupt nachahmen? Nur in einem analogen Sinn. Gewiß war Christus ganz Mensch, uns gleich, ansprechbar, empfindend und leidend wie wir (vgl. Phil 2, 7; Hebr 4, 15). Auch er stand unter dem Anruf und Anspruch des Vaters, erfuhr in letzter Tiefe die anbrechende Gottesherrschaft, die Fülle und das Ende der Zeit (vgl. Gal 4, 4). Das alles rückte die Ehe aus seinem Blick und nahm ihn ganz für den Vater, sein Wort, seinen Willen und seine Herrschaft gefangen. Darin liegt die Ähnlichkeit mit der Situation jener, denen der Vater ein „Begreifen“ (vgl. Mt 19, 11) des göttlichen Heilsmysteriums gibt, das eheuntauglich macht. Aber auch die Unähnlichkeit. Denn Christi menschliches Bewußtsein war bei aller Gleichheit mit dem unseren doch wieder einzigartig, mit keinem anderen vergleichbar¹⁶. Er allein konnte Gott „seinen“ Vater nennen und hat es getan. Mag ihm die ganze Tiefe und Weite seiner Sendung und seines Auftrags vielleicht erst allmählich aufgegangen sein – im Nacheinander echt menschlicher Erfahrung erkannte er immer deutlicher die Totalität des über ihn verfügenden Gotteswillens (vgl. Hebr 5, 7–9; 2, 18) –, so war er doch schon vom Erwachen seines menschlichen Bewußtseins an von ihnen eingefordert. Er „mußte“ in dem sein, was seines Vaters ist (Lk 2, 49), er „mußte“ leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen (Lk 24, 26). Dieses aus dem Heilsratschluß Gottes kommende „Muß“, das ihm auferlegt war und dem er sich in voller Freiheit beugte, schloß eine Ehe

um Christi willen von der Virginität Christi die Rede; sie wird vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt. Wo auf sie hingedeutet wird, geschieht es in der theologischen Perspektive der einzigartigen Mittlerschaft des Erlösers, der als „Bräutigam“ mit der erlösten Menschheit, mit der Kirche „Hochzeit“ hält (Mt 22, 2 ff.; 25, 1 ff.; 9, 15; Jo 2, 1 ff.; 2 Kor 11, 2; Eph 5, 25 ff.; Offb 19, 7; 21, 2; 22, 17).

¹⁵ Bei den Kirchenvätern noch selten – sie sehen die Virginität Christi in erster Linie unter dem Symbol des Sponsus der Virgo-Ecclesia –, in den Texten des Zweiten Vat. Konzils, in: „Lumen gentium“, 44, 46, 50; „Perfectae caritatis“, 1, 25.

¹⁶ Daran hält auch die neuere kritische katholische Exegese fest, vgl. A. Vögtle, „Jesus Christus“ („Sendungs- und Selbstbewußtsein Jesu“), in: LThK² V, 928 ff.

aus¹⁷. Das ist aber nicht unsere Situation, die Situation eines Menschen, der von Gott total gerufen wird. Das „Muß“, demzufolge ein Christ „eheuntauglich“ wird, mag vielleicht für ihn selbst heilsnotwendig sein – die Perikope vom reichen Jüngling und die sich daran anschließenden Herrenworte über die Gefahren des Reichtums (Mk 10, 17 ff.) legen es nahe –, es entbehrt aber jener objektiven und universellen Qualität, die dem heilsgeschichtlichen „Muß“ im Leben Jesu zukam und von der auch der Mensch Jesus wußte. Zudem vollzieht sich das „Müssen“, das Nicht-anders-können des Christen nicht unvermittelt, wie bei Jesus, im Angesicht des Vaters, sondern unmittelbar im Angesicht Christi, der die Herrlichkeit und den Anspruch des Vaters sichtbar macht und kund tut. *Nachdem* aber ein Mensch einmal die Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen“ ergriffen hat, kann er sich sehr wohl durch die Virginität Christi bestätigt finden, seinen Weg als legitim, als echte christliche Möglichkeit erkennen, sich in der konkreten Ganzheit seines Lebens hineingenommen wissen in das Geheimnis des einen und einzigartigen Sohnes des Vaters. Wenn darum auch die Virginität Christi kein ausdrückliches Motiv für das Ergreifen der Gabe der Ehelosigkeit ist, so kann sie gleichwohl Grund und Ursprung dafür sein, daß es diese Gabe überhaupt gibt.

In dieser Sicht der theologischen Reflexion rückt die christliche Ehelosigkeit in den Zusammenhang der Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen Christus und der Kirche, die schon Paulus (Eph 5, 22 ff.), im Anschluß an die Sprachweise der alttestamentlichen Bundestheologie, unter dem Bild des Ehebundes gesehen hat. Hier erscheint Christus als der Bräutigam und die Kirche als Braut: Er hat sie „als seine Braut geliebt, indem er sich für sie dahingab, um sie zu heiligen (Eph 5, 25 f.); er hat sie als seinen Leib mit sich verbunden und mit der Gabe des Heiligen Geistes reich beschenkt“¹⁸. Im gleichen Sinn kann Paulus aber auch umgekehrt von der *Gemeinde* sagen: „Ich verlobte euch einem einzigen Mann, um euch als reine Jungfrau Christus zuzuführen“ (2 Kor 11, 2). Diese Sicht der christlichen Virginität als Anteilnahme an der Virginität der Kirche in ihrem bräutlichen Verhältnis zu Christus, die die vorherrschende Sicht der Väter und der Theologie des Mittelalters war, bewahrt den Einzelnen, der um Christi willen ehelos bleibt, davor, sein persönliches Verhältnis zu Christus in psychologisch ungesunder Weise als ein individuelles bräutliches Verhältnis zu sehen. *Die Kirche*, sagt Bernhard von Clairvaux in seinen Ansprachen über das Hohelied, „nennt sich kühn und ohne Zaudern

¹⁷ Auch wenn dieses „Muß“ erst aus der nachösterlichen Reflexion stammen sollte, bleibt doch die Sache selbst, nämlich das Wissen Christi von seiner heilsnotwendigen Sendung und der Heilsnotwendigkeit seiner Lebenshingabe bestehen.

¹⁸ „Lumen gentium“, 39.

Braut . . . Wenn sich darum auch niemand von uns aus eigenem herausnehmen möge, seine Seele eine Braut des Herrn zu nennen, so eignen wir uns dennoch nicht zu Unrecht die *Teilhabe* an dieser Würde an, weil wir Glieder der Kirche sind, die sich rechtens dieses Namens und dessen, was dieser Name besagt, rühmt¹⁹. Wenngleich das für alle Getauften gilt, sofern sie lebendige Glieder der Kirche sind, so bringen doch die „um des Himmelreiches“, „um Christi und des Evangeliums willen“ Ehelosen das bräutliche Verhältnis der Virgo-Ecclesia zu Christus, deren ungeteilte Liebe zu ihrem Herrn, greifbar zur Erscheinung²⁰. Das ist u. a. ihre Funktion in der Kirche, stellvertretend für alle Brüder und Schwestern. „Die konkrete Darlegung ihrer Jungfräulichkeit muß (darum) so gestaltet werden, daß sie diese Anzeigefunktion in dem jeweiligen konkreten geschichtlichen Milieu, in dem sie gelebt wird, auch wirklich deutlich ausüben kann“²¹. Ihr Leben als Einzelne wie in der Gemeinschaft muß im Zeichen der ungeteilten Liebe zum Herrn stehen und als solches sichtbar werden.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der christologische Aspekt der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen“ eo ipso und vom Wesen her nicht nur den eschatologischen, sondern auch den ekklesiologischen Aspekt mit einschließt. Man kann ihn nicht hinreichend darstellen ohne die beiden anderen Aspekte miteinzubeziehen. Das zeigt, wie zentral und reich an Glaubensbezügen die Gabe der Ehelosigkeit ist. Dennoch gilt es sich noch einmal daran zu erinnern, daß alles, was über ihr Wesen und ihren Wert „an sich“ ausgesagt wird, wahr sein mag, eingesehen werden kann; ohne die entsprechende Glaubenserfahrung – „nicht jeder kann (es) begreifen, sondern nur die, denen es gegeben ist . . . Wer es begreifen (ergreifen) kann, der ergreife es“ (Mt 19, 11. 12) – bleibt es ohne Zeugniskraft. Der existentielle Ursprung der christlichen Ehelosigkeit in der lebendigen Begegnung mit Christus kann nicht übersprungen werden. Darum entzieht sie sich einer adäquaten rationalen Reflexion. Das ist die Not des Verkündigers, gerade in unserer Zeit, die vielen Christen den Zugang zum Glauben erschwert. Dennoch muß es immer wieder versucht werden, angemessen über sie zu sprechen. Die sich häufenden Schwierigkeiten in den Orden, die gelobte Ehelosigkeit menschlich und religiös zu meistern, und die gegenwärtige Diskussion über den priesterlichen Zölibat zwingen dazu.

¹⁹ Serm. 12, 11 super Cantica.

²⁰ Daran hat auch das Zweite Vat. Konzil im Zusammenhang mit Zölibat und Jungfräulichkeit wieder erinnert: „Presbyterorum ordinis“, 16; „Perfectae caritatis“, 12.

²¹ K. Rahner, „Jungfräulichkeit“, in: *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1961, 191.

II. Der christologische Charakter des Priestertums in der Kirche

Um die Gabe der Ehelosigkeit mit dem priesterlichen Amt zu konfrontieren, ist zuvor auch noch das Amt darzustellen, und zwar unter der formellen Rücksicht unseres Themas, nach seinem christologischen Charakter.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Priestertum der Kirche wieder eindeutig vom religionsphänomenologischen Begriff des Priestertums abgehoben. Es ist einzig in seiner Art. Seine ganze Begründung und auch seinen Inhalt erhält es von Christus. Es ist Teilhabe am Priestertum Christi. Um es darum zu verstehen, muß man sich zunächst dem Priestertum Christi zuwenden. Worin besteht es? Darüber hat das Konzil einiges gesagt, was richtunggebend sein kann. Nach ihm ist Christi Priestertum wesentlich durch „Weihe“ und „Sendung“ konstituiert²². Das Entscheidende ist die Sendung. Man darf nur Sendung nicht in einem rein äußeren Sinn auffassen, als positivistischen jurisdiktionellen Akt, der die Person nicht affiziert, sondern als personales Geschehen, das den Sendenden und den Gesandten in eine innere Beziehung zueinander bringt, Stellvertretung setzt, Vollmacht überträgt. Wenn schon menschliche Beauftragung (in verschiedenem Grad) existential-ontologische Wirklichkeit setzt, um wievielmehr die Beauftragung durch Gott. Wer von Gott gesandt wird, handelt in der Autorität und der Vollmacht Gottes. Er ist eo ipso befugt und befähigt – Gottes Ruf gibt, was er fordert –, das zu vollbringen, was ihm aufgetragen ist. Das gilt im eminenten Sinn von Christus, dem eschatologischen Boten und Gesandten, dem Gottgesandten schlechthin, der in innigster Lebensgemeinschaft mit dem Vater steht. Darum kann der Evangelist Johannes mit Hilfe der Kategorie der Sendung die ganze (priesterliche) Erlösertätigkeit Jesu entfalten und durchsichtig machen²³. Was bedeutet dann aber noch die Weihe? Einen ersten Hinweis dafür haben wir in jenem Wort aus dem Johannesevangelium, das die Konzilstexte über das Priestertum Christi im Hinblick auf die überlieferte Zweiteilung von „Weihe“ und „Sendung“ immer wieder zitieren. Es spricht von Jesus, „den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat“ (Jo 10, 36). Hier besagt „Heiligung“, die im Dekret über Dienst und Leben der Priester (Art. 12) mit „Weihe“ gleichgesetzt wird, nichts anderes als göttliche Erwählung und Aussonderung Jesu für seinen Auftrag und seine Sendung. (Sie fiel faktisch mit der Sendung zusammen.) Man kann aber auch an die besondere Ausrüstung und Begnadung denken, die Jesus für seine messianische Aufgabe zuteil wurden. (Aber auch sie sind von der Sendung

²² „Lumen gentium“, 28; „Presbyterorum ordinis“, 2; 12.

²³ Für ihn ist Christus geradezu der „Gesandte“ (9, 7), durch den der Mensch in der Finsternis dieser Welt das Licht, d. h. den Glauben empfängt (vgl. Jo 1, 4–9).

nicht zu trennen.) In diesem Sinn interpretiert das Dekret über Dienst und Leben der Priester (Art. 2) die „Heiligung“ oder „Weihe“, mit Berufung auf Mt 3, 16; Lk 4, 18; Apg 4, 27; 10, 38, als Geistsalbung, d. h. als Besenkung des Menschen Jesus mit Gottes Geist und mit besonderen, seiner Sendung dienenden Geistgaben. Sie geschah – zeichenhaft, realsymbolisch – in der Taufe. Das erklärt auch ihren genaueren Sinn²⁴. Jesu Taufe steht am Beginn seines öffentlichen Wirkens. Die hier empfangene Geistsalbung steht darum im Zusammenhang seiner *prophetischen* Sendung, der Verkündigung der eschatologischen Heilsbotschaft und der Ankündigung ihrer Erfüllung. So interpretiert Jesus sie selbst, wenn er in der Synagoge von Nazareth ein Wort aus Isaias (61, 1 f.; 58, 6) über den Sendungsauftrag des Propheten auf sich anwendet (Lk 4, 18–19). So hat sie auch die Urgemeinde verstanden, wie Petri Predigt vor dem Haus des Hauptmanns Kornelius bezeugt (Apg 10, 37–38). Jesus, der Gesandte, ist in erster Linie Offenbarer und Verkündiger, der „große Prophet“ (Lk 7, 16). Seiner Sendung entspricht zunächst einmal das Zeugnis-Geben, die Bezeugung der Liebe des Vaters²⁵. Aber da sein Wort wesenhaft Tatwort war – er selbst war das endgültige, unwiderrufliche Tatwort Gottes an die Menschen und die allein gültige Antwort der Menschen an Gott – und sein Zeugnis Lebenszeugnis, darum liegt die Hinopferung seines Lebens auf der gleichen Linie seiner Sendung; sie besiegelt das Wort des Vaters und die Antwort der Menschen mit dem Blut, sie ist die vollkommene Martyria. Mit Recht hat darum das urchristliche Kerygma die in Jesu Taufe sich kundtuende Geistsalbung, in Erinnerung an einige Herrenworte (Mk 10, 38; Lk 12, 50), auch mit dem Kreuzestod in Verbindung gebracht (Apg 4, 27; Röm 6, 6 ff.). Zu Jesu Sendung gehört auch das *priesterliche* Tun (im überlieferten Verständnis des Priestertums), das Opfer und der Kult; sie ergeben sich wie von selbst aus seinem Wort und seinem Zeugnis. Darum kann der Hebräerbrief (3, 1) die Christen mahnen, zu Jesus, „dem Gesandten *und* Hohenpriester unseres Bekenntnisses“ (gemeint ist wohl das Jesusbekenntnis in der Gemeinde, in der Eucharistie), aufzuschauen. Jesu heilsmächtiges Wort war am „lautesten“ am Kreuz. Mit ihm hat er die endzeitliche, nie mehr aufhebbare Versöhnung mit Gott gewirkt und ihr in der Kirche, in der Gemeinde der Erlösten, in der Gemeinschaft der Heiligen ein bleibendes Anwesen und eine dauernde Gegenwart geschaffen. Diese einmalige priesterliche Tat, die die Geschichte des Heils zu ihrer Vollendung führte, ist für immer in ihm aufgehoben. Denn er selbst, in seiner Person, ist der Friede und die Versöhnung, der

²⁴ Vgl. I. de la Potterie SJ, *L'onction du Christ*, in: NRTh 80 (1958) 225 ff.; zusammengefaßt in: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1962, 720.

²⁵ Die Begriffe „Sendung“ und „Zeugnis“ sind im Johannesevangelium korrelativ.

einzigste Mittler zwischen Gott und den Menschen, Priester auf ewig. Sein Priestertum, das Verkündigung–Heiligung und Opfer–Kult miteinander verbindet und dessen heilstheologisches Wesen am besten mit Tatverkündigung der väterlichen Liebe und sich opfernder, stellvertretender Übergabe an den Vater umschrieben wird, ist von eben diesem Wesen her eschatologisch und ekklesiologisch bestimmt. Anders ist es gar nicht zu verstehen²⁶.

Dieses eine und einzige Priestertum Christi lebt nur in der Kirche fort, kommt in ihr zur Darstellung, wird in ihr wirksam. Nicht als ein selbständiges Priestertum, das nur vom Priestertum Christi abgeleitet wäre und von ihm seine Vollmacht erhielte. Immer ist es Christus selbst – der einzige, der das Heil der Menschen wirken konnte –, der in der Kirche sein priesterliches Wirken fortsetzt. Priestertum in der Kirche gibt es nur als Repräsentation, als Stellvertretung Christi, als Teilhabe an Christi Priestertum in Form sakramental-personaler Werkzeuglichkeit. Diese Teilhabe existiert in der Kirche in zweifacher Weise. Zunächst ist es die Kirche als Ganze, das in Christus geeinte Gottesvolk, das an Christi Priestertum teilhat, dann aber und in besonderer Weise sind es ihre Amtsträger. In den Konzilsdokumenten wird das eine Mal gesagt, Christus habe „*seinem ganzen mystischen Leib* Anteil an der Geistsalbung gegeben, mit der er gesalbt worden ist“, so daß jedes Glied „Anteil an der *Sendung des ganzen Leibes*“ habe²⁷. Ein anderes Mal heißt es wieder, Christus habe „durch seine Apostel deren Nachfolger, *die Bischöfe*, seiner Weihe und seiner Sendung teilhaftig gemacht“²⁸. Zwei Weisen der Teilhabe, die im Grunde aber nur eine einzige Teilhabe sind, weil beide Weisen einander durchdringen und das selbe Geheimnis der Kirche als Raum sakramentaler Heilsgegenwart und -wirksamkeit zur Darstellung bringen. Das grundlegende Priestertum *in* der Kirche ist das Priestertum *der* Kirche, ihre Gemeinschaft mit Christus, ihre Anteilnahme an Christi Sendung und Auftrag, aber auch an seiner Heilstat, kraft deren sie sich in ihren Gliedern opfernd an die Verfügung des Vaters anheimgibt. Darauf zielte die ganze Heilsveranstaltung Gottes hin. Alle Erlösten sollten ermächtigt sein, „durch das Blut Jesu“²⁹ und durch Ihn, den großen Priester über das Haus Gottes“ in das Allerheiligste einzutreten (Hebr 10, 19. 21), freimütig mit dem Vater zu sprechen, sich selbst und ihr Leben ihm opfernd hinzuschicken. Alle sollten sich gesandt wissen, Gottes Machterweise zu verkünden

²⁶ Im Hebräerbrief, der sich thematisch, nach den verschiedenen Seiten hin, mit dem Priestertum Christi befaßt, wird das sehr deutlich; vgl. F. J. Schierse, *Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes*. München 1955, S. 198, 201.

²⁷ „Presbyterorum ordinis“, 2.

²⁸ „Lumen gentium“, 28; „Presbyterorum ordinis“, 2.

²⁹ Hinweis auf die Eucharistie.

und im Bekenntnis des Glaubens und der Hoffnung Zeugnis für seine Heilstat in Christus abzulegen. Das Priestertum steht in engstem Zusammenhang mit dem Pfingstereignis, das in der Apostelgeschichte (1, 5. 8) beschrieben wird als Taufe der versammelten Gläubigen mit Heiligem Geist (Hineinnahme in die Todesweihe Jesu im Sinne von Röm 6, 3–6) und als Herabkunft des Heiligen Geistes zur Mitteilung seiner Kraft, um des Zeugnisses willen, zu dem alle berufen sind (analog zur „Salbung Jesu mit Heiligem Geist und mit Kraft“, Apg 10, 38). Damit wird auch hier auf die beiden konstitutiven Elemente des Priestertums Christi angespielt, auf „Weihe“ und „Sendung“, wobei die „Weihe“ nicht nur zur „Sendung“ (zur Erfüllung des Sendungsauftrags) befähigt, sondern diese aus sich fordert, und die Sendung (durch Gott, Christus) ihrerseits die Weihe mit einschließt und darum selbst Weihe ist. Und ebenso treten die beiden inhaltlichen Momente des Priestertums Christi, Verkündigung und Kult, deutlich hervor.

Was die Kirche als Ganze in Vereinigung mit ihrem Herrn ist, „gleichsam Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“³⁰ – darin besteht ihr priesterlicher Charakter –, nimmt im Amtspriester eine besondere, autoritative Sichtbarkeit und Greifbarkeit an. Unbeschadet der Einsetzung des Amtes durch Christus (nicht durch die Kirche!) – biblisch greifbar in der Wahl und Aussendung der Apostel –, liegt dieses Amt dennoch ganz und gar auf der Linie des Priestertums der Kirche und ist ihm zugeordnet. Es *verkörpert* dieses Priestertum und gibt ihm *konkrete* Gestalt in der sakramental-gesellschaftlichen Wirklichkeit der Kirche. Die besonderen Vollmachten, die dem Priester im Weihesakrament von Christus gegeben sind und die nicht jedem Glied der Kirche zukommen, sind primär Vollmachten der Kirche: die Vollmacht zur Verkündigung der eschatologischen Botschaft von unserem Heil, die Vollmacht zum Nachlaß der Sünden, zur Versöhnung, die Vollmacht zur sakramental-wirksamen Gegenwärtigsetzung des ganzen Heilswerkes in der Eucharistie. Sie werden ihm nicht als diesem einzelnen Amtsträger gegeben, sondern als einem qualifizierten Glied der Kirche, als einem, der die Kirche repräsentiert, vertritt, und darum für die Kirche. Was er im Namen und in der Person Christi tut, tut er immer zugleich im Namen der Kirche und stellvertretend für sie. Die Kirche vollzieht durch ihn ihr eigentliches Wesen, nämlich Werkzeug Christi zu sein zum geschichtlich je neuen Heilswirken an den Menschen³¹. Christus hinwiederum handelt durch ihn, insofern er die

³⁰ „Lumen gentium“, 1.

³¹ Vgl. K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg–Basel–Wien 1960. II. Teil: *Die einzelnen Sakramente als Selbstvollzüge der Kirche*, 68 ff.

Kirche als priesterliches Gottesvolk zur Darstellung bringt. Sehr schön sagt in diesem Sinn Augustinus von der Vollmacht, im Namen Christi Sünden nachzulassen: „Das tut die Kirche in diesem mühevollen Leben in seliger Hoffnung. Diese Kirche repräsentierte Petrus (*ecclesiae personam gerebat*), wegen des Primates seines Apostolats, in sinnbildlicher Allgemeinheit (*figurata generalitate*). Denn was ihn persönlich betrifft, so war er von Natur ein einzelner Mensch, durch die Gnade ein einzelner Christ, durch eine reichlichere Gnade ein einzelner Apostel, und zwar der erste. Aber als zu ihm gesagt wurde: ‚Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben . . .‘ (Mt 16, 19), stellte er die gesamte Kirche dar (*significabat*) . . . Die Kirche also, die auf Christus gegründet ist, hat von ihm in Petrus die Schlüssel des Himmelreiches empfangen, d. h. die Gewalt, die Sünden zu binden und zu lösen. Was nämlich im eigentlichen Sinn (*per proprietatem*) die Kirche in Christus ist, das ist zeichenhaft (*per significationem*) Petrus in der Petra; in dieser zeichenhaften Bedeutung ist unter der Petra Christus zu verstehen und unter Petrus die Kirche“³². Vom ekklesiologischen Stellvertretungscharakter des priesterlichen Amtes her ist auch die kollegiale Natur dieses Amtes zu verstehen³³. Das Bischofskollegium unter seinem Haupt, dem Papst, als Nachfolger des Apostelkollegiums unter Petrus, ist Zeichen der Einheit der Kirche und ihres Einheitsgrundes Christi. Jeder Priester ist in dieses Kollegium mit einbezogen. Nur in Gemeinschaft mit ihm, insbesondere mit dem Ortsbischof, repräsentiert er den in der Kirche gegenwärtigen Christus. Das zu bedenken ist wichtig, wenn man die auf Sendung, Beauftragung und Bevollmächtigung beruhende Identifikation zwischen Christus und dem Priester, wie sie in den Worten des Herrn selbst grundgelegt ist – „wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Jo 20, 21); „wer euch hört, hört mich . . .“ (Lk 10, 16) – und wie sie die kirchliche Überlieferung vor allem im Vollzug der Eucharistie (Wandlung), aber auch in den übrigen Sakramenten von jeher ausgedrückt sah³⁴, richtig verstehen und nicht überstrapazieren will. Die Unmittelbarkeit des priesterlichen Amtsträgers zu Christus – durch sein unwiderrufliches Ausgesondertsein für Christi Sendung (sakramentaler Charakter) und durch den Vollzug dieser Sendung in Verkündigung und Kult – ist wie bei jedem Christen eine durch die sichtbare Kirche vermittelte. Er wird darum nur dann ein rechtes Verhältnis zu seiner priesterlichen Existenz finden, insofern sie von der Idee der Repräsentation, der Stellvertretung Christi bestimmt ist, wenn er sich als Glied der Kirche weiß und ihr Geheimnis lebt. Er wird sein Amt als einen

³² In Jo, Tr 124, 5 (PL 35, 1973 f.; CC 36, 684 f.).

³³ Vgl. „*Lumen gentium*“, 22.

³⁴ Vgl. das bekannte Augustinuswort, in Jo, Tr 6, 7 (PL 35, 1428): „*Petrus baptizat, hic (Christus) est qui baptizat . . .*“.

Dienst der Kirche auffassen und sich für Christus, den Herrn der Kirche, zugunsten der Kirche und aller Menschen immer mehr verfügbar machen, sich als Christi Sendling, Bote und Knecht betrachten. Nur so kann er redlich, ohne Anmaßung und falsche Demut, im Namen und in der Person Christi handeln.

III. Ehelosigkeit und Priestertum als Erwählung durch Christus zu Nachfolge und Dienst

Aus dem Gesagten läßt sich leicht die Affinität zwischen der „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen“ und dem neutestamentlichen Priestertum aufzeigen. Hier wie dort ist das erste die gnadenhafte, unverdiente Erwählung³⁵. Sie mag sich in beiden Berufungen sowohl hinsichtlich der auftretenden Motive wie auch der religiösen Intensität verschieden äußern, an der Tatsache selbst kann kein Zweifel sein. Damit ist schon etwas sehr Wesentliches darüber gesagt, worin der Unterschied zwischen der Berufung zum Rat der Ehelosigkeit und der Berufung zum Priestertum *nicht* gesehen werden darf: Man kann nicht einfach – wie es oft genug geschieht – die Ehelosigkeit als Charisma vom Priestertum als Amt absetzen. Auch das neutestamentliche Amt ist charismatischen Ursprungs. Es hat sein Charisma. „Dienst, Geist und Charisma sind gemäß 2 Kor 5, 8 und 1 Petr 4, 10 ineinander beschlossen“³⁶. Das priesterliche Amt als solches, ohne den Zölibat, ist darum genauso wie die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen“ nur im Glauben zu begreifen und kann nur in einem lebendigen Glauben als das, was es sein will, bestanden werden.

Die Nähe beider Berufungen wird dadurch noch größer, daß sie gleichermaßen auf Christus zurückgehen und im Christusgeheimnis ihre Mitte haben. Christus ist der Erwählende und Berufende. Er ist ja auch in beiden Fällen der Hauptinhalt der Berufung. Paulus wurde zuvor „von Christus ergriffen“, ehe er imstande war, alle Sicherungen seines bisherigen Lebens aufzugeben, und nur noch eines für Wert erachtete, „Ihn zu ergreifen“ (Phil 3, 12). Ebenso heißt es von der Apostelwahl bei Markus (3, 13):

³⁵ Nicht diese selbst, sondern nur wie sie sich im Berufenen kundtut und wie sie erkannt wird, bzw. welche Voraussetzungen als Kriterien für ihre Edtheit gegeben sein müssen, ist nach wie vor eine Frage, die immer wieder gestellt wird. An offiziellen kirchlichen Dokumenten zu dieser Frage aus neuerer Zeit seien nur genannt: das positive Urteil der von Pius X. eingesetzten Kardinalskommission über das Buch von J. Lahitton: *La vocation sacerdotale* (AAS 4 [1912] 485); „Statuta generalia“ (Anhang zur Apost. Konst. „Sedes Sapientiae“ vom 31. Mai 1956). Sonderdruck der Religiosenkongregation, Rom 1957, vor allem § 13–17. – In umfassender Weise behandelt die Frage R. Hostie SJ, *Le discernement des vocations*, Desclée de Brouwer 1962 (deutsch: *Kriterien der geistlichen Berufe*, Salzburg 1964). – Die Gnadenhaftigkeit der Berufung zum Priestertum wurde zuletzt noch einmal vom Zweiten Vat. Konzil betont („Optatam totius“, 2).

³⁶ K. H. Schelkle, in: LThK² I, 454 (Amt).

„Er (Jesus) rief, die er wollte“. Das wird durch das Herrenwort: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt“ (Jo 15, 16) ausdrücklich bestätigt. Mit Recht, weil an ihre eigene Berufung denkend, wandten sich darum die Elf vor der Wahl eines Nachfolgers für den ausgeschiedenen Judas an den Herrn mit der Bitte: „Herr, du kennst die Herzen aller; zeige an, welchen von beiden du erwählt hast als den, der die Stelle dieses Dienstes und Apostelamtes erhalten soll“ (Apg 1, 24–25). Auch nach seinem Fortgang bleibt Christus der Erwählende. Er beruft durch seinen Geist. Die von ihm der Kirche verliehene Vollmacht, zum priesterlichen Dienst zu „berufen“, wen sie für geeignet und würdig hält, schließt darum die Verpflichtung ein, vor allem zu fragen und zu prüfen, ob eine Berufung durch den Herrn der Kirche vorliegt. Diese kommt ebenso wie die Berufung zu den Räten nur in einer lebendigen Begegnung mit Christus (dem Christusgeheimnis) zur Entfaltung, worunter eine Glaubenserfahrung verstanden wird, die nicht nur im Gebet, sondern mehr noch in der apostolischen Arbeit und in der tätigen Nächstenliebe ihren Ort hat. Erst im Licht solcher Begegnung, des entscheidenden Kriteriums für die „rechte Absicht“ (*recta intentio*) dessen, der das Priestertum erbittet, erhalten die unersetzlichen und heute mehr denn je notwendigen physischen, psychischen und geistigen Voraussetzungen für den Priesterberuf ihr eigentliches Gewicht³⁷.

Und noch ein letztes, was beiden Berufungen gemeinsam ist: Die Erwählung geschieht hier wie dort zu Nachfolge *und* Dienst in einem. Man kann heute nicht mehr sagen, die Berufung zu den Räten habe einen individuellen, die Berufung zum Priestertum einen sozialen Charakter: dort das Streben nach (individueller) Vollkommenheit, hier das Da-sein und Wirken für andere. Beide sind vielmehr vom Herrn her, der beruft, aufs engste mit dem Heilswerk, wie es in der Kirche fortlebt, verbunden. Beide sind darum zum Dienst in der Kirche und an den Menschen verpflichtet. Für den Sinn der Räte ist das vom Zweiten Vatikanischen Konzil in einer Weise betont worden, wie es in der bisherigen kirchlichen und theologischen Überlieferung niemals der Fall war³⁸. Erst von hierher erhellt, wie sehr beide Berufungen – wie die christliche Berufung überhaupt – an der

³⁷ Wir sind heute der „Glaubenserfahrung“ oder „Geistlichen Erfahrung“ gegenüber nicht mehr so skeptisch wie – vielleicht mit Recht – zur Zeit des Modernismus, wo man gern psychische, emotional geladene Erlebnisse dafür ausgab (im Licht dieser Gefahr ist auch die Tendenz des Buches von Lahitton, vgl. Anm. 35, die auch in „*Optatam totius*“, 2, noch spürbar ist, zu verstehen, die Kriterien für die Echtheit eines Priesterberufes auf möglichst nüchterne, kontrollierbare Tatsachen zurückzuführen). Im Gegenteil, wir halten sie für ein geistliches Leben für wesentlich; sie bildet u. a. das Herzstück der ignatianischen Exerzitien. Zum Ganzen vgl. K. Rahner, *Über die Erfahrung der Gnade*, in: *Schriften zur Theologie III*, 105–109; LThK², IV, 1001 f.

³⁸ „*Lumen gentium*“, 44; „*Perfectae caritatis*“, 1. 5. 6 u. ö.

Sendung Christi in die Welt teilhat, ja beide *sind* Sendung durch Christus. Damit nimmt seinerseits das Priestertum am existentiellen Charakter der Berufung zu den Räten teil, an der personalen Betroffenheit dessen, der den Ruf des Herrn vernommen hat, sich, seine Person, Ihm und seinem Werk zur Verfügung zu stellen. Die Periode, in der das Priestertum zu allererst ein „Sachauftrag“ war, nämlich die sakramentalen Mysterien zu vollziehen und auszuspenden, wozu eine ontisch gedachte Weihe befähigte, wird (beginnend schon in den Konzilstexten) immer mehr abgelöst durch eine Theologie des Priestertums, die sich in stärkerem Maße personaler Kategorien bedient und damit ein Priesterbild entwirft, das vor allem die existentiellen Vollzüge des Priesters als des Gesandten und Zeugen Christi: das glaubende Sich-einlassen auf Christi Ruf und Wort, Selbstentäußerung, Hingabe und Dienstbereitschaft zugunsten des erhaltenen Auftrages, aber auch Unbeirrbarkeit und Mut in seiner Durchführung, im Bewußtsein der empfangenen Vollmacht und im Vertrauen auf die Gegenwart des Sendenden, hervorhebt³⁹. Nicht die Würde des Priesters steht im Blick, sondern Christus, der durch seinen Diener kündigt und das Heil wirkt. In dieser Sicht sind Priestertum und Rätstand eng aneinandergerückt. Es leuchtet die Gestalt der Apostel auf, die beide Berufungen miteinander verbanden.

Hier gilt es nun aber auch auf den Unterschied zwischen beiden Berufungen hinzuweisen. Er ist wesentlich, so daß das Konzil, nicht ohne Hinblick auf die tatsächliche Entwicklung des Priesteramtes in der Kirche, eindeutig erklärt, der Zölibat sei „von der Natur“ des Priestertums nicht gefordert⁴⁰. Was aber ist hier unter „Natur“ verstanden? Vom rein soziologisch greifbaren Phänomen her gesehen lassen sich beide Berufungen so unterscheiden, daß die Berufung zu den Räten mit vielen, ja eigentlich allen „Berufen“, Tätigkeitsbereichen, in Welt und Kirche zu vereinbaren ist – in allen, auch den weltlichen Berufen können sich Nachfolge und Dienst in der besonderen Weise des „Rates“ auswirken –, während das neutestamentliche Amt auf einen bestimmten, abgrenzbaren Bereich beschränkt ist, mit Vorzug auf die Verkündigung, auf den „Dienst der Versöhnung“ (2 Kor 5, 18), auf die Eucharistie und auf die Leitung der Gemeinde als Glaubensgemeinschaft – Paulus spricht generell vom „heiligen Dienst am Evangelium“ (Röm 15, 16) –, so daß „die Zwölf“ selbst den „Dienst für die Tische“, d. h. die karitativen Werke in der Gemeinde, ab-

³⁹ Wir haben schon oben hervorgehoben, daß die mit personalen Kategorien (wozu im eminenten Sinn der Begriff der „Sendung“ zählt) ausgedrückten Tatbestände seinshafte Wirklichkeiten meinen, die allerdings nicht im Bereich der Natur des Menschen liegen, sondern das Sein der Person betreffen, die durch Freiheit gekennzeichnet ist und sich in ihr verwirklicht.

⁴⁰ „Presbyterorum ordinis“, 16.

geben, mit der Begründung: „Es geht nicht an, daß wir das Wort hintansetzen“ (Apg 6, 2). Hier ist also das Amt zu einem eigenen, lebenfüllenden „Beruf“ geworden, der keine andere Arbeit mehr zuläßt. Aber hat nicht schon Paulus neben seiner apostolischen Tätigkeit, obwohl er sich oft der Arbeit kaum noch erwehren kann (vgl. 2 Kor 11, 28), sich seinen Lebensunterhalt durch Ausübung des früher erlernten Zeltmacherhandwerks verdient (Apg 18, 3; 1 Kor 4, 12; 1 Thess 2, 9), um unabhängig zu bleiben (1 Kor 9, 15)? Was ist erst mit jenen Amtsträgern in den frühchristlichen Gemeinden, die eine Familie hatten und ihr Zeit und Sorge zuwenden mußten (vgl. 1 Tim 3, 2–5; Tit 1, 6)? Offenbar gehört es doch nicht zur „Natur“ des Priestertums im Sinne des neutestamentlichen Amtes, dieses im Sinne eines den ganzen Menschen beanspruchenden „Berufes“ auszuüben. Tatsächlich zeigt die Geschichte des Priestertums, nicht nur in den Ostkirchen, daß es zu allen Zeiten nicht wenige Priester gab, die verschiedene „Berufe“ ausübten, neben ihrer priesterlichen Tätigkeit noch mit vielen anderen Arbeiten beschäftigt waren, nicht zuletzt um ihres Lebensunterhaltes willen. Ihre Zahl ist heute nicht geringer geworden. Im Gegenteil, sie ist gewachsen. Viele Priester stehen heute sogar in Berufen, die ihre ganze Kraft und Zeit in Anspruch nehmen, so daß sich ihre priesterliche Existenz mehr oder weniger auf die Zelebration und das Beten des Breviers beschränkt. Kann man in allem auf sie anwenden, was wir über die Teilhabe am Priestertum Christi gesagt haben? Können sie noch im Ernst realisieren, was es um den Kern priesterlicher Existenz, um Sendung und Zeugenschaft, ist? Wird hier nicht der Sinn des Priestertums aufs äußerste gefährdet und auch das priesterliche Leitbild verfälscht? Andererseits scheint es, wie die Tatsachen beweisen, durchaus möglich zu sein, das neutestamentliche Amt im „Nebenberuf“ auszuüben: für den größeren Teil des Tages z. B. (um des Evangeliums willen!) in die Fabrik zu gehen, Arbeiter unter Arbeitern zu sein, und in der noch übrig bleibenden Zeit für eine bestimmte Gemeinde priesterliche Funktionen auszuüben. Vielleicht werden wir schon wegen des immer empfindlicheren Priestermangels in Zukunft noch viel bewußter auf die sich hier abzeichnenden Möglichkeiten zurückgreifen müssen.

Wo aber das Priestertum ganz gelebt wird, wo einer total von der Sendung durch Christus beansprucht wird, wo der priesterliche Dienst für ihn zum einzigen „Beruf“ geworden ist und er nichts anderes sein will als Diener Christi, ihm werkzeuglich zur Verfügung stehend für den „heiligen Dienst am Evangelium“ (Röm 15, 16), für die „Verwaltung der Geheimnisse Gottes“ (vgl. 1 Kor 4, 1), da liegt der Zölibat, „die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen“, ganz und gar auf der Linie seiner Erwählung. Wenn er diese ernst nimmt und sich glaubend auf Christi Ruf und Sen-

dung existentiell, mit seiner ganzen Person, einläßt, dann kann es gar nicht anders sein, als daß er „die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen“ als „kostbare göttliche Gnadengabe“⁴¹ „begreift“, womit schon die Gnade gegeben ist, sie auch „ergreifen“ zu können, falls nur jene Voraussetzungen gegeben sind, die überhaupt als zum Priestertum notwendig angesehen werden. Aus dem christologischen Charakter des neutestamentlichen Amtes ergibt sich mit aller Klarheit, daß die Vollgestalt des Priestertums mit innerer Folgerichtigkeit, die eine Folgerichtigkeit des Glaubens ist und darum nur im Glauben erkannt wird, die Ehelosigkeit mit sich bringt. Die einhellige Überlieferung der Kirchen des Ostens und des Westens bestätigt das dadurch, daß das Bischofsamt auf jeden Fall nur den Ehelosen offen steht.

Aus all dem ergibt sich, daß man den priesterlichen Zölibat durch eine rein theoretische, theologisch noch so tiefe Darlegung nicht hinreichend einsichtig machen kann. Er ist letztlich eine Frucht geistlicher Erfahrung, einer Erfahrung, die aus der Begegnung mit Christus kommt, mit jenem Herrn, der immer wieder Christen dazu ruft, seine Sendung „öffentlich vor den Menschen in Seinem Namen“ weiterzuführen⁴². Wohl ist er eine Gabe, die ohne Verdienst geschenkt wird; sie wird aber nur im Glauben erfaßt und muß im Glauben angeeignet werden.

Noch einmal: Teresa und Teilhard

Arthur C. Himmelsbach OCD, Würzburg

Vorbemerkung. – Es mag fast als eine Spielerei, als ein etwas gequältes Unternehmen erscheinen, im Leben dieser beiden Menschen Parallelen, Entsprechungen, Ergänzungen zu entdecken. Und selbst wenn das gelingen sollte, was könnte es einen Menschen von heute interessieren? Freilich hatte uns eine erste Untersuchung gezeigt, daß Teresa de Jesus und Teilhard de Chardin in einem nicht unwichtigen Punkt ihrer Lehre zusammentreffen¹. Ich hatte damals bereits angedeutet, daß sich diese Übereinstimmung unter Umständen als sehr fruchtbar erweisen könnte. Das wurde auch anerkannt². Dem aufmerksamen Leser unseres Aufsatzes ist

⁴¹ „Lumen gentium“, 42.

⁴² „Presbyterorum ordinis“, 2.

¹ Vgl. Himmelsbach, *Teresa und Teilhard*, in: GuL 40 (1967) 325–339.

² Vgl. die kurze Rezension des obengenannten Artikels in Herder-Korrespondenz 22 (1968) 56.