

Maurice Villain

Ist eine apostolische Sukzession außerhalb der Kette der Handauflegungen möglich?

Das ist eine Frage, die sich unserer Theologie vor Beginn der ökumenischen Ära kaum gestellt hat. In der klassischen¹ Lehre stellt man sich die «apostolische Sukzession» tatsächlich wie eine Art Stammbaum vor, durch den ein Bischof (oder ein Priester) durch Vermittlung einer ununterbrochenen Kette von Handauflegungen mit den zwölf Aposteln und mit Christus verbunden ist. Wird diese sakramentale Handlung in der rechten Weise von einem Mitglied der Hierarchie vollzogen, so empfängt der Kandidat dadurch von Christus selbst das Amtspriestertum – in der Fülle und verbunden mit der Vollmacht, seinerseits zu ordinieren, wenn es sich um eine Bischofsweihe handelt; in der Form der Teilnahme, wenn es sich um eine einfache Priesterweihe handelt.

Aus dieser vollkommen juristischen Auffassung ergeben sich weitreichende Konsequenzen. So kann zum Beispiel der Laie, der keine Handauflegung empfängt, ihr zufolge in keiner Weise mit einem apostolischen Amt bekleidet werden; und der evangelische Pastor, der die Handauflegung von einem oder mehreren bereits ordinierten, aber außerhalb der hierarchischen Tradentenreihe stehenden Dienern seiner Kirche erhält, gilt als von der Sukzession abgeschnitten, und seine Amtshandlungen (außer der Taufe) werden als ungültig betrachtet. Doch diese Beurteilung unsererseits bedeutet wenig für ihn, denn er anerkennt nicht den Stammbaum der Apostelnachfolger; und das Amtspriestertum ist in seinen Augen etwas Überflüssiges, denn allein die Taufe verleiht dem «Gottesvolk» das «königliche (oder ekklesiale beziehungsweise allgemeine) Priestertum», und ein anderes gibt es nicht.

Zwischen diesen beiden Standpunkten besteht ein radikaler Widerspruch. Man braucht daher aber auch nicht erstaunt zu sein, daß bei uns die allgemeine Katechese sich nie besonders für den tiefe-

ren Sinn (und den Wirklichkeitsgehalt) des Ritus der Handauflegung interessiert hat, sondern sich vielmehr darauf beschränkte, seine gleichsam magische Auswirkung zu betrachten: Ist der Ritus von einem gültig geweihten Bischof vollzogen mit der Absicht «zu tun, was die Kirche tut», so ist der Kandidat gültig geweiht, andernfalls ist er es nicht. Und um für Zweifelsfälle die nötige Sicherheit zu schaffen – denn wer kann dafür garantieren, daß es in dieser Ritenkette seit der Apostelzeit niemals eine Lücke gegeben hat, weder in der vorgeschriebenen Handlung noch in der rechten Absicht? –, nimmt man Zuflucht zu dem Grundsatz, in einem solchen Falle könne die Kirche stellvertretend das Fehlende ergänzen («Ecclesia supplet»). Aus einer derart groben Vereinfachung folgt zweierlei: Zunächst schafft sie eine scharfe Trennung zwischen der kirchlichen und der profanen Welt, wobei die letztere in einer recht unglücklichen Weise der ersten untergeordnet wird. Zum zweiten schafft sie einen höchst unerfreulichen Rangunterschied zwischen katholischem Priester und evangelischem Pastor. Was ein Pastor seiner seismäßigen Wirklichkeit nach sein konnte, interessierte den Priester wenig. Er behandelte ihn wie einen armen Verwandten, und das Gespräch zwischen beiden wurde dadurch, wenn überhaupt ein freundschaftliches Verhältnis zwischen ihnen zustande kommen konnte, schon in den grundlegenden Voraussetzungen verfälscht.

Um so wichtiger ist die hier gestellte Frage: Kann man – das heißt in welchem Umfang und in welchem Sinne – außerhalb der durch die Handauflegung geschaffenen Kette, von einer apostolischen Sukzession sprechen? Und es ist symptomatisch, daß das Zweite Vatikanum uns auffordert, uns diese Frage zu stellen: Sie ist tatsächlich (zumindest indirekt) implizite in zahlreichen Konzilstexten enthalten, gestützt durch biblische Belege. Die diesem Artikel gesetzten Grenzen gestatten uns nicht, alle diese Stellen zu zitieren. Wir wollen nur ihre allgemeine Richtung angeben und den sich daraus ergebenden positiven Schluß ziehen. Wir werden bald merken, daß dieser Schluß uns an die neuralgischsten Punkte unseres Gesprächs mit den Kirchen der Reformation heranführt und auch uns bisher wenig durchdachte Fragen stellt. Daher wollen wir in einem zweiten Teil versuchen, auf diese Fragen zu antworten oder doch zumindest aufzuzeigen, in welcher Richtung ihre Lösung zu suchen ist.

I. POSITIVE ANSATZPUNKTE
IM ZWEITEN VATIKANUM

Hier müssen zwei Reihen von Texten betrachtet werden. Zunächst diejenigen, die das allgemeine Priestertum der Getauften betreffen in der Konstitution über die Kirche (*Lumen Gentium*) und dem Dekret Über das Laienapostolat (*Apostolicam Actuositatem*); sodann diejenigen, welche die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften betreffen in dem Dekret Über den Ökumenismus (*Unitatis Redintegratio*).

a) *Vom allgemeinen Priestertum her*

In der Konstitution Über die Kirche wäre das Kapitel II «Das Volk Gottes» ganz zu lesen. Doch wollen wir, um uns kurz zu fassen, aus ihm nur Nr. 10 zitieren, bei der die biblischen Grundlagen besonders deutlich herausgestellt sind:²

«Christus der Herr, als Hoherpriester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr 5, 1–10), hat das neue Volk «zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht» (vgl. Apk 1, 6; 5, 9–10). Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat (vgl. 1 Petr 2, 4–10). So sollen alle Jünger Christi ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben (vgl. Apg 2, 42–47) und sich als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen (vgl. Röm 12, 1); überall auf Erden sollen sie für Christus Zeugnis geben und allen, die es fordern, Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, die in ihnen ist (vgl. 1 Petr 3, 15).»

Dieser Text besitzt eine große Bedeutung, denn er wertet das allgemeine Priestertum des Volkes Gottes neu auf, das in unserer klassischen Theologie allzulange unbeachtet geblieben ist. Doch was vom Volk Gottes gesagt ist, gilt natürlich *mutatis mutandis* für jeden einzelnen Menschen. Es besagt die Teilnahme jedes Getauften an dem einen, einzigen Priestertum Christi, des Priesters, Propheten und Königs. Der Getaufte hat tatsächlich eine priesterliche Funktion, denn er soll dem Vater eine Verehrung darbringen; eine prophetische Funktion, denn er soll sich für die Verbreitung der Heilsbotschaft einsetzen; eine königliche Funktion,

denn er soll daran arbeiten, daß in der Welt das Reich der Liebe errichtet wird. Die Konstitution entwickelt diese drei Punkte in den Nr. 11, 12 und 13. Die Formen des sakramentalen Lebens sind dem Getauften zugänglich und binden ihn auf den verschiedenen Stufen seiner irdischen Existenz an Gott. Ebenfalls als Getaufter besitzt er einen Glaubenssinn: er nimmt teil am *sensus fidelium*, der, im ganzen Volk Gottes verbreitet, ein *locus theologicus* ist (mit anderen Worten: die Gesamtheit der Gläubigen kann sich in ihrem Glauben nicht täuschen, wenn sie übereinstimmend einen Punkt der Glaubens- und Sittenlehre vertritt, denn der Heilige Geist steht ihr zur Seite). Das Gottesvolk ist auch Träger der Charismen des Geistes zur Erneuerung und Entfaltung der Kirche. Es hat schließlich seine Rolle in der Ausbreitung der Kirche über die ganze Welt, mit dem Ziel, alle Menschen in der Einheit zusammenzuführen.

Dieselben grundlegenden Gedanken klingen an in dem Dekret Über das Laienapostolat (*Apostolicam Actuositatem*), vor allem in Nr. 3 (Grundlagen des Laienapostolates) und Nr. 4 (Über die Spiritualität der Laien im Apostolat). Auch hier wollen wir uns auf das Zitat einer biblisch besonders gut fundierten Stelle beschränken:

«Zum Vollzug dieses Apostolates schenkt der Heilige Geist, der ja durch den Dienst des Amtes und durch die Sakramente die Heiligung des Volkes Gottes wirkt, den Gläubigen auch noch besondere Gaben (vgl. 1 Kor 12, 7); «einem jeden teilt er sie zu, wie er will» (1 Kor 12, 11), damit «alle, wie ein jeder die Gnadengabe empfangen hat, mit dieser einander helfen» und so auch selbst «wie gute Verwalter der mannigfachen Gnade Gottes» seien (1 Petr 4, 10) zum Aufbau des ganzen Leibes in der Liebe (vgl. Eph 4, 16). Aus dem Empfang dieser Charismen, auch der schlichteren, erwächst jedem Glaubenden das Recht und die Pflicht, sie in Kirche und Welt zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche zu gebrauchen. Das soll gewiß in der Freiheit des Heiligen Geistes geschehen, der «weht, wo er will» (Jo 3, 8), aber auch in Gemeinschaft mit den Brüdern in Christus, besonders mit ihren Hirten.»

Auf der Grundlage dieses erneuerten Verständnisses des «allgemeinen Priestertums» der Gläubigen konnte das Konzil schließlich auch die wahre Rolle des Laien in der Kirche erkennen und ins rechte Licht stellen: eine aktive und nicht allein passive Rolle, die sich in Unterordnung erschöpft; eine spezifische Rolle und keinesfalls eine abgeschwächte Imitation der Priesterrolle. Die Laien sollen die profane Welt, der sie angehören, durch

ihre konkrete Situation in dieser Welt hindurch heiligen. Das ist ihre Berufung. Und ihre Spiritualität – eine «stetige Übung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe» – soll von da aus ihren besonderen Charakter und gleichsam ihre Färbung erhalten.

Zu diesen Zitaten ließe sich eine große Zahl weiterer hinzufügen, die im gleichen Sinne lauten. Doch ziehen wir aus ihnen folgenden Schluß:³ Die besonderen Rechte des Getauften, die sich aus seiner Teilnahme am allgemeinen Priestertum ergeben, erhält er in gerader Linie über die apostolische Kirche, die als ganze priesterlich ist, von Christus (also unabhängig von jeder Handauflegung). Man unterscheidet dabei zunächst ein Geschenk apostolischen Glaubens, eine allzusehr in Vergessenheit geratene Vorbedingung für jedes gültige Dienstamt, wie wir im weiteren näher erklären werden; sodann, durch «besondere Geistesgaben», die Befähigung zu einem Apostolat des Zeugnisses und zu einem «geistigen Gottesdienst» (Röm 12, 1). Das alles aber sind Elemente der apostolischen Sukzession: ihr materielles (Glaubenserbe) wie ihr formales Element (Befähigung zum Zeugnis und zum Gottesdienst). Ohne daß sie das Ganze ausmachen – denn vom Standpunkt der katholischen Lehre aus ist es undenkbar, daß ein Laie die Eucharistie feiern könnte, auch nicht durch Delegation – bilden diese Sonderrechte doch einen wesentlichen Teil und bewirken, daß die Getauften Kirche, ja mehr noch: die Kirche sind. «Christus hat uns zu einem Reiche gemacht und zu Priestern für seinen Gott und Vater..., zu einem Reich und zu Priestern, und herrschen werden sie auf Erden», erklärt die Geheime Offenbarung (1, 6; 5, 9–10). Wenn wir daher vom Amtspriestertum im eigentlichen Sinne sprechen (das heißt von dem des Bischofs und des Priesters), so können wir dieses nur vom allgemeinen Priestertum her verstehen und in seinem Rahmen: im Rahmen einer apostolischen Sukzession, an der das ganze Gottesvolk teilhat.

b) Von den anderen Kirchen her

Die zweite der beiden genannten Reihen von Konzilstexten betrifft die kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, das heißt gerade die, um welche unsere klassische Theologie sich kaum gekümmert, ja die sie sozusagen völlig ignoriert hat. Als Erben von Persönlichkeiten, welche die institutionelle Kirche verworfen hatte, verwarfen diese Gemeinschaften nun ihrerseits die institutionelle Kirche, so daß es für sie

keine Handauflegung gab, die sie in die Kette der apostolischen Sukzession eingliedern konnte. Diese Texte finden wir in den Kapiteln I und III des Dekretes Über den Ökumenismus.

«Einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut ist und ihr Leben gewinnt, können auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren: das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente. All dieses, das von Christus ausgeht und zu ihm hinführt, gehört rechtens zu der einzigen Kirche Christi.

Auch zahlreiche liturgische Handlungen der christlichen Religion werden bei den von uns getrennten Brüdern vollzogen, die auf verschiedene Weise, je nach der verschiedenen Verfaßtheit einer Kirche und Gemeinschaft, ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignetes Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen.

Ebenso sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet.» (Unitatis Redintegratio I, 3).

Man müßte nach unserer Meinung diese Paragraphen unbedingt von zwei verschiedenen Ebenen aus lesen und verstehen, die hierbei zu unterscheiden sind: von der Ebene der Kirchen «katholischen» Typs aus, das heißt der Kirchen, welche die apostolische Sukzession und die hierarchische Institution für sich in Anspruch nehmen (also die orthodoxen Kirchen, die anglikanische Kirche und die lutherische Kirche Schwedens – wobei sich bei den beiden letztgenannten bekanntlich besondere Probleme ergeben) –, und von der der Kirchen und Gemeinschaften protestantischen Typs aus, die eins wie das andere ablehnen. Natürlich ergeben die in dem letztzitierten Konzilstext entwickelten Ideen eine ganz unterschiedliche Dichte, je nach der Ebene, von der aus man sie liest. Wir wollen ihn in unserem Artikel vom Standpunkt der zweiten Ebene aus betrachten und haben, was vom ökumenischen Standpunkt aus recht ermutigend ist, den Eindruck, daß die betreffenden Paragraphen ihn in besonderer Weise ins Auge fassen. – Wir können daraus drei Folgerungen ziehen:

1. Die römisch-katholische Kirche als rechtliche Gesellschaft ist nicht die ganze Kirche. Sie anerkennt tatsächlich, daß außerhalb ihres sichtbaren Bereiches Christus den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen «viele und bedeutende Elemente oder Güter» gewährt, die zugleich innerlich und sichtbar sind, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt.

2. Die «liturgischen Handlungen» dieser Kirchen und Gemeinschaften können eine echte Heilsgnade wirken: damit aber wird ihnen eine gewisse (reale und nicht allein im Sinne eines Äquivalentes verstandene) sakramentale Struktur zuerkannt.

3. Der Geist bedient sich dieser Kirchen und Gemeinschaften, um ihre Gläubigen zum Heil zu führen.

Es dürfte keine Überinterpretation dieser Texte bedeuten, wenn wir in ihnen eine erste Anerkennung dieser Kirchen und Gemeinschaften als solcher erblicken. Welcher Theologe hätte zur Zeit der Enzyklika *Mystici Corporis* unbedenklich gewagt, solche Gedanken zu äußern? Wir stehen hier vor etwas ganz Neuem – nicht allein im praktischen Verhalten der römischen Kirche, sondern selbst in ihrer Theologie, denn sie beginnt, sich die ökumenische Dimension zu eigen zu machen. Wenn, wie alle Kommentatoren übereinstimmend festgestellt haben, das Dekret Über den Ökumenismus sich tatsächlich für eine umfassendere Ekklesiologie der Gemeinschaft entschieden hat (wenngleich man auch noch nicht deutlich erkennt, wie diese sich entwickeln und aufbauen wird), – muß man dann nicht beginnen, die Partner in dieser Gemeinschaft in einer gewissen Weise anzuerkennen und ebenso mit ihnen ein Gespräch auf der Ebene der Gleichheit (*par cum pari*) aufzunehmen?

Kapitel III, 20–23 bestärkt diese Annahme, wenn es (allerdings nach unserer Auffassung allzu kurz) eine Bestandsaufnahme dieser integrierten «Werte» entwirft. Die Aufzählung umfaßt: den Glauben an Christus (als Gott, Herr und einzigen Mittler, als Quelle und Zentrum jeder kirchlichen Gemeinschaft); die Liebe und Verehrung, die der Heiligen Schrift entgegengebracht wird; das sakramentale Leben (die Taufe als sakramentales Band der Einheit; die Eucharistie in einer zwar unvollständigen, aber dennoch realen Form: Wenn die betreffenden Gemeinschaften die «ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit nicht bewahrt haben»,⁴ so haben sie doch etwas davon bewahrt); das Leben in Christus usw. Muß das alles aber nicht als apostolische Tradition, als apostolische Sukzession im Hinblick auf den Gehalt an Wahrheiten der Glaubens- und

Sittenlehre bezeichnet werden? Doch dürfen wir das eine dabei nicht übersehen: Wir stehen hier nicht auf der Ebene des einzelnen, einfachen Gläubigen, denn hier handelt es sich um ein Erbe auf der Ebene der Kirchen.

Daher die Frage, die an den Mittelpunkt unserer Ausführungen rührt: Woher kommt diese ekklesiale Dichte? Genügt es, sich zu ihrer Begründung allein auf das allgemeine Priestertum des Gottesvolkes zu berufen, wie viele protestantische Theologen es tun, die in konsequenter Ablehnung des Amtspriestertums verharren (oder doch zumindest gegen das Amtspriestertum, das, wie sie bei uns zu erkennen glauben, neben dem Priestertum Christi steht)? Oder aber muß man ihrer Handauflegung eine sakramentale Wirkung zuerkennen (genauer ausgedrückt: eine Wirkung im Sinne einer auf göttlichem Recht beruhenden Befähigung)? Doch ist eben dieser Ritus für uns problematisch, da er außerhalb der hierarchischen Tradentenlinie steht. Wir stehen hier an einem Knotenpunkt von Problemen und Schwierigkeiten – ebenso für unsere Theologie wie für die unserer evangelischen Brüder; an einem Knotenpunkt, der gegenwärtig den neuralgischsten Punkt unseres ganzen Dialoges bildet.

Wir müssen daher noch weiter vorstoßen und diesen neuralgischen Punkt selbst untersuchen, zusammen mit den Fragen, die er uns aufgibt – und wo Lösungen fehlen, für die unsere Theologie noch nicht die nötigen Voraussetzungen bietet, zumindest Wege für die Forschung andeuten.

2. PROBLEME UND ANREGUNGEN

a) Für ein besseres Verständnis der apostolischen Sukzession

Zunächst ist es wichtig, daß wir die allzusehr vereinfachende Vorstellung einer in rein juridischer, formaler Weise durch die Handauflegung fortgeführten apostolischen Sukzession korrigieren. Diese Vorstellung, die schon zu lange in unseren Lehrbüchern beherrschend war, entspricht weder der Tradition der alten Kirche noch der der Kirche des Mittelalters, wie P. Congar in einem jüngst erschienenen Artikel nachweist.⁵

An Hand eines Exkurses, in dem er über Irenäus, Gregor den Großen, Anselm und Thomas von Aquin bis auf den Ersten Klemensbrief zurückgeht, ermittelt er eine ganz andere Denkrichtung: daß die formelle, juridische Legitimität eines Amtes «von einem gewissen inhaltlichen Faktor» ab-

hängt, «bei dem das Element der Übereinstimmung mit dem apostolischen Glauben an erster Stelle steht»; mit anderen Worten: «Der apostolische Charakter des Amtes verlangt den apostolischen Charakter der Lehre.» Der Glaube, der Ruf Christi, die Übertragung eines Charismas des Geistes für den Dienst der Gemeinschaft – das alles sind Vorbedingungen für die Wirksamkeit des Ritus der Handauflegung. Ehe man von «Dienstamt» spricht, muß von den Kandidaten für dieses Amt gesprochen werden, das heißt von Menschen, die vom Geist dafür bereit gemacht sind. Daher auch die Beteiligung des Volkes in der Praxis der frühen Kirche: Es erklärte öffentlich die Würdigkeit des Kandidaten. Daraus folgt aber auch, daß das Handeln eines Episcopus vagans, der in den Randbezirken der Gemeinde stehend Ordinationen vornimmt, ein Unding ist.

Diese der Tradition entsprechende Auffassung begann sich im Westen seit Gregor VII. zunehmend zu verdunkeln, denn dieser Papst trieb den Vorgang der Juridisierung innerhalb der lateinischen Kirche in einem bisher unbekanntem Maße voran. Zum Beweis für seine Auffassung zitiert P. Congar folgenden Satz aus dem Dictatus Papae: «Durch seine kanonische Ordinierung ist der römische Papst unbestreitbar aufgrund der Verdienste des hl. Petrus geheiligt.»⁶ In den darauf folgenden kritischen Jahrhunderten, in denen die Spiritualen und später Wiclif, Hus und viele andere die Frage aufwerfen, wie es um die Authentizität der Autorität jener Inhaber kirchlicher Ämter bestellt ist, die nicht im Geist der Apostel leben, greift dieser Vorgang immer weiter um sich und findet schließlich seinen Niederschlag in der Idee von einer mehr oder weniger rein juristischen apostolischen Sukzession, die nun ihrerseits den apostolischen Charakter des Glaubens garantiert. Damit war die der Tradition entsprechende Auffassung in ihr diametrales Gegenteil verkehrt. Der Bruch der Reformatoren des 16. Jahrhunderts konnte die Kirche in dieser Verteidigungsreaktion nur noch weiter verhärten. Der Preis war ein Trauma, das bis in unsere Tage andauert. Doch nun hat sich das Zweite Vatikanum, angetrieben durch den neuen Geist des ökumenischen Zeitalters, zum Anliegen gemacht, eine Theologie der Werte neu zu entwickeln und alle Faktoren der Konvergenz wie in einem Bündel zusammenzufassen, mit dem Ziel, eines Tages, wenn Gott will, zu jener Ekklesiologie der Gemeinschaft zu gelangen, deren beherrschende Linien vorerst noch nicht sichtbar sind. Die Überprüfung des Verständnisses der apostolischen Suk-

zession im oben beschriebenen Sinne gehört zu den Hauptaufgaben dieses umfassenden Programmes. Zunächst muß der apostolische Charakter der Lehre wieder an den ersten Platz gesetzt werden. An dieser aber nehmen trotz aller Einschränkungen und Mehrdeutigkeiten auch die evangelischen Kirchen teil. Dann gilt es auf alles zu achten, was bei ihnen den apostolischen Charakter des Amtes motivieren könnte.

*b) Der apostolische Charakter des Amtes
in den Kirchen der Reformation*

Der apostolische Charakter des Amtes? Diese Worte haben in der evangelischen Lehrauffassung nicht dieselbe Bedeutung wie in der katholischen, und darin liegt die tiefgreifendste, anscheinend unüberwindliche Schwierigkeit. Auf katholischer Seite – es brauchte eigentlich nicht noch einmal gesagt zu werden – ist damit ein Amtspriestertum gemeint, das durch eine Handauflegung in der Tradentenlinie der Nachfolger der Apostel übertragen wird. Auf evangelischer Seite⁷ werden diese Linien der Weitergabe sowie ihr Endpunkt abgelehnt. Versuchen wir diesen Standpunkt zu verstehen.

Von der institutionellen Kirche abgelehnt, nahmen Luther und die übrigen Reformatoren ihre Zuflucht zu einer charismatischen Kirchenstruktur. Sie glaubten das Vorbild dafür in den vom hl. Paulus gegründeten Gemeinden zu finden. In diesem nach ihrer Auffassung durch die Stellen der Apostelbriefe über die Charismen (Röm 12; 1 Kor 12; Eph 4) gerechtfertigten Zustand ist die ganze Gemeinde der Gläubigen, oder sagen wir besser: die ganze Kirche, apostolisch, gibt sich Amtsträger, die vom Geist bezeichnet und von den Menschen ausgesondert sind; Amtsträger, die dem Wort treu sind, das allein die Kirche erbaut, wobei es wiederum der Gemeinde zukommt, über diese Treue zu befinden. Eine Beschränkung der apostolischen Nachfolge auf Mitglieder einer Hierarchie oder bestimmte Bischofssitze würde für sie eine Beeinträchtigung der erhabenen Unabhängigkeit des Geistes und des Wortes bedeuten. Hierher gehört Calvins Grundsatz: «Wo das Wort Gottes in aller Reinheit gepredigt und angehört und die Sakramente in der rechten Weise gespendet werden, da ist Kirche.» Die charismatischen Diener der Kirche bilden nur die «Hauptgelenke des Leibes in der Ausübung des königlichen (allgemeinen) Priestertums». Sie sind besonders sichtbare Zeichen, offenkundige Plätze der apostolischen Suk-

zession. Aber auch die Gläubigen nehmen daran teil. Damit aber wird die Handauflegung zu einer Handauflegung der gesamten Kirche. Das war die Überzeugung der Reformatoren und ihrer Schüler. So zeigt es auch Professor Jean Bosc deutlich in seinem Kommentar zu *Lumen Gentium*, dem wir mehrere der im Vorherigen wiedergegebenen protestantischen Grundsätze entnommen haben.⁷ Daß dieser Standpunkt der Reformatoren sich weitgehend aus der Zwangslage erklärt, in der sie sich befanden, läßt sich unschwer erkennen. Doch ist er damit keineswegs erschöpfend erklärt: Er gründet sich nicht minder auf ein bestimmtes Verständnis des Neuen Testaments. So ist der reformierte Kommentator auch sehr erfreut, etwas von diesem Verständnis in *Lumen Gentium* – in Kapitel II – entdecken zu können. Damit ist die Spannung zwischen allgemeinem Priestertum und Amtspriestertum, das in *Lumen Gentium* als wesentlich von dem ersteren verschieden definiert ist, noch keineswegs aufgehoben. Sie bleibt nach wie vor recht stark.⁸

Nach alledem könnte man nun annehmen, die Ordinierung spiele in den Kirchen der Reformation nur eine untergeordnete Rolle und besitze in den Augen der evangelischen Christen keinen besonderen Wert. Das Gegenteil ist der Fall. Wir können feststellen, daß sie immer und überall – selbst in den liberalen Kreisen des 19. und 20. Jahrhunderts, zum Beispiel bei einem Alexandre Vinet oder einem Wilfred Monod – außerordentlich ernst genommen wurde. Vergessen wir in diesem Zusammenhang auch nicht, daß Calvin in einer konstruktiveren Weise als Luther ihr die Bedeutung eines Sakramentes – des dritten Sakramentes – zuerkannte, das besondere Geistesgaben zur Erfüllung von Diensten übertrug, deren Vollmachten sich vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen herleiteten.⁹

Zum Abschluß dieses Exkurses und im Bewußtsein der ökumenischen Erfordernisse, die von allen Seiten auf uns eindringen, möchten wir doch die Frage zu formulieren wagen: Kann die katholische Kirche nicht die Konzeption einer Form des kirchlichen Dienstamtes anerkennen, die nicht in die apostolische Sukzession integriert ist – mit anderen Worten: die außerhalb der in der hierarchischen Tradentenlinie empfangenen Handauflegung steht?

c) *Der Dienst des Wortes*

P. Avery Dulles SJ hat sich in seiner Dissertation: *Protestant Churches and the prophetic office*,¹⁰ die

er im Jahre 1960 der Päpstlichen Universität Gregoriana vorlegte, mit diesem schwierigen Problem auseinandergesetzt, und man darf annehmen, daß er bei dieser gewagten Themenstellung die größte Vorsicht hat walten lassen. Seine Untersuchung beschränkt sich auf den Dienst des Wortes, der als für die protestantische Lehre erstrangig betrachtet wird. Dieser Dienst erfordert eine «prophetische Sendung», damit er seinen authentischen Charakter empfängt. Diese Sendung empfängt der Priester bei seiner Weihe durch den verbindlichen Kanal der Hierarchie. Aber könnte sie nicht auch einen anderen Weg nehmen? Sprechen die beachtlichen Früchte der evangelischen Verkündigung – die häufig als denen der katholischen überlegen betrachtet werden – nicht für eine authentische Sendung?

Diese Frage schlicht und einfach negativ beantwortet, hieße, sich die Sache zu einfach machen.¹¹ Den Pastor einem einfachen Laien gleichstellen, der von seinem Glauben Zeugnis gibt; behaupten, seine Predigt nehme ihre Wirksamkeit einzig und allein aus der Qualität der ihr zugrunde liegenden Quellen (Heilige Schrift, Kirchenväter und -lehrer, ja selbst dem katholischen Lehramt), hieße höchste Werte leichtfertig geringschätzen und verkennen. Wir haben wohlfundierte Gründe, wenn wir tatsächlich glauben, daß der evangelische Pastor einer durch ein echtes Charisma sanktionierten Berufung folgt. Sollte das Wirken des Heiligen Geistes tatsächlich an die juristische Körperschaft gebunden sein? Ganz gewiß nicht; nein, wir müssen zugeben, daß es über die Grenzen dieser Körperschaft hinausreicht, wenn es auch – wie wir glauben – immer auf die *Catholica* bezogen bleibt. Dann aber kann auch der einer anderen Glaubensgemeinschaft angehörige Inhaber des Prophetenamtes, dessen guter Glaube unanfechtbar ist, auf charismatischem Wege eine echte Sendung erhalten.¹² Es ist doch geradezu auffallend, daß die großen «Erweckungsbewegungen» innerhalb der evangelischen Christenheit immer mit der Wiederentdeckung ökumenischer und überdies «katholischer» Werte verbunden sind.¹³

Mehr noch: Auch der Ritus der Handauflegung selbst darf, auch wenn er außerhalb der hierarchischen Tradentenlinie empfangen wird, nicht als vollkommen unbedeutend abgetan werden.¹⁴ Gewiß, er kann vom katholischen Standpunkt aus natürlich nicht als «gültig» angesehen werden. Folgt daraus aber, daß er völlig wirkungslos sein muß? P. Dulles meint – und wir teilen seine Meinung –, daß er ein *vestigium ecclesiae* auf der

prophetischen Linie und ein Träger von Gnaden zur Erbauung der Kirche ist (wenn auch mit einer gewissen Mehrdeutigkeit behaftet). Er ist die Anerkennung eines inneren Charismas. Er verleiht dem Kandidaten einen Öffentlichkeitscharakter vor der Gemeinde: Der Pastor ist eine «geweihte (sacrée) Person», und zwar nicht allein als Individuum, sondern als Vorsteher des liturgischen Gottesdienstes. Obwohl ihm die Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht fehlt, ist ihm doch eine Verkündigungsfunktion gegeben, und er empfängt eine Standesgnade, um seine Gemeinde zur Wahrheit zu führen. Damit ist nicht gesagt, Gott habe die Glaubensspaltung gewollt. Aber auch sub hypothesi dissidentiae läßt er sein Volk nicht im Stiche. Wenn man nicht wagt, Calvin recht zu geben, daß die protestantische Ordinierung ein echtes Sakrament ist (wobei er selbst ein Handeln ex opere operato ausschließen würde), kann man zusammen mit P. Dulles doch sagen, daß sie eine Teilnahme am Sakrament (ein Quasi-Sakrament) ist und zwar insofern sie ein «Bekenntnis des Glaubens an die Kraft des Leidens Christi und ein inniges Gebet um die Erlangung der Gnade zur Erfüllung des Dienstes in einer gottwohlgefälligen Weise» darstellt. Und im gleichen Maße, wie der Kandidat das votum sacramenti hat (worüber Gott allein richten kann), wird er auch die res des Sakramentes empfangen. Folglich würde die protestantische Ordinierung als amtliche Bestätigung einer charismatischen Berufung das durch die Taufe erlangte allgemeine Priestertum aller Gläubigen durch eine Amtsgnade ergänzen.

d) Die Verwaltung der Sakramente

Dieser Teil des Amtes gehört in den Bereich des außerordentlich delikaten Themas der Befähigung zur Funktion der Sakramentspendung, deren zentraler Akt die Feier der Eucharistie ist. Die Dissertation, aus der wir eben geschöpft haben, wagt sich nicht an dieses heiße Eisen heran, doch an dem Punkt des Weges, an dem wir nun angelangt sind, und vor allem in dem Klima der postkonziliären Diskussionen, bei denen die Frage der Interkommunion immer mehr in den Vordergrund rückt, sehen wir uns gezwungen, in unserer Untersuchung auch auf dieses Gebiet vorzustoßen.

Vom katholischen Standpunkt aus ist zur Feier der Eucharistie die Übertragung des Dienstamtes des Amtspriestertumes auf dem Weg über die Hierarchie unbedingte Voraussetzung (ebenso vom

orthodoxen Standpunkt aus). Da diese ihm fehlt, kann der Diener einer Kirche presbyterianischer Struktur niemals in gültiger Form die Eucharistie feiern. Doch dieses negative Urteil, so absolut es sein mag, bildet keine erschöpfende Aussage. Formuliert man es in dieser Weise, so vergißt man allzu leicht, daß die presbyterianischen Gemeinschaften als solche einen gewissen Anteil an der Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums bewahren, wie auch das oben zitierte Dekret über den Ökumenismus bestätigt. Diese Worte aber meinen keineswegs nur ein Andenken oder ein reines Symbol. In ihnen ist ein Wert angesprochen, der in juridischen Kategorien unfäßbar ist, den aber eine gute ökumenische Theologie erfassen muß. Überdies besitzt der Inhaber dieses Dienstamtes die innerste Überzeugung, daß er diese Befähigung hat, eine Überzeugung allerdings, die sich in einer von der unseren verschiedenen Sicht des Problemes widerspiegelt. Und er macht die oben dargelegten Gründe zur Motivierung seines prophetischen Amtes auch hier geltend. Darf man sagen, daß sie damit ihre gesamte Bedeutung einbüßen?

Wenn nach der Lehre der Reformation die Vollmacht zur Feier des Sakramentes grundlegend und wurzelhaft im allgemeinen Priestertum eingeschlossen ist, so kann doch nur der von dieser Vollmacht Gebrauch machen, der durch eine Berufung Christi und ein besonderes Charisma des Heiligen Geistes, amtlich bestätigt durch die Handauflegung der ordinierenden Kirchendiener, dazu berechtigt ist. Diese ordinierenden Diener der Kirche aber repräsentieren in kollegialer Weise die gesamte Kirche als Trägerin der apostolischen Sukzession. Und in der gleichen liturgischen Formel, die sie – von seiten der Kirche – bestätigen, wird dem Kandidaten zugleich die Befähigung übertragen, das Wort Gottes auszuteilen und die Sakramente zu vollziehen. Für diese zweifache Funktion überträgt nach Calvins Auffassung der Heilige Geist besondere Gaben, die zusätzlich zu dem allgemeinen Priestertum der Getauften hinzutreten.¹⁵ Die Annahme gewisser radikaler protestantischer Autoren, der Pastor sei nur ein hauptamtlich für den Dienst der Kirche abgeordneter Laie, wird von den besten Theologen als irrig und beleidigend angesehen.

Als biblisches Fundament für diese Auffassung verweist man uns auf die Paulusbriefe. Tatsache ist nämlich, daß die von Paulus gegründeten Kirchen eine andere Struktur besitzen als die Kirche von Jerusalem, die Erbin des Apostelkollegiums, in der Petrus den Vorsitz hatte. Und es sieht ganz so aus,

als habe auch die «Hand der Gemeinschaft», die Jakobus, Kephas und Johannes Paulus und Barnabas reichten (vgl. Gal 2,9), nichts daran geändert. Die Lehre von den charismatischen Ämtern (d. h. den vom Geist für den Aufbau des Leibes Christi übertragenen) wirkt ganz so, als sei der Zugang zu dem einen Amt nicht anders als der zu den anderen (d. h. zu den Ämtern des Apostels, Hirten oder Lehrers). Was vor allem dabei auffällt, ist das freie Walten des Geistes. Und man erkennt nicht eindeutig, ob die Sukzession notwendig mehr von dem Gründerapostel als vom Presbyterkollegium ausgeht. Wer feierte zum Beispiel in Korinth die Eucharistie, als Paulus seinen ersten Brief an die dortige Gemeinde richtete, in dem nicht etwa eine falsche Auffassung über die Frage des Vorsitzes bei der eucharistischen Feier kritisiert ist, sondern ein Mißstand moralischer Natur? Das ist eine Frage, die bis heute exegetisch gesehen offenbleibt; und ebenso die nach dem Vorsteher des Presbyterkollegiums von Ephesus, das Calvin zum Vorbild des reformierten Presbyterkollegiums wählte. Kurzum, der protestantische Exeget nimmt an, daß es vor Beginn der Entwicklung, die auf dem Weg über das Stadium der Pastoralbriefe nach dem Tod der Apostel in Kleinasien zum Mono-Episkopat führte, eine presbyterianische Linie in den paulinischen Kirchen und eine andere, stärker jüdisch geprägte, episkopale in der Gemeinde von Jerusalem gegeben habe.

Wir haben hier nicht über diese außerordentlich schwierige These zu diskutieren:¹⁶ Wir möchten nur den Zusammenhang zeigen, aus dem sich der Standpunkt der presbyterianisch strukturierten Kirchen in ihrer Notlage, in der sie sich seit Jahrhunderten befinden, erklärt, und wie die Überzeugung ihrer Pastoren motiviert und begründet ist.¹⁷ Es ist deutlich erkennbar, daß die Verfasser des Dekretes Über den Ökumenismus daran gedacht haben. Daher hielten sie es auch für angebracht, über die Neuaufwertung des allgemeinen Priestertums in der Konstitution *Lumen Gentium* hinausgehend, ohne nähere Angabe der Quelle, die eucharistischen Werte hervorzuheben, mit denen sich eine Handauflegung außerhalb der zentralen Tradentenlinie in Einklang bringen läßt. Natürlich sind unsere evangelischen Brüder damit keineswegs sachlich zufriedengestellt. Doch anerkennen sie nichtsdestoweniger auch diese bescheidene Konzession dankbar als Zeichen eines deutlichen Fortschrittes. Wir sind umgekehrt davon überzeugt, daß die katholische These vom Amtspriestertum, nachdem man sie von Fehlauffassungen frei ge-

macht hat, mit denen sie noch bis vor kurzer Zeit behaftet war, bei ihnen ein zunehmend größeres Verständnis findet. Einige wären sogar bereit, sie als Normalform auf der «petrinischen» Seite anzuerkennen, vorausgesetzt man würde ihnen zugestehen, daß es auf der «paulinischen» Seite auch einen anderen möglichen Weg gibt. Was heute ein J.-L. Leuba, ein J.-J. von Allmen oder ein M. Thurian von der katholischen Kirche wünschen würden, ist, daß sie eine Verschiedenheit der Formen des Amtes anerkennt.

Abschließende Zusammenfassung

Wie vorauszusehen, hat der zweite Teil dieses Artikels uns vor allem Fragen gestellt, die letzten Endes alle auf diese eine hinauslaufen: Kann die katholische Kirche jemals die Ämter der Kirchen der Reformation anerkennen, wobei diese Anerkennung der vorbereitende Schritt für eine (zweiseitige) Interkommunion wäre, die heute so sehr gewünscht wird? Man wird bemerkt haben, daß diese Fragen noch nicht reif genug sind, doch ist schon viel damit gewonnen, daß man sie vorurteilslos und objektiv angehen und in aller Offenheit stellen kann.

Verzweifeln wir also nicht. Christus hat zu den Aposteln gesagt: «Ich habe euch... bestellt» (Jo 15,16) (Ich habe meine Kirche ein für allemal errichtet). Auch die Spaltungen, gleich welcher Art sie sein mögen, zerschneiden nicht alles. Diese Gewißheit, die im Herzen der alten Kirche lebendig war, sehen wir im ökumenischen Zeitalter im Bewußtsein aller christlichen Bekenntnisse, mögen sie in der apostolischen Sukzession (im allgemeinen Sinne des Wortes) stehen oder nicht, von neuem wach werden. Ganz besonders lebendig ist sie in den evangelischen Kirchen geblieben, die sich in einen Prozeß ständiger Neuschöpfung durch das Wort und das Bekenntnis des Glaubens an «Christus, den Sohn des lebendigen Gottes» einbezogen wissen möchten, und sich, ungeachtet der ihnen von Natur aus anhaftenden Schwächen, in der Gemeinschaft der allgemeinen Kirche als volle Glieder fühlen. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen steht auf dieser Überzeugung (verstehen seine Pioniere ihn nicht als eine Fortsetzung der Reformation des 16. Jahrhunderts?). Und schließlich hat das Zweite Vatikanische Konzil ein neugeschärftes Empfinden dafür gefunden, wenn es von neuem in das Geheimnis des «Gottesvolkes» hinabgestiegen ist, das ein defensiver und offensiver Juridismus immer mehr vergessen hatte. Was wäre das Dekret

Über den Ökumenismus ohne diese Überzeugung, die hinter ihm steht und es zu einer Gemeinschaftskonzeption führt? Wer würde im übrigen jetzt, wo diese Überzeugung sich langsam vertieft und durchsetzt, noch zu behaupten wagen, solche Früchte der Verkündigung, des Eucharistieverständnisses und der Heiligkeit, wie wir sie bei unseren evangelischen Brüdern sehen, seien nur aus Entgegenkommen als Äquivalente anerkannte Randscheinungen (das Wunder von Taizé, um nur ein allgemein bekanntes Beispiel zu nennen, würde eine solche Auffassung Lügen strafen)? Sagen wir es klar und deutlich: Diese Früchte reifen im Schoße der allgemeinen Kirche. Sie erblühen aus dem stets lebendigen und stets wirksamen, seinem Wesen und Begriff nach geheimnisvollen «Sakramentalen». Einmal wird der Tag kommen, das hoffen wir, an dem mit Hilfe hinreichender Garantien für die traditionsgemäße Lehre über das

«mysterium fidei» und nach Beendigung jeden Widerstandes gegen die apostolische Sukzession, der Eigenbestand (la consistance propre) der Eucharistie bei unseren Brüdern aus der Reformation anerkannt wird – und zwar kraft des Prinzips der stellvertretenden Ergänzung durch die Kirche (Ecclesia supplet) oder der «Ökonomie» nach dem Sprachgebrauch der Orthodoxen, auch wenn dieses Prinzip auf Situationen ausgeweitet werden müßte, in denen es bisher niemals Geltung besaß.¹⁸ Denn die Kirche als Herrin über die Sakramente kann in diesem Sinne darüber befinden.¹⁹ Dann wäre es allerdings notwendig, daß die Gemeinschaften aus der Reformation dieses Zeichen der Gemeinschaft zur Heilung der Spaltungen anerkennen. An dem Tag – und Gott möge uns auf ihn vorbereiten und ihn uns gewähren! – wird das innere Band, das in Christus immer vorhanden war, in vollem Licht offenbar.

¹ Wir sagen nicht: in der «Tradition» der Kirche, wie man im weiteren sehen wird.

² Wir zitieren diesen Text und die folgenden nach den deutschsprachigen Ausgaben der Verlage Herder, Aschendorff bzw. Paulinus.

³ Wir denken hier, wie es auch das Konzil getan hat, an den Laien, der sich als «mündiger Christ» seiner Rolle innerhalb der Kirche voll auf bewußt ist.

⁴ An dieser Stelle muß besonders darauf geachtet werden, daß nicht – wie dies in manchen Ausgaben geschieht – durch eine zu «harte» Übersetzung dementiert wird, was das Dekret aussagen wollte. Am besten hält man sich an die Übersetzung von Kardinal Bea, das heißt an die des Sekretariates für die Einheit.

⁵ Y. M.-J. Congar, *Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine, réaction protestante et tradition catholique: Volk Gottes, Festgabe für Josef Höfer (Freiburg 1967)* 84–110.

⁶ «Quod Romanus Pontifex, si canonicè fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus.» Congar aaO. 104.

⁷ J. Bosc, *La Constitution dogmatique «Lumen Gentium»: Vatican II, points de vue de théologiens protestants (Paris 1967)* 15–46, vor allem 32. Dieser Kommentar betrachtet sukzessive eine Frage nach der anderen, sei es in einer Konvergenz der Meinungen oder in einer – immer verständnisvollen und freundschaftlichen – Reaktion darauf. Er ist ein Muster ökumenischer Auseinandersetzung.

⁸ Über diese Hauptschwierigkeit, welche «die Natur des Amtes betrifft» (J. Bosc) siehe unten Anm. 15.

⁹ Sehr empfehlenswert ist die ungemein sorgfältige Arbeit von L. Schummer, *Le ministère pastoral dans l'Institution chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement (Wiesbaden 1965)*. Vor allem der zweite Teil, *Le ministère pastoral dans l'éclairage du troisième sacrement*, 35–95, und die Thesen 95–96. Diese Interpretation Calvins, die uns denkbar authentisch erscheint, gewinnt unter den reformierten Theologen an Boden. Sie sollte uns auf katholischer Seite helfen, die Voraussetzungen für eine Anerkennung der protestantischen Kirchenämter näher zu präzisieren. Wenn Calvin als Anhänger des Wehesakramentes das Amtspriestertum ablehnt, dann, wie es scheint, weil die katholische Theologie seiner Zeit irrtümlich den Ton darauf verlegte, daß die Messe «Wiederholung» des Kreuzesopfers sei. Doch findet man bei ihm geradezu ein Äquivalent. Der Pastor ist Nachfolger der Apostel mit bleibendem Auftrag. Der Hirtdienst steht im Rahmen der Botschaft von der Versöhnung und stellt das Priestertum Christi dar. Es gibt bei Calvin ein Priestertum der Botschaft. Sein Verhältnis zum Priestertum Christi ist weder ein Verhältnis der Nachfolge noch der Erneuerung, sondern der Delegierung oder Darstellung. Die Vollmacht ist der Funktion und nicht der

Person gegeben. Diese Punkte, in denen sich viele ergänzende Elemente zeigen, könnten Gegenstand eines fruchtbaren Dialogs werden.

¹⁰ A. Dulles SJ, *Protestant Churches and the Prophetic Office. Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Theologica Pontificia Universitatis Gregorianae (1961)*. Wir geben in großen Zügen diese an neuen Gesichtspunkten reiche These wieder.

¹¹ In diesem Sinne lautete die vollkommen negative Antwort von P. Charles SJ, *Réflexions sur la théologie du sermon, Prédication et prédicateurs: NRTh (1947)* 25–48.

¹² A. Dulles SJ aaO. *Protestant ministries: the charismatic aspect*, 27 ff. Vgl. M. Villain und J. de Baciocchi, *La vocation de l'Eglise (Paris 1954)* 222.

¹³ Im Anschluß an L. Bouyer arbeitet L. Dulles die prophetische Rolle von Persönlichkeiten wie Wesley, Kierkegaard, Gruntvig, Adolphe Monod, K. Barth im Sinne «katholischer» Werte: Transzendenz, Gottheit Christi, Zurückweisung des Modernismus, usw. heraus: aaO. 32.

¹⁴ A. Dulles aaO., *Protestant ministries: Institutional aspects*, 33 ff.

¹⁵ Hier haben wir hinsichtlich der Hauptschwierigkeit dem «Amtspriestertum» gegenüber einen sehr wichtigen Punkt der Übereinstimmung. Wir kennen Schüler Calvins, die den Satz unterschreiben würden: «Innerhalb des allgemeinen Priestertums wählt der Heilige Geist sich «Diener», die ihre Ordination durch besondere Gaben zum Amt des Hirten befähigt (Wort und Sakramente).» Dieser Satz, in dem das Wort «Diener» an die Stelle des als nicht biblisch abgelehnten Wortes «Priester» gesetzt ist, könnte inhaltlich ein Äquivalent für den Begriff des Amtspriestertums sein.

¹⁶ Der evangelische Christ hat keinen Sinn für die katholische Idee einer homogenen Entwicklung. Würde er sie in diesem historisch wohlfundierten Sonderfalle anerkennen (wie M. Thurian, *L'organisation du ministère dans l'Eglise primitive selon saint Ignace d'Antioche: Verbum Caro 81*), würde er uns immer auffordern, im Neuen Testament ein Übergangsstadium mit einer zweigleisigen Struktur anzuerkennen.

¹⁷ Im äußersten Falle könnte ein Pastor mit «katholisierenden Neigungen», der von der Idee des Amtspriestertums durchdrungen wäre, normalerweise glauben, er besitze dieses Priestertum auf charismatischem Wege. Ein übrigens keineswegs in den Bereich der Phantasie gehörender Fall.

¹⁸ Die Frage der «stellvertretenden Ergänzung (Suppléance)» oder der «Ökonomie» geht über den Rahmen dieser Untersuchung hinaus. Ergänzend lese man Archimandrite Pierre, *Économie ecclésiastique dans la théologie orthodoxe: Irénikon (1937)* 228–247;

339–362; A. Alivisatos, «Economy» from the Orthodox Point of view. Dispensation in practice and theory (London 1944) 27ff; Y. Congar, Économie: Catholicisme. Absichtlich betonen wir die Voraussetzungen, unter denen der Grundsatz der «Ökonomie» zugunsten der Diener der Kirche der Reformation akut werden könnte, mag es auch noch eine nie dagewesene Konzession für den Fortschritt auf dem Weg zur Einheit sein.

¹⁹ Dieser Glaube ist der orthodoxen und katholischen Kirche gemeinsam.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Joseph Duss-von Werdt Was kann der Laie ohne den Priester?

Im Rahmen der Thematik dieses Heftes betrifft die gestellte Frage ebenfalls die Sukzession – die Sukzession nicht des durch Übertragung (Handauflegung) weitergegebenen Ministeriums in der Kirche, sondern der Kirche selber, verstanden als Gemeinschaft Glaubender, Hoffender und Liebender. Wie geht Kirche weiter, äußert und vollzieht sie sich, wenn kein «Priester», besser: kein durch Handauflegung eingesetzter Gemeindevorsteher, da ist? *Daß* sie fort dauert auch in Sichtbarkeit, ergibt sich aus den theologischen Aussagen über die Laien, besonders aber über das «allgemeine Priestertum». Die Art und Weise des Fortbestandes hingegen wirft vielschichtige und heikle Probleme auf. Sie laufen auf die Forderung an die Theologie hinaus, darüber nachzudenken, was allgemeines Priestertum eigentlich inhaltlich bedeute. Dieser Beitrag beabsichtigt lediglich, in Teilansichten diese Frage zu stellen (was schon schwierig genug ist), nicht jedoch sie zu beantworten.

1. Der metakanonische Ansatzpunkt

Man würde sich mit der im Grundton juristisch gehaltenen Frage zu leicht tun, ginge man fraglos vom geltenden Recht und der von ihm vorausgesetzten «Ständeordnung» der Kirche als der Normalordnung aus und würde nur fragen: Kann (d. h. darf) der Laie predigen, Sakramente spenden (welche?) usf. Rechtliche Abgrenzungen sind zunächst aus Gründen der Kirchendisziplin notwendig. Doch muß auch das Recht von einem metakanonischen, «grundsätzlichen» Bereich her begründet sein. «Grundsätzlich» besagt: im Ur-

Geboren am 16. Mai 1900 in Argenton (Frankreich), Marist, 1927 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne, an der École des Chartes und an der Theologischen Fakultät in Lyon, ist Doktor der Theologie (1929), war Professor für Dogmatik und Ekklesiologie in Differt (Belgien) und Ste-Foy-lès-Lyon, widmet sich seit 1949 ausschließlich der Ökumenischen Bewegung. Er veröffentlichte: *Introduction à l'Œcuménisme* (Paris 1964), *Vatican II et le dialogue œcuménique* (Paris 1966) und arbeitet mit an: *Œcuménisme und Rythmes du monde*.

sprung wurzelnd, wie er in den ursprünglichen Glaubensurkunden, den alt- und neutestamentlichen Schriften, bezeugt ist. Wie waren die ersten Gemeinden strukturiert? Wer nahm in ihnen die gemeindlichen (liturgischen, kerygmatischen, pastoralen) Funktionen wahr? Es reicht dann auch der Ansatz in einer Ekklesiologie nicht aus, die sich nicht selber vor dem gemeinten Ursprung als dem «beherrschenden Woher» bewährt. Die Aktualität einer radikalen Fragestellung zeigt sich heute im Zusammenhang mit der Wiedererneuerung des Diakonats (was kann nur der Diakon, der Laie aber nicht?); besonders akut ist sie jedoch in äußerster Not der Kirche (Konzentrationslager, Verfolgung, Priestermangel, Mission, u. a. m.), wo sie die Frage des Überlebens der Kirche sein kann. Es können jedoch auch für Grenzsituationen nicht bloße «Ad-hoc-Lösungen» getroffen werden. Jede Lösung muß im Grundsätzlichen stimmen.¹

2. Exegetisch offene Fragen

Nun ist aber die Erhellung des Ursprungs keineswegs leicht. Der biblische Befund ergibt pluriforme Gemeindeordnungen, und deshalb wird der hermeneutische Stellenwert der auf Uniformität tendierenden Tradition zum Problem. Wir verbleiben hier im Exegetischen.

Die Schwierigkeiten beginnen bereits beim Versuch, unser Thema vom Ursprung her zu verstehen. Was der Laie ohne den Priester kann, oder positiv: was nur der Priester kann, läßt sich biblisch nicht beantworten. Wer ist denn biblisch gesehen ein «Laie» und wer ein «Priester»?² Wann wurden die Apostel zu «Priestern» (sie werden nie so genannt!) «geweiht»? Wenn man nur einigermaßen bibelgerecht von Laien (das Wort ist dem NT unbekannt) reden will, dann nur so, daß sie jene sind, die zum Volk Gottes (*λαός θεού*) gehören.³ *In ihrer Gesamtheit* werden sie «Priesterschaft» (1 Petr 2,9), «Heilige» (Paulus) genannt. Die Antwort auf unsere Frage hängt