

es mit wahrer „Andacht“ vollzogen wird. Man möchte auch hier an die so oft erklärte und betonte etymologische Deutung des Wortes „Andacht“ erinnern. Andacht kommt von „an“ und „denken“. Der Christ, der die Erneuerungskräfte des Kreuzzeichens für sein Leben auszuwerten wünscht, muß in Stunden der Sammlung immer wieder „daran denken“, was es um dieses heilige Zeichen ist, um den Sinn seiner Worte, der äußeren Handlung und des Zusammens von beiden. Dann wird es ihm auch möglich sein, beim alltäglichen Gebrauch des Kreuzzeichens sich in stiller Andacht an das eine oder andere von dem zu erinnern, was dieses heilige Symbol für ihn und sein Leben bedeutet. So erst wird die innere Kraft des heiligen Kreuzzeichens, das geistliche Leben der Christen ständig zu erneuern, zu ihrer vollen Auswirkung gelangen.

Priesterliche Existenz

Von Karl R a h n e r, Mariakirchen (Niederbayern)

Den folgenden für die theologische Begründung einer priesterlichen Aszese bedeutsamen Aufsatz veröffentlichen wir mit der ausdrücklichen Bitte um Stellungnahme, damit durch Rede und Gegenrede die Frage nach dem Wesen der priesterlichen Existenz allseitig geklärt und gefördert werde.
(Schriftleitung)

I. Vorbemerkung

Existenz im Titel dieser Arbeit ist im modernen Sinn gemeint: Das konkrete Sein des einzelnen Menschen je als solches für sich, insofern er darüber als Ganzes sittlich handelnd endgültig verfügt. „Priesterliche Existenz“ stellt demnach die Frage, ob das katholische Priestertum die existentielle Haltung eines Menschen, der es besitzt, irgendwie wesentlich beeinflusse.

Wir sagen: „wesentlich beeinflusse“, weil natürlich jeder „Beruf“, insofern er zur konkreten Situation eines Menschenlebens gehört und jeweils gewisse Forderungen stellt, die konkret nur in einem auch sittlich qualifizierten Handeln erfüllt werden können — dieser Beruf verlangt Treue, jener Pünktlichkeit, jener Takt, Verschwiegenheit usw. —, in irgendeiner Weise positiv existentiell bedeutsam ist und ein entscheidendes Versagen auch „nur“ im Beruf rückwärts für die ganze Existenz des Menschen von ausschlaggebender Bedeutung sein kann. Aber der gewöhnliche „Beruf“ im heutigen bürgerlichen Sinn (Kaufmann, Lehrer usw.), der auf der Arbeitsteilung des sozialen Lebens beruht, betrifft aus dieser seiner Natur heraus nicht die ganze Existenz, die immer etwas wesentlich Unteilbares ist; er kommt darum — in dem größeren oder geringeren Maß, in dem er eine bestimmt absondernde Ausgliederung des ganz-menschlichen Verhaltens ist — für eine wesentliche Beeinflussung der menschlichen Existenz nicht in Frage. Er dringt gewissermaßen nicht tief genug in den „Kern“ des menschlichen Daseins ein, um diesem als Ganzem ein bestimmtes Gepräge zu geben, das sich wesentlich von dem eines andern unterscheiden könnte.

Andererseits gibt es „Berufe“ (wenn vielleicht auch nicht im bürgerlich-sozialen Sinn), die eine wesentliche Bedeutung für die Existenz und ihre Ausprägung haben. Daraus folgt, daß unsere Frage, ob dies auch für das Priestertum gelte, nicht von vornherein als sinnlos gelten kann. Der Aszet (Mönch) z. B., der sein christlich-existentielles Tun (sein „Heiligkeitsstreben“) unmittelbar als solches zu seinem Beruf macht, oder der eheliche Mensch, der sich als Person im Ganzen, nicht bloß in einer seiner Einzelfunktionen immer nur in der Liebeseinheit mit einem andern Menschen hat — beide sind „Berufe“, die eine wesentliche Spezifikation der Existenz besagen. Wir fragen daher, ob das Priestertum der katholischen Kirche eine in diesem Sinn wesentliche — ob zwar immer im Rahmen der allgemeinemenschlichen und christlichen Existenz sich haltende — Funktion in der Existenz des Priesters habe, oder ob das Priestertum des konkreten Priesters, von ihm selbst her gesehen, bloß ein „Amt“, eine ausgesonderte Einzelfunktion seines Lebens, analog den bürgerlichen Einzelberufen sei.

Dabei ist zu beachten, daß „Priestertum“ in seinem allgemein die ganze Kirche verbindlichen dogmatischen Wesen verstanden wird, wie es von Christus selbst gewollt ist. Das zu betonen ist darum wichtig, weil die abendländische Kirche nur dem ihr Priestertum verleiht, der dauernd ehelos lebt. Vorausgesetzt, daß diese so geforderte dauernde Ehelosigkeit in ihrem innern Sinn die gleiche wie die des Aszeten (Mönches) und darum auch beim „Weltpriester“ nur konkreter Ausdruck einer geforderten allgemein aszetischen Haltung ist, so würde die abendländische Kirche heute tatsächlich, in altkirchlicher Sprache ausgedrückt, nur die „Aszeten“, die im Schoß der Gemeinden leben, zu Priestern weihen, als solche, die schon eine ganz bestimmte existentielle Haltung einnehmen. Da aber diese Verbindung von Aszetentum und Priestertum, wenn auch innerlich sinnvoll, so doch nicht — wie ein Blick auf den verheirateten Klerus der Ostkirche zeigt — wesensnotwendig ist, so ist am konkreten Wesensbild des abendländischen Priesters streng auseinanderzuhalten, was er als Priester vom dogmatisch notwendigen Wesen des Priestertums her und was er als Aszet ist.

Das vom Dogma her zu bestimmende konkrete Wesen des Priestertums ist eine — mindestens auf den ersten Blick hin — äußerst vielschichtige Größe, ja es scheint überhaupt aus Elementen zusammengefügt zu sein, die innerlich gar nicht wesentlich zusammengehören. Der heutige Priester ist ausgerüstet mit kulturellen Gewalten (Opferpriester und sakramentaler Gnadenvermittler) und ist gleichzeitig Sendling: Apostel, Lehrer, bevollmächtigter Leiter der Gemeinde. Beide Gewalten scheinen nun auf den ersten Blick nicht innerlich notwendig zusammenzugehören.

Priestertum und Prophetentum waren schon im Alten Testament meist von verschiedenen Personen und Personengruppen getragen, ja standen sogar in ihren geschichtlichen Vertretern öfters in einem feindschaftlichen Verhältnis. Im Neuen Testament zeigt sich die ursprüngliche Verschiedenheit beider Gewalten noch darin an, daß einerseits die Amtsbezeichnungen der priesterlichen Ämter durchwegs aus einem nichtkultischen Sprachfeld stammen (Diener, Vorsteher, Ältester, Aufseher) und andererseits kultische Namen nur Christus und den Gläubigen überhaupt (in ihrem allgemeinen Priestertum) zuerteilt werden und auch im eigentlichen Kult ausdrücklich nur die ganze Gemeinde als Träger auftritt. Darum darf mindestens nicht voreilig das konkrete Priestertum als eine innerlich einheitliche Größe genommen werden. Bevor aber die Elemente des tatsächlich gegebenen Priestertums nicht in ihrer inneren Ordnung und ihrem notwendigen Zusammenhang

begriffen sind, läßt sich auch nicht ausmachen, ob, wie und welche von ihnen für eine priesterliche Existenzbegründung in Frage kommen.

Ein Blick auf die katholische Idee des Bischofs lehrt jedoch, daß die Sendungsvollmacht nicht von vornherein als für die Frage nach der Existenz des Priesters unerheblich ausgeschaltet werden kann, weil etwa der Begriff des Priesters nur kultische Gewalten besagt und auch heute noch Priester ohne Sendungsaufgaben (ohne „*missio canonica*“) möglich sind, z. B. Priestermönche. Denn der Bischof vereinigt nach katholischer Auffassung von Anfang an — man denke nur an die Bischofstheologie bei Ignatius von Antiochien — so sehr beide Gewalten und ist auch heute noch als „Nachfolger der Apostel“ und als „Hoherpriester“ so sehr Träger beider Gewalten in einem, daß eine Orientierung in unserer Frage bloß vom Kultischen her (eine Versuchung der Theorie und Praxis der östlichen Theologie) von vornherein in Gefahr wäre, das Wesen des Priestertums und damit der priesterlichen Existenz zu verfehlen. Das gleiche wäre natürlich auch bei der umgekehrten („protestantischen“) Methode der Fall, in der der „Pfarrer“ nur als „Prediger“ innerhalb des allgemeinen Priestertums des Volkes gesehen wird. Hier wäre die Gefahr auch dann noch vorhanden, wenn diese Wortverkündigung von der Schrift oder durch eine bloß juristisch gefaßte apostolische Nachfolge autorisiert und so selbst autoritativ (gehorsamsfordernd) aufgefaßt würde. Bevor also die Frage nach der existentiellen Bedeutung des Priestertums selbst gestellt werden kann, ist es selbst in seinem eigenen Wesen herauszustellen.

II. Wesensstruktur des Priestertums

A. Zu den Begriffen Priester und Prophet im allgemeinen.

Religionsphilosophisch und in etwa wenigstens auch religionsgeschichtlich müssen an sich zwei Begriffe deutlich geschieden werden: Priester und Prophet. *Priesterliches Tun* ist — zunächst in vorchristlicher religionsphilosophischer Schau — der sichtbare, kultische (im Opfer und Gebet geschehende) Ausdruck der inneren religiösen Haltung des Menschen, ist also an sich die Sichtbarkeit einer vom Menschen her gestifteten (natürlich auf dem allgemeinen von Gott begründeten Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer aufruhenden) Beziehung zu Gott. Daher kommt es, daß das Priestertum zu den normalen, festen Einrichtungen des menschlichen Lebens gehört, daß das Opfer (also priesterliches Tun) ursprünglich von jeder normalen Autorität menschlicher Gemeinschaft (Familienvater, Sippenhaupt, Clan-, Stamm-Häuptling, Fürst) vollzogen und das Priestertum gesellschaftlich, ja kastenmäßig organisiert, nach fester Ordnung vererbt und ohne Minderung weitergegeben werden kann.

Prophetentum ist der (wirkliche oder vermeintliche) Ort einer Selbstoffenbarung Gottes, also einer neuen Beziehung zwischen Gott und Mensch, die von Gott selbst her gestiftet wird. Während der Priester die Sichtbarkeit des Wortes des Menschen an Gott ist, ist der Prophet die Sichtbarkeit des Wortes Gottes an die Menschen. Entsprechend der Unberechenbarkeit des freien, geschichtlich-punktförmigen — weil gerade nicht einer dem Wesen der Welt eingestifteten Notwendigkeit entspringenden und darum nicht mit ihr andauernden — Offenbarungswortes Gottes, ist das Prophetentum nicht organisierbar, kann, wo es nicht im Verderbnis der Magie zum Wahrsagertum herabgewürdigt wird, nicht vererbt und nicht an bestimmte Klassen gebunden werden. Im Gegensatz zum Priestertum, das kraft seines Wesens natürlichen Ordnungen folgt, kann auch die Frau Trägerin des prophetischen Geistes sein. Während das Priestertum ohne

Minderung seines Wesens weitergegeben werden kann, ist der „Prophetenschüler“ an sich grundsätzlich nicht Prophet, sondern höchstens Hüter und Deuter eines schon im Propheten ergangenen Gotteswortes.

Es soll damit nicht geleugnet werden, daß im Verlauf der Religionsgeschichte sich viele *Kreuzungsformen* von Priester und Prophet finden. Der deutlichste Fall ist natürlich dort, wo das Opfer selbst in seiner konkreten Gestalt auf besondere göttliche Stiftung durch Offenbarungswort gegründet wird. Auch wo in magischer Verirrung der Priester zum Zauberer und der Prophet zum Wahrsager wird, fällt ihr Amt praktisch zusammen. Aber rein religionsphilosophisch sind beide Begriffe streng auseinanderzuhalten: Priestertum ist an sich Ausdruck der von „unten“ her bestimmaren Haltung, die der Mensch von „Natur“ aus Gott gegenüber einzunehmen hat; Prophetentum ist, wo es tatsächlich verwirklicht ist, Ausdruck des von „oben“ her kommenden Offenbarungswortes des Gottes „über“ der Natur und, selbst wo Prophetentum nur vermeintlich gegeben ist, immer noch Ausdruck des Hörenwollens des Menschen auf eine möglicherweise ergehende, geschichtlich kommende Anrede Gottes an den Menschen.

B. Die Umwandlung der Begriffe Priester und Prophet im Raum des Christentums

Diese beiden Begriffe erfahren nun aber eine grundlegende Umprägung, sobald nach dem Sinn gefragt wird, den sie innerhalb der christlichen Offenbarungsreligion erhalten. Einmal wird sich zeigen, daß sie sich nun innerlich gegenseitig bedingen und einschließen. Daraus wird sich die innere, eingangs vermißte Zusammengehörigkeit der Elemente im katholischen Begriff des Priestertums ergeben, die die Voraussetzung der Beantwortung unseres eigentlichen Themas ist. — *Zum andern* aber werden diese so sich vereinigenden Begriffe im Raum der christlichen Offenbarungsreligion eine gewisse Entmächtigung erleiden, durch welche die Frage nach dem Verhältnis des allgemeinen zum Amtspriestertum hervorgerufen wird. Ist auch diese beantwortet, werden wir imstande sein, unser Hauptthema unmittelbar in Angriff zu nehmen.

1. Die innere Bedingtheit und wesensnotwendige Zusammengehörigkeit von (kultischem) Priestertum und Prophetismus im katholischen Priestertum.

Das Christentum ist zunächst und grundlegend Christus selbst. Es ist also zunächst eine *Heilswirklichkeit*, die dadurch im Raum menschlicher Geschichte gegeben ist, daß der menschengewordene Sohn des Vaters kraft seiner personalen Würde und seiner Zugehörigkeit zum Geschlechte Adams Haupt und Vertreter der gesamten Menschheit wurde und als solcher den Kult der Anbetung Gottes und des absoluten, endgültigen Opfers leistete und so die Menschheit grundsätzlich erlöste. Die Gegenwärtigkeit dieser Heils *tatsache* (als einmaliger, freier, geschichtlicher Tat Gottes selbst) in menschlicher Geschichte ist das *Grundlegende* des Christentums. Diese Wirklichkeit, in der das Christentum für uns zum erstenmal da ist, ist nun aber a) von Gott selbst gesetzt. Die entscheidende Wirklichkeit, durch die wir zu Gott gelangen, ist also nicht *unser* Gebet und das von *uns* gesetzte Opfer als unsere Leistung, sondern eine *Tat Gottes selbst*, durch deren Vermittlung allein der Mensch eine Gott huldigende und ihn selbst heiligende *Tat* zu setzen vermag. Sie ist b) „sakramental“ und hat damit c) das Wort zu ihrem wesentlichen Bestandteil. — Die beiden letzten Punkte sind hier in sich und in ihrem Zusammenhang näher zu erklären.

Durch die Menschwerdung des Logos ist der Heilswille Gottes eine echte Wirklichkeit im Raum der menschlichen Existenz geworden. Der Mensch findet darum Gott nicht in einem Aufschwung über die Welt hinaus, sei dieser idealistisch, gnostisch, mystisch oder wie

immer gedacht; er findet ihn nicht in einem Verlassen des Raumes seines „natürlichen“ (d. h. immer schon vorgefundenen) Daseins, sondern nur in einer Hinwendung zu Jesus Christus, also zu einer Wirklichkeit seiner eigenen Daseinssphäre und Geschichte, zu Jesus, in dem Gott selbst zum Menschen gekommen ist.

Diese heilschaffende Gegenwärtigkeit Gottes im Fleische, d. h. innerhalb der menschlichen Geschichte — das ewige Ärgernis aller Philosophie und eigenmächtigen Mystik — ist aber dennoch derart, daß sie in ihrem eigenen Selbst nicht unmittelbar dem Zugriff menschlicher Erfahrung offensteht. Das ist durch den streng übernatürlichen Charakter dieser Wirklichkeit ausgeschlossen. Soll sie dennoch nicht nur „in sich“ existieren, sondern auch „für uns“ gegeben, „gegenwärtig“ sein (wodurch sie selbst erst eine Heilswirklichkeit wird), so muß — abgesehen von dem entsprechenden subjektiven Apriori, dessen der Mensch zu ihrer Erfassung bedarf: Glaubensgnade usw. — zu ihrem eigenen inneren totalen Wesen ein Element gehören, das die Gegenwart eines der menschlichen Erfahrung Transzendenten ermöglicht, ohne daß sie in ihrem eigenen Selbst erscheinen müßte: das Zeichen, das das an sich Daseiende für uns gegenwärtig macht¹.

Als solches Zeichen aber kommt in unserem Falle nur das Wort in Betracht. Denn alle nicht menschliche Wirklichkeit kommt — allein für sich ohne dieses formende, auslegende Hinzutreten des Wortes — deshalb nicht als ein anzeigendes Zeichen der Gegenwart einer streng übernatürlichen Wirklichkeit in Frage, weil solche nichtmenschliche Wirklichkeit nur in ihrem positiven Sein eine solche Zeichenfunktion haben könnte. Das aber würde bedeuten, daß das natürliche Sein eines Dinges einen eindeutigen Verweis auf ein übernatürliches Seiendes haben könnte, was bei dem übernatürlichen Charakter des Anzuzeigenden von vornherein unmöglich ist. Ein solcher Verweis kann daher nur durch das Wort hergestellt werden. Denn nur im Wort ist die Möglichkeit einer verweisenden Verneinung gegeben. Diese allein aber kann durch ihr Hinzutreten ein positives Weltliches zum Zeichen einer übernatürlichen Wirklichkeit machen. So ergibt sich, daß zu den inneren konstitutiven Elementen der Gegenwärtigkeit einer Heilstatsache — hier zunächst der Heilswirklichkeit Christi selbst — innerhalb menschlicher Geschichte das Wort als Zeichen gehört.

Das aber bedeutet erstens, daß die christliche Heilswirklichkeit wesentlich sakramental ist. Denn sakramental darf mit Recht alle übernatürliche, geschichtlich geschehende und so nur im Zeichen für uns gegenwärtige Heilswirklichkeit Gottes genannt werden. Damit aber ergibt sich zweitens, daß das Wort zu den Grundkonstitutiven der sakramentalen Wirklichkeit gehört, und zwar so, daß diese sakramentale Funktion dem Worte gerade dort schon anhaftet, wo es überhaupt zum erstenmal im Wesen des Christentums auftritt. Denn, wenn das Christentum grundlegend und ursprünglich zunächst nicht Mitteilung von Wahrheiten (als wahren Sätzen), sondern die Wirklichkeit des menschengewordenen, gekreuzigten und auferstehenden Gottes ist, und wenn zu dieser ursprünglichen Wirklichkeit (als Heilswirklichkeit für uns im Raum unseres Daseins) das Wort als inneres Element gehört, dann bedeutet das eben, daß das Wort in seinem ersten christlichen Ansatz sakramental ist: Zeichen, unter dem sich der Heilswille Gottes in unserer Geschichte für uns gegenwärtig setzt.

Das christliche Wort — anders ausgedrückt: das Wort, insofern es christlich ist — ist nicht zunächst ein Reden über etwas schon anderswie Gegebenes, nicht Mittel der Ver-

¹ Vgl. zum Folgenden: K. Rahner, Hörer des Wortes (München 1941) 189 ff.

ständigung zwischen Personen über einen den beiden Redenden je für sich schon zugänglichen Gegenstand, sondern Gegenwärtigsetzung der Heilswirklichkeit selbst. Auf Christus angewandt: Seine Offenbarung ist ursprünglich nicht Mitteilung von wahren Sätzen, die vielleicht sonst nicht gedacht würden, sondern Selbstoffenbarung seines eigenen Seins, durch die er selbst erst der Christus für uns wird. Christliche Verkündigung (d. h. christliches Wort dort, wo es nicht im üblichen Sinne „forma sacramenti“ ist) ist daher nichts als die weitere notwendige Auslegung oder Vorbereitung des streng sakramentalen Wortes; sie bleibt immer von diesem getragen, ja ist in weiterem Sinne selbst „sakramental“: Zeichen der verborgenen und doch gegenwärtigen Heilswirklichkeit Christi, Zeichen, das diese Gegenwärtigkeit — wo es sich um das streng sakramentale Wort handelt — selber setzt.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun die strenge innere *Einheitlichkeit* des christlichen Priestertums, m. a. W. die innere, wesensnotwendige Zusammengehörigkeit der Elemente des katholischen Priestertums: die innere Zusammengehörigkeit und gegenseitige Bedingtheit der Begriffe (kultisches) Priestertum und Prophetismus.

Das Priestertum *Christi* selbst (um zunächst darauf zu achten) schließt diese beiden Elemente innerlich in eine Einheit zusammen. Es ist mehr als Prophetie, Wortoffenbarung, Sendung zur Verkündigung, weil Christus als Gottmensch die entscheidende Heilswirklichkeit selbst ist: Mittler und so Priester und Opfer. Aber weil diese Heilswirklichkeit sakramental, also nur im Zeichen für uns gegeben ist, muß sie sich von sich selbst aus im Worte bezeugen; muß sich von sich selbst her für uns gegenwärtig setzen; sie kann nicht gleichsam passiv unsern aktiven Zugriff erwarten, sondern muß von sich her uns ergreifen; sie wird so von selbst die innere Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit schaffen: Wort, Verkündigung, Gehorsamsforderung, also prophetisches Apostolat. Prophetie und Apostolat — als Inanspruchnahme des Gehorsams des auf die Wahrheitsbotschaft Hörenden — gehören innerlich zum Priestertum Christi, weil dieses Priestertum einerseits nicht von unten her, vom Menschen her gesetzt wird, sondern stiftende Tat Gottes selber ist, und weil es andererseits sakramental ist, d. h. einer Wort-Gegenwärtigkeit bedarf.

Das gleiche gilt nun auch für das *Amtspriestertum* der Kirche. Auch es ist als Vollmacht der Gegenwärtigsetzung der Heilswirklichkeit Christi im sakramentalen Wort von dieser seiner Natur her prophetisch-apostolisch. Doch da diese kultische und prophetische Vollmacht des Amtspriestertums eine bloß dem einzigen Priestertum Christi dienende ist und dadurch in eigentümlicher Weise *entmächtigt* erscheint, ist diese innere Einheit der Elemente des Amtspriestertums der Kirche nur richtig zu betrachten im Zusammenhang mit dieser „Entmächtigung“ des kultischen Priestertums und des Prophetismus im dienenden Amtspriestertum der Kirche.

2. Die Entmächtigung des (kultischen) Priestertums und des Prophetismus im Amtspriestertum der Kirche.

Es ist zunächst die eschatologische *Einmaligkeit* und *Endgültigkeit* des Priestertums Christi zu beachten. Die sakramentale Heilswirklichkeit Christi — in Menschwerdung und Kreuzesopfer — ist die einzig wirklich gültige und endgültige Heilstat Gottes in der Welt und so die einzige und endgültige Vermittlung zwischen Gott und Mensch. Insofern sie endgültig ist, d. h. nicht mehr durch irgendein Geschehen weder von

Gott noch von den Menschen her überboten werden kann, ist die Heilsgeschichte grundsätzlich am Ende; das Ende der Zeiten ist da, die Heilswirklichkeit Christi ist eschatologisch.

Das gleiche gilt dann auch vom sakramentalen Wort, in dem diese Heilswirklichkeit sich offenbart: Es nimmt teil an ihrer eschatologischen Endgültigkeit. Es kann kein neues Wort Gottes in diese Geschichte der Menschheit ergehen, das sein bisheriges überböte und zu einem nur vorläufigen machte. Gott hat sein letztes Heilswort, das in n e r h a l b dieser menschlichen Geschichte, innerhalb dieses Äons zu den Elementen dieser Geschichte gehört, schon gesagt an einem ganz bestimmten raum-zeitlichen Punkt dieser Geschichte: in Jesus, da und nur da, und da allein als endgültig letztes. Wenn er wieder spricht, ist dieses Wort die Aufhebung dieses Äons, oder richtiger die Enthüllung der Tatsache, daß er eigentlich schon vergangen ist.

Bevor diese Einsicht unmittelbar zur Erhellung des Wesens des Amtspriestertums angewandt werden kann, ist noch ein anderes zu erwägen: das Verhältnis von C h r i s t u s und K i r c h e. Da Christus der geschichtlich sakramentale Heilswille Gottes und Mensch der einen Menschheit und beides endgültig ist, ist mit ihm grundsätzlich immer schon „Kirche“ gesetzt, weil immer schon bleibende Gnade (Geist) und ein bleibendes, sichtbares (geschichtliches) Medium dieses Geistes vorhanden ist. Jeder Mensch lebt schon immer in einem Daseinsraum, zu dem diese Wirklichkeit Christi gehört. Raum menschlicher Geschichte, zu der Christus gehört, ist schon „Kirche“; noch nicht zwar im Sinne einer sichtbaren, die Sichtbarkeit des Heilswillens Gottes in Christus fortsetzenden, sichtbar von Christus selbst autoritativ organisierten Gesellschaft derer, die sich existentiell („gläubend“) dieser fordernden Wirklichkeit unterworfen haben; wohl aber in dem Sinne, daß der geschichtliche Raum menschlich existentieller Entscheidung durch Menschwerdung und Kreuz schon im voraus zu einer solchen sichtbaren Organisation der Kirche ein anderer ist, als wenn Christus nicht wäre; daß darum die sichtbare Organisation der Kirche diesen Raum nicht erst schafft, sondern selber von ihr getragen wird und nur ihr notwendiger Ausdruck ist.

Dieser „kirchliche“ Raum darf nicht verwechselt werden mit einem „übergeschichtlichen“, fälschlich als innerlich notwendig gedachten, „allgemeinen“ (also abstrakten), ideenhaften Heilswillen Gottes; denn einmal ist der wahre Heilswille Gottes selber schon freie Tat Gottes, also gott-geschichtlich und zweitens ist er selbst auch durch Christus als einer menschlich geschichtlichen Wirklichkeit menschlich-geschichtlich. Nichts anderes meinen z. B. die Väter, wenn sie von einer kirchenbildenden Ehe zwischen dem Logos und der Menschheit durch die Menschwerdung reden; oder wenn die heutige Theologie noch sagt, daß es Gnade C h r i s t i (nicht bloß Gottes) auch außerhalb der Kirche gebe und doch außerhalb der „Kirche“ kein Heil sei.

Ist so „Kirche“ v o r der sichtbaren gesellschaftlichen Organisation — wenn auch diese der notwendige Ausdruck jener: die geschichtliche Greifbarkeit des geschichtlich-sakramentalen Gegenwärtigbleibens der Heilswirklichkeit Christi und von Christus selbst in den Grundzügen schon unmittelbar gestiftet ist —, so ergibt sich daraus, daß die Amtsinhaber der Gewalten innerhalb der sichtbar sozial organisierten Kirche „Kirche“, d. h. die Möglichkeit einer allgemein geschichtlichen Heilsvermittlung nicht erst schaffen, sondern voraussetzen. Sie sind daher n i e „Mittler“ im Sinne der Gewalt einer erstmaligen Setzung eines „Mittleren“ zwischen Gott und Mensch, als ob vorher ein Abgrund bestanden hätte, den sie jetzt erstmals überbrücken; sie sind bloß die konkretere Sichtbarwerdung, die gleichsam sakramentalen Zeichen eines schon durch Christus — und durch ihn

allein! — gestifteten „Mittels“ („Kirche“) zwischen Gott und den Menschen und kommen nur insofern wieder dem ursprünglichen Sinn eines „Mittlers“ nahe, als eine wissentliche und willentliche Ablehnung dieser Sichtbarkeit einer Abweisung der Heilswirklichkeit Christi gleichkäme. Die genauere Bestimmung dieses Verhältnisses von Christus — „Kirche“ (gläubige „Laien“) und Amtsträgern der Kirche wird sich passend am verständlichsten durchführen lassen an der Betrachtung der Einzelfunktionen des Amtspriestertums.

Das kultische Priestertum. — Es ist die Vollmacht der dauernden sakramentalen Gegenwärtigsetzung der geschichtlichen Heilswirklichkeit Christi in ihrer doppelten Sinnrichtung als Versöhnung Gottes (Opfer) und als Begnadung des Menschen (Sakramente). Es handelt sich bloß um eine Gegenwärtigsetzung der Heilswirklichkeit Christi, weil dieser eine eschatologische Ausschließlichkeit und Endgültigkeit zukommt und so kein Opfer und keine Gnade außerhalb ihrer möglich ist. So ist das kultische Priestertum der Kirche nur dienendes Priestertum für und im Priester- und Opfer-tum Christi; es begründet nicht erstmalig die Opferanbetung und Opferversöhnung Gottes und bewirkt nicht den Heilswillen Gottes dem Menschen gegenüber, sondern setzt all das nur für uns gegenwärtig als immer neue sakramental-geschichtliche Wirklichkeit unseres eigenen Lebens. Was im Opfer vom Amtspriestertum gewirkt ist, ist nicht seine eigene unter kultischer Handlung gesetzte Gesinnung der anbetenden und sich opfernden Selbsthingabe an Gott — was eigentlich im Begriff des „Priesters“ läge —, sondern die sakramentale Gegenwärtigkeit der eschatologisch endgültigen Opfergesinnung und Opfertat Jesu selbst.

Damit ist aber eine weitere Entmächtigung des Priesterlichen im Amtspriestertum gegeben; insofern Christus selbst von vornherein als Haupt der Menschheit geopfert hat, „gehört“ die sakramental im Kult des Amtspriesters gegenwärtig gesetzte Opfertat Christi von vornherein der Kirche als Ganzem zu; der Amtspriester setzt sie daher von vornherein als das Opfer der Kirche gegenwärtig, er „spendet“ an Menschen die Gnade „aus“, die von vornherein nicht ihm, sondern ihnen gehörte. Insofern Christus sein Kreuzesopfer als Opfer der Menschheit im Ganzen dargebracht hat und so jedem, der zu ihr und so zu ihm gehört, dieses sein Opfer zu eigen ist, ist das allgemeine Priestertum aller Gläubigen vor dem Amtspriestertum und nicht bloß seine abgeschwächte Ausstrahlung. Dabei bleibt bestehen, daß das Recht und die Gewalt sakramentaler Gegenwärtigsetzung dieses Opfers allein und ausschließlich dem Amtspriestertum — und zwar unmittelbar von Christus selbst her — zukommt. Aber der Amtspriester setzt es gegenwärtig als Opfer der Kirche, und bezüglich der Möglichkeit einer existentiellen Aneignung dieses Opfers durch gläubiges Eingehen in die Opfertat Christi selbst, der sein Opfer unmitte l b a r f ü r a l l e dargebracht hat, hat darum das Amtspriestertum vor dem allgemeinen Priestertum keinen Vorrang. Das ergibt sich auch daraus, daß diese existentielle Aneignung für die Bewirkung der sakramentalen Gegenwärtigsetzung des Opfers Christi von keiner Bedeutung ist.

Priestertum muß diese kultische Amtsgewalt aber doch genannt werden, insofern (und nur insofern!) erstens „Priestertum“ begrifflich unmittelbar allein die Vollmacht der Setzung der äußeren kultischen Handlung, nicht aber die Möglichkeit der Bewirkung der inneren entsprechenden Haltung besagt, der Priester also wirklich „opfert“, obschon sein Opfer nur als Sichtbarkeit des Opfers Christi bedeutsam ist; zweitens, insofern die sakramentale Gegenwärtigsetzung des Heilsmysteriums Christi (in Opfer und Sakrament) nicht eine bloß sinnbildliche Darstellung seiner davon immer schon rein „geistig“ vor-handenen Gegenwärtigkeit, sondern eine liturgisch-sakramentale Handlung ist, die das

Heilsmysterium wirklich für uns gegenwärtig setzt, eine „Sichtbarkeit“ und „Äußerlichkeit“, in der das „Unsichtbare“, „Innere“ des Gnadenwirkens Gottes sich selber zuerst setzt. Das Priestertum des Amtspriesters ist demnach bloß dienend sowohl dem aktiv existentiellen Priestertum Christi, wie auch dem passiv existentiellen Priestertum der Gläubigen gegenüber, insofern es beiden eine sakramentale dauernde Gegenwart ermöglicht.

Das Prophetentum im Christentum. — Insofern Christus die eschatologisch endgültige Offenbarung Gottes an die Menschheit ist, kann es im Christentum in öffentlich-geschichtlicher Sphäre keine Prophetie mehr geben. Denn es gibt keine Propheten mehr, die der Ort eines neuen Einbruchs Gottes in die greifbare Geschichte der Menschheit wären, eines Einbruchs, der das bisherige freie Handeln Gottes grundsätzlich überbieten oder umbestimmen würde. Es kann deswegen im Christentum, wenn nach einer mit dem Prophetentum verwandten Tätigkeit gefragt wird, nur das Weiterbezeugen der Offenbarung Jesu geben, die selbst wieder nur die Selbsterschließung seiner eigenen Heilswirklichkeit im Wort ist. Insofern allerdings die fortdauernde Botschaft Jesu inneres Element der dauernden Gegenwart der Heilswirklichkeit Christi in der Welt ist, kann sie nicht auf die Stufe einer bloß geschichtlichen menschlichen Erinnerung an ein früher einmal Gesagtes herabsinken; gerade weil der Offenbarung Gottes im Munde Jesu eine eschatologische Endgültigkeit zukommt, kann sie nicht nur nicht einem neuen Wort Gottes Platz machen, sie kann auch nicht so verschwinden, daß sie gleichsam einer leeren Stelle Raum gäbe, die ja als Möglichkeit für neue Offenbarung Gottes ebenfalls die eschatologische Endgültigkeit der Botschaft Jesu aufheben würde.

Das Wort Jesu tönt daher so weiter, wie es gesprochen wurde, d. h. nicht als bloß menschliche Rede „über“ etwas, sondern als Selbstbezeugung des geschichtlich-sakramentalen Heilswillens Gottes in Christo; es tönt also weiter als Weise, in der diese Heilswirklichkeit an den Menschen erlösend herankommen will, d. h. aber als von dem Gnadenwirken dieser Wirklichkeit begleitet und getragen. Dieses Wort ist daher pneumatisch; zunächst, entsprechend seinem Ziel, zum mindesten in dem, der es hört; es ist im Geist Gottes gläubig gehörtes Wort, charismatisches, „sakramentales“ Wort. Es ist aber auch im Sprechenden insofern mindestens geistgewirkt, charismatisch, als es Wort ist, das im Hörenden Gnade wirken soll. (Ob und wann das Sprechen dieses Wortes auch dem Sprechenden selbst zum Heile gereicht und gereichen soll, ob es m. a. W. aus einem Charisma hervorgeht, das für den Sprechenden selbst existentiell bedeutsam ist, darüber wird unten unter III S. 168 die Rede sein.)

Insofern also der Prediger bloß Träger des Weiterhallens ausschließlich der Botschaft Christi ist, ist er nur „Prophetenschüler“; weil es ein wirkliches Weiterhallen dieser Botschaft selbst in ihrer Eigenart ist, ist er nicht bloß Rabbiner, nicht bloß theologischer Wissenschaftler, sondern noch edler „Prophet“, wenn unter diesem Wort jetzt — in Ermangelung eines andern — ein Mensch verstanden wird, dessen Wort nicht bloß über das Wort Gottes redet, sondern ein Mensch, in dessen Wort das Heilswort Gottes selbst den Menschen trifft.

Noch von einer andern Seite zeigt sich das „Prophetentum“ im Christentum eigentlich entmächtigt. Der christliche Glaube ist nicht bloß ein auf die Autorität Gottes angenommenes Wissen über irgendwelche Gegenstände, sondern ein Wissen um die Wirklichkeit, in die wir in Christus existentiell hineingezogen sind. Wir überschreiten auch im Glaubenswissen nicht die Grenzen des für unsere Existenz Bedeutsamen. Denn die

absolute Notwendigkeit der Offenbarung leitet sich von der Existenz der übernatürlichen *S e i n s o r d n u n g* her. Das Offenbarungswort erweitert also nicht unser Wissen um irgendwelche Dinge, die auch wißbar und irgendwie wissenschaftlich sind, sondern verhilft uns zu einer Art „Selbstverständnis“, d. h. zu einem Wissen über die gnadenhaft geschaffenen Tiefen unserer tatsächlichen Existenz. Weil wir seinhaft Kinder Gottes durch den Geist mit Christus, dem ungeschaffenen Sohn des Vaters, *s i n d*, darum müssen wir von diesem unserm Sein und damit um das trinitarische Geheimnis Gottes und das Geheimnis Gottes in Christo wissen. In diesen Geheimnissen aber ist die ganze Offenbarung beschlossen.

Nun ist diese Tiefe des Daseins des Menschen, die im Glauben zum Bewußtsein kommt, — noch unabhängig davon, ob er sie *e r f ü l l t* oder nicht— begründet durch Christus allein und so, bevor ein Wort unserer Verkündigung den Menschen trifft. Die Verkündigung des Wortes trifft also grundsätzlich einen Menschen, der seinhaft existential — was nicht gleich ist mit „existentiell *ü b e r n o m m e n* habend“ — schon im Bereich jener Wirklichkeit steht, die von der Botschaft ausgesprochen wird. Nur weil zu seinem Dasein schon das Medium der Gnade („Kirche“) gehört, ist er ein möglicher Hörer der christlichen Glaubensbotschaft. Diese ist somit eigentlich ein, wenn auch absolut notwendiges, Erwecken des christlichen Selbstbewußtseins, das mit der „Salbung“, die in uns ist, grundsätzlich schon gestiftet ist. So bringt die Predigt nicht eigentlich etwas Neues und Fremdes an den Menschen heran, das bisher außerhalb der Sphäre seiner menschlichen Begriffe und Symbole lag. Damit soll selbstverständlich nicht im geringsten gesagt sein, daß der Mensch in derjenigen begrifflichen Ausdrücklichkeit, die für die existentielle Entscheidung über sich selbst absolut notwendig ist, diese übernatürlichen Tiefen seines Seins auch ohne das von außen kommende, immer schon menschlich begriffliche Wort der gehorsamsfordernden Offenbarung durch eine bloß reflexe „Ausdeutung“ seines religiösen Erlebnisses haben könnte. Der innerst übernatürliche existentielle Bereich des Menschen bezeugt sich nicht von sich selbst allein her im Erlebnis des Menschen — das wäre modernistische Irrlehre, die im Letzten die übernatürliche Tiefe dieses Bereichs unterschätzt —, sondern wird nur als vorhanden eindeutig im gesprochenen Wort der Offenbarung bezeugt.

Aber dennoch bleibt es wahr: das verkündete Wort ist die Bezeugung der Wirklichkeit, die auch im voraus zu diesem Wort, schon immer zur Gesamtwirklichkeit und Gesamtwirksamkeit des konkreten Menschen der tatsächlich bestehenden Ordnung gehört, und zwar schon immer dazu gehört, weil Christus und so „Kirche“ eine Wirklichkeit des konkreten Daseins jedes Menschen ist. So ist das prophetische Wort des Glaubensboten zwar schöpferisch, weil es übernatürliche Wirklichkeit wachsen läßt; aber es ist nicht deren erster Einbruch in den menschlichen Raum, sondern setzt diesen schon voraus, weil sie immer Rede ist an einen, der gerade für *d i e s e* Rede schon „Ohren hat“ und haben muß.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen: Das Amtspriestertum der Kirche ist kultisch-prophetisch in einer inneren Einheit und wesentlichen Zusammengehörigkeit dieser beiden Elemente, wobei das Prophetische aus dem Kultischen erwächst und dieses erst voll verwirklicht. Dabei ist es kultisch und prophetisch gesehen wirkliches Priestertum. Echtes Priestertum, weil es kultisch nicht nur ein Abwesendes „symbolisiert“, sondern ein von Christus immer schon Verwirklichtes wirklich gegenwärtig setzt und in wirklicher Sendung wirklich prophetisches Gotteswort spricht und nicht bloß die eigene Meinung über religiöse Dinge kundtut. Aber dennoch haben beide Elemente sowohl Christus wie dem Leibe

Christi gegenüber nur eine dienende, die Wirklichkeit Christi und der Kirche schon voraussetzende Funktion: die kultische Handlung ist dienend sowohl dem Priestertum Christi gegenüber — insofern es bloß die sakramentale Gegenwärtigsetzung seines eschatologisch endgültigen Opfers ist — als auch dem existentiellen Priestertum der Gläubigen gegenüber — insofern es durch diese Gegenwärtigsetzung den existentiellen Mitvollzug und die Aneignung des Opfers Christi dem allgemeinen Priestertum ermöglicht. Die prophetische Tätigkeit ist dienend dem Propheten Christus gegenüber — insofern es nur seine Botschaft, wenn auch charismatisch gesendet, weiterträgt — und den Gläubigen gegenüber — insofern das Wort Christi durch seinen Boten nur in einen Raum hingesprochen werden kann, der von dem Lichte des Logos von vornherein erleuchtet ist.

III. Priesterliche Existenz

Wir können nunmehr unmittelbar an die Frage herantreten, ob und wodurch das so bestimmte Amtspriestertum existenzbegründend ist, m. a. W. ob und wodurch es die ganze Existenz des Menschen als solche so trifft, daß es ihr eine spezifische Prägung verleiht.

Zuvor sei jedoch noch ein Weg zur Lösung dieser Frage, an den man an sich denken könnte, als ungangbar kurz abgelehnt. Man könnte nämlich versuchen, die gestellte Frage von der dogmatischen Lehre über den Weihecharakter her zu beantworten. Doch ist von vornherein nicht zu erwarten, daß dieser Weg zum Ziele führt; denn entweder versteht man unter dem in der Weihe verliehenen dauernden, unverlierbaren Charakter das priesterliche Sein und Können — abgesehen von der im Weihesakrament dazu mitgegebenen sittlichen übernatürlichen Kraft, dieses Amt zum eigenen Heile und dem der andern richtig auszuüben —, dann stellt man nur mit anderen Worten die Frage, die auch wir hier stellen, ob und wodurch das Priestertum (der „Charakter“) existentiell bedeutsam sei; denn man hat kein theologisches Recht, den Charakter nur mit den kultischen und sakramentalen Vollmachten des Priesters unter Ausschuß der Sendungsvollmachten in Zusammenhang zu bringen. Dies darum nicht, weil, wie schon gezeigt wurde, mit den kultischen Vollmachten wurzelhaft schon eine Sendung zum Wort mitgegeben ist — einer „missio canonica“ bedarf es eigentlich ebenso zur tatsächlichen Ausübung des kultischen Amtes wie zur Verkündigung und beide sind noch „gültig“ ohne diese, wenn nur das gesprochene Wort in Kult und Verkündigung „wahr“ ist —; oder aber der Charakter wird im engeren Sinn als inneres „unzerstörbares“ geistliches Zeichen aufgefaßt, dann aber wissen wir von ihm so wenig theologisch Sicheres zu sagen und seine Bestimmungen bleiben notwendig in so formaler Allgemeinheit stecken, wenn sie nicht wieder in Aussagen über das Priestertum zurückfallen sollen, daß sich aus ihnen für unsere Frage nichts entnehmen läßt.

Es lassen sich nun in der Beantwortung unserer Frage zunächst theologische Gründe angeben, die es erlauben, die Tatsache einer existentiellen Bedeutsamkeit zu bejahen, noch bevor der Grund sichtbar gemacht ist, weshalb und wie dem so sei. Der wesentlichste dieser theologischen Gründe ist einfach der, daß der Ritus der Amtsübertragung des Priestertums ein Sakrament ist. Mitteilung einer Amtsvollmacht und Amtsbefähigung und Sakrament als Mitteilung von Gnade sind zwei Vorgänge, die zunächst in ganz verschiedene Richtungen weisen. Amtsvollmacht und -befähigung besagt in seinem allgemeinen, formalen Begriff die Möglichkeit spezifizierter Tätigkeit einer Person als Gemeinwesen in Richtung auf die Gemeinschaft; Gnade hingegen eine Bestimmung

einer Person in ihrem innersten existentiellen Kern in Richtung auf Gott und ihr eigenes Heil. So ist die untrennbare Verbindung beider Mitteilungen im tatsächlichen Weibesakrament nur unter der Bedingung einzusehen, daß der bestimmte, konkrete Inhalt der gerade hier in Frage stehenden Amtsgewalt auch den existentiellen Kern der Person wesentlich berührt, weil, wenn i r g e n d e i n e Bedeutsamkeit des „Berufes“ für die Existenz genügen würde, ja schließlich jede Übernahme irgendeines Berufes ebenso viel „Recht“ hätte, sakramentales Zeichen von Gnade zu sein.

Gibt es aber nun tatsächlich einerseits „Berufssakramente“, „Standesakramente“ (Priesterweihe und Ehe) und ist andererseits doch nicht jeder (stabile) Beruf ein solches Sakrament, und sollen diese beiden Tatsachen nicht bloß aus einer willkürlichen Verordnung Gottes abgeleitet werden, so kann das nur dadurch verständlich gemacht werden, daß gesagt wird, daß i m m e r und überall und n u r dort die Berufsübernahme ein Zeichen heiligender Gnade ist, wo der Beruf in neuer und spezifisch eigentümlicher Weise den Raum des existentiellen Lebens eines christlichen Menschen bestimmt. Tatsächlich ist dies bei dem einzigen „Beruf“, von dem dies — wenn wir einstweilen vom Priestertum absehen — gesagt werden kann, der Fall: bei der Ehe. Bei den anderen „bürgerlichen“ Berufen trifft dies, wie schon eingangs gesagt wurde, nicht zu; sie sind — christlich-existential gesehen — nur unwesentliche Abwandlungen des einen christlichen Seins und Lebens, das schon mit der Taufe — Firmung als charakterisierenden Sakramenten übernommen wurde, und darum keine neuen Sakramente. Oder — umgekehrt gesehen — das Berufssakrament des „gewöhnlichen“ Christenlebens ist die Taufe — Firmung.

Der einzige „Beruf“, bei dem man versucht sein könnte, zu behaupten, er sei von wesentlicher Existenzbedeutung, obwohl ihm keine besondere sakramentale Ausrüstung zukomme, ist das Aszetenamt, das Mönchtum. (Tatsächlich läßt sich ja beobachten, daß im Altertum bis ins Mittelalter hinein die Neigung bestand, der Mönchsweihe sakramentale Bedeutung beizumessen oder sie wenigstens analog in Kategorien zu würdigen, die der Tauftheologie entstammen.) Aber man wird eben sagen müssen, daß der Aszet nur auch auf der kirchlich und bürgerlich sozialen Ebene den „Beruf“, die eschatologische Berufung lebt, der mit der Taufe übernommen wurde und auch von den anderen Christen, wenn auch gleichsam auf einer mehr hintergründigen Schicht, soziologisch weniger ausdrücklich gelebt wird. Der Mönch erhält zu seinem Taufberuf nicht einen neuen Beruf hinzu, der den Taufberuf artmäßig neu prägen würde — was ein neues Sakrament fordern würde —, sondern lebt in gewissem Sinn und Grad den allgemeinen Taufberuf jedes Christen, das Leben des „künftigen“ Aons schon jetzt offener, ohne dessen Verbüllung durch die Erfordernisse des äußerlich noch bestehenden Aons. Daß die Eigentümlichkeiten des Mönchslebens (z. B. Mönchsweihe, Güterverzicht, Mönchskleid usw.) parallel zu den entsprechenden Dingen bei der Taufe gesehen wurden, kann daher ebenso gut in dieser Weise gedeutet werden. Mönchsleben ist n u r eine Ausformung des Tauflebens und darum trotz seiner wesentlich existentiellen, aber nicht wesentlich neuen existentiellen Bedeutung kein neues Sakrament. Wir können daher sagen, daß das Amtspriestertum als Berufs-Sakrament eine wesentliche, neue existentielle Bedeutung haben muß, bevor wir wissen, warum dem so sei, ja selbst, wenn der nun folgende Versuch des Aufweises dieses Grundes nicht zum Ziele führen würde.

Der Versuch, die existentielle Bedeutung des Amtspriestertums zu begründen, wird so durchzuführen sein, daß gefragt wird, w e l c h e s der Elemente des Priestertums in derartiger und derartig neuer Weise den Menschen in Anspruch nimmt, daß sein existen-

tielles Verhalten eine spezifisch neue Prägung erhält. Von vornherein möglich ist es, daß dies das eine oder das andere oder beide Elemente tun, die wir oben im Priestertum unterschieden. Selbstverständlich ist es aber nach dem oben Gesagten, daß wir die schon aufgezeigte wesentliche Zusammengehörigkeit beider Elemente des konkreten Amtspriestertums auch dann nicht vergessen dürfen, wenn wir zur Ansicht kommen sollten, daß nur eines der beiden Elemente existenzbegründend sei. Insofern beide Elemente innerlich zusammengehören, nehmen natürlich beide an der existentiellen Bedeutung des Priestertums teil, wenn es überhaupt eine solche gibt. Nur insofern beide Elemente doch auch unterschieden werden können, ist die Frage möglich, welchem von beiden diese Bedeutung zukommen könne. Und nur in diesem Sinne darf das Folgende in seiner „Einseitigkeit“ verstanden werden.

Es scheint uns nun, daß die kultische Gewalt des Amtspriesters unmittelbar als solche nicht existenzbegründend ist. Zunächst ist in der Ausübung dieser Gewalt schon auffallend, wie wenig sie imstande ist, schon rein zeitlich das ganze Leben des Menschen zu beanspruchen. Wichtiger und entscheidender aber als Ausgangspunkt der Begründung dieser Meinung ist die einfache Tatsache, daß die Wirksamkeit der kultischen Vollmachten streng als solcher schlechterdings unabhängig ist von der menschlich existentiellen Leistung der Träger dieser Vollmachten. Es ist damit keinesfalls gelehnet, daß die kultische Handlung, auch wenn sie auf jeden Fall „gültig“ gesetzt wird unabhängig von der „Würdigkeit“ des Priesters, doch eine entsprechende existentielle Haltung des Priesters fordert, und zwar deswegen, weil die kultische Handlung auch als solche doch nur durch eine freie Setzung des Priesters („intentio“) zustandekommt und es darum innerlich widersprechend wäre, wenn der Sinnrichtung dieser Handlung nicht auch die Richtung der existentiellen Haltung dessen entspräche, der diese Handlung vollbringt. Aber wenn der Priester so existentiell auf den Sinn seines kultischen Tuns eingeht, so nimmt er eben die existentielle Haltung an, die dem allgemeinen, „existentiellen“ Priestertum eigen ist, von dem oben die Rede war. Konkreter gesprochen: weil er das Opfer kultisch als Amtspriester darbringt in einer von ihm frei gesetzten Handlung, muß er auch mit seiner inneren persönlichen Gesinnung auf seine Amtshandlung eingehen; er muß das Opfer auch als sein eigenes Opfer darbringen und sich das darin gegenwärtig gesetzte Opfer Christi in Glaube und Liebe persönlich aneignen. Wenn er dies tut, setzt er aber gerade nur jenen Akt, zu dem jeder Christ berufen ist. Existentiell kann er das Opfer als seines sich nicht mehr aneignen als ein „gewöhnlicher“ Christ, weil das Opfer Christi schon sachlich früher dem ganzen Leib Christi zugedacht ist, als seine Gegenwärtigsetzung durch amtliches Tun dem Priester anvertraut ist. Die kultische Vollmacht des Priesters als solche ist also eine neue Verpflichtung, den alten „Beruf“, der durch Taufe und Firmung geschenkt wurde, zur Entfaltung zu bringen; nicht aber eine neue Verpflichtung zu einem bisher nicht besessenen neuen Beruf von existentieller Bedeutsamkeit.

Anders ist es mit dem apostolischen, „prophetischen“ Element im Priestertum. Hierin liegt ein Beruf, der a) die ganze Existenz des Berufenen und b) auf eine ganz neue Weise in Anspruch nimmt.

a) Es nimmt die ganze Existenz des Menschen in Anspruch. Die Verkündigung, das aktiv fordernde In-Anspruch-nehmen des Gehorsams der Menschen gegenüber der Heilswirklichkeit und Botschaft Christi ist schon eine Aufgabe, die von sich selber her keine innere Grenze hat bezüglich der zeitlichen Inanspruchnahme des Lebens des Sendlings, wenn eine solche Grenze auch von außen durch die praktischen Notwendigkeiten des

Lebens erzwungen wird. Aber was wichtiger ist: Die Predigt des Evangeliums fordert nach dem Ausweis des Evangeliums nicht nur tatsächlich den persönlichen Einsatz des Sendlings (seine Zeit, seine Arbeit usw.), sondern nimmt diesen als ihr inneres Element in sich selbst hinein. Denn Predigt des Evangeliums Christi ist nicht nur eine Darlegung „objektiver in sich selbst einzuschender Wahrheiten“, bei der die Person möglichst aus dem Spiel bleiben soll und jedenfalls für den Anspruch dieser Wahrheiten auf Anerkennung belanglos ist, sondern hängt auf Grund ihres eigentümlichen Wesens grundsätzlich am persönlichen existentiellen Einsatz des Predigers.

Selbst wenn wir zunächst von der allgemeinen Frage absehen, ob nicht eine jede existentiell bedeutsame Wahrheit — auch wenn sie nicht „Offenbarungswahrheit“ ist — von einem zum andern echt nur übermittelt werden kann, wenn sie nicht bloß intellektuell als Satz im Lehrenden, sondern auch als existentiell vollzogene in ihm ist, so gilt dies doch auf jeden Fall von der Wahrheit des Evangeliums. Denn sie ist als an sich verborgene nur als wahr und als berechtigt gehorsamsfordernde zu erweisen durch den Erweis des Pneumas und der Gotteskraft (1 Kor 2, 4).

Wir wollen hier nicht die biblische Theologie der Theologie, d.h. des glaubensfordernden Redens des Sendlings von Gott her darstellen. Aber sie würde wohl ergeben, daß das Verkünden der Botschaft Gottes wesentlich ein Sprechen im Heiligen Geist und in der Macht Gottes ist, und daß alles Prophezeien und Lehren ein pneumatisches Charisma ist; und zwar nicht nur dort, wo es in heutiger Begrifflichkeit ekstatisch-charismatisch den Charakter des Außergewöhnlichen trägt, sondern grundsätzlich immer, wo es dem Aufbau des Leibes Christi dient. Es müßte sich dann weiter zeigen, daß die übliche Scheidung zwischen *gratia gratum faciens* — Gnade für die eigene Heiligung — und *gratia gratis data* — Gnade für die Heiligung anderer — eine Scheidung, die voraussetzt, eine für den Aufbau des Leibes Christi gegebene Fähigkeit des Heiligen Geistes könne für die persönliche Heiligkeit des Menschen schlechterdings bedeutungslos sein, in unserem Falle zu einfach ist und der Auffassung der Schrift nicht entspricht. Das Charismatische im Verkünder des Evangeliums ist für Paulus mehr als bloß äußere Vollmacht und juristisch gültiges Gesandtsein, ist aber auch mehr (weil weniger) als wunderbare Befähigung der Einwirkung auf andere; es ist z. B. ein Geist der Kraft, der Liebe und Besonnenheit (2 Tim 1, 6—7). Ist aber das Charisma des Heiligen Pneumas, das zur Predigt des Evangeliums notwendig ist und in dem sich die Predigt als wahr und zur Gehorsamsforderung berechtigt erweist, ein den Verkünder selbst heiligendes, also seine Existenz bestimmendes Charisma, dann bedeutet das nichts anderes, als daß die Verkündigung wesentlich getragen ist durch den Erweis, daß die gepredigte Gnade im Prediger selbst Wirklichkeit geworden ist.

Gewiß wird die Predigt nicht „falsch“, sondern bleibt „richtig“, auch wenn sie nicht existentielle Wirklichkeit im Prediger ist. Aber die Rede fällt gewissermaßen aus der ihr wesentlich zugeordneten Region heraus, sie wird unwirklich, entgegen ihrer innersten Wesensforderung, sie wird — in moderner theologischer Sprache ausgedrückt — gleichsam profane Rede von Fundamentaltheologie oder von Religionswissenschaft des Christentums statt von Glaubensforderung; eine Rede, die sich grundsätzlich nicht mehr von profan wissenschaftlicher Sprache unterscheidet, weil sie zwar noch das Logische im Hörenden, aber nicht seine Glaubensentscheidung treffen kann².

² Man beachte: mit dem Gesagten ist bloß das grundsätzlichsste Verhältnis angedeutet. Tatsächlich ist die Sachlage etwas verwickelter: der „unheilige“ Prediger kann

Wahrheit und Richtigkeit eines Satzes sind ja nicht dasselbe. Der wahre Satz hat als solcher (nicht bloß als Voraussetzung zum Handeln) einen Bezug auf die Existenz des Menschen; letztlich, weil es keine „Sätze an sich“ gibt, sondern sie in ihrem konkreten Vorhandensein immer eine Tat des Menschen sind: Man denke z. B. nur daran, daß der Glaube als intellektuelle Tugend in sich selbst Heilsbedeutung hat. Es gibt nicht bloß eine Analogie des Seins, sondern auch eine Analogie der Wahrheit, d. h. die richtigen Sätze (analog zu dem wirklich Seienden) haben innerhalb des Bereiches der Richtigkeit eine verschiedene Wahrheitsdichte. Und so wie und weil die analoge Seinsmächtigkeit des Seienden sich bemißt an dem Maß der Innerlichkeit, des Beisichseins, also der Existentialität eines Seienden, so und darum bemißt sich die Wahrheitsdichte des wahren Satzes an dem Grad, in dem es die Existenz des Seienden betrifft.

Dementsprechend muß sich aber auch eine analoge Gestuftheit finden im Existenzeinsatz beim Erkennen und Aussagen solcher innerlich variabler Wahrheiten. Je höher der erkannte Gegenstand, um so höher die Erkenntnis, die Wahrheit über ihn, um so existenzbetreffender und existenzfordernder darum auch diese Wahrheit. Wo es sich um die Wahrheit des sich selbst erschließenden Gottes handelt, ist in der Existentialität der Wahrheit der höchste Grad erreicht. Wo sie nicht mit diesem ihr entsprechenden existentiellen Einsatz gesprochen wird — und ihr entspricht eben nur ein Dasein, das durch die Mitteilung des göttlichen Pneumas allererst seinhaft dieser Wahrheit „kongenial“ gemacht werden mußte, so daß ein solcher Einsatz immer Tun im Heiligen Geiste ist —, ist noch der tote menschlich-begriffliche Leib dieser Wahrheit und somit „Richtigkeit“ in der Aussage gesetzt, aber nicht die Wahrheit selbst. In dem Augenblick, wo die Kirche als ganze in ihren Predigern aufhören würde, heilig zu sein, im selben Augenblicke würde sie auch aufhören, die „wahre“ Verkündigerin der Wahrheit zu sein, die Wahrheit des Christentums hätte aufgehört zu sein. Die Verkündigung der Offenbarung Gottes fordert somit auf Grund der spezifischen Wahrheitsdichte ihres Inhalts als ihr innerliches Element den existentiellen Einsatz des Verkündigers.

Damit alle in ist freilich noch nicht gesagt, daß dieser existentielle Einsatz (biblisch: der Glaube), der vom Verkündiger verlangt wird, etwas sei, was sich im gewöhnlichen Christen nicht finde. Es ist zunächst nur gesagt, daß so wie die christliche Botschaft nur echt — als „Wahrheit“ — gehört ist, wenn sie nicht bloß verstandesmäßig als „richtig“ gleichsam „geduldet“, sondern auch geglaubt wird, ebenso auch das Reden, die Verkündigung als solche, auch Glaube sein muß. Es ist daher bis jetzt bloß die existentielle Bedeutung des Apostolischen, nicht aber seine existentielle neue Bedeutung nachgewiesen.

b) Diese Predigt des Evangeliums beansprucht den Verkündiger auf ganz neue Weise in seiner Existenz. Der amtpriesterliche Kunder der Botschaft Jesu spricht sein Wort als der, der allein bevollmächtigt ist, die Heilswirklichkeit Christi kultisch gegenwärtig zu setzen. Dadurch aber und durch die Sendung, die von Christus her durch die apostolische Sukzession auf ihm liegt, spricht er sein Wort nicht als ein vom Wort Gottes Getroffener; er gibt nicht Zeugnis von seinem eigenen Christsein als solchem — wenn dieses auch

insofern noch „wahr“ und nicht bloß „richtig“ verkündigen, als auch er noch im Auftrag und im Bereich der „heiligen“ Kirche spricht. Aber es bleibt: die Botschaft der Kirche wäre nur noch „richtig“ und nicht mehr „wahr“, wenn die Kirche aufhören könnte, die „heilige“ zu sein. Und das ist auch von grundlegender Bedeutung für die Existenz desjenigen, der ihre Wahrheit verkündet.

für ihn und den Hörenden unumgängliche Bedingung der rechten Verkündigung ist —, sondern er spricht das Wort Christi als solches selbst.

Jeder Christ ist zwar durch die Taufe und Firmung berechtigt und verpflichtet, von seinem Glauben Zeugnis zu geben, und es mag sein, daß er damit, wie z. B. in der alten Kirche, zur Glaubensverbreitung mehr beiträgt als die amtliche Glaubensverkündigung der Bischöfe und Priester; aber unmittelbar gibt er von seinem Glauben Zeugnis (d a r i n natürlich auch von Christus selbst!), und das sowohl verteidigend, wenn er in seinem christlichen Sein angegriffen wird, als auch dann, — aber nur dann! — den eigenen Glauben aktiv bezeugend, wenn und insoweit seine weltliche Existenz durch Familie, Freundschaft, bürgerliches Zusammenleben usw. das notwendig macht, weil der Laien-christ in solchen Situationen sich selbstverständlich so „geben“ muß, wie er ist, und er eben Christ ist. Das Apostolat des Laien ist also unmittelbar durch sein e i g e n e s Christsein begründet und in seinem Umfang gleichsam „von unten“, d. h. von seiner weltlichen Situation her bestimmt. Der Laie nimmt nur insofern mittelbar auch am amtpriesterlichen Apostolat als solchem teil, als er denen materiell den Lebensunterhalt gewährt, die „vom Altare leben“ und von dort aus die Botschaft Christi verkünden.

Der amtpriesterliche Sendling hingegen bezeugt nicht sein eigenes Christsein — wenn wesentlich auch d u r c h es! —, sondern unmittelbar Christus und dies nicht dort, wo seine weltliche Existenz es von ihm selbst her nötig oder möglich macht, sondern immer und überall; er tritt also gerade dort als Sendling auf, wo er — im Gegensatz zu Christus! — eigentlich „nichts verloren“ hat, weil er gerade auch dorthin „von oben“ von Christus und nicht von seiner eigenen weltlichen Situation her gesendet ist. Er muß es daher immer in Kauf nehmen, mit einem innerlich unanständigen, sich in die „Privatangelegenheiten“ anderer einmischenden Fanatiker verwechselt zu werden.

Wenn aber so ein Auftrag einerseits die Existenz des Menschen in Anspruch nimmt, andererseits dieser Auftrag und diese Inanspruchnahme nicht schon mit der allgemein-christlichen oder menschlichen Lebenssituation gegeben ist, kommt solchem Auftrag eine wesentlich n e u e existentielle Bedeutsamkeit zu. Insofern diese n e u e, bisher nicht dagewesene „Inanspruchnahme“ durch seinen Auftrag und seine Sendung eine neue Inanspruchnahme seines G l a u b e n s ist — also von etwas, was er schon als Christ besitzt! —, zeigt sich, daß das Sakrament der Weihe wesentlich auf dem Glaubenssakrament der Taufe aufbaut. Es bleibe hier der Einfachheit halber dahingestellt, ob das Charisma der Verkündigung n o c h m e h r sei als bloß die Kraft, als Verkündiger den Glauben in dieser ganz neuen Situation zu bewahren. Dieses In-Tätigkeit-treten-müssen des Glaubens in der wesentlich neuen Situation des Sendlings genügt hier, um wenigstens eine erste neue existentielle Bedeutung der Sendung nachzuweisen.

Insofern diese Bedeutsamkeit wegen des Zusammenhangs von Kult und Wort letztlich doch vom Kultischen her kommt (wenn sie auch erst im Apostolischen sie selber wird), die kultische Vollmacht aber nach dem Willen Christi eine dauernde, unverlierbare Gabe ist, ist der Auftrag von neuer, wesentlicher, existentieller Bedeutsamkeit ein dauernder, also ein Beruf. Nach dem oben Gesagten ist ein Beruf solcher Art ein Sakrament. Und damit auch umgekehrt: Das Sakrament und die priesterliche Existenz, die wirklich als solche von wesentlicher Eigentümlichkeit ist, gründet unmittelbar in dem Charakter des Priesters als eines Sendlings, so freilich, daß diese Sendung wieder ein Moment des kultischen Amtspriestertums ist.

Eine Bestätigung dieser Auffassung bezüglich der Begründung des existentiellen Charakters des Priestertums liegt wohl darin, daß das Neue Testament überall dort, wo überhaupt eine „Ethik“ des Apostel-Priesters gegeben wird, diese nie vom Kultischen, sondern immer vom Apostolischen im engeren Sinne ausgeht. (Vgl. die Aussendereden des Herrn; Act 20, 18—38; 1 Kor 2, 1 ff; 3, 5—15; 4, 1—21; 9, 1—23; 2 Kor 1—7; 10—12; Kol 1, 23—2, 1; 1 Thess 2, 1—12; Pastoralbriefe; Hebr 13, 7 u. 17 usw.)

Damit ist natürlich erst die Grundlage für die Beantwortung der Frage nach dem Wesen der priesterlichen Existenz gegeben, d. h. die Richtung bestimmt, in der nach den Wesenseigentümlichkeiten der priesterlichen Existenzweise gesucht werden muß.

KLEINER BEITRAG

Die Verhandlungen der Ritenkongregation über Heilig- und Seligsprechungsprozesse im Jahre 1941. Von Const. Kempf, Oppeln.

1. Prüfung der Schriften (Kanon 2065—2072):

28. 1.: Emmanuel Domingo y Sol OP., geb. 28. 4. 1836 in Tortosa (Spanien), gest. daselbst 25. 1. 1909, eifrig bemüht um Weckung und Förderung von Priesterberufen.

Benedikt Joseph Dusmet OSB., Kardinal, Erzbischof von Catania, geb. 15. 8. 1818 in Palermo, gest. 4. 4. 1894 in Catania.

Jeremias Lambertenghi, III. ord. reg. S. Francisci, geb. 1440 zu Como, gest. 25. 3. 1513 in Forli (Bestätigung des Kultes).

27. 5.: Antonius Clerque de Lavour OMinCap., geb. 23. 12. 1825 in Lavour (Südfrankreich), gest. 8. 2. 1907 in Toulouse.

Bernhard Maria von Jesus (Caesar Silvestrelli), Passionistengeneral, geb. 7. 11. 1831 in Rom, gest. 9. 12. 1911 in Moricone bei Sabina.

Jakobus Berthieu SJ., geb. 27. 11. 1838 in Monlogis bei Aurillac, am 8. 6. 1896 in Ambiatibe (Madagaskar) von Eingebornen ermordet.

Maria Augustina Pietrantoni, Vinzentinerin, geb. 27. 3. 1864 in Pozzaglia (Diöz. Tivoli), am 13. 11. 1894 aus Glaubenshaß im Spital dello Spirito Santo in Rom erschossen.

Richard Friedl SJ., geb. 16. 9. 1847 in Spalato, gest. 27. 2. 1917 in Florenz

Antonia Verna, Gründerin des Institutes der Schwestern von der Unbefleckten Empfängnis von Ivrea, geb. 13. 6. 1773 in Pasquaro bei Rivarolo, gest. 25. 12. 1838 in Rivarolo.

Meinrad Eugster OSB., Laienbruder, geb. 1848 in Altstätten (Kanton St. Gallen), gest. 14. 6. 1925 in Einsiedeln.

15. 7.: Hyazinth Cormier, Dominikanergeneral, geb. 8. 12. 1832 zu Orleans, gest. 17. 12. 1916 in Rom.

Petrus Cayron SJ., geb. 13. 1. 1672 in Rodez (Südfrankreich), gest. 31. 1. 1754 in Toulouse.

Franziska Streitel, Stifterin der Schwestern von der Schmerzhaften Mutter, geb. 24. 11. 1844 zu Mellrichstadt (Ufr.), gest. 6. 3. 1911 zu Castel S. Elia bei Rom.

Maria vom göttlichen Herzen, Gräfin Droste zu Vischering, aus der Genossenschaft der Schwestern vom Guten Hirten, geb. 8. 9. 1863 in Münster, gest. 8. 6. 1899 in Porto (Portugal).