

## Wilhelm Thüsing Die Intention Jesu und der Zölibat

Neutestamentliches  
Plädoyer  
für die Ermöglichung  
freiwilliger Ehelosigkeit  
von Amtsträgern<sup>1</sup>

Warum die Diskussion  
weitergehen soll

*Der folgende Beitrag will die Polarisierung zwischen den kirchenamtlichen Verteidigern des Junktims von Amt und Ehelosigkeit und den Gegnern des Pflichtzölibates positiv überwinden helfen: Auf der einen Seite wird dargestellt, daß und warum eine juristische Verbindung von Amt und Ehelosigkeit vom Neuen Testament her nicht zu begründen ist, auf der anderen Seite wird aber die Sinnhaftigkeit und Bedeutung einer freiwilligen Ehelosigkeit von Amtsträgern für die Kirche einsichtig gemacht und wird für die Schaffung der entsprechenden Voraussetzungen für diese Lebensform sowie für die Ablösung des Junktims plädiert. red*

Dieser Beitrag kann zwar an Schrifttexten und kritischen Argumenten, die in der Zölibatsdiskussion oft angesprochen wurden, nicht vorbeigehen. Er versucht jedoch, Aspekte zu erarbeiten und Akzente zu setzen, die nach Meinung des Verfassers vielfach zu kurz gekommen sind. Die Ausführungen sind von der Hoffnung getragen, durch diese vom Neuen Testament ausgehenden Überlegungen auch in der jetzigen Situation — nach der Bischofssynode von 1971 — brauchbare Anregungen zur weiteren Diskussion bieten zu können<sup>2</sup>. Die Fronten scheinen verfestigt, das Gespräch erschwert oder fast unmöglich geworden zu sein. Auf der einen Seite hat die offizielle Kirche sich erneut und mit dem Anspruch auf Endgültigkeit für das Junktum zwischen kirchlichem Amt und Ehelosigkeit erklärt, weil sie darin

<sup>1</sup> Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, den der Verfasser innerhalb der Ringvorlesung des Fachbereichs Katholische Theologie an der Universität Münster im Wintersemester 1970/71 gehalten hat. Dieser Vortrag ist unter dem Titel „Freiwillige Ehelosigkeit und Zölibat“ veröffentlicht in dem von A. Exeler herausgegebenen Band „Fragen der Kirche heute“ (Würzburg 1971), 134–142. Der vorliegende Beitrag ist gegenüber jener Veröffentlichung unter dem Aspekt des jetzigen Titels z. T. stark umgearbeitet und erweitert worden (u. a. in der Behandlung des paulinischen Befunds in 1 Kor 7).

<sup>2</sup> J. Blank hat in dieser Zeitschrift zwei Aufsätze veröffentlicht zu den Themen „Prophetische Ehelosigkeit und kultisches Sexualtabu“ (Diakonia / Der Seelsorger 1, 1970, 373–382) und „Abbau kultischer Sexualtabus und überholter Machtstrukturen“ (ebd. 2, 1971, 105–109). Was die Erhebung des neutestamentlichen Befundes angeht, gelangt der vorliegende Aufsatz zu nahezu den gleichen Ergebnissen. Sein Hauptunterschied Blank gegenüber besteht darin, daß nicht eigentlich auf Kritik an den jetzigen Strukturen der Kirche abgezielt wird. Diese grundsätzlich notwendige Aufgabe ist schon von vielen in Angriff genommen worden; und auch Blank hat Beachtenswertes dazu gesagt, obwohl ich ihm nicht in jedem Punkt (und erst recht nicht in jeder Nuancierung) zustimmen kann. Ich möchte vielmehr stärker ein positives Ziel verfolgen, das auch bei Blank auf Seite 109 des zuletzt genannten Aufsatzes kurz als Aufgabe erwähnt wird: Auch in der heutigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation muß freiwillige Ehelosigkeit von Amtsträgern in der Weise ermöglicht werden, daß sie ihre von Jesus her unverzichtbare Funktion für die Kirche erfüllen kann. Demzufolge werden Elemente des neutestamentlichen Befundes und der heutigen Situation stärker beachtet, die m. E. notwendig sind, wenn man nicht *faktisch* im Negativen steckenbleiben will.

die einzige Möglichkeit zu sehen meint, etwas von Jesus her für die Kirche Wesentliches zu erhalten. Auf der anderen Seite wird die Legitimität des Junktims nach wie vor bestritten und erklärt, die Ehelosigkeit als einzige zugelassene Lebensform von Amtsträgern sei heute sowieso nicht mehr aufrechtzuerhalten.

Bis vor kurzem war der Eindruck einer immer stärker werdenden Polarisierung vorhanden. Wenn diese heute nicht mehr so deutlich in das Bewußtsein dringt, dürfte das die Folge des jüngsten innerkirchlichen Entwicklungsprozesses sein: Um den Gegenpol der kirchenamtlichen Verteidigung des Junktims ist es wohl vor allem dadurch stiller geworden, daß viele sich schon für ihr eigenes Leben gegen das Junktim entschieden haben und die Sinnhaftigkeit eines Dialogs nicht mehr sehen.

Der vorliegende Aufsatz läßt sich von der Überzeugung leiten, daß man in dieser Situation nicht resignierend die weitere Diskussion unterlassen darf. Er erkennt an, daß auf beiden Seiten ein berechtigtes Anliegen gegeben ist, will aber keineswegs einen billigen Harmonisierungs- und Kompromißversuch unternehmen. Er geht von zwei Thesen aus, die aus dem Befund des NT gewonnen werden: 1. Eine *juristische* Verbindung von Amt und Ehelosigkeit ist vom NT her nicht zu begründen. 2. *Freiwillige* Ehelosigkeit von Christen und speziell von Amtsträgern ist für die Kirche in neutestamentlicher Sicht nicht nur sinnvoll, sondern von kaum zu überschätzender Bedeutung. — Zu meinen, man würde diesem neutestamentlichen Befund gerecht, wenn man einfach das Junktim *ersatzlos* striche, wäre meines Erachtens eine Simplifikation und damit ein Irrtum. In einem dritten Teil soll dementsprechend für das Suchen nach Wegen plädiert werden, die das von Jesus her Unaufgebare — die freiwillige Ehelosigkeit von Amtsträgern — ermöglichen, ohne daß dafür eine vom NT her nicht verifizierbare Rechtskonstruktion zu Hilfe genommen werden muß.

### 1. Kein Ansatz für eine juristische Verbindung von Amt und Ehelosigkeit im NT

1. These: Eine *juristische* Verbindung von Amt und Ehelosigkeit ist vom NT her nicht zu begründen. Es finden sich auch keine Ansätze dafür.

Die ständige Ehelosigkeit von Amts- oder Funktionsträgern der Gemeinden ist im Urchristentum offenbar die Ausnahme. Paulus, der auf seine Ehelosigkeit großen Wert legt und nach 1 Kor 7,7 wünscht, daß alle Menschen so seien wie er, betont in 1 Kor 9,5 sein grundsätzliches Recht, verheiratet zu sein, und sagt in diesem Zusammenhang, daß die „übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und

Kephas“ von dem Recht Gebrauch machen, eine „Schwester“ (d. h. Christin) als Ehefrau in ihrer Missionstätigkeit bei sich zu haben. Nach der synoptischen Tradition hat Jesus von den zur engeren Dienstgemeinschaft gerufenen Jüngern zwar zeitweilige Trennung von ihren Familien gefordert; aber das gleich noch zu besprechende Eunuchenlogion Mt 19,12 dürfte voraussetzen, daß grundsätzliche Ehelosigkeit außer bei Jesus selbst nur bei relativ wenigen Angehörigen seines engeren Jüngerkreises gegeben war. Der im Vergleich zum alttestamentlich-jüdischen und heidnischen Priestertum durchaus unkultische Charakter der kirchlichen Ämter nach dem NT bietet keinerlei Fundament für eine Begründung der Koppelung von Amt und Ehelosigkeit durch eine etwa für den „Kult“ erforderliche „Christus-Repräsentation“; es geht nicht um „Repräsentation“, sondern um Sendung<sup>3</sup>.

Der Antilegalismus Jesu, die von ihm ermöglichte und von Paulus legitim interpretierte Freiheit dem Gesetz gegenüber schließt eine institutionelle Verbindung von Amt und Ehelosigkeit, die irgendwie gesetzlich pervertiert wäre, sowieso aus.

## 2. Bedeutung der freiwilligen Ehelosigkeit

2. These: Freiwillige Ehelosigkeit von Christen und speziell von Amtsträgern ist für die Kirche in neutestamentlicher Sicht nicht nur sinnvoll, sondern von kaum zu überschätzender Bedeutung.

Solche freiwillige Ehelosigkeit ist in Konsequenz des neutestamentlichen Befundes zwar nicht notwendig für das Überleben einer Einzelkirche, aber notwendig, wenn die Nachfolgeforderung Jesu recht gehört werden soll.

Vor allem zwei Stellen sind hier zu nennen: Mt 19,12 und 1 Kor 7.

### a) Mt 19,12: Ehelosigkeit um der Sendung willen

„Denn es gibt Eunuchen (Verschnittene), die vom Mutterchoße an so geworden sind, und es gibt Eunuchen, die von den Menschen verschnitten sind, und es gibt Eunuchen, die sich selbst verschnitten haben um der Himmelsherrschaft willen.“ Es handelt sich um einen bildhaft-hyperbolischen Spruch, der kaum anders zu deuten sein dürfte denn als Replik an die Adresse von Gegnern, die Jesus selbst und diejenigen seiner engeren Jünger, die wie er ehelos lebten, wegen dieses für einen Juden völlig ungewöhnlichen und verpönten Sachverhalts getadelt haben müssen. Die

<sup>3</sup> Wenn hier das Wort „Repräsentation“ für den ntl. Befund abgelehnt wird, so soll damit nicht ausgeschlossen werden, daß es auch in einem berechtigten Sinn verstanden werden kann. Die Redeweise von der „Christus-Repräsentation“ scheint mir jedoch so mißverständlich zu sein – abgesehen von ihrem häufigen Mißbrauch –, daß man besser darauf verzichten sollte. Die christologische Begründung des Amtes in der Kirche soll mit dem Gesagten jedoch in keiner Weise abgeschwächt werden.

ersten beiden Glieder des Satzes sprechen von zwei Fällen von Eheunfähigkeit, wie sie von den Juden der damaligen Zeit ohne jeden Zweifel negativ bewertet wurde. Das dritte Glied des Satzes, auf dem der Akzent ruht und zu dem die beiden anderen hinführen, enthält somit ein Paradox: Die im jüdischen Verständnis immer negativ zu wertende Ehelosigkeit — hier im dritten Glied sicherlich nicht im wörtlichen Sinn des Eunuchentums, sondern im übertragenen Sinn des Verzichts auf die Ehe gemeint — wird mit einem positiven Sachverhalt, der Gottesherrschaft, verbunden und erhält dadurch und nur dadurch einen positiven Charakter. Der Spruch besagt nicht nur, daß die Männer, von denen hier die Rede ist, „eheunfähig“ sind, weil sie von der Gottesherrschaft ergriffen sind, sondern gleichzeitig, daß sie „wegen der Himmelsherrschaft“ so sind, d. h. ohne Frage um der Sendung willen, die Menschen für die Basileia zu bereiten, also wegen der Sendungsgemeinschaft mit Jesus<sup>4</sup>. Man wird hier weniger von einem Zeichencharakter sprechen — „eschatologisches Zeichen“ soll jeder Christ für die Welt sein; die Vollendung wird in der Schrift ja auch durch das Bild der Vermählung Gottes mit seinem Volk dargestellt —, vielmehr von einem Dienst- oder Sendungscharakter bzw. von einer Ausdrucksform der Radikalität dieses Dienstes.

Sich-senden-Lassen ist nicht möglich ohne persönliche Betroffenheit durch Jesus und das von ihm verkündete „nahe“ Andrängen der Gottesherrschaft. Jedoch vermag solche persönliche Betroffenheit nicht das Kriterium abzugeben, von dem aus die Sinnhaftigkeit von Ehelosigkeit oder Verheiratetsein begründet werden kann. Auch Verheiratete sind nicht nur zur Zeit Jesu in solcher Weise persönlich ergriffen gewesen. Das Kriterium muß vielmehr eben in der je spezifischen *Sendung* des einzelnen von der Gottesherrschaft ergriffenen Menschen gesehen werden.

Das Ergriffensein von der Gottesherrschaft im Sinn von Mt 19,12 ist vom Wesen her („wer es fassen kann, der fasse es!“) nur als freie Antwort auf einen besonderen Ruf vorstellbar, die zwar institutionelle Bindungen nicht ausschließt, deren Freiheit aber nicht durch eine grundsätzlich und für jeden von Jesus Gesendeten postulierte Institution gefährdet werden darf.

<sup>4</sup> Mt 19, 3–10 und 19, 12 sind in der matthäischen Redaktion m. E. durch V. 11 in eine Relation zueinander gesetzt, jedoch nur in der Hinsicht, daß beides — christliche Ehe und Ehelosigkeit um der Basileia willen — etwas ist, was nicht alle fassen, und nicht in dem Sinn, daß die „Eunuchen um der Basileia willen“ eine Funktion für die in der Ehe Lebenden hätten. Ursprünglich hat es sich sicherlich um voneinander unabhängige Logien gehandelt, so daß für die Aussageintention Jesu bei dem Spruch Mt 19, 12 durch die redaktionelle Zusammenfügung des Mt nichts zu erschließen ist.

b) 1 Kor 7:  
Charisma für eine  
spezifische Art des  
apostolischen Dienstes<sup>5</sup>

Die Empfehlung der Ehelosigkeit durch Paulus in diesem Kapitel ist fraglos von seiner intensiven Naherwartung mitbestimmt — m. E. erheblich stärker als Mt 19,12, wo Naherwartung im Sinn des 1 Kor gar nicht sicher vorausgesetzt werden kann. Insofern Paulus nicht nur der Naherwartung, sondern vor allem seiner missionarischen Sendung wegen unverheiratet bleibt, liegt die paulinische Position dennoch auf der Linie von Mt 19,12. Wenn auch die theologische Begründung dieser Ehelosigkeit in 1 Kor 7 nicht als restlos gelungen anzusehen ist (das ungeteilte Dem-Herrn-Gehören<sup>6</sup> kann ja nicht nur für die Ehelosen gelten, sondern müßte gerade nach sonstiger paulinischer Theologie von *allen* Christen gefordert sein), so ist die Intention Jesu der Sache nach doch offenbar festgehalten.

Es ist wohl nicht ausgeschlossen, daß das „Ungeteiltsein für den Herrn“ sich im Sinn des Paulus nicht nur auf das individuelle Verhältnis des einzelnen Christen zum Kyrios bezieht, sondern — soweit man voraussetzen darf, daß Paulus hier mindestens auch implizit von sich selbst redet — mit einer Dienstfunktion zusammenhängt.

Gehen wir diesem Gedanken noch etwas nach, da von hier aus das Miteinander von Gültigem und Relativierbarem in der paulinischen Weisung besonders gut zu erkennen ist!

Das „Sich-Sorgen um die Sache des Kyrios“ von 1 Kor 7,32 bis 34 ist m. E. im theologischen Ansatz des Paulus apostolatstheologischer Terminus; es verbindet sich in dieser Hinsicht mit der Wendung „dem Herrn zu Gefallen leben“ (1 Kor 7,32), das in diesem Kontext etwa mit „durch sein Leben eine Dienstfunktion für den Kyrios ausüben“ wiederzugeben ist. Freilich entfernt sich der Gedanke des Engagements für die Sache des Kyrios in 1 Kor 7,32–34 von seinem apostolatstheologischen Ausgangspunkt, indem er sich — auf die Frau angewendet — in 1 Kor 7,34 b auf die individuelle Relation zu Christus bezieht und den Apostel in V 33 sogar dazu verleitet, entgegen seinen theologischen Grundpositionen das „Sich-Sorgen um die Sache des Kyrios“ dem

<sup>5</sup> Der paulinische Befund in 1 Kor 7 besitzt weit über exegetisches Interesse hinaus seine Bedeutung für eine ausgewogenere Beurteilung der praktisch-theologischen Fragen: Er zeigt, wie ein zu einer starken, z. T. überstarken Hochschätzung der Ehelosigkeit neigender großer Theologe doch die Weite und Redlichkeit aufbringt, seine eigene Tendenz nicht nur geltend zu machen, sondern auch von seiner Einsicht in die Intention Jesu her zu relativieren. — Die Stellungnahme des Paulus zur Frage der Ehe und Ehelosigkeit hat nicht nur der Forschung immer große Schwierigkeiten bereitet, sondern auch oft als Rechtfertigung für eine kirchliche Praxis dienen müssen, die die Ehelosigkeit von Amtsträgern *einseitig* gegenüber der Ehe hervorhob. Zur Aufhellung dieses Phänomens kann es dienen, wenn die theologischen Schwächen oder Mißverständnisse des Paulus sichtbar gemacht werden. Wenn andererseits seine wichtigen theologischen Einsichten aufgezeigt werden, die es auch in diesem Kapitel 1 Kor 7 gibt, können heutige Mißverständnisse bezüglich der paulinischen Auffassung korrigiert werden: Man sieht die positiven Möglichkeiten, die aus der Mitte paulinischer Theologie heraus auch hier noch durchbrechen.

<sup>6</sup> Vgl. 1 Kor 7, 32 ff.

Verheirateten implizit abzusprechen. Offenbar wirkt hier eine allgemein anthropologische Überlegung zu stark ein und führt zu einer Komplizierung, ja sogar zu einer Verzerrung der genuin paulinischen Theologie des In-Christus-Seins<sup>7</sup>.

Nur wenn man die apostolatstheologische Tendenz des Paulus mitberücksichtigt, dürfte man zu einem historisch sachgerechten Verständnis des von der Mitte der paulinischen Theologie her nicht verifizierbaren Wortes 1 Kor 7,33 („Der Verheiratete sorgt sich um die Sache der Welt . . .“) gelangen können. Paulus denkt und argumentiert von der Tatsache aus, daß sein eigener restloser Einsatz für das „Werk des Kyrios“ ihm nicht möglich wäre, wenn er als Verheirateter auch einer Frau bzw. einer Familie „zu Gefallen leben“ = in personal ausgerichteter Dienstfunktion für sie leben müßte. Unter dieser Voraussetzung wäre 1 Kor 7,33 nicht als grundsätzliche, für alle Zeiten unabänderliche Lehre zu fassen, sondern als „Meinung“ des Apostels<sup>8</sup>. Diese zeigt einerseits von seiner persönlichen Apostolatserfahrung und der Naherwartungssituation her das Moment historischer Relativität, weist andererseits aber in allem Situations- und Zeitbedingten auch ein Moment des Nicht-Relativierbaren im Sinn von Mt 19,12 auf: Es wird in der Gemeinde immer Aufgaben im Dienst der „Sache des Herrn“ geben, die bestimmte Menschen nur als Ehelose „ungeteilt“ durchführen können.

Wenn Paulus auch wünscht, daß alle so seien wie er (1 Kor 7,7 a), bringt er trotzdem mit Selbstverständlichkeit die theologische Redlichkeit auf, das Christsein in der Ehe mit seinen spezifischen Möglichkeiten im abschließenden Halbvvers 1 Kor 7,7 b als „Charisma“ anzuerkennen, das – als Gnadengabe – offenbar von ihm als *seinem* Charisma des Christseins in freiwilliger Ehelosigkeit *gleichberechtigt* angesehen wird<sup>9</sup>.

In 1 Kor 7,7 b sind als spezifische Charismen („je eigene Charismata“) also nicht einfach Ehe und Ehelosigkeit einander gegenübergestellt, sondern *Christsein* in der freiwilligen Ehelosigkeit und *Christsein* in der Ehe, insofern beide-male dieses Christsein seine je spezifische Funktionalität auf den Kyrios und auf die Gemeinde hin besitzt<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Analog wie in 1 Kor 11, 3–16.

<sup>8</sup> Vgl. 1 Kor 7, 25, 40.

<sup>9</sup> Und zwar trotz der unterschiedlichen Wertung in 1 Kor 7, 32–34, die, wie wir gerade sahen, ihre eigenen Probleme aufwirft.

<sup>10</sup> Gegen diese Deutung scheint zwar zu sprechen, daß der Gebrauch des Wortes „Charisma“ für ein Phänomen wie die Ehe singular ist (übrigens ebenso für das der Ehelosigkeit), jedoch läßt die Stelle sich innerhalb *dieses* Kontextes 1 Kor 7, 1–7, in dem nur von Ehe und Ehelosigkeit die Rede ist, m. E. nicht anders deuten. Wenn hier bezüglich der Ehelosigkeit von einem „Charisma“ gesprochen wird – was in der Exegese kaum bestritten sein dürfte –, dann läßt sich eine Verbindung von „Charisma“ und „Ehe“ ebenfalls nicht

Paulus verwendet den Begriff „Charisma“ hier ausnahmsweise auch bezüglich der Ehe, um den von ihm selbst offenbar als zu stark empfundenen Wunsch 1 Kor 7,7 a zu relativieren, ähnlich wie er die Betonung der ehelichen Pflicht (V. 3–5) durch V. 6 relativiert. Immerhin zeigt dieser singuläre, aus der Diskussionssituation mit der korinthischen Gemeinde zu erklärende Sprachgebrauch jedoch an, daß eine Auffassung des Christseins in der Ehe als „Charisma“ von der Mitte der paulinischen Theologie her keineswegs unmöglich ist<sup>11</sup>. Man vergleiche die für die Freiheitstheologie des Paulus zentrale Stelle Gal 3,26 ff: Das grundlegende „vom Pneuma geschenkte Charisma“ ist das In-Christus-Sein, bei dem nicht mehr darauf zu schauen ist, ob jemand Sklave oder Freier ist, Mann oder Frau, und auch nicht, wie man legitimerweise ergänzen könnte, ob er verheiratet ist oder unverheiratet – sofern er nur in seiner „Berufung“ bleibt<sup>12</sup>. Für den Sprachgebrauch in Kor 7,7 ist übrigens auf jeden Fall die grundsätzliche Weite des paulinischen Charisma-Begriffs zu berücksichtigen<sup>13</sup>.

Um noch einmal auf die Lebensform des Paulus, wie er selbst sie gesehen haben wird, zurückzukommen: Von seiner Theologie der Freiheit her muß es für Paulus selbstverständlich sein<sup>14</sup>, daß die Art, wie er lebt, keine Pflicht ist, sondern frei gewählte Ausnahme – bzw. als Charisma eine spezifische Art des apostolischen Dienstes.

Für das rechte Verständnis der jesuanischen und paulinischen Worte von der freiwilligen Ehelosigkeit ist es wohl entscheidend, sie nicht isoliert zu sehen. Der Eunuchen-Spruch Mt 19,12 ist trotz der Singularität seines Themas nur scheinbar ein isolierter, erratischer Block innerhalb der synoptischen Tradition, in Wirklichkeit jedoch eingebunden in den Sach-Kontext einer ganzen Reihe von Logien, die zur radikalen Nachfolge aufrufen<sup>15</sup>. Vor allem sind die Sprüche

c) Der neu-  
testamentliche  
Sachzusammenhang  
dieser beiden Stellen

umgehen. Freilich wird man von dieser Stelle 7,7 b nicht eine direkte Gleichsetzung „Ehe = Charisma“ deduzieren dürfen (ebensowenig wie „Ehelosigkeit = Charisma“), vielmehr kann sich „Charisma“ hier nur auf das Christsein (als „In-Christus-Sein“ = Verbindung mit Christus durch das Pneuma [in Ehe und Ehelosigkeit]) beziehen. Christsein ist für Paulus nun aber nicht ohne die Funktion innerhalb der Gemeinde und für die Gemeinde zu denken, für die die Charismata verliehen werden.

<sup>11</sup> Daß Paulus die Ehe eines Christen nicht nur toleriert, sondern als durchaus gnadenhaft qualifiziert auffassen kann, zeigt eine Stelle wie Kor 7, 14–16: Der ungläubige Ehepartner wird durch den gläubigen geheiligt; die Kinder ebenfalls.

<sup>12</sup> Vgl. 1 Kor 7, 17 ff. – Ferner müßte hier grundlegend die Auffassung von der *Agape* als dem „größten“ Charisma herangezogen werden; vgl. 1 Kor 12, 31–14, 1. Auch hier dürfte die „Mitte der paulinischen Theologie“ tangiert sein, von der aus eine Bezeichnung des Christseins in der Ehe als Charisma verständlich wird.

<sup>13</sup> Vgl. J. Gewiss, Art. Charisma, in: LThK II, Freiburg 1958, 1025–1027, bes. 1026: Die Bezeichnungen in den Charismen-Katalogen 1 Kor 12, 8 ff, 28 ff lassen „eine klare Abgrenzung nicht zu. Ihre Fülle kann in kein System gebracht werden“.

<sup>14</sup> Auch abgesehen von 1 Kor 9, 5, vgl. oben S. 364 f.

<sup>15</sup> Vgl. etwa Lk 9, 57–61 par Mt; hierzu (bes. zu Lk 9, 59 f) vgl. M. Hengel, Nachfolge und Charisma, Berlin 1968.

zu beachten, die die Nachfolge bis zum Riskieren des eigenen Lebens in der Schicksalsgemeinschaft mit dem Jesus fordern, der bereit ist, in die Katastrophe hineinzugehen. Auf dieser Linie liegt auch – trotz manches Zeitbedingten – die paulinische Aussage von der Ehelosigkeit in 1 Kor 7. Sie ist wohl nicht ohne den Sach-Kontext der zum Leben eines Apostels gehörenden „Bedrängnisse“<sup>16</sup> zu verstehen. Jesunachfolge setzt also als „Kreuzesnachfolge“ Bereitschaft zum Sterben voraus – zunächst im Nein-Sagen zu sich selbst, in der Konsequenz aber auch in der Bereitschaft, das Geschick Jesu zu teilen<sup>17</sup>. Die Radikalität dieser Auffassung von Nachfolge ist, auch wenn keine *apokalyptische* Naherwartung vorliegt, durch den Basileia-Gedanken begründet: Der alles übersteigende Wert der Gottesherrschaft kann den von Jesus gerufenen Menschen radikal packen und in die Sendungsgemeinschaft mit Jesus hineinholen – auch in der Form freiwilliger Ehelosigkeit.

### Zur Realisierung freiwilliger Ehelosigkeit von Amtsträgern

a) Freiwillige Ehelosigkeit – „Mitsterben“ – Liebe

3. These: Die Konsequenz aus dem neutestamentlichen Befund kann und muß für die Zukunft der Kirche adäquater gezogen werden, als es durch das bisherige generelle Junktim von Amt und Ehelosigkeit geschieht. Grundlegend ist, daß Radikalität der Hingabe *und* Freiheit als Intention Jesu – auch für die in spezieller Sendungsgemeinschaft mit ihm Stehenden – erkannt und durchgehalten werden. Für die Verwirklichung und Sicherung freiwilliger Ehelosigkeit von Amtsträgern sind soziologische Erfordernisse in Verbindung mit den theologisch-ekklesiologischen zu berücksichtigen.

Durch den Zusammenhang von „Ehelosigkeit um der Gottesherrschaft willen“ mit der radikalen Jesunachfolge, die als Schicksalsgemeinschaft mit Jesus bis in den Tod hinein gesehen wird, dürfte es gerechtfertigt sein, eine Existenz, wie sie in Mt 19,12 c vorausgesetzt wird, als *spezifische* Bejahung des Sterbens mit Jesus aufzufassen. Es ist etwas, was diejenigen, die das Charisma der Ehe haben, in anderer, ebenfalls spezifischer Weise lernen müssen, was *hier aber* – im Vollzug der Entscheidung für eine solche Existenz der Ehelosigkeit – schon vorweg, gewissermaßen als Vorzeichen vor dieser Existenz, gegeben ist: und zwar nicht, damit ein irgendwie verselbständigtes „Zeichen“ gesetzt wird, sondern weil nur so ein bestimmter Dienst von einem bestimmten Menschen in Radikalität und Intensität getan werden kann.

Dieser Zusammenhang besteht, ohne daß dadurch Freude

<sup>16</sup> Vgl. z. B. 1 Kor 4, 9–13; 2 Kor 4, 7–12; 7, 5, 11, 23–12, 10.

<sup>17</sup> Das gewöhnlich mit „verleugnen“ wiedergegebene Wort in dem Kreuzesnachfolgespruch Mk 8, 34 meint ein Nein-Sagen als Voraussetzung dafür, daß der Jünger zur Gemeinschaft mit Jesus Ja sagen kann.

über solchen Dienst in Sendungsgemeinschaft mit Jesus ausgeschlossen wäre. Im Gegenteil — solche Existenz kann menschlich erfüllt gelebt werden. Denn: Auf die Ehe verzichten, hat etwas mit einer spezifischen Aktuierung der Bereitschaft zum Sterben zu tun, und Sterben hat etwas mit Freisetzen von Liebe zu tun. Den positiven Wert der Ehelosigkeit in Richtung auf Sendung und Dienst gibt es nur durch dieses spezifische Mitsterben mit Christus, durch diese spezifische Form der Nachfolge hindurch, die nicht von allen und auch nicht von allen Boten Jesu und nicht von allen Amtsträgern der Urkirche gefordert ist.

Freiwillige Ehelosigkeit ist nur sinnvoll, wenn Liebe freigesetzt wird. Es geht um das, was im Normalfall durch Gesetz und Belastung der Ehe geschehen soll. So kann „freiwillige Ehelosigkeit um der Basileia willen“ nur echt sein, wenn dieses „Freisetzen von Liebe durch Sterben hindurch“ zu solcher Freiheit heranreift, daß der freiwillig Ehelose imstande ist, sich über das Glück derer, die das „andere“ Charisma haben, aufrichtig mitzufreuen.

Der „Wille“ Gottes, dessen vollendete Realisierung ja nichts anderes ist als die Gottesherrschaft, ist auf die Durchsetzung seines Erbarmens, seiner Liebe, gerichtet; und der Jünger, der um der Basileia willen ehelos ist, ist es wie Jesus des erbarrenden Willens Gottes wegen.

Wenn das vollziehbar sein soll, daß ein Christ sein Leben in eine solche Existenz für die Gottesherrschaft hineinwagt, hängt das letztlich davon ab, ob er diesem unendlichen Geheimnis, das wir Gott nennen, zutraut, sein Leben zu erfüllen. Eben davon hängt es auch ab, ob jemand eine solche Existenzweise für vollmenschlich erfüllbar hält oder nicht.

#### b) Die Spannungseinheit von Radikalität und Freiheit

Der synoptische und paulinische Befund zeigt nicht nur die Radikalität der Forderung, sondern auch ein grundsätzlich und unaufgebbar zur Intention Jesu gehörendes Moment der Freiheit. Radikalität der Nachfolge, wie Jesus sie provoziert, lebt so sehr von der Freiheit, die er bringt, daß man beides nicht trennen kann.

Jesus hat zwar nicht auf rudimentäre soziologische „Sicherungen“ für die ihm Nachfolgenden verzichtet — es gab ja die Gemeinschaft der Jünger. Aber an eine juristische (vielleicht gar noch mit Sanktionen versehene), notwendig statische Sicherung seiner Nachfolgeforderung konnte er nicht denken; sie hätte der Dynamik dessen, was er mit dieser Radikalität wollte, widersprochen. Derjenige, der den Sabbat von seiner gesetzlichen Verzerrung befreite und den pharisäisch-rabbinischen „Zaun um die Tora“ abriß, konnte die Unbedingtheit einer spezifischen Form von Nachfolge nicht durch einen juristischen „Zaun“ sichern wollen; damit wäre

ja das „um des Menschen willen“ von Mk 2,27 (das auch zur Nachfolgeforderung gehört – trotz ihrer Härte) in sein legalistisches Gegenteil verkehrt worden: Wie das Gesetz wären die *Formen* der Nachfolge zum übergeordneten Zweck geworden.

So kann die Überwindung der Polarisierung in der Zölibatsfrage (einerseits Festhalten am juristischen Junktim – andererseits Kampf dagegen) m. E. nur dann gelingen, wenn die Intention Jesu mit ihren *zwei Aspekten* der Freiheit und der Radikalität der Hingabe festgehalten wird: einerseits seine antipharisäische Haltung, die das Erbarmen Gottes für alle, auch die Ausgestoßenen, eröffnete und seinen Antilegalismus konstituiert, der *Freiheit* in Bindung an ihn, den Kyrios, bedeutet, und andererseits die *Radikalität der Hingabe* an ihn und die Gottesherrschaft, die er verkündet und bringt. Ein Durchhalten *dieser* Intention Jesu mit ihren *zwei* Aspekten – auch dem der Freiheit – sollte nicht aus Mangel an Phantasie, Initiative und Energie unterbleiben, wenn nicht gleichzeitig die Chance einer echten, fruchtbaren Überwindung der heute sich abzeichnenden Polarisierung verpaßt werden soll.

Freilich darf auch das andere Moment, das in Mt 19,12 zum Ausdruck kommt, auf keinen Fall zurücktreten. Die Diskussion sollte auch dann, wenn man das Junktim heute nicht mehr in der bisherigen starren juristischen Form für vertretbar hält, *von der Verantwortung getragen sein*, daß *freiwillige* Ehelosigkeit – als Ferment der Radikalität, mit der Jesus seine Jünger in Dienst nimmt – *innerhalb* des Kreises der Amtsträger erhalten bleibt und vollmenschlich zu leben ist: daß auch dann, wenn man das Moment der Freiheit vertritt, die Versicherung, freiwillige Ehelosigkeit solle weiterhin möglich sein, nicht nur ein Lippenbekenntnis bleibt.

Die Kirche – und zwar die ganze Kirche mit allen ihren Gliedern – hat sicherlich hier auch eine Verantwortung, daß dieser Ausdruck radikaler Jesusnachfolge, den die Ehelosigkeit um der Basileia willen darstellt, vollmenschlich sinnvoll verwirklicht werden kann.

### c) Utopie und Realisierbarkeit

Aber ist es nicht doch eine Utopie zu meinen, die freiwillige Ehelosigkeit von Amtsträgern habe noch eine echte Chance der Effizienz für die Kirche, wenn das Junktim aufgegeben ist? Ich meine nicht. Zwar soll hier nicht einer unvermittelten Aufhebung des Junktims das Wort geredet werden; denn die Realisierung jener Chance geschieht sicherlich nicht automatisch und ist keineswegs selbstverständlich. Aber wenn die Verantwortlichen in der Kirche – letztlich alle Christen – den Mut haben, „sich etwas ein-

fallen zu lassen“ und dann auch zu verwirklichen, sind meines Erachtens Wege zu finden, die zu einer sachgerechten Ordnung überleiten. (Es gibt auch fruchtbare Utopien!) Es müßten institutionelle Möglichkeiten geschaffen werden, daß angesichts der psychologisch und soziologisch neuen Lage, die durch eine Änderung des jetzigen Zölibatsgesetzes kommen würde (und durch die Umwelt zum Teil schon gegeben ist), diese Ausdrucksform der Jesusnachfolge menschlich vollwertig gelebt werden kann. Wie das zu realisieren wäre, dafür können hier nur einige Hinweise gegeben werden.

Bildung und Förderung  
von Gemeinschaften  
freiwillig eheloser  
Priester

Schon im NT gibt es die *Gemeinschaft* von Gesendeten; und die Boten Jesu werden zu je zweien ausgesandt. Diese Beobachtung dürfte hilfreich sein, auch wenn jener Sachverhalt in der synoptischen Tradition nur mit dem zeitweiligen Verlassen der Familie zusammenhängt. Die Konsequenz für heute wäre, daß alles darangesetzt wird, Priestergemeinschaften für die freiwillig Ehelosen zu bilden und zu fördern — entweder in *vita communis* oder doch jedenfalls in einer Form, die die Mitglieder tragen kann.

Die Lage der westlichen Kirche ist hier — was die Realisierungs- und Überlebenschancen des Dienstes in freiwilliger Ehelosigkeit angeht — anders als die der Ostkirche, die oft als Gegenbeispiel genannt wird. Man kann in der westlichen Kirche nicht nur an die Tradition der Seelsorgsorden anknüpfen, die die Ostkirche nicht besitzt; vielmehr kann man das Ziel der heute notwendigen Umformung dieser Orden und Genossenschaften wohl geradezu auf die Formel bringen, daß sie zu einem — *sit venia verbo* — „Reservoir“ und zum soziologischen Rahmen für Teams von Amtsträgern werden, die um ihres Dienstes willen freiwillig ehelos bleiben.

Hineinreifen in diese  
Lebensform

Es ergibt sich auch eine Konsequenz für die *Ausbildung* junger Männer, die den kirchlichen Dienst in der Lebensform der freiwilligen Ehelosigkeit anstreben: Man wird nicht daran vorbeikommen, die Gemeinsamkeit, die sie später brauchen, schon in der Studienzeit grundzulegen und einzuüben — auch dann nicht, wenn man der Erkenntnis folgt, daß sie nicht von den anderen Theologie-Studierenden, die nicht an diese Lebensform denken, isoliert werden dürfen.

Solche Priestergemeinschaften müßten sich sowohl aus den Seelsorgsorden als auch aus dem jetzigen Diözesanklerus

<sup>18</sup> Diese Umformung ist von der Sache her sowohl für die jetzige Situation als auch auf weite Sicht notwendig. Das gilt trotz der Tatsache, daß auch und gerade die Orden in eine Krise geraten sind und die Übernahme einer solchen Funktion dadurch erschwert ist. Andererseits kann gerade die klare Erkenntnis einer zukunftsweisenden Aufgabe dazu helfen, die Krise zu überwinden!

Bildung eines  
entsprechenden  
Glaubensbewußtseins  
der Gemeinden

bilden. In diesen Gemeinschaften müßte es den einzelnen freigestellt sein, ob sie sich für eine bestimmte Zeit oder — nach ausreichender Prüfung — auf Dauer für die Lebensform der freiwilligen Ehelosigkeit entscheiden wollen. Der radikale Charakter des Rufes Jesu legt das letztere auch heute nahe. Er verbietet, eine Verpflichtung auf Dauer auszuschließen, und er muß dazu anregen, diese Lebensform in einem unbedingten Engagement, das das „Risiko“ der Dauer in sich schließt, zu suchen — ohne daß daraus wieder ein Gesetz wird, das diejenigen verfemt und vom Presbyterdienst ausschließt, denen diese Lebensform zu irgendeinem Zeitpunkt ihres Lebens nicht mehr realisierbar erscheint<sup>19</sup>. Wenn die freiwillige Ehelosigkeit von Amtsträgern ermöglicht werden soll, muß ein zweites, ebenso notwendiges Erfordernis beachtet werden: die Bildung und Einübung eines Glaubensbewußtseins bei allen Gliedern der Kirche, nach dem solche radikale Form der Jesusnachfolge Sinn hat und behält — und zwar auch dann, wenn diese Form nicht mehr für alle Amtsträger verpflichtend gemacht wird. Eben dadurch ergibt sich die psychologische Schwierigkeit, das bisherige Glaubensbewußtsein von der Sinnhaftigkeit solchen Lebens festzuhalten, das durch die als selbstverständlich erlebte Koppelung von Amt und Ehelosigkeit gestützt wurde. Gerade dann, wenn Freiheit gewährt wird, ist diese Ausdrucksform radikaler Nachfolge nur lebbar, wenn sie vom Glaubensbewußtsein der Gemeinden getragen ist, wenn also auch dieser kleinere Kreis von freiwillig ehelosen Amtsträgern sich vom Glauben und der Hilfe der anderen gestützt weiß.

Nach Peter L. Berger gibt es Plausibilität nicht außerhalb von Plausibilitätsstrukturen<sup>20</sup>. Dieser aus soziologischen Erkenntnissen resultierende Satz trifft genau auf das Haupterfordernis für die „Ermöglichung freiwilliger Ehelosigkeit von Amtsträgern“ zu. Plausibilität als Motivationskraft nicht nur für ein bestimmtes, hier und da zu realisierendes Verhalten, sondern für eine das ganze Leben bestimmende

<sup>19</sup> Eine weitere Frage ist zu stellen: Ist freiwillige Ehelosigkeit überhaupt vom NT her (von Mt 19 und 1 Kor 7 im Sach-Kontext der damit zusammenhängenden Nachfolgeforderungen bzw. Aussagen über den apostolischen Dienst) ohne die gleichzeitige, wenigstens intentionale Übernahme der „Armut“ und der unbedingten Verfügbarkeit für die Sache Jesu, die Anknüpfung der Gottes-herrschaft und der Bereitung der Menschen für sie, sinnvoll zu realisieren? In dieser Hinsicht ist die Linie vom engeren Jüngerkreis Jesu nicht zu den Amtsträgern, sondern zum sog. Rätestand zu ziehen. Vgl. H. Schürmann, Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel und als Urbild des kirchlichen Rätestandes, in: *ders.*, *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum NT*, Düsseldorf 1970, 45–60, hier 58 f. — Der Kreis der Amtsträger und der Kreis derer, die in der von Jesus intendierten Weise freiwillig ehelos, arm und unbedingt verfügbar für seine Sache sind, dürfte kaum konvergieren, sondern beide Kreise werden einander überschneiden — so daß vom NT her nur für einen Teil der Amtsträger das „Eunuchentum“ von Mt 19, 12 zu postulieren wäre.

<sup>20</sup> Vgl. Peter L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt a. M. 1970, bes. 61.

Existenzweise ist sicherlich ohne soziologische Plausibilitätsstruktur nicht möglich.

Das Ziel dieser Überlegungen ist, wie schon gesagt, keineswegs, eine sofortige Aufhebung des Junktims anzuregen, sondern zur Schaffung von Voraussetzungen beizutragen, unter denen die freiwillige Ehelosigkeit von Amtsträgern weiterhin möglich ist — also von Voraussetzungen, unter denen eine Ablösung des Junktims durch eine sachgerechtere Ordnung ohne Schaden für die Kirche und ohne Verlust von etwas im Sinne Jesu Wichtigem erfolgen kann. Man muß sich allerdings darüber im klaren sein, daß die Zeit für die Schaffung solcher Voraussetzungen und für die Ablösung des generellen Junktims drängt.

Stufenweiser  
Übergang zu  
adäquater Ordnung:  
Sicherung freiwilliger  
Ehelosigkeit —  
Weihe Verheirateter

Freilich wird der Übergang zu einer dem neutestamentlichen Ansatz und der heutigen Situation adäquateren Ordnung nur stufenweise erfolgen können. Jedoch müßte schon die erste Stufe in drei Schritten angestrebt werden, die vermutlich nahezu gleichzeitig anzusetzen sind. Den der Sachlogik nach ersten Schritt müßten auf Dauer angelegte, engagierte und auf jeden Fall von der offiziellen Kirche verbindlich anerkannte und geförderte Bemühungen bilden, die soziologische und psychologische Möglichkeit freiwilliger Ehelosigkeit von Presbytern auch weiterhin zu sichern. Ein zweiter Schritt müßte es sein, daß die Weihe von verheirateten „viri probati“ gestattet wird<sup>21</sup>. Dabei müßte aber das Mindestalter auf höchstens zirka 35 Jahre angesetzt werden; denn ein „Laientheologe“, der sich entschließt, als Pastoralassistent in den kirchlichen Dienst zu treten, sollte damit rechnen können, daß ihm spätestens etwa zehn Jahre nach Abschluß seines Studiums alle Aufgaben des Presbyters offenstehen. Von der Sache her, von der Logik der angestrebten Entwicklung her wäre ein weiterer Schritt als dritter zu nennen, der in der Ordnung der Agape m. E. jedoch früher zu stehen hätte: daß man den Priestern, die ihr Amt der Zölibatsverpflichtung wegen aufgegeben haben, nach einer bestimmten, nicht zu langen Zeit wieder die volle Ausübung des Presbyterdienstes gestattet — nach einer Zeit, in der sich herausstellen müßte, ob wirklich ausschließlich die Zölibatsvorschrift (ohne eine Schwächung des glaubensmäßigen Fundaments für den Dienst) die Ursache für ihren Schritt gewesen ist<sup>22</sup>.

Ausübung des vollen  
Presbyterdienstes  
durch vom Zölibat  
entbundene Priester

<sup>21</sup> Überlegungen dazu sind trotz der ursprünglichen Entscheidung der deutschen Bischöfe, diese Frage von der Tagesordnung der Synode abzusetzen, weiterhin dringend notwendig. Die Synodalen, die sich glücklicherweise in diesem Punkt in etwa durchsetzen konnten, müßten nachdrücklich unterstützt werden.

<sup>22</sup> Diese Ausführungen wären gründlich mißverstanden, wenn man aus ihnen schließen würde, daß alles beim alten bleiben müsse, falls Vorschläge wie die hier vorgelegten, sich als nicht in dieser Weise realisierbar erweisen. An der Verwirklichung der Spannungseinheit von Radikalität und Freiheit kommt gerade die heutige Kirche auf keinen Fall vorbei.

d) Glaubwürdigkeit  
der Kirche und theo-  
logische Redlichkeit

Aber ist der jetzige, durch Instabilität und Verunsicherung innerhalb der Kirche gekennzeichnete Zeitpunkt nicht für eine Änderung der bisherigen Regelung denkbar ungünstig? — Mir scheint es nicht um die Frage der Opportunität eines Zeitpunktes zu gehen, sondern um eine unaufschiebbare sachliche Notwendigkeit. Es ist ja folgendes zu beachten: Das verpflichtende Junktum ist theologisch nicht zu begründen, nicht einmal seine *generelle* Angemessenheit. Wenn man es (aus der Befürchtung, daß etwas Wichtiges verloren gehe) nicht aufgeben will, kommt man fast mit Notwendigkeit zu einer Argumentation, die auf wache und denkende Menschen innerhalb, am Rande und außerhalb der Kirche unredlich wirkt. Denn man wird dann immer die kirchenpolitischen Gründe, die ohne Zweifel mitspielen, in den Hintergrund treten lassen und durch theologisch nicht tragende Argumente zu ersetzen versuchen. Ich frage mich, ob diese Diskrepanz zwischen der offiziellen Entscheidung und der Begründung, die einer objektiven (nicht subjektiven!) Unredlichkeit gleichkommt (oder zumindest in verdächtige Nähe zu ihr gerät), nicht einen Verlust an Glaubwürdigkeit mit sich bringen muß, der gerade in der heutigen Situation schlimmer ist als der Schaden, der bei einer (sicherlich risikoreichen) Überwindung des Junktums entstehen könnte<sup>23</sup>. Außerdem halte ich es für keineswegs aussichtslos, das, was durch das Junktum gewährleistet werden soll, in anderer Weise zu sichern. (Die obigen Überlegungen sind ja gerade von dieser Meinung geleitet.)

Vom NT her muß man zwar offenlassen, ob es Zeiten in der Kirchengeschichte geben kann, in denen ein kirchenrechtlich gefaßtes, aber nicht legalistisch praktiziertes Junktum seine Berechtigung hat. Sicher aber kann man sagen, daß vom NT aus das Junktum von Amt und Ehelosigkeit nicht etwas sein kann, was von vornherein und für alle Zeiten gelten muß. Das ist gerade dann zu betonen, wenn eine Situation gegeben oder im Kommen begriffen ist, die in mancher Hinsicht der des Urchristentums analog ist. Die heutige kirchliche Lage erfordert (vergleichbar der des Urchristentums) eine Vielfalt von Ämtern und Charismen; schon von daher ist die Fragestellung „Verbindung von ‚Priestertum‘ und Ehelosigkeit?“ inadäquat, eben weil der erste Bezugspunkt gar nicht mehr so einlinig gegeben sein kann. Natürlich kann im Lauf der Kirchengeschichte durchaus eine theologische Begründung zum Vorschein kommen, die im NT so noch nicht gegeben ist; aber sie darf m. E. mit dem, was im NT bzw. im Urchristentum

<sup>23</sup> Ferner wäre zu fragen: Wissen wir denn überhaupt, wie groß der Prozentsatz freiwillig eheloser Amtsträger in der Kirche sein muß, damit die Intention Jesu nicht verlorengeht?

angelegt ist, nicht im Widerspruch stehen, und vor allem: Sie darf die Weite des im NT gegebenen Ansatzes nicht für alle Zeiten in einer Weise einengen, daß dieser Ansatz selbst verzerrt würde<sup>24</sup>.

e) **Votum nicht „gegen“, sondern „für etwas“**

Die einzige berechtigte Sorge muß sein, daß das, was vom NT bzw. von Jesus selbst her „Jünger“ und „Bote“ Jesu bedeutet (= Bote der Gottesherrschaft, deren eigentliches Geheimnis Jesus selbst ist), nicht entschärft wird. Wenn man die Nachfolgeforderung Jesu verharmlost und ihre Radikalität verschleiert, gerät man in die akute Gefahr, überhaupt nicht mehr den wirklichen Jesus zu sehen und das radikal Neue, das er über alles philosophische und religiöse Weltverständnis hinaus ist und bringt. Ob man so etwas wie Ehelosigkeit um der Gottesherrschaft willen als grundsätzlich sinnvolle Möglichkeit für den von Jesus Gesendeten bejahen kann – davon hängt es *mit* ab, ob man die Chance hat, *Jesus zu verstehen*. (Und ob einer Jesus verstehen lernt, davon hängt ja Sinn oder Nicht-Sinn seines Lebens als Christ ab.)

Es ist entscheidend wichtig, daß nicht „gegen etwas“ (gegen den Zölibat oder gegen die Bestrebungen, ihn aufzuheben) Stellung genommen wird, sondern „für etwas“: für das, was von Jesus her – als seine Intention mit ihren beiden Aspekten der Radikalität der Hingabe *und* der Freiheit – die Kirche bestimmen sollte. So ist beides anzustreben: einerseits Freiheit und Freiwilligkeit, andererseits das in seiner Bedeutung für die Kirche kaum zu überschätzende Ziel, daß es auch weiterhin innerhalb der Kirche *und* innerhalb des Kreises der Amtsträger Menschen gibt, die um des Dienstes an der Basileia willen, d. h. um des Dienstes am Weitergeben der Liebe Gottes willen, in radikalem Sich-Wegschicken an die anderen in *dieser* spezifischen Form freiwillig ehelos sind.

Wenn man vom NT her über das sogenannte Zölibatsproblem spricht, kann man es nur tun, wenn man den ehrlichen Wunsch hat, daß alle Christen und in besonderer Weise alle, die zum Dienst für die Basileia gerufen sind – freiwillig Ehelose und Verheiratete –, sich in die Nachfolge, die Jesus will, hineinstellen; denn Freiheit gibt es christlich ja nur in Bindung an ihn.

<sup>24</sup> Die Frage, ob es wirklich zur Aufgabe der Kirchenleitung gehört, die Bedingungen für die Zulassung zum kirchlichen Amt in der bisherigen Weise des Junktims festzusetzen – also diejenigen zurückzuweisen, die „nur“ das Charisma der Befähigung für dieses Amt und nicht das der Ehelosigkeit haben – wäre von hier aus neu zu stellen. Für die Stoßkraft der missionarischen Arbeit wäre es sicherlich dringend wünschenswert, daß möglichst viele Amtsträger freiwillig ehelos und damit in hohem Maße verfügbar sind; für die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Leitung – und letztlich auch für die Effizienz alles missionarischen Wirkens – besteht jedoch die Notwendigkeit, daß der Kreis der Amtsträger durchlässig ist auf die verheirateten Christen hin.