

<sup>4</sup> H. Küng, Die Kirche (Freiburg 1967) 507f.

<sup>5</sup> Lumen Gentium, Nr. 28.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Dekret «Christus Dominus», Nr. 28.

<sup>8</sup> Lumen Gentium, Nr. 28.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Vgl. A. Grillmeier: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I (Freiburg 1966) 253f.

<sup>11</sup> H. Küng aaO. 506f; er weist darauf hin, daß man die Frage bez. des theologisch-dogmatischen Unterschieds zwischen Presbyter- und Bischofsamt nicht hat lösen wollen. Vgl. Dupuy, Besteht ein dogmatischer Unterschied zwischen der Funktion der Priester und der Funktion der Bischöfe? Concilium 4 (1968) 268-274; A. W. J. Houtepen, Het ambt in de structuur van de kerk: Vox Theologica 37 (1967) 269-291; F. Klostermann, Pastoraltheologische Perspektive: Der Priester in einer säkularisierten Welt, Sondernummer Informationsblatt des Instituts für Europäische Priesterhilfe 2 (1968) 88-106.

<sup>12</sup> Vgl. O. Schreuder, Die kirchliche Amtsstruktur in unserer Zeit: Der Priester in einer säkularisierten Welt (vgl. Anm. 11) 76-87.

<sup>13</sup> Vgl. H. Verbeek, Nieuwe structuren voor de r.k. kerk in Nederland: Vox Theologica 37 (1967) 292-320. Gute Informationen zu diesem Thema bringt der Pastorale Gids, Ausgabe des Pastoral Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie, Rotterdam.

<sup>14</sup> Presbyterorum Ordinis, Nr. 7.

<sup>15</sup> Vgl. Prof. Dr. H. Berkhof (Redaktion), Rapport over het ambt, der Generalsynode der Niederländischen Hervormde Kerk vorgelegt (1968)

<sup>16</sup> Vgl. H. Küng aaO. 360; R. Bunnik, Dienaren van het aggiornamento (Nimwegen/Utrecht 1967); O. Schreuder aaO. (vgl. Anm. 12).

<sup>17</sup> Folgende Angaben entnehmen wir zwei Untersuchungen von H. Labriare und W. Rongen, Doktoranden der Pastoraltheologie an der Katholischen Universität Nimwegen.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

#### FRANZ HAARSMÄ

geboren am 19. Juli 1921 in Balk (Niederlande), 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität von Nimwegen und doktorierte 1967 in Theologie. Seit 1968 ist er Professor für Pastoraltheologie an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte: Geest en Kerk (Utrecht 1967).

Heinz Schuster

## Spiritualität des Priesters

### I. DIE UNGENAUIGKEIT DER ÜBLICHEN THEOLOGISCHEN AUSSAGEN

Die Schwierigkeit, vor der heute theologische Überlegungen um das Thema «Spiritualität der Priester» stehen, wird überdeutlich in den verschiedenen Ausführungen des «Dekrets über Dienst und Leben der Priester», wie es vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedet wurde. Abgesehen davon, daß hier noch weithin ein Priesterstand vorausgesetzt wird, zu dem alle Priester, welchen Dienst sie auch im einzelnen verrichten, gehören (Nr. 8), greift man in den Ausführungen über das «Leben der Priester» und über die «Besonderen Erfordernisse für das geistliche Leben des Priesters» immer wieder auf Begriffe, Theologumena, Chiffren und Motivationen zurück, die bereits in der Vergangenheit theologisch unklar, mythisch, ideologisiert, wenn auch fromm anmuteten: Die Priester seien «dem Priester Christus gleichförmig» (Nr. 12), sie seien «in besonderer Weise zum Streben nach... Vollkommenheit verpflichtet», «Gott auf neue Weise geweiht», «lebendige Werkzeuge Christi» und angehalten, «mit Hilfe der von der Kirche empfohlenen entspre-

chenden Mittel (hingewiesen wird dabei auf die verschiedenen Mahnworte angefangen von Pius X. bis zu Johannes XXIII.) nach stets größerer Heiligkeit zu streben, um so immer mehr geeignete Werkzeuge für den Dienst am ganzen Gottesvolk zu werden» (Nr. 12). Eine «eigene», d.h. spezifische «Weise der Heiligkeit der Priester» wird dabei als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt (Nr. 13). Als Antwort auf die Frage, wie die zahlreichen Tätigkeiten, die tägliche äußere Beanspruchung der Priester in Einklang zu bringen seien mit dem notwendigen «inneren Leben», wird, wie in vielen Priestervorträgen der Vergangenheit, einfach «auf das Beispiel des Herrn» verwiesen, «dessen Speise es war, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat, um sein Werk zu vollenden» (Nr. 14) – als ob damit die schwierige Frage, welches nun hier und jetzt der «Wille Gottes» an sein Werkzeug sei, beantwortet wäre.

Die Aufforderung «zu handeln in Gemeinschaft» wird dahin konkretisiert, daß die Priester «gläubigen Geistes annehmen und ausführen, was der Papst und der eigene Bischof sowie andere Vorgesetzte vorschreiben oder nahelegen» – «... gern geben sie alles hin und sich selbst dazu» (Nr. 15). Von der Notwendigkeit der Solidarität und der solidarischen Aktion mit der übrigen christlichen Gemeinde kann schon darum nicht leicht und logisch die Rede sein, weil diese ihnen ja – das alte, fundamentale Mißverständnis der kirchlichen Pastoral! – «als Herde anvertraut ist» (Nr. 14). Die Möglichkeit einer wie auch immer gearteten Ak-



tion gegen das Urteil «derer..., die ein führendes Amt in der Leitung der Kirche Gottes ausüben» ist nicht vorgesehen (Nr. 15), wohl wird in diesem Zusammenhang geklärt, wie jene «Gleichförmigkeit mit dem Priester Christus» konkret erreicht werden kann: «durch diese Demut und durch diesen verantwortungsvollen und freien Gehorsam» (nämlich: gegenüber dem Urteil des führenden Amtes) (Nr. 15). Der Gehorsam Jesu gegenüber dem Willen seines Vaters (d. h. Gottes!) und der Gehorsam der Priester gegenüber dem Willen der Oberen werden einander parallel gesetzt (Nr. 15).

Solche Äußerungen über das Leben und das «geistliche Leben» der Priester sind offensichtlich nur symptomatisch für die *Schwierigkeiten*, mit denen der Theologe, der sich mit dem Problem der Spiritualität des Priesters befaßt, rechnen muß. Im einzelnen seien vor allem folgende genannt:

a) In sehr vielen solcher Aussagen tauchen zwar immer wieder die Determinanten «Jesus», «Christus der Priester», «Gott» auf, von einer schlüssigen Christologie ist aber weithin nichts zu erkennen. Zudem springt man meist sehr rasch über die Tatsache hinweg, daß auch die priesterliche Spiritualität sich innerhalb dieser Welt, die sich zudem von Tag zu Tag wandelt, vollziehen muß.

b) Die Frage, wie nun konkret die Spiritualität des Priesters ausschauend und sich realisierend, wird immer wieder so beantwortet, daß bestimmte Frömmigkeitsübungen, ein bestimmtes äußeres Verhalten als Maß und Kriterium für jene Spiritualität erscheinen und sie so als meßbar, erlernbar, vergleichbar mißverstanden werden kann.

c) Die Eigenart und Eigenständigkeit der «priesterlichen Spiritualität» gegenüber der allgemein christlichen Spiritualität wird weithin vorausgesetzt; falls diese Differenzierung begründet wird, greift man allzu oft auf die Verschiedenheit der innerkirchlichen Funktion, des kirchlichen Amtes oder gar des «Standes» zurück.

d) Die Frage nach dem Verhältnis von Spiritualität und christlichem Ethos wird, wenn sie überhaupt reflektiert wird, dahin beantwortet, daß die Spiritualität mehr oder weniger der Sonder- oder Idealfall und somit Perfektionierung, Höhepunkt oder Vollkommenheitsstufe des christlichen Ethos sei. Darum kann immer wieder kurzschlüssig behauptet werden, wahre Vollkommenheit sei nur dort zu finden, wo eben jene Spiritualität ausdrücklich eingeübt, gepflegt oder zumindest von ihr geredet wird.

Wenn unter Spiritualität ganz allgemein jene existentielle Grundhaltung eines Menschen gemeint ist, die Ausdruck und somit Folge seines religiösen oder allgemein-ethischen Selbstverständnisses bzw. personalen Engagements ist,<sup>1</sup> dann läuft die Frage nach der spezifischen Eigenart der christlichen Spiritualität auf die Frage nach dem Grund und dem Woraufhin des christlichen Engagements hinaus. Diese Frage ist aber theologisch noch nicht restlos beantwortet, wenn man einfach «Jesus» oder «Christus der Priester» oder gar «der Wille Gottes» als Ziel chiffriert. Denn auf der einen Seite bedeutet Jesus nicht eine weltjenseitige, spirituelle Größe, die man in ihrer überirdischen, übermenschlichen Ferne mit menschlich-geistigen Anstrengungen zu erreichen trachten könnte, sondern Jesus ist das innerweltliche und geschichtliche Ereignis, in dem uns seit ewig in Gott beschlossene Menschlichkeit und damit sein definitives Ja zu uns und unserer Welt begegnet.<sup>2</sup> «Jesus Christus» heißt: die Menschlichkeit hat einen Anfang und eine ewige von Gott selbst verfügte und von ihm ungetrennte Zukunft; das Leben, von dem wir nun einmal einen Zipfel in der Hand haben, ist nicht der kurze Anfang eines definitiven Endes, sondern die – von Gott gegebene – Chance, die Huld, die Gnade, die sich, unsere mühsame freie und geschichtliche Zustimmung vorausgesetzt, auszeitigen soll in das ewige Mit- und Bei-Gott-sein. Von hieraus gesehen kann ohne entscheidende theologische und christologische Verkürzung gesagt werden: Das letzte und eigentliche Woraufhin aller christlichen Spiritualität ist *das* Leben, insofern es das Äußerste ist, das uns «gegeben» (Gnade) werden konnte und insofern uns seine Aussicht und seine Zukunft in Jesus, dem Gottmenschen, eröffnet und begegnet sind.

Christliche Spiritualität beginnt also dort, wo die einmal gegebene Menschlichkeit begriffen wird als eine reale, «treue» Chance, die eine Zukunft auch noch jenseits unserer Möglichkeiten und Machbarkeiten hat, und sie realisiert sich grundsätzlich im hoffnungsvollen, wagemutigen Engagement an jene Menschlichkeit und Welt, die Gott so sehr liebte, daß er ihr und für sie seinen eingeborenen Sohn hingab (Jo 3,16). Ein anderer «Wille Gottes» ist uns nicht eröffnet worden als eben seine vergebende, barmherzige (weil alle Distanz aufhebende) uns Menschen zu seinen Söhnen machende und so heiligende Liebe zu uns und zu



«seiner» Welt. Der Satz, daß das Evangelium selbst Norm und Kritik aller christlichen Spiritualität sei, ist also inhaltlich genauer zu präzisieren: Norm, Kritik und letztes Woraufhin der christlichen Spiritualität ist das im Evangelium fixierte und uns dort immer neu begehende Ereignis der Zukunft Gottes zum Menschen<sup>3</sup>, d. h. der Verfügung Gottes, daß der Mensch eine Zukunft habe, die letztlich darin besteht, daß Gott und Mensch zwar unvermischt, aber doch auf ewig ungetrennt seien.

### III. DIE BEDINGTHEIT ALLER CHRISTLICHEN SPIRITUALITÄT DURCH DEN GEIST JESU

Wenn das Evangelium, so wie es oben kurz skizziert wurde, als mögliche Chance und offenstehende Zukunft für alle Menschen (1 Tim 2,4) gesehen wird, und insofern diese von Gott selbst eröffnete Zukunft bereits in der Welt des Menschen wirksam «angekommen ist» (vgl. Mk 1,15 par.) oder begonnen hat, dann muß alle christliche Spiritualität zunächst verstanden werden als eine Betroffenheit, als ein letztlich nie adäquat rationalisierbares Widerfahrnis, das der Freiheitsentscheidung und dem Engagement des Menschen (als Gnade) vorausliegt. Ehe der Mensch dieses Widerfahrnis «wahr-nimmt», ehe er es also reflektiert und akzeptiert, hat Gott sich bereits *an* den Menschen engagiert und *den* Menschen engagiert. Ehe der Mensch seinen eigenen Glauben, seine Hoffnung und seine Spiritualität adäquat formulieren kann, ist ihm bereits die Chance, nämlich die Treue Gottes und der Geist der Hoffnung gegeben: Dieser tritt für uns ein, denn wir selbst wissen nicht, um was wir beten sollten, wie es sich gebührt (Röm 8,26f).

Dieser Geist, der uns als «anderer Für-sprecher» (parakletos) (Jo 14,16) zugesagt und gegeben ist, ist der eine Geist des einen Glaubens und der einen Hoffnung auf den einen Vater aller (Eph 4,6); er ist als solcher weder teilbar noch verwaltbar noch durch menschliches Training zu intensivieren und auch als solcher nicht zu differenzieren. Wenn christliche Spiritualität zunächst Betroffenheit durch die Hoffnung ist, der wir unterworfen sind (Röm 8,20), und Engagement an diese Hoffnung, die in gleicher Weise für alle Menschen und für die ganze Schöpfung besteht, dann kann es zunächst nur *eine* christliche Spiritualität geben und alle anderen Unterscheidungen, die auf «geistlichen Werken», auf einem mehr oder weniger von frommen Werken und Fertigkeiten beruhen, sind sekundär (1 Kor 12,11).

### IV. DIE SPIRITUALITÄT DER KNECHTE DES EVANGELIUMS

Die Abhängigkeit und Bedingtheit der einen christlichen Spiritualität durch den einen Geist Jesu ist in der Vergangenheit des Christentums sehr oft vergessen worden. Ja diese Gefahr besteht darum ständig von neuem, weil alle Spiritualität auf einen leibhaftigen Ausdruck hin tendiert und gerade dieser Prozeß immer wieder als vom Menschen lernbar, förderbar und regulierbar erscheinen kann. Der Mensch kann – nicht nur theologisch gesehen – niemals adäquat zeigen, «wes Geistes Kind er ist», aber er wird es immer wieder versuchen und somit sein linkisches Getue, sein frommes Gesicht und eine bestimmte Konstellation seiner Worte als «Geist» abgeben.

Von hier aus ist ein Urteil über die Vergangenheit zugleich auch eine Warnung für die Zukunft. Selbstverständlich ist die Usurpierung des Begriffes «Geistlicher» (wie es im deutschsprachigen Raum noch heute weithin üblich ist) als Bezeichnung für die Priesterschaft der Kirche theologisch illegitim. Welcher Christ ein «geistliches Leben» führt, wo wirkliche christliche Spiritualität vorliegt, das ist nicht durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten «Stand» oder Amt in der Kirche definiert. Darum ist es auch nicht zulässig, einfachhin von einer besonderen oder gar vollkommeneren Spiritualität zu sprechen, wenn von der Spiritualität der Priester die Rede ist.

Von einer «besonderen» Spiritualität kann nur dann legitim gesprochen werden, wenn es sich um eine Gruppe von Christen handelt, die sich intensiver, ausdrücklicher, reflexer an das Evangelium engagiert haben, *insofern* es das relevante Wort über den Sinn des menschlichen Lebens und seiner Welt ist. Diese «besondere» Spiritualität wäre dann Ausdruck eines «besonderen» Engagements; das freie Engagement des einzelnen Christen wäre aber seinerseits nur die ge-horsame Reaktion auf das glaubend wahr-genommene Engagiertsein dieses Menschen durch das Evangelium bzw. durch den Geist der Hoffnung für das Leben des Menschen und der Welt. Mit anderen Worten: Insofern es Christen gibt, die sich reflex und ausdrücklich als Knechte Gottes und seines Evangeliums empfinden, kann es eine spezifische «Spiritualität der Knechte oder Diener des Evangeliums» geben.

Damit ist die wesentliche Einheit der christlichen Spiritualität nicht aufgelöst, sondern nur der Tatsache Rechnung getragen, daß es dort, wo es sich um den Menschen handelt, verschiedene Intensi-



tätsgrade von Betroffenheit und Engagiertheit und vor allem von Reflexion dieser beiden gibt. Auf der anderen Seite kann unsere Unterscheidung nur schwer mißverstanden werden als der neue Versuch, wiederum eine besondere Spiritualität für eine «ausgewählte», «vollkommenere» oder irgendwie bevorzugte Gruppe zu kreieren.

Über *einige entscheidende Momente und Aspekte der hier gemeinten Spiritualität* gibt das Evangelium selbst genügend deutlich Auskunft:

1. Die Knechte Jesu und seines Evangeliums sind *gerufen worden*; sie haben sich nicht selbst bestimmt oder erwählt (Jo 13,18; 15,16). Ihre Aufgabe ist zunächst Gabe. Stolz, Eitelkeit, Standesbewußtsein, Esoterismus usw. sind darum unbegründet und illegitim.

2. Es gibt *eine gleiche Chance*, eine gleiche Großzügigkeit und einen gleichen Lohn für alle Knechte (Mt 20,1-16). Eine «spirituelle» Hierarchie ist nicht am Platz.

3. Die Knechte des Evangeliums haben die unbedingte Verpflichtung, *barmherzig zu sein*, weil man auch zu ihnen barmherzig war (Mt 18,23-35). Sie haben weder zu messen noch zu urteilen noch zu richten (Lk 6,37f). Die Ernte ist nicht ihre Sache, und über das Unkraut haben sie nicht zu befinden (Mt 13,24-30).

4. Genau in dem Maß, in dem die Knechte den «Willen ihres Herrn» kennen und reflektiert haben, werden sie *selbst geschlagen* werden für den Fall, da sie anfangen, die anderen Knechte und Mägde zu schlagen, zu essen, zu trinken und sich zu berauschen (Lk 12,45-48). Wer auf irgendeine Weise einen anderen «schlägt», wird zu den Treulosen gerechnet (Lk 12,46).

5. Von den Knechten wird *unbedingte Fruchtbarkeit*, Effizienz erwartet. Was auch immer ihnen anvertraut ist (das Evangelium!), ist ihnen nicht zum «Bewahren» gegeben, sondern damit es *für* den liebend-eifersüchtigen Gott Frucht bringe (vor allem: Lk 19,12-27, auch Mt 25,14-30).

6. Trotz der absoluten Forderungen nach Fruchtbarkeit und Ertrag haben die Knechte selbst sich für *unnützig* anzusehen (Lk 17,10). Sie sind entbehrlich, austauschbar; sie haben selbst nur eine Chance auf Grund der Barmherzigkeit, die an ihnen geschehen ist. Ihre erste «Verkündigung» muß lauten: *ich* war und bin auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen, und nicht: der *andere* braucht die Barmherzigkeit Gottes.

7. Es gibt nur *einen* Vater aller (Eph 4,6), *eine* von ihm geliebte Menschheit, *eine* von Gott geliebte Welt und *ein* Evangelium für diese Menschheit in

Welt; aber es gibt *verschiedene Dienste* an diesem einen Evangelium. Insofern sie Berufungen des einen Geistes sind (Charismen), sind sie gleich notwendig und gleichwertig. Sie sind weder ein kirchlich-gesellschaftliches Amt noch sind sie von ihm verwaltbar. Das «Amt» ist vielmehr seinerseits ein Dienst am Evangelium an der Einheit des Glaubens und an der Erkenntnis des Sohnes Gottes (vgl. Eph 4,11ff); wenn es ungeistig, also ohne christliche Spiritualität ausgeübt wird, mag es juristisch und soziologisch immer noch ein Amt sein, es hat aber aufgehört, ein Dienst für das Evangelium und damit am innersten Auftrag der Kirche zu sein (Röm 8,9). Denn alle Dienste haben letztlich nur *einen* Sinn: das Evangelium unter allen Menschen und zu jeder Zeit glaubwürdig zu machen. Die Frage, ob die Knechte helfen, daß die in Jesus dem Menschen und seiner Welt eröffnete Zukunft herbeigeführt wird, daß die Hoffnung auf einen barmherzigen und guten Sinn des menschlichen Lebens nicht erlöscht, daß also kurz: der Geist nicht erlöscht (1 Tim 5,19) – diese Frage entscheidet letztlich über die Vorhandenheit und die Effizienz aller christlichen Spiritualität und sie bildet damit auch das Kriterium für die Spiritualität der Knechte des Evangeliums.

Es wäre die Wiederholung eines alten Fehlers der christlichen Asketik, würde man die Hinweise, die im Evangelium für die christliche Spiritualität zu finden sind – und die hier ohnehin sehr verkürzt wiedergegeben worden sind – als Grundgerippe einer ganzen Systematik oder gar einer Kasuistik der priesterlichen Spiritualität benutzen wollen. Die Spiritualität der Diener des Evangeliums ist zwar keinesfalls bloße Geistigkeit, spiritualistische Einstellung, sondern konstruktives, fruchtbares und damit innerweltliches und gesellschaftliches Verhalten. Aber weder dürfen die im Evangelium gegebenen Hinweise als Normen- oder Gesetzeskatalog verstanden werden noch ist die christliche Spiritualität selbst lediglich die Übererfüllung von Gesetzen oder Normen. Denn ein entscheidendes Moment sowohl an der allgemeinen wie vor allem auch an der «besonderen» Spiritualität jener Christen, die sich ausdrücklich als Knechte des Evangeliums verstehen, besteht darin, daß die Geschichte wahr- und ernstgenommen wird als ein Stück der Welt, die Gott so sehr liebte. Diese Geschichte tritt uns aber entgegen in den verschiedenen Freiheitsentscheidungen der anderen, die von keiner Instanz berechnet, reguliert oder manipuliert werden können und in der damit aufgegebenen Gegenwartssituation. Diese aktuelle Situation



kann in keinem Gesetz und keiner Norm des spirituellen Lebens berücksichtigt sein. Sie muß vielmehr von einem nüchternen und unbefangenen und doch engagierten christlichen Esprit befragt, hinsichtlich ihres Anrufes analysiert und in der christlichen Reaktion berücksichtigt werden.

Die spezifische Spiritualität der Diener des Evangeliums drückt sich also weniger im Gehorchen als im Horchen aus. Sie verträgt sich nicht mit Blindheit oder gar Distanzierung gegenüber der Gegenwart, ihren neuen Strukturen, ihren neuen Fragen und Anforderungen. Wer sich der Gegenwart versperrt, sperrt sich letztlich gegen die Zukunft, die unbedingt herbeigeführt werden muß und die für den Christen ihre letzte Bedrohlichkeit darum verloren hat, weil Gott für den Menschen ist (Röm 8,31) und weil er selbst einen guten Ausgang auch der fehlerhaftesten und sündigsten Geschichte gesorgt hat. Der Esprit der Hoffnung verträgt sich nicht mit dem Prinzip, niemals etwas zu riskieren. Die letztlich uns verheißene Gnade, nämlich die restlose und definitive Selbst-mit-teilung Gottes an uns, liegt immer noch vor uns. Wer sich allein an die Verheißungen klammert, ohne die angebotene Erfüllung mutig, großmütig, ja fast arrogant (vgl. Lk 16,1-9) zu suchen und zu fordern, mag sich vielleicht zu den Frommen, meinetwegen sogar zu den Überfrommen rechnen, ist aber immer schon in der Gefahr, «den Geist auszulöschen».

Damit ist keinesfalls gemeint oder gesagt, daß sich Skepsis, Zweifel, Verzweiflung und vor allem jener lange Schatten des unausweichlichen Todes, nämlich die Trauer, nicht mit der christlichen Spiritualität verträge. Es ist nicht nur eine Frage der theologischen Genauigkeit, sondern gerade auch der menschlichen Redlichkeit, wenn man jene unausweichliche Todeslinie nicht verwischt, die uns von Gott; den Zipfel des Lebens, den wir in der Hand haben, vom ganzen Leben; die Menschlichkeit, die wir haben, von der Menschlichkeit, die Gott will und liebt; unsere Ohnmacht von der Macht der Liebe, die uns gewollt hat, trennt. Es gibt keine wirkliche christliche Spiritualität ohne jenen ohnmächtig verzweifelten *Trotz der Hoffnung*, die nicht darum siegt, weil *wir* (mit unserer Ohnmacht!) auf ihrer Seite kämpfen, sondern weil Gott sich ihr immer schon ergeben hat.

Spätestens an diesem entscheidenden Punkt aller christlichen Spiritualität ist ein Wort über den «Geist der Solidarität» zu sagen. Es handelt sich dabei weniger um die theologisch-theoretische An-

erkennung der Tatsache, daß die Menschheit als eine und ganze von Gott gemeint und erlöst worden ist, sondern um das stets neue Geständnis der eigenen Angewiesenheit auf das Evangelium der Nachsicht, der Barmherzigkeit, der Hoffnung und der Treue Gottes zu uns. Das «Verkündigungsamt» der Kirche mag immer wieder mißverstanden werden als der Auftrag, die «Offenbarung» quasi als eine «göttliche Information an den Menschen» weiterzugeben. Der Geist des Evangeliums ist aber nur dort, wo der Diener an jenem Evangelium seine eigene Betroffenheit und seine bleibende Angelegenheit mitverkündet: wo er von Sünder zu Sünder spricht; wo er sein eigenes Erstaunen, sein eigenes Nichtbegreifenkönnen, ja seine eigene Kleingläubigkeit und seinen eigenen Zweifel nicht verschweigt; wo er seine eigene Ohnmacht gesteht und grundsätzlich skeptisch bleibt gegenüber dem, was er zu sein und zu wissen glaubt.

Es darf ja nicht übersehen werden, daß die christliche *Vollkommenheit*, die immer wieder allzu schematisch als Sinn und Ziel gerade der Spiritualität der Priester hingestellt wurde, niemals durch eine spirituelle (oder gar spiritualistische) Isolierung erreicht werden kann, sondern Moment und Folge der christlichen Brüderlichkeit ist. Wer sich am anderen mißt und nach diesem Vergleich als besser, höher, reiner, heiliger, frommer, wissender, gläubiger vorkommt, besitzt lediglich die Vollkommenheit der Pharisäer. Ein Urteil über den anderen, um damit zu einem Urteil über sich selbst zu kommen, steht keinem Christen zu, – auch und gerade nicht (wie das bei Priestern der Fall sein kann), aus «reinen seelsorglichen Absichten», aus Sorge um das Seelenheil des anderen usw. Der andere ist niemals das Maß für unsere «Vollkommenheit», sondern die Aufgabe, an der sie sich erweist: *er* ist von Gott gemeint und geliebt, *er* gehört dazu, *ihn* erwartet Gott, *ihn* hat er draußen abseits von der Herde der neunundneunzig braven Schafe aufgesucht, *er* ist unvertauschbar und unvergleichlich mit seiner Freiheit, *ihm* gilt das Evangelium und damit unser Dienst; wir haben keinen Vorsprung vor ihm, keine bessere, frühere, größere Chance; seine Chance ist vielmehr unsere Chance. Wenn das Evangelium richtig verstanden wird, ist diese letzte Konsequenz der Spiritualität der Brüderlichkeit nicht so sehr eine «imitatio» Christi, sondern vielmehr jene allein entscheidende *Begegnung* mit ihm, der der Bruder aller Menschen geworden ist und in diesem Bruder real angetroffen wird.



<sup>1</sup> Vgl. dazu H. U. von Balthasar, *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche: Concilium 1* (1965) 715–722.

<sup>2</sup> Vgl. 2 Kor 1, 19.

<sup>3</sup> Vgl. J. B. Metz, *Grundstrukturen im heutigen Verständnis der Kirche zur Welt. Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt: Handbuch der Pastoraltheologie II/2* (Freiburg 1966) 239–267, besonders 246.

geboren am 12. Mai 1930 in Rübenach, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Innsbruck und der Theologischen Fakultät Trier, doktorierte 1962 in Theologie, ist Professor für Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Saarbrücken. Er veröffentlichte «Geschichte der Pastoraltheologie; Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie»: *Handbuch der Pastoraltheologie I* (Freiburg im Br. 1964) sowie «Elite und Masse»: *Handbuch der Pastoraltheologie II* (Freiburg im Br. 1965). Er ist Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift «Diakonia».

Karl Rahner

## Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums

### *Eingrenzung der Fragestellung*

Das Amtspriestertum in der katholischen Kirche ist eine höchst komplexe und einem geschichtlichen Wandel unterstehende Größe. In seiner Konkretheit ist es nicht nur durch das dogmatische Wesen der Kirche selbst und durch sein eigenes wirklich theologisches Wesen, das zum «*ius divinum*» der Kirche gehört, bestimmt, sondern auch durch die geschichtlich bedingte Konkretheit der Kirche und durch die von daher gegebene, innerkirchlich-gesellschaftliche und sich wandelnde Position des Priesters und ebenso durch die Rolle, die ihm von der profanen Gesellschaft zuerkannt wird. Hier aber soll nur der *theologische* Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des kirchlichen Amtspriestertums bedacht werden. Alles andere bleibt außer Betracht, obwohl es zur heutigen Krise des priesterlichen Selbstverständnisses mindestens ebenso wie eigentlich theologische Fragen beiträgt. Das bleibende theologische Wesen des Priestertums steht natürlich in einer dauernden Interferenz mit den anderen Gründen und Ursachen geschichtlicher und gesellschaftlicher Art, die seine Konkretheit mitbestimmen. Insofern bilden auch diese Fragen den – hier freilich unthematisch bleibenden – Hintergrund für unsere eigentliche Frage. Mag auch das Amtspriestertum in seinem theologischen Wesen noch eine sehr komplexe

Größe sein, so daß man sich hüten muß, zu «spekulativ» aus seiner radikal einfachen Wesenseigentümlichkeit seine ganze Wirklichkeit deduktiv abzuleiten, so zeigt sich doch aus der heutigen Theorie und Praxis des priesterlichen Lebens, daß man nach einem *ersten Ansatzpunkt* für die Bestimmung seines theologischen Wesens *fragen muß*, weil nur so deutlich werden kann, was zu seinem bleibenden Wesen und was zu geschichtlich bedingten und den Zeitumständen entsprechenden veränderlichen Bestimmungen gehört.<sup>1</sup>

### I. NEGATIVE VORBEMERKUNGEN

1. Es erscheint sowohl von der konkreten heutigen Situation des Priesters her wie aus theologischen Gründen nicht vorteilhaft, wenn man schon im ersten Ansatz das Wesen des Amtspriestertums *von jenen sakramentalen Vollmachten her* bestimmt, die ihm nach konziliarer Lehre (vor allem im Tridentinum) im Unterschied vom Laien und den niedrigeren Stufen des hierarchischen Amtes (vor allem dem Diakon) allein zukommen, also von der Vollmacht der Leitung der eucharistischen Feier und der sakramentalen Sündenvergebung (samt der Spendung der Krankensalbung). Daß mindestens in der heutigen Zeit dieser Ausgangspunkt als erster und grundlegender für das Selbstverständnis des Priesters nur schwer oder gar nicht ausreicht, braucht hier nicht weiter dargelegt zu werden. Dieser Ausgangspunkt hätte auch überdies keine unmittelbar greifbare biblische Begründung.

2. Es ist auch nicht vorteilhaft, im ersten Ansatz das Wesen des Amtspriestertums *vom Begriff des «Mittlers» her* bestimmen zu wollen. Auch dieser Ausgangspunkt wäre nicht unmittelbar gedeckt durch eine biblische Bezeugung, da in der Schrift der Mittlerbegriff nur auf Jesus Christus angewandt wird. Ein solcher Ausgangspunkt brächte sofort die schwierige Frage mit sich, wie eine amts-