

Versuch einer synthetischen
Auswertung

Edward Schillebeeckx

Die christliche Gemeinde und ihre Amtsträger

Die allgemeine Problematik, um die es hier geht, wurde im Vorwort dieses CONCILIUM-Heftes schon genügend umrissen. Das braucht hier nicht wiederholt zu werden. Dieser abschließende und synthetische Beitrag will aber die allgemeine Problematik der christlichen Gemeinde und ihrer Amtsträger unter dem Aspekt einer «kritisch-theologischen Betrachtung des Priestermangels im Licht des apostolischen Rechtes einer Gemeinde auf Amtsträger und auf die Feier der Eucharistie» angehen.

In den Erfahrungsberichten dieses Heftes zeigte sich, besonders in den sogenannten kritischen Basisgemeinden, eine deutliche Diskrepanz zwischen der offiziell geltenden Kirchenordnung (Kirchenrecht) und vielen alternativen Formen der konkreten Praxis. Wie wollen wir theologisch, im Licht der christlichen Tradition, die eine der wichtigsten Ausgangspunkte und Bereiche der theologischen Untersuchung ist, diese Gegebenheiten und Erfahrungen beurteilen? Zwar sind konkrete Gegebenheiten als solche noch längst keine Norm für eine ideale Praxis, aber man hat deswegen doch noch keineswegs das Recht, die christliche Sorge und Betroffenheit, die zu solchen alternativen und neuen Formen der Praxis führen, zu übergehen oder gar zu mißachten.

A. «Keine Kirchengemeinde ohne Vorsteher»

«Ecclesia non est quae non habet sacerdotes» schrieb schon Hieronymus¹, der hiermit offensichtlich die Meinung der alten Kirche wiedergab: «Eine Kirche, die keine Priester hat, ist keine Kirche», d.h. es gibt keine Kirche ohne Vorsteher oder eine Gruppe von Vorstehern, die spezielle, von der Kirche als solche anerkannte Befugnisse haben. Man kann hier von vornherein schon sagen, daß dieses Axiom eines Kirchenvaters ein negatives Urteil über die Selbstverständlichkeit, mit der viele unter uns über Priestermangel in den kirchlichen Glaubensgemeinschaften reden, beinhaltet. Denn wenn es aus soziologischer

Sicht tatsächlich einen konkreten Priestermangel gibt, dann stimmt offensichtlich etwas nicht. Dann ist etwas faul mit den Auffassungen der Gläubigen über ihre Kirche und deren Amtsträger, und, wo die Auffassungen verkehrt sind, stimmt dann auch die konkrete Praxis nicht mehr.

Den heutigen Priestermangel, der wegen seiner fragwürdigen ideologischen Voraussetzungen zu sehr bedenklichen Nebenerscheinungen in der Kirche und besonders im Hinblick auf die Eucharistie führt², darf man aber nicht nur soziologisch und statistisch analysieren (vgl. obenstehenden Beitrag von Jan Kerkhofs), man muß ihn auch historisch-theologisch und ekklesiologisch untersuchen. Bei einer solchen Untersuchung stößt man aber auch notwendigerweise auf Vorentscheidungen und emotionelle und sonstige Sperren, die den heutigen Priestermangel mitverursachen, die aber nicht zu bestehen brauchten.

In der Gemeinde Christi ist vieles möglich und erlaubt, aber nicht alles. Wenn ich zuerst, sei es auch nur sehr global, auf die anders orientierte Amtsauffassung der ersten zehn Jahrhunderte gegenüber der im zweiten christlichen Jahrtausend zurückblicke, dann geschieht dies nicht wegen einer unchristlichen Ursprungsromantik und auch nicht wegen einer nach meiner Meinung übrigens falschen Auffassung, daß aus der Chronologie als solcher, d. h. aus der zeitlichen Nähe zum Neuen Testament einer bestimmten kirchlichen Praxis oder Auffassung schon ein besonderer Wert zuzuerkennen wäre. An sich gibt es keinen Grund für einen Vorrang der ersten zehn Jahrhunderte des Christentums gegenüber dem zweiten christlichen Millennium. Nicht die Chronologie entscheidet hier, sondern einzig und allein, ob es hier um eine christliche Praxis, um die «sequela Jesu», die Nachfolge Jesu geht. Treue zum Neuen Testament und zu einer jetzt fast zweitausend Jahre alten christlichen Tradition fordert keineswegs eine Wiederholung welcher Zeit auch immer, auch nicht der Zeit des Neuen Testaments. Ohne kritische Erinnerung aber an die gesamte kirchliche Vergangenheit bleiben unsere modernen Fragen ohne Orientierung und Maßstab, wenn sie auch von dieser Vergangenheit wesentlich mitgeprägt sind. Ich meine, daß eine wahrhaft christliche Antwort nur in einer kritischen Konfrontation zwischen Gegenwart und Vergangenheit möglich ist.

Es geht mir daher grundsätzlich um *theologische Kriterien* und um die theologische Bedeutung der kirchlichen Amtspraxis im Lauf der Jahrhunderte, in immer neuen Situationen, die jedesmal auf einmalige Weise durch ihren konkreten historischen Ort bestimmt sind. Auch wenn die Situationen wechseln, spielt die kritische Frage, ob die kirchliche Praxis wie

in den ersten zehn Jahrhunderten *primär* nach *theologischen* Kriterien oder – wie besonders im zweiten Jahrtausend – nach *außertheologischen* Gesichtspunkten gestaltet wird, hier eine bleibend wichtige, einschneidende und entscheidende Rolle.

Es ist eine der Aufgaben des Theologen, die Kirche und ihre lebendige Praxis immer wieder mit der Totalität der gesamten Glaubenstradition, mit den unterschiedlichen und wechselnden historischen Zusammenhängen, in der diese Tradition steht, und mit den bewußten und unbewußten theologischen und nicht-theologischen Modellen, die verwirklicht werden sollten, zu konfrontieren. Auch das Konzil von Trient ist, wie wichtig und entscheidend es auch sein mag, nur einer der vielen bestimmenden, richtungweisenden Faktoren für ein richtiges Verständnis der Heiligen Schrift. Ein solches Konzil kann keineswegs die reiche Totalität der ganzen Glaubenstradition voll zum Ausdruck bringen. Es berührt nur einen Teilbereich dieser Tradition und diesen auch nur von dem beschränkten Standpunkt und der eigenen historischen Situation der westlichen Kirchen aus. Auch wenn das Konzil «christliche Wahrheit» erörterte, geschah dies «kontextuell». Hieraus folgt, daß die Lehrentscheidungen aller Konzile und in noch stärkerem Maße alle nicht-konziliären kirchlichen Lehrmeinungen, *damit ihre Bedeutung für uns deutlich wird*, nicht nur innerhalb ihres eigenen historischen Kontextes, sondern darüber hinaus innerhalb des Ganzen der christlichen Glaubenstradition, wie diese ausgehend von dem biblischen apostolischen Glauben der weiteren Geschichte der Kirche Orientierung und Inspiration schenkte, interpretiert werden müssen. Diese weitere Kirchengeschichte erlaubt es der ursprünglichen Inspiration in immer neuen Kontexten des Lebens, daß sie einmal mehr recht und ein andermal mehr schlecht zum Tragen kam und kommt. Mal haben die Kirchen diese Inspiration fruchtbar aufgenommen, mal weniger gut, mal geradezu enttäuschend. Meine Meinung hier ist nicht die gewagte Meinung eines einzelnen, sondern die übereinstimmende Meinung der heutigen Theologen, auch wenn die dienenden Organe des kirchlichen Lehramtes oft dazu neigen, bei dem «Buchstaben» früherer Lehrentscheidungen stehen zu bleiben und die hermeneutische und historische Dimension dabei zu unterschätzen.

Um den möglichen theologischen Wert der heute überall neu entstehenden, alternativen Formen der Amtsausübung in den christlichen Gemeinden, die oft gegen die geltende Kirchenordnung verstoßen, richtig einschätzen zu können, müssen wir uns Tatsachen und Gegebenheiten aus der alten Geschichte, aus der des Mittelalters und der der Neuzeit vor Augen halten.

Dann wird deutlich, daß die Entscheidungen und Dokumente der Führung der Kirche – der Theologe ist bereit, ihre unterschiedlich zu beurteilende Autorität grundsätzlich anzuerkennen! – immer *durch eine neue Praxis von unten* her vorbereitet wurden. Dies gilt sowohl für das fünfte Jahrhundert (typisch für das Priesterbild des ersten Jahrtausends) als für das zwölfte und dreizehnte (feudales Priesterbild) als auch für das sechzehnte Jahrhundert (tridentinisches, «modernes» und damit im heutigen Sinne traditionelles Priesterbild). Offizielle Dokumente pflegen immer wieder *eine von der Basis her gewachsene kirchliche Praxis* zu bestätigen. Heute sehen wir, wie um uns herum von unten her wieder neue alternative und parallele Formen der Amtsauffassung und der Amtspraxis in der Kirche entstehen. Übrigens sind diese Formen oft denen, die in der Bibel oder in der alten Kirche erkennbar sind, sehr ähnlich. Daher kann man in einer eher weiten Zukunft, wahrscheinlich mit einigen Vorbehalten und Distanzierungen, die kanonische, offizielle Sanktionierung dessen, was man die *heutige*, «vierte Phase» der kirchlichen Amtspraxis nennen könnte, erwarten. Die kritische Erinnerung an die vergangene Geschichte hat dabei eine die Zukunft eröffnende und ermöglichende Kraft.

I. Das erste Jahrtausend: eine pneumatische, am Wesen der Kirche orientierte Amtsauffassung

1. Die Apostolizität der «Gemeinde Christi»

Ausgehend vom Neuen Testament³ betrachtete die alte Kirche sich als apostolisch. «Apostolisch», das hieß im Bewußtsein der christlichen Gemeinden das Wissen darum, daß sie auf dem Fundament der «Apostel und Propheten» der Urkirche gegründet waren. Nach dem Neuen Testament ist eine lebendige Gemeinde eine Gemeinschaft von Gläubigen, die die Sache Jesu, d. h. das mit dem ganzen Auftreten und Handeln Jesu und mit seiner Person wesentlich verbundene kommende Reich Gottes, zu der ihrigen macht und die daher die Geschichte Jesu und die Geschichten über Jesus in *ihrer Bedeutung für die Zukunft aller Menschen* durch die konkrete Geschichte des Lebens der Gemeinden weitererzählen und ihnen in der Erzählung weitere Wirksamkeit geben will. Hier liegt der Akzent zwar auch, aber nicht an erster Stelle, auf einer Lehre, die möglichst rein und unversehrt bewahrt werden muß, sondern auf der *Geschichte Jesu und den Geschichten über ihn* und auf der «sequela Jesu», auf einer christlichen Praxis, die in der Nachfolge Jesu besteht, die so radikal wie möglich

nach der Orientierung und der Inspiration, die im «Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit» (Mt 6,33) gegeben sind, gelebt werden muß. Es geht um die Liebesmacht eines Gottes, der Menschlichkeit will, um einen christlichen Traum, der die Kraft ist, die Zukunft ermöglicht: «Siehe, die Wohnung Gottes unter den Menschen» (Offb 21,1–4). Grundsätzlich geht es um die Versammlung von an Gott Glaubenden, um eine Gemeinschaft, in der *bezogen* auf Jesus von Nazareth, im *Bekenntnis*, daß er «der Christus», Gottes eingeborener, geliebter Sohn, unser Herr ist, in prophetischem Zeugnis und in dementsprechender Praxis des Reiches Gottes die Vision und der Traum «eines neuen Himmels und einer neuen Erde» lebendig gehalten werden.

Diese «Gemeinde Gottes» ist eine *Gemeinde von Brüdern*, in der die Machtstrukturen, die in der Welt bestimmen, abgebaut und abgebrochen werden (Mt 20,25–26; Lk 22,25; Mk 10,42–42): Alle sind gleich. Höchstens könnte man sagen, um ein bekanntes Wort «Alle sind gleich, nur einige sind gleicher» umzudeuten: nur der Geringere, der Arme und Unterdrückte ist «gleicher». Alle haben Recht auf Mitsprache, auch wenn es in dieser Mitsprache unterschiedliche Aufgaben und unterschiedliche Verantwortung gibt und geben muß. Hier ist auch der Ort für den Unterschied zwischen dem allgemeinen Engagement aller Gläubigen für die Gemeinde und den *spezifisch amtlichen Diensten*, besonders denen des Vorstehers der Gemeinde oder der Gruppe der Vorsteher⁴.

Die christlichen Gemeinden sind also nach dem Neuen Testament «apostolisch». Dies schließt mit ein, daß die Botschaft Jesu über das Reich Gottes, von dem seine Person und daher auch sein Tod und seine Auferstehung nicht getrennt werden können, seine Heilsbotschaft, «das Evangelium von Jesus, dem Messias, dem Sohn Gottes» (Mk 1,1) oder das «Evangelium Gottes» (Mk 1,14) «apostolisch» weiter verkündigt wird. Eine solche Apostolizität der christlichen Gemeinde steht in einem dialektischen Verhältnis zur Apostolizität des Amtes, der sog. «*successio apostolica*». Die Apostolizität der christlichen Gemeinde umfaßt ja die *apostolische Weitergabe und Vermittlung des Glaubens* und daher auch das bleibende Gewicht des Neuen Testaments, des Ursprungsdokumentes, in dem das «Evangelium Jesu» kerygmatisch vor dem Verstehenshorizont dessen, was wir das «Alte Testament» nennen, erzählt wird. In der Sicht des Neuen Testaments ist die Apostolizität des *Inhalts des Glaubens* das entscheidende: «Vertraue das, was du von mir im Beisein vieler Zeugen gehört hast, zuverlässigen Leuten an, die geeignet sind, wieder andere zu lehren.» (2 Tim 2,2.) Es geht an erster Stelle weniger um

eine ununterbrochene Kontinuität oder Sukzession im Amt als um die ununterbrochene Kontinuität und Weitergabe der apostolischen Tradition und des apostolischen Glaubensinhalts.

Hieraus folgt das wesentliche Selbstverständnis der christlichen Gemeinde: sie ist dadurch «Gemeinde Gottes», daß sie «Gemeinde Jesu» ist, d. h. daß sie sich, inspiriert durch das Zeugnis der Apostel, als Gemeinde um Jesus, das ihr von Gott geschenkte Heil, sammelt.

Schon in einer soziologischen Betrachtungsweise hat eine solche Gemeinde ein Recht auf ihre Vorsteher. Für eine Gemeinde Gottes ist dieses Recht zudem auch ein apostolisches Recht. Als Gemeinde Christi hat sie darüber hinaus wegen des Auftrags Jesu «Tut dies zu meinem Gedächtnis» ein Recht als Kirche, ein «ekklesiales» Recht auf die Feier der Eucharistie. Ausgehend von dieser apostolischen Orientierung gestalteten die neutestamentlichen Kirchengemeinden und die Gemeinden der patristischen Kirche ihr Leben.

Von Anfang an bestanden in der Kirche viele Ämter, Aufgaben und Dienste. Mit Hilfe des Neuen Testaments kann man nicht begründen, daß es nur ein einziges Amt geben muß, das sich hierarchisch in verschiedene, unter- und übergeordnete Stufen aufteilen läßt. Wir bestreiten nicht, daß diese Auffassung ihre Legitimität besitzt, aber sie kann keineswegs die einzig mögliche Gestalt des kirchlichen Amtes sein, sie ist zudem abstrakt, unhistorisch und bleibt innerhalb der Perspektive einer festgelegten, eng umgrenzten Theologie. Wohl muß man dem «Apostolat» der Gemeindegründer in der konstitutiven Phase der Urkirche, derjenigen, die die Schrift «Apostel und Propheten» nennt, eine bestimmte «Einmaligkeit», «Einzigartigkeit» zuerkennen.

Erst als die erste Generation, besonders die der Apostel und Propheten, verstorben war, etwa zwischen 80 und 100 nach Christus, ergab sich für alle Kirchen auf unumgängliche Weise das Problem der Führung der Kirche. Dies ist die Zeit, in der sich Paulus kurz vor seinem schon erwarteten Tod intensiv damit beschäftigt (vgl. Phil 2,19–24) und in der das Amt in den Gemeinden nicht nur eine konkrete, obwohl oft sehr unterschiedliche Gestalt annahm, sondern in der auch über das Amt theologisch reflektiert wurde. Allerdings geschah dies nicht an erster Stelle in Hinsicht auf die Festlegung der Amtsstrukturen.

Die Gründer und ursprünglichen Initiatoren der Gemeinden waren verstorben. Wie sollte es weitergehen? Mit dem Gebrauch von Pseudonymen, für den es auch im profanen Altertum sehr viele Beispiele gibt, versucht man eine erste Lösung, die uns auch die

Bedeutung der Problematik deutlicher macht. Neue Führer, oft alte Mitarbeiter der Apostel oder auch charismatisch berufene, «spontane» Führer, traten in die Fußstapfen der Gemeindegriinder oder des großen Traditionsträgers bestimmter Gemeinden: Paulus, Petrus, Barnabas, Jakobus, ein gewisser Johannes usw. Wenn diese neuen Gemeindeführer ihrerseits auch ihren Gemeinden Briefe schreiben, benennen sie sich nach dem Apostel, der für diese Gemeinde der große Vertreter der Glaubenstradition dieser Gemeinde war. So wurden z. B. die Pastoralbriefe (der Brief an Titus, der erste und der zweite Brief an Timotheus) so geschrieben, als kämen sie von Paulus selbst, der inzwischen schon verstorben war. Gerade weil diese Gemeinden und die Leiter der Gemeinden sich als «paulinisch» betrachteten, wurden diese Briefe Paulus selbst in den Mund gelegt. Hierin zeigt sich, daß die ersten Gemeinden sich ausdrücklich als «apostolische Gemeinden» verstehen wollten: Gemeinden Jesu Christi, der von den «Aposteln und Propheten» als der gekreuzigte, aber auch als der auferstandene Jesus verkündigt wurde. Unter dem Gebrauch der Pseudonyme verbirgt sich also eine ganze Theologie der «apostolischen Gemeinde» und des «kirchlichen Amtes».

In Eph 4,7–10 und 4,11–16 wird der Übergang von der ursprünglichen Kirche zu einer nachapostolischen, aber immer noch neutestamentlichen Kirche deutlich. Die Apostel, Propheten und andere Gemeindegriinder werden jetzt nach ihrem Tod «*Fundamente der Kirche*» genannt (Eph 2,20). Die neuen Leiter der Kirche, die damals in Ephesos «Evangelisten, Hirten und Lehrer» genannt wurden (Eph 4,11, vgl. 2,20 und 3,6), müssen auf diesem schon gelegten Fundament aufbauen. Die nachapostolischen Gemeindeleiter stehen einerseits wie die Apostel (1 Kor 4,1; Röm 10,14–15.17) im Namen Jesu in seinem Dienst. Andererseits aber besteht das Neue gegenüber der ersten Generation darin, daß die jetzt «kirchlichen» Amtsträger sich durch das apostolische Erbgut gebunden wissen. Beides gehört eng zusammen und ist unzertrennbar. Die nachapostolischen Amtsträger müssen folglich der ursprünglichen Erfahrung der Apostel Rechnung tragen und dafür sorgen, daß sie nicht verloren geht, denn aus dieser Erfahrung muß die Gemeinde leben, m. a. W. die Erfahrung der Apostel ist maßgebend für die christliche Identität und die evangelische Vitalität der Gemeinde. Das spezifische Amt der Gemeindeführung ist überdies verwoben mit vielen andersartigen Aufgaben auch anderer in der einen Dienstbarkeit aller gegenüber der Gemeinde zum Aufbau dieser Gemeinde (Eph 4,11). Das Eigene und Spezifische des Amtsscharismas als eigenständiger

Aufgabe innerhalb der vielen Dienste liegt darin, daß die Amtsträger zwar in Solidarität mit der Gemeinde, aber doch in eigener, unveräußerlicher Verantwortung dafür zuständig sind, daß die Gemeinde ihre apostolische Identität und evangelische Vitalität behält. Von dem Standpunkt des Neuen Testaments aus war das theologisch Wichtige und Relevante hierbei nicht die Form der Auswahl oder der Amtseinführung dieser Gemeindevorsteher, sondern die Forderung nach ihrer Apostolizität. So ist die Apostolizität der von den «Aposteln und Propheten» gegründeten Gemeinden die Grundlage und die Quelle für die Apostolizität des kirchlichen Amtes. Jede andere Auffassung über das «kirchliche Amt» kann sich nicht auf das Neue Testament oder auf die Urkirche berufen.

2. Die historische Gestalt des kirchlichen Amtes

a. Kanon 6 des Konzils von Chalkedon: Keine Weihe ohne Gemeinde

Die Amtsauffassung, wie sie aus dem Neuen Testament deutlich wird, bekam ihre offizielle kanonische Sanktion 451 durch Kanon 6 des vierten ökumenischen Konzils in Chalkedon, nachdem viele Jahre einer zuerst vielfältigen und später immer ähnlicher und gleichförmiger werdenden Gestaltung des Amtes vorangegangen waren. In juridischer Form entspricht dieser Kanon eindeutig der Amtsauffassung des Neuen Testaments und der alten Kirche. Die Theologie der Kirchenväter und die altkirchlichen Liturgien bestätigen übrigens diese Amtsauffassung. Der Kanon verbietet nicht nur jede Form einer absoluten Weihe, sondern er betrachtet sie geradezu als ungültig: «Niemand, weder Priester noch Diakon, darf auf «absolute» Weise (*apolelyménos*: auf losgelöste, ungebundene Weise) geweiht werden... Wenn er nicht auf deutliche Weise einer Ortsgemeinde zugewiesen ist, sei es in der Stadt oder auf dem Land, sei es der Grab- oder Gedenkkirche eines Märtyrers oder einem Kloster, dann beschließt das hochheilige Konzil, daß seine «*Ordinatio*» (*cheirotonía*) ganz und gar ungültig ist... und es ihm daher bei keiner Gelegenheit erlaubt ist, irgendeine Amtsfunktion auszuüben.»⁵

Welche theologische Auffassung des Amtes verbirgt sich in diesem Kanon? Grundsätzlich diese: Nur jemand, der von einer bestimmten Gemeinde berufen wird, ihr Vorsteher und Leiter zu sein, darf die «*Ordinatio*» empfangen. Was heute «Weihe» genannt wird, war damals vor allem «*ordinatio*», d. h. «Zuordnung» eines Gläubigen als Amtsträger zu einer bestimmten Gemeinde, die selber diesen bestimmten

Mitchristen als ihren Vorsteher oder «Präsidenten», ihren Vorsitzenden, berufen und angedeutet hatte oder die das tatsächlich charismatisch führende Auftreten eines oder mehrerer ihrer Zugehörigen akzeptierte und bestätigte. Eine «absolute» Weihe – das Hinweisen auf einen Kandidaten (*cheirotonia*) und etwas später auch das Auflegen der Hände (*cheirothesia*) – hatte keinerlei Wert, wenn der Betreffende nicht von einer bestimmten Gemeinde berufen wurde, ihr Vorsteher zu sein, oder wenn die Gemeinde sich nicht mit seinem faktischen Auftreten als ihr Leiter einverstanden zeigte.

Hier zeigt sich die wesentlich auf die Kirchengemeinde orientierte, *ekkesiale* Amtsauffassung der alten Kirche. Zum Begriff der «*Ordinatio*» gehört daher nicht nur und auch nicht an erster Stelle die Handauflegung durch einen Bischof, verbunden mit einer Epiklese, d. h. der Anrufung des Heiligen Geistes, sondern damit die «*Ordinatio*» überhaupt gültig sei, gehört zu ihrem Wesen die Berufung oder die Bestätigung und das Einverständnis (*cheirotonia*) einer bestimmten christlichen Gemeinde. *Die Gemeinde beruft: das* ist die «Priesterberufung». Weil aber die Gemeinde sich als Gemeinde *Jesu* versteht, wird die *ekkesiale* Einsetzung des Vorstehers zur gleichen Zeit auch als eine «Gabe des Heiligen Geistes», als ein pneumatisches Geschehen verstanden. Diese in kanonischer Sprache formulierte dialektische Bindung zwischen «Gemeinde» und «Heiligem Geist», zwischen «Gemeinde» und «Amt» weist darauf hin, daß der Unterschied zwischen «Weihegewalt» und «Jurisdiktionsgewalt» damals nicht nur unbekannt war, sondern ganz und gar außerhalb der damaligen theologischen Denkwelt lag.⁶ «Man zwingt dem Volk keinen Bischof auf, den es nicht will.»⁷ «Er, der allen vorstehen muß, soll auch von allen gewählt werden.»⁸

Das Amt ist daher wesentlich *ekkesial* und *deswegen* auch pneumatologisch bestimmt. Das Amt ist keineswegs eine private, ontologische Qualifizierung der individuellen, vom Kontext einer konkreten Kirchengemeinde losgelösten Person des Amtsträgers. Die unverzichtbare Gegenseitigkeit von Amt und Gemeinde wäre durch eine solche, damals kaum vorstellbare Auffassung gefährdet. Als Paulinus von Nola durch das Zusammentreffen verschiedener Umstände in Barcelona tatsächlich ohne Gemeinde «geweiht» wurde, fiel es ihm schwer, das zu verarbeiten. Auf zugleich fromme und ironische, aber eigentlich ratlose Weise beschreibt er das Geschehene inhaltsgemäß wie folgt: da stand ich da, beschämt, ungeschützt, verwaist, sozusagen ganz verloren und allein vor dem lieben Herrn als Priester, aber ohne Gemeinde: «in sacerdotium tantum Domini, non etiam in locum

ecclesiae dedicatus»⁹. Isidor von Sevilla nennt all diejenigen, die «absolut» geweiht sind, Menschen ohne Kopf, «weder Pferd noch Mensch»¹⁰: weder Fisch noch Fleisch. Der Zusammenhang zwischen dem Amt und einer konkreten Gemeinde war in der alten Kirche so groß, daß im Prinzip eine Versetzung zu einer anderen Gemeinde unmöglich war, auch wenn aus Mitleid mit konkreten Gemeinden oder wegen besonderer Gründe der Diskretion oder der Vorsicht, des sogenannten Prinzips der «*Oikonomia*», Ausnahmen gemacht wurden¹¹. Eine andere wichtige Folge dieser Amtsauffassung war auch, daß ein Amtsträger, der wegen welcher Vorkommnisse oder Motive auch immer aufhörte, Vorsteher einer bestimmten Gemeinde zu sein, auch ipso facto im vollen Sinne des Wortes wieder *Laie* wurde.¹²

Das Prinzip, das dieser Praxis und der entsprechenden Auffassung des kirchlichen Amtes zugrunde liegt, ist klar: nicht derjenige, der die «Weihegewalt» besitzt, ist befugt, der Gemeinde vorzustehen und ihr auch in der Feier der Eucharistie voranzugehen, sondern der von der Gemeinde ernannte oder akzeptierte, d. h. der einer bestimmten Gemeinde «zugeordnete» Leiter bekam durch diese «Zuordnung» («*ordinatio*» durch «*cheirotonia*», die etwas anderes ist als Weihe durch «*cheirothesia*» oder Handauflegung) alle Vollmacht und Befugnis, die er brauchte, um dieser christlichen Gemeinde vorzustehen. Weil aber die Gemeinde sich selbst als «Gemeinde Gottes», «Leib des Herrn» und «Tempel des Heiligen Geistes» verstand, hat man schon sehr früh und als eine Selbstverständlichkeit dieser «Zuordnung» einen liturgischen Rahmen gegeben, in dem um die Gnade Gottes, um das Charisma Gottes für den designierten Vorsteher gebetet wird: aus der «*cheirotonia*» wird eine «*cheirothesia*». Es geht hier also nicht um etwas Sakrales, sondern um *gläubige und glaubende Sakramentalität*¹³.

Eine Schlußfolgerung aus all diesen Überlegungen ist: eine Situation, in der eine Gemeinde keine Eucharistie feiern könnte, weil kein Priester oder Bischof anwesend war, wäre in der alten Kirche undenkbar gewesen. Wir haben Hieronymus gehört: keine Kirche, keine Gemeinde ohne Vorsteher. Der Vorsteher der Gemeinde hat dann auch wegen des Rechtes der Gemeinde auf die Eucharistie das Recht, die Eucharistiefeier zu leiten. Weil die ganze Gemeinde eine eucharistiefeiernde Gemeinde ist, kann sie ohne die Eucharistie nicht evangelisch leben. Wenn sie zu einer bestimmten Zeit keinen solchen Vorsteher hat, wählt sie aus den eigenen Reihen einen geeigneten Kandidaten. Die evangelische Identität und die christliche Vitalität einer Gemeinde sind ja in einer solchen Situation gefährdet.

b. Die Weiheliturgie des Hippolytus: Handauflegung
und Gemeinde

Die Amtsauffassung der alten Kirche, die durch das Konzil von Chalcedon offiziell bestätigt und sanktioniert wurde, wird auch deutlich aus der ältesten uns bekannten Beschreibung der Liturgie der Handauflegung aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts: aus der *Traditio Apostolica* des Hippolyt¹⁴. Die ganze Ortsgemeinde wählt, vereint mit den Vorstehern, die sie schon hat, ihren Bischof, ihre Presbyter und ihre Diakone¹⁵. Aus anderen Dokumenten wissen wir, daß die Gemeinde auch erwarten kann, daß die von ihr Berufenen ihre Aufgabe annehmen, auch wenn sie das Amt ursprünglich nicht gewollt hätten, denn die Gemeinde hat wegen ihrer Apostolizität, auf die sie nicht verzichten kann, zur Wahrung und Förderung ihrer christlichen Identität und ihrer evangelischen Vitalität ein Recht auf einen Vorsteher¹⁶. Daher prüft die Ortskirche den Glauben des Kandidaten darauf, ob er apostolisch ist, und wenn das Ergebnis bejahend ist, bezeugt sie das auch. Hieraus spricht die alte Überzeugung, daß an erster Stelle die Gemeinde selbst apostolisch ist. Weil später der Vorsteher (eigentlich damals der Bischof) eine spezifische Verantwortung für die Apostolizität der Gemeinde haben wird, prüft die Gemeinde, die ihn als Vorsteher anerkennen und wählen will, zuerst die apostolische Grundlage seines Glaubens.

Obwohl die Ortskirche sich derart ihren Vorsteher wählt, gibt sie sich ihre Amtsträger nicht völlig autonom oder isoliert von der Gesamtkirche. Denn gerade wegen ihrer Christlichkeit betrachtet die Gemeinde *Christi* ihre eigene Entscheidung zur gleichen Zeit als eine Gabe der Geistes. Auf sakramental-liturgischer Ebene wird dies durch die Handauflegung der Bischöfe auch aus Nachbarkirchen zum Ausdruck gebracht. Seit dem Konzil von Nizäa 325 sind dies wenigstens drei Bischöfe. Diese Handauflegung der Bischöfe ist ein Zeichen der Gemeinschaft mit allen christlichen Kirchen. Keine Ortskirche hat das Monopol des Evangeliums oder der christlichen Apostolizität. Die Ortskirche ist der Kriti der anderen apostolischen Kirchen unterworfen.

Im Gebet der Epiklese wird auf den von der Gemeinde für das Vorsteheramt vorgeschlagenen Kandidaten (den zukünftigen Bischof) die Gabe der «Kraft des Pneu μ a hegemonik \acute{o} n», des Geistes, der zum Vorstehen und Führen befähigt, und die Gabe «der Kraft des pneu μ a archieratik \acute{o} n», des Geistes der Hohenpriesterschaft, herabgerufen. Auf den Presbyter, der zum bischöflichen Rat gehört, wird «der Geist der Gnade und des Rates des Presbyteriums», auf den

Diakon, der völlig im Dienst des Bischofs steht und alles zu tun hat, was sein Bischof ihm aufträgt oder wozu er ihn ermächtigt, wird ein «Charisma des Geistes unter der Autorität des Bischofs» herabgerufen. Bei aller Unterschiedlichkeit liegt hier das Schwergewicht auf der *Kraft des Geistes*, die vom Vater dem Sohn und vom Sohn den Aposteln geschenkt wird und die jetzt in der auf dem Fundament der Apostel gegründeten Gemeinde auf diejenigen, die die Gemeinde zu ihrem Leiter (Bischof) und zu seinen Helfern (Presbyter und Diakone) gewählt hat, herabgerufen wird. Hippolyt schreibt für die Amtseinführung der drei verschiedenen Amtsgruppen (Episkopat, Presbyterat und Diakonat) keine unabänderliche Formel vor. Nach seiner eigenen Erklärung soll seine «Traditio» eine Hilfe für improvisierende Verantwortliche der Gemeinde sein, «wenn das Gebet nur auf gesunde Weise orthodox ist»¹⁷. Für die anderen kirchlichen Dienste, z. B. für die Katecheten, Lektoren und Subdiakone ist die liturgische «Zuordnung» oder *ordinatio* nicht nötig¹⁸.

Auch in dieser Liturgie zeigt sich die pneumatische-ekklesiale Amtsauffassung der alten Kirche. Was «von unten» kommt, erfährt man gleichzeitig als etwas, das «im Heiligen Geist» seinen Ursprung hat. Es besteht hier kein Dualismus zwischen dem, «was von oben» und dem, «was von unten» kommt. Überdies ist die *Gabe der Geisteskraft* das Entscheidende, ein Unterschied zwischen «Gnade» und «Merkmal» wird hier nicht gemacht. Ein Abschnitt in der *Traditio*, der sich mit den «confessores-martyres» beschäftigt, d. h. mit Christen, die wegen ihres Glaubens verhaftet worden waren und für die Sache Jesu gelitten hatten, aber durch besondere Umstände dann doch nicht getötet wurden, bestätigt dieses. Eine solche Person besitzt kraft ihres Glaubenszeugnisses im Leiden das Charisma des Geistes. Wenn die Gemeinde ihn als Vorsteher, Presbyter oder Diakon einsetzen will, *bedarfer keiner Handauflegung*¹⁹. Er hat ja schon die nötige Geisteskraft, das bewies sein Glaubenszeugnis. Trotzdem, und dies ist wichtig, bestand auch für einen solchen Kandidaten die liturgische Zuordnung, allerdings ohne Handauflegung. Dadurch wird die doppelte Dimension der alten «*ordinatio*» bekundet: einerseits ist sie eine «ekklesiale Zuordnung», die das empirische Leben der Kirchengemeinde und ihre Kirchenordnung betrifft, andererseits ist sie ein Charisma des Geistes, und dies ist die pneumatische, christologische Dimension. Das kirchliche Amt wird also durch zwei wesentliche und unverzichtbare Voraussetzungen konstituiert: durch die kirchliche «Zuordnung» des Kandidaten zu seinem Amt für die Gemeinde und durch die Gnade des Charismas des Geistes. Institu-

tion und Charisma kommen hier zusammen. Allerdings sind die konkrete Amtseinführung durch die Gemeinde und das erbetene Charisma differenziert nach der konkreten Aufgabe, die die Gemeinde einem Kandidaten anvertraut.

Gegenüber dem Neuen Testament liegt der Unterschied darin, daß die spätere alte Kirche die Aufgaben, die ursprünglich, im Neuen Testament, noch differenziert waren, jetzt prinzipiell zu der einen Verantwortung des Episkopats zusammenzieht, so daß später hieraus die Theorie entsteht, es gebe eigentlich nur ein einziges Amt, das des Bischofs, und alle anderen Ämter seien Teilaufgaben, die Formen der Partizipation an diesem einen Amt seien. Ich bestreite nicht, daß diese Theologie legitim ist und daß man so denken darf. Sie scheint mir aber *nicht unumgänglich und auch nicht notwendig* zu sein. Aber auch diese Theologie des einen Amtes bestätigt, daß das Amtsverständnis der Kirche von Anfang an *Kollegialität* miteinschließt: Diese Kollegialität ist dann ein solidarischer Pluralismus und eine Zusammenarbeit in der Verschiedenheit zwischen Christen, die an unterschiedlichen Amtscharismen teilhaben.

3. Erste «Sazerdotalisierung» des kirchlichen Amtes

Besonders in der Literatur vor dem Konzil von Nizäa zeigt sich, wie die alte Kirche zögerte und davor zurückschreckte, ihre Vorsteher «Priester» zu nennen oder ihre Aufgaben als «priesterlich» zu betrachten. Nach dem Neuen Testament war nur Christus Priester und nur seine Gemeinde priesterlich. Die Vorsteher stehen im Dienste Jesu und des priesterlichen Gottesvolkes, aber selbst werden sie nie Priester genannt.

Cyprian aber (gest. 258) liebte es schon, die Heilige Eucharistie mit dem Opfer aus dem Alten Testament zu *vergleichen*. Daher benutzte er gerne im Zusammenhang mit der Eucharistie die alttestamentliche, priesterliche Opferterminologie. So entstand aber allmählich eine Sazerdotalisierung des Vokabulars, das sich auf das kirchliche Amt bezog²⁰, aber in diesem ersten Stadium hatten die Ausdrücke, die priesterliche Assoziationen hervorriefen, allegorische Bedeutung. Cyprian ist auch der erste, der vom «sacerdos», d. h. damals dem Bischof als Vorsteher der Gemeinde und deshalb auch als Vorsteher der Eucharistie, aussagt, daß er *vice Christi* vorsteht: an der Stelle Christi²¹.

Dagegen weigert sich Augustinus nach wie vor, die Bischöfe und die Presbyter *Priester* im eigentlichen Sinn zu nennen, im Sinne etwa von *Mittlern* zwischen Christus und der Gemeinde²². In seiner *Traditio* befindet sich Hippolytus in einer Zwischenposition oder auch Übergangsphase zwischen beiden. In seiner Epi-

klese redet er ohne Vorbehalte vom «Geist der Hohepriesterschaft», aber an anderen Stellen schreibt er wiederholt, daß der Bischof *wie* ein Hoherpriester (*Traditio* 3 und 34) ist: er weiß noch um den rein allegorischen Gebrauch der alttestamentlichen Terminologie. In bezug auf die Presbyter stellt er aber überhaupt nicht solche Vergleiche an: diese sind eindeutig nichtpriesterlich, auch wenn sie je länger je mehr nach den konkreten Voraussetzungen der unterschiedlichen Gemeinden an der Stelle des Bischofs der Feier der Eucharistie vorstehen, ohne dazu eine neue Weihe bekommen zu müssen.

Es ist daher nicht richtig, in der Zeit vor Nizäa das Wort «Priester» in bezug auf die Bischöfe oder die Presbyter zu verwenden. In der alten Kirche wird «sacerdos» als Begriff, der dem Alten Testament entstammt und dort die Bezeichnung des jüdischen Priesters war, nur im uneigentlichen, übertragenen Sinne und dann auch nur – wenigstens in der ersten Zeit – allein für den Bischof²³, damals die eigentliche Identifikationsgestalt und einheitsstiftende Persönlichkeit der Ortsgemeinde, gebraucht. Weil aber auf die Dauer auch die Presbyter der Feier der Eucharistie vorstanden und dies nach einiger Zeit sogar ganz normal wurde, weil sie die eigentlichen Vorsteher kleinerer Ortsgemeinden wurden, wurden schließlich auch sie «Priester» (sacerdotes) genannt. Sie sind aber hier Priester «secundi meriti», d. h. dem bischöflichen Vorsteher untergeordnet²⁴. So war die erste Phase der Sazerdotalisierung, wobei es vorläufig aber nur um eine Sazerdotalisierung des Vokabulars ging, vollzogen.

4. Priesterliche Amtsträger und Eucharistie

Die eben skizzierte Entwicklung scheint eine Verbindung von «Priesterschaft» und der Feier der Eucharistie nahezulegen. Doch ist dies nicht der Fall, jedenfalls ist es nicht die ganze Wahrheit. Altkirchlich besteht nur eine wesentliche Beziehung zwischen der «Gemeinde» und dem «Gemeindevorsteher» und aus dieser vorrangigen ersten Beziehung geht dann eine zweite hervor: die zwischen dem Gemeindevorsteher und der Eucharistie feiernden Gemeinde. Das ist ein wesentlicher Unterschied.

Es ist eine Tatsache, daß in der Zeit des Neuen Testaments die Entstehung und Entwicklung des kirchlichen Amtes nicht von der Eucharistiefeyer ausgeht und auch nicht von dieser geprägt oder bestimmt wurde. Diese Funktion erfüllte die Apostolizität der Gemeinde: aus der Notwendigkeit der apostolischen Verkündigung und Mahnung, des apostolischen Aufbaus und der Leitung der Gemeinde entstand das

kirchliche Amt. *Amt* in der Kirche hat in welcher seiner Formen auch immer zu tun mit der Führung der Gemeinde. Es war offensichtlich in der Zeit der Urkirche kein eigenständiges Problem, wer der Eucharistie vorzustehen hatte, denn im Neuen Testament findet sich kein Hinweis darauf.

Bemerkenswert ist übrigens auch, daß Paulus die Eucharistie keine *apostolische* Überlieferung nennt: sie ist eine Überlieferung, *die vom Herrn selbst kommt* (1 Kor 11,23): sie beruht nicht auf der Autorität der Apostel, diese können nicht über sie verfügen, sondern sie sind selbst durch das, was die Eucharistie ist, gebunden: sie ist das Abschiedsgeschenk des Herrn an seine *ganze* Gemeinde: «Tut dies zu meinem Gedächtnis.» Die Gemeinde hat daher *als* Gemeinde ein *unveräußerliches* Recht auf die Feier der Eucharistie. Nirgendwo wird im Neuen Testament das kirchliche Amt mit dem Vorsitz bei der Eucharistie in einen ausdrücklichen Zusammenhang gebracht. Das heißt allerdings nicht, daß jeder Gläubige so ohne weiteres der Eucharistie vorstehen könnte. In den Hausgemeinden in Korinth waren es die Gastgeber, die die Eucharistiefeier in ihrem Haus leiteten, sie waren dann aber auch die Vorsteher dieser Hausgemeinden. Wie dem auch sei: Der Versuch, das Amt mit Hilfe der Bibel in der Feier der Eucharistie sakral-mystisch zu begründen, ist zum Scheitern verurteilt.

Dies impliziert aber keineswegs, daß die Feier der Eucharistie «amtlos» wäre²⁵. Zwar wird nur an einer Stelle, und dann noch undeutlich, ein wenigstens *de facto* bestehender Zusammenhang zwischen den «Vorstehern» und dem Vorstehen in der Liturgie erwähnt (Apg 13,1–2). Wenn wir aber bedenken, daß die alte Eucharistie von dem jüdischen Tischgebet inspiriert und nach ihm strukturiert wurde und daß in dieser «*birkat ha-mazon*» nicht jeder ohne weiteres den Vorsitz haben konnte²⁶, dann liegt es auch auf der Hand, daß die Vorsteher der Gemeinde aufgrund der Tatsache, daß sie eben Vorsteher der Gemeinden waren, auch der Gemeindeeucharistie vorstanden. Texte, die so alt sind wie die jüngsten Teile des Neuen Testaments belegen eindeutig, daß es auch so war. In der ältesten Schicht der *Didache* sind es die «Prophe-ten und Lehrer», in einer neueren Schicht, die auf eine spätere Bearbeitung zurückgeht, sind es auch «Presbyter», die *amtlich* der Feier der Eucharistie vorstehen²⁷. Im ersten Clemensbrief sind es die «*episkopoi-presbyteres*».

Die allgemeine Auffassung ist daher: wer befugt ist, die Gemeinde zu führen, ist auch *ipso facto* befugt, der Eucharistie vorzustehen und braucht zu dieser Aufgabe keine andere Ermächtigung als die einfache Tatsache, daß er Leiter der Gemeinde ist. Es geht ja

grundsätzlich um den *Vorsitz der Gemeinde* (ausgeübt von einem Individuum oder von einer Führungsgruppe): «Wir empfangen das Sakrament der Eucharistie... von keinem anderen als von dem Gemeindevorsitzenden.»²⁸ Schon seit Ignatius wurde dies betont. In Wirklichkeit war damals der Bischof der eigentliche Vorsitzende der Gemeinde. Es durfte dann auch ohne Zustimmung des Bischofs keine Eucharistie gefeiert werden²⁹. Mit dieser Bestimmung beabsichtigten sowohl Ignatius als auch später Cyprian, die Einheit der Gemeinde zu schützen und zu bewahren. Derjenige, der der Verantwortliche und der Garant für die Einheit der Gemeinde ist, steht auch dem «Sakrament der Einheit der Kirche»³⁰, der Eucharistie, vor. Auch wenn die Problematik des Amtes eine Rolle spielt, stehen doch die Apostolizität und die Einheit der Kirche hier an erster Stelle und im Mittelpunkt der Sorge: «Außerhalb einer Kirchengemeinde keine Eucharistie.»³¹ Hiermit wird vor allem zum Ausdruck gebracht, daß eine «häretische Gemeinde» kein Recht hat auf die Eucharistie; die Frage, wer amtlich der Eucharistie vorstehen soll, ist sogar bei Ignatius im Vergleich dazu nur eine sekundäre Frage³².

Außerdem war es Auffassung der alten Kirche, daß bei der Eucharistie, wenn auch unter Führung des Vorstehers, die ganze Gemeinde *konzelebrierte*. Ein späterer, dennoch alter *Liber Pontificalis* schreibt vor: «*tota aetas concelebrat*»³³: die gesamte Gemeinde, alt und jung, konzelebriert. Zwar fragen einige Theologen anhand dieses Textes, ob «concelebrare» damals schon *genau* dieselbe Bedeutung haben konnte, die dem Wort im zweiten Jahrtausend zukam. Die kritische Gegenfrage lautet: mit welcher Begründung käme einer solchen eingengten Präzisierung des Wortes theologische Priorität zu? Ein solcher spezialisierter Gebrauch des Wortes kann auch ein Verlust, eine verengende Betrachtungsweise sein. Der Vorsitz bei der Feier der Eucharistie war in der alten Kirche nur die liturgische Dimension einer viel mehr umfassenden und vielseitigeren Führungstätigkeit in der christlichen Gemeinde. Wen die Gemeinde als ihren Leiter anerkennt, der leitet auch die Eucharistie.

Für die alte Kirche war übrigens diese Gemeinde selbst das *aktive Subjekt* des «*offerimus panem et calicem*»³⁴: Wir bringen Dir Brot und Wein dar. Man darf die spezifische Funktion des «*sacerdos*», der der Eucharistie vorsteht, nicht ausgehend von den späteren Einfügungen in die liturgischen Bücher bestimmen, wie z. B. das «*accipe potestatem offerre sacrificium*», «empfang die Vollmacht, das Opfer darzubringen» oder «*sacerdotem oportet offerre*», «Das Opfer steht dem Priester zu»: Solche Texte setzen schon die *spätere* Auffassung einer von der Gemeinde

unabhängigen, absoluten «*potestas sacra*» im Priester voraus. In der feierlichen, ursprünglich übrigens weitgehend improvisierten Eucharistia, in ihren Lob- und Dankgebeten und in ihrem Hochgebet, die vom Vorsteher im Namen aller formuliert wurden, ist dieser Vorsteher an erster Stelle der *prophetische*, pastoral verantwortliche Leiter der Gemeinde, der die Geschichte von Gottes Heil für die Menschen verkündet, Gott deswegen lobt, ihn preist und ihm dankt und der versammelten Gemeinde Gottes Heil als aktuell anwesend und wirksam bezeugt und kundtut. Aktives Subjekt aber der Eucharistie ist die ganze versammelte Gemeinde. Daher nahm der Vorsteher die Opfergaben, die von der ganzen Gemeinde gereicht und vom Heiligen Geist in die Gabe von Jesu Fleisch und Blut umgewandelt wurden. Y. Congar, D. Droste, R. Schultze, K.J. Becker, R. Berger und viele andere zeigten, wie in der alten Kirche die *ecclesia* selbst das eigentliche, integrale Subjekt der liturgischen Handlung und daher auch der Eucharistie war. Niemals war das «Ich» des Gemeindeleiters das einzige oder das bestimmende Subjekt der Eucharistiefier³⁵.

Der Begriff und die Wirklichkeit der Konzelebration waren deswegen damals nicht beschränkt auf die Gruppe der konzelebrierenden Priester, die zusammen die Eucharistie feierten, sondern betrafen die ganze Versammlung des gläubigen Volkes³⁶: alle konzelebrierten, dem Priester stand dabei die eigene Aufgabe zu, im Dienst an allen der gemeinsamen Feier vorzustehen. Auch in den Texten, in denen mit dem Begriff «Konzelebration» auch konzelebrierende *Priester* gemeint waren, ist deutlich, daß nur ein einziger Vorsteher vorausgesetzt wird. Alle anderen konzelebrieren «schweigend». Von einer *recitatio communis* des Hochgebetes oder der Einsetzungsworte, die eine notwendige Voraussetzung für die Konzelebration sein soll, findet sich in der alten Kirche keine Spur³⁷. In der alten Kirche genügte es, daß die Gemeinde versammelt war, damit auch tatsächlich Eucharistie gefeiert werden konnte.

5. Laien als Vorsteher?

Die Frage, ob bei der Feier der Eucharistie ein Laie vorstehen kann oder nicht, ist eine typisch moderne Frage: im Denkhorizont der alten Kirche wäre sie niemals aufgekommen. Denn zuerst sahen wir, daß in der alten Kirche der Bischof *allein* der Eucharistiefier vorstand, denn er war damals, wenn auch in kollegialer Gemeinschaft mit seinem Presbyterium, der eigentliche Leiter der konkreten Gemeinde. Er war in seiner Person Garantie und Zeichen der *ekklesialen Einheit*. Als aber die Zahl und Größe der Gemeinden

wuchsen und als dort, wo früher in einer größeren Stadt eine einzige Gemeinde gewesen war, um sie herum so etwas wie eine Kirchenprovinz entstand, bekamen die Presbyter oder nichtpriesterlichen Helfer des Bischofs die Erlaubnis, in seiner Abwesenheit der Feier der Eucharistie vorzustehen, auch wenn sie damals dazu keineswegs geweiht worden waren. Der erste Clemensbrief setzt zwar voraus, daß der «episkopos-presbyteros» (beide Worte werden hier ohne gegenseitige Abgrenzung durcheinander gebraucht) der Eucharistiefier vorsteht, es können aber auch, so fügt er hinzu, «*andere angesehene Personen* mit der Billigung der ganzen Kirche» sein, denn «alles muß ordnungsgemäß geschehen.»³⁸ Das Einverständnis der ganzen Gemeinde mit einem bestimmten Vorsteher ist hier der entscheidende Faktor. Auch Ignatius, der den Bischof als Identifikationsgestalt der Gemeinde den eigentlichen Vorsteher nennt, kennt Fälle, daß andere an seiner Stelle der Eucharistiefier vorstehen können und dürfen³⁹. Er redet hier überhaupt nicht davon, daß nur Priester oder Diakone die potentiellen Stellvertreter sein sollen.

Trotzdem gibt es aus der alten Kirche nur ein ausdrückliches und explizites Zeugnis dafür, daß in Notfällen auch ein *Laie* der Feier der Eucharistie vorstehen darf. Tertullian, der einen sehr scharfen Unterschied zu machen pflegt zwischen dem «ordo», dem Stand derjenigen, die in das Amt eingeführt, zu ihm bestellt worden sind (vgl. oben «Zuordnung»), und der «plebs», dem gläubigen Volk oder «den Laien», schreibt, daß es *unter normalen Umständen* dem Gemeindeleiter, für ihn konkret dem Bischof mit seinem presbyterialen Rat, zusteht, der Eucharistie vorzustehen. Doch schreibt er: «Wenn aber kein Kollegium bestellter («zugeordneter») Diener da ist, *dann mußt du, der Laie*, die Eucharistie feiern und taufen, dann bist du dein eigener Priester, denn wo zwei oder drei zusammen sind, ist auch die Kirche da, *auch wenn diese drei Laien sind*»⁴⁰ Daß die Gemeinde der Kirche selbst ein priesterliches Gottesvolk ist, hatte besonders in der Kirche vor Nizäa eine sehr wichtige Bedeutung, auch wenn nicht der einzelne als Individuum, sondern die Gemeinde als Kollektivität priesterlich genannt werden⁴¹. Gerade aber das war der Grund, weshalb die Gemeinde sich unter besonderen Umständen *ad hoc* ihren Vorsteher wählte.

Der Standpunkt des Augustinus weicht von der Meinung des Tertullian ab. Zwar wehrt er sich gegen eine «Sazerdotalisierung» des kirchlichen Amtes, dagegen, daß der Bischof oder der Priester Mittler zwischen Gott und dem Volk seien, doch verbietet er ausdrücklich «dem Laien», der Eucharistie vorzustehen, auch in Notfällen⁴². Es wäre aber nicht richtig zu

behaupten, daß Tertullians Auffassung schon montanistisch inspiriert war: Tertullian wirft den Montanisten gerade vor, daß sie *ohne äußerste Notwendigkeit* Laien der Feier der Eucharistie vorstehen lassen und dadurch die Eigenart des Amtes leugnen⁴³. Tertullian steht mit seiner Meinung in der alten Kirche nicht so isoliert, wie man meinen würde. Eine Schwierigkeit ist seine wechselnde Terminologie. Wer aber im Notfall von der Gemeinde eingeladen wird, der Gemeinde und daher auch der Eucharistie vorzustehen, wird durch ekklesiale Billigung der Gemeinde (durch die alte «cheirotonía») auch ipso facto Amtsträger: «zugeordneter», d. h. bevollmächtigter Leiter der Gemeinde. Aber das würde auch der Meinung des Augustinus entsprechen, so daß ein realer Konsensus gegeben ist und der Unterschied eher in der unterschiedlichen Terminologie liegt. Die *spezifische Eigenart des Amtes* wird von allen verteidigt, nicht aber eine sakrale Weihegewalt oder eine bestimmte, konkrete Form der Amtseinführung oder «kirchliche Zuordnung».

Im zweiten Millennium aber entsteht gegenüber diesen alten Amtsauffassungen eine unverkennbar neue, einseitig juristische, weniger auf die Ekklesia und fast ausschließlich auf das Amt bedachte Auffassung, durch die «Sakrament» und «Recht» verfremdet und voneinander getrennt werden.

II. Das zweite Jahrtausend: die unmittelbar christologische Begründung und die Privatisierung des Amtes

1. Das Dritte und Vierte Laterankonzil

Eine wesentliche Umdeutung und Veränderung der altkirchlichen Amtsauffassung wurde von zwei besonders auf die Probleme der lateinischen Kirche fixierten Konzilien im Prinzip bestätigt: vom Dritten (1179) und vom Vierten (1215) Laterankonzil.

Auch wenn das Decretum Gratiani noch einmal auf Kanon 6 des Konzils von Chalkedon, das alle «absolute» Weihen verbietet und sie für ungültig erklärt, hinwies, und auch wenn Theologen wie Hugo von Sankt Viktor noch gegen Ende des elften Jahrhunderts an diesen Kanon erinnerten⁴⁴, ist es eine Tatsache, daß das Dritte und das Vierte Laterankonzil zwar nicht ausdrücklich und *de jure*, aber wenigstens *de facto* mit den Bestimmungen von Chalkedon brechen. Der «titulus Ecclesiae», auf den man nach Chalkedon geweiht werden mußte – d. h. man durfte nur geweiht werden, wenn man von einer bestimmten Gemeinde als ihr Vorsteher vorgeschlagen oder gebilligt wurde – fand 1179 eine ziemlich radikale Neuinterpretation. Unter der Führung von Papst Alexander III. wird der alte, auf die Gemeinde ausgerichtete «titulus Ecclesiae» wie

folgt umgedeutet: niemand darf geweiht werden, «wenn sein Lebensunterhalt nicht genügend gesichert ist»⁴⁵. Das war nicht einmal eine prinzipielle Leugnung der alten ekklesialen «Zuordnung», aber diese alte Form der Amtsbestellung wurde jetzt in den wirren und unsicheren Zeiten des Mittelalters unter dem Gesichtspunkt des finanziellen Lebensunterhalts des Priesters betrachtet.

Man wollte hier keinen Bruch mit der Vergangenheit: zwanzig Jahre nach dem Konzil erinnert Papst Innozenz III. – zum letzten Mal in der Geschichte der Kirche! – an die Ungültigkeit der absoluten Weihe, allerdings bestimmt er auch, aus Motiven der Barmherzigkeit und unter Berufung auf eine alte Gewohnheit der «oikonomía», daß Priester, die schon «absolut» geweiht worden sind, weiter ihren priesterlichen Aufgaben nachgehen dürfen unter der Bedingung, daß der Bischof, der sie weihte, dafür sorgt, daß ihr Lebensunterhalt gesichert ist. Der ganze Text ist yine Art Kompromiß zwischen altkirchlichen und feudalen Auffassungen.

Natürlich war die Sicherung des Lebensunterhalts damals ein sehr aktuelles und drängendes Problem, das tatsächlich gelöst werden mußte: die Zeiten waren schlecht, viele Kleriker irrten umher («clerici vagi»); und viele weltliche Herren errichteten sich «Eigenkirchen». Das verhindert aber nicht, daß der alte «titulus Ecclesiae» an der Oberfläche auf eine rein feudale Angelegenheit eines «beneficium» reduziert wurde. Die altchristlichen Wurzeln dieses Titels werden nicht gelehnet, die scholastische Theologie aber übernimmt nur, was an der Oberfläche erscheint, mit der Folge, daß das Konzil von Trient nur noch diese Oberfläche kennt und 1563 mit der ganzen Autorität eines Konzils offiziell sanktioniert⁴⁶. In wenigen Worten: man hat – oder fühlt – eine Berufung, Priester zu werden. Man meldet sich an (der ekklesiale Bezug ist nicht ganz verloren gegangen!), man wird zum Priesteramt ausgebildet und schließlich dann auch geweiht. Das Paketchen Priester liegt fertig, man weiß nur noch nicht, wohin der Bischof es schicken soll! Die «ordinatio» bleibt zwar eine Einordnung des Priesters als Amtsträger in eine diözesane Regio, der konkrete Ort und die konkrete Gemeinde bleiben aber offen, und das (Mit-)Bestimmungsrecht der Gemeinde bei der Wahl des Priesters geht verloren, obwohl es in der alten Kirche ein wesentliches Element der «ordinatio» war.

Auch wenn schon das Dritte Laterankonzil hier wesentlich von den Auffassungen und der Praxis des ersten christlichen Jahrtausends abweicht, wird der Bruch vollends vollzogen durch das Vierte Laterankonzil, das bestimmte: «Nur ein auf erlaubte und

gültige Weise geweihter Priester»⁴⁷ darf die Messe halten. An sich braucht dies kein Widerspruch zum ersten Jahrtausend zu sein, aber trotzdem kommt es zu einer großen Verarmung: der wesentliche Bezug zu der Wahl durch die Gemeinde ist verlorengegangen, und die ganze ekklesiale Dimension der Eucharistie ist auf den «zelebrierenden Priester» reduziert. Sowohl die Vorgeschichte als die Nachgeschichte dieser beiden Konzilien zeigen die volle Tragweite und die fatale Bedeutung der verengten und verarmten Auffassungen. Darin zeigt sich, daß die ziemlich grundlegende Veränderung im Denken und Tun nicht von theologischen Kriterien, sondern von außertheologischen Faktoren bestimmt wurde und daß auch in der weiteren Entwicklung keine theologischen Ideale oder theologischen Intuitionen, sondern außertheologische Voraussetzungen maßgebend waren. Hierin liegt der einzige, aber auch sehr wichtige Grund, weshalb wir die ältere, ekklesiale Sicht des Amtes der jetzt offiziell geltenden vorziehen.

2. Die Lehre vom Merkmal

Man kann sich tatsächlich fragen, wie es möglich war, daß sich solch grundlegender Wandel in der Kirche historisch vollziehen konnte. Wir können hier nicht das ganze Mittelalter und seine «feudalen» Voraussetzungen analysieren. Einige Historiker suchen eine Verbindung mit der Theorie eines geheimnisvollen sakramentalen Merkmals, das dem «sacramentum ordinis» zugrunde liegen sollte. Diese Theorie verbreitete sich gerade zur Zeit des Dritten und Vierten Laterankonzils⁴⁸. Ich meine aber, daß dies der Grund für die neue Auffassung nicht sein kann: die ziemlich verschwommenen Vorstellungen von einem sakramentalen Merkmal, die dem Ende des zwölften Jahrhunderts entstammen, wurden von den sogenannten *scholastici maiores* – Bonaventura, Albertus Magnus und besonders Thomas von Aquin – bei all ihrer mittelalterlichen Neuheit und Modernität doch in Kontinuität mit der alten Kirche aufgenommen und interpretiert. Das Merkmal verweist nach ihrer allerdings in Details unterschiedlichen Meinung auf einen engen Zusammenhang von *ecclesia* und *ministerium*⁴⁹. Übrigens wurde ein Merkmal mit jeder Weihe verbunden, von der Weihe zum Bischof bis zur Weihe zum Akolythen oder zum Küster, was wohl nur mühsam ontologisch interpretiert werden kann. Bei den Interpretationen der Theorie der Merkmale ist «mancipatio» ein wichtiges Wort. Es heißt: die Berufung zu einem bestimmten kirchlichen Dienst mit dem Einverständnis der Gemeinschaft. Das erste offizielle kirchliche

Dokument, das ein *Priestermerkmal* erwähnt, ist ein Brief von Gregor IX. aus dem Jahre 1231 an den Erzbischof von Paris⁵⁰. Wie schon erwähnt, betonte die scholastische Theologie seit Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in ihrer Lehre über das Merkmal besonders den Zusammenhang zwischen der «Kirchengemeinde» und dem «Weihesakrament» und setzte so unter Verwendung einer neuen Kategorie das alte Denken fort.

Vom Standpunkt des *Dogmas* aus ist nur die Existenz eines solchen Merkmals definiert worden, darüber hinaus wollte das Konzil von Trient jede weitere theologische Erklärung, sogar die, die im Merkmal nur eine *relatio rationis*, d. h. eine logische Beziehung und eine juristische Fiktion sah (Durand de Saint-Pourçain), vollkommen offenlassen. Eine ontologisierende Interpretation des Merkmals kann sich daher auf kein kirchliches Konzil berufen⁵¹.

Der Begriff des «Merkmals» ist also eine Kategorie des Mittelalters, mit deren Hilfe die altkirchliche Sicht auf die bleibende Beziehung zwischen der *Gemeinde* und dem *Amtsträger* und zwischen dem *Amtsträger* und der Gabe eines amtlichen Charismas vom Heiligen Geist zum Ausdruck gebracht wird. Man würde allerdings auch bald einen Unterschied machen zwischen der anvertrauten Amtsbefugnis (als «Vollmacht», «*sacra potestas*») und der entsprechenden sakramentalen Gnade, die eine persönliche Hilfe und Kraft für den Amtsträger sein sollte, damit er auf heilige und christliche und dann auch für ihn selbst heilsame Weise seine Aufgaben wahrnehmen könnte. Man kann zwar behaupten, daß dieser Unterschied zwischen einer juristischen und charismatischen Dimension des Amtes die Sazerdotalisierung des Amtes begünstigte⁵², nicht aber, daß sie unbedingt dazu führen mußte.

Andere Faktoren aber, die der scholastischen Lehre über das Merkmal an sich fremd waren, haben dazu geführt, daß die Vorstellung des Merkmals zu einer Theorie entwickelt wurde, die mit einer ontologisierenden, ja oft sogar magischen Sazerdotalisierung des Amtes zusammenhing. Ob jetzt die konkrete Lehre des Merkmals dieses ontologisch, juristisch oder als eine juristische Fiktion interpretierte, immer wurde im Mittelalter das Merkmal als eine *unmittelbare* Teilnahme am Hohenpriestertum Christi betrachtet: «Das sakramentale Merkmal ist eine Teilnahme an dem Hohenpriesteramt Christi», meinte Thomas von Aquin und mit ihm meinten dies auch verschiedene «moderne» Theologen des Mittelalters⁵³. Dies braucht an sich keine Ontologisierung des Amtes zu bedeuten, aber die Mittlerrolle der Gemeinde wird völlig übergangen, und der Priester wird als *Mittler* zwischen

Gott und den Menschen betrachtet, was für Augustinus noch ein häretischer Gedanke war.

3. Die Renaissance des römischen Rechts: Autorität «an sich»

Der Hauptgrund aber für die neue Amtsauffassung des Mittelalters lag nach meiner Meinung in der *Renaissance* des römischen Rechts gegen Ende des elften und im Anfang des zwölften Jahrhunderts und nicht, wie viele Historiker meinen, in der Lehre des Merkmals als solcher⁵⁴. Bedingt durch die Renaissance des römischen Rechts wurde juristisch der Begriff der Führungsgewalt, auf welchem Gebiet auch immer, zu einer autarken Wirklichkeit in sich. Die Dimension der «Territorialität» ging als wesentlicher Aspekt der Führungsaufgabe verloren, wurde «wegabstrahiert». «Territorialität» soll hier nicht an erster Stelle einen geographischen Begriff bezeichnen, sondern eher auf den «menschlichen Raum» hindeuten, in dem die Autorität des Leiters ausgeübt wird. Im kirchlichen Raum heißt das, daß die Dimension der Ortsgemeinde, der Ortskirche vergessen wird. Diese Entwicklung führte Ende des dreizehnten Jahrhunderts zu dem berühmten Ausspruch des Vincent de Beauvais: «quodque principi placuit, legis habet vigorem»⁵⁵ – was der Fürst will, hat Gesetzeskraft. Hier erscheint das Prinzip der «plenitudo potestatis»: die Autorität hat einen Wert in sich, braucht keine weitere Begründung, ist losgelöst von einem konkreten Ziel und einem konkreten Raum, von einer (profanen) Gemeinschaft oder einer (kirchlichen) Gemeinde. (In diesem Rahmen muß man auch den Investiturstreit zwischen «sacerdotium» und «imperium» sehen).

4. «Weltliche» und «geistliche» Christen

Nichttheologische, feudale und juristische Faktoren ermöglichten so die theologische Wende in der Amtsauffassung, und diese Wende hatte weitreichende Folgen. Ursprünglich wurde in der Kirche die Grenze zwischen dem «Geist Christi» und dem «Geist der Welt» durch die Taufe markiert: durch sie hatte man Christi Geist, durch sie wurde man in die auserwählte Gemeinschaft von Gottes *ekklesia* aufgenommen. Zwar verschob sich mit der Ausbreitung der Kirche diese Grenze in die Richtung der «zweiten» Taufe, der monastischen Profeß, aber auch die Mönche waren ursprünglich vor allem Laien, und die christliche Gemeinde sah in ihnen ihr eigenes, tiefstes Ideal als Christen, das Urbild ihres christlichen Lebens in besonderem Maße verwirklicht und sichtbar gemacht. Die Grenze aber zwischen den Weltlichen, die den

Geist der Welt, und denen, die den Geist Christi besaßen, verschob sich schon merklich auf der karolingischen Synode von Aachen, beschleunigt aber seit der gregorianischen Reformation, immer weiter von der Gemeinde weg, die immer mehr in den Bereich des «Weltlichen» fiel. In einer Zeit, in der jetzt jeder getauft wurde, stand nur der Klerus jenseits der Grenze zwischen denen, die den Geist Christi, und denen, die den Geist der Welt besaßen. Die Priester wurden die eigentlichen Vertreter der Kirche. Man sah sie eher als einen *Stand* in der Gesellschaft mit eigener, typischer Lebensweise denn als amtliche Diener einer Gemeinde. Die Priesterschaft wurde privatisiert und personalisiert⁵⁶. Besonders die neuen Auffassungen über Recht (*ius*) und Jurisdiktion führten zu einer Trennung zwischen «potestas iurisdictionis» und «potestas ordinis» mit der Folge, daß der alte Begriff «sakramentales Recht» abgeschwächt wurde und dann dieses Recht, das im Wesen des Sakramentes angelegt ist, vergessen wurde. Hier liegt nach meiner Meinung der Grund für den Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten christlichen Jahrtausend. Jetzt war auch der Weg für die *absoluten Weihen* frei: die alte *ordinatio* kann zur sakralen Weihe werden. Dadurch entstanden verschiedene, früher ekklesiologisch unvorstellbare, neue Phänomene wie z. B. die Privatmesse⁵⁷. Man ist Priester «an sich».

5. Die Weihe: Keine Zuordnung zu einer Gemeinde, sondern Vollmacht zur Wandlung

Die Folge dieser Wende ist, daß die Beziehung zwischen «ecclesia» und «ministerium» zugunsten einer neuen Beziehung zwischen «potestas» und «eucharistia» zerstört wird. Dies wird auch begünstigt durch die neue Bedeutung, die der Ausdruck «corpus Christi» bekommt: altkirchlich war die Gemeinde der wahre Leib Christi, «corpus verum Christi», jetzt redet man vom «corpus mysticum Christi» und vom eucharistischen Leib Christi, und dieses ist dann auch das «corpus verum Christi»⁵⁸. Die frühere Vorstellung, daß der Priester der Gemeinde vorsteht, nachdem er ihr «zugeordnet», in sie «eingefügt» wurde, um ihr *Leiter* zu sein, weicht der mittelalterlichen Auffassung: er «wird geweiht» um die *Eucharistie* zelebrieren zu können⁵⁹. Auf diese Auffassung hatte auch die wachsende Bedeutung der «sacra potestas» im Mittelalter eingewirkt: die Weihe wird die Verleihung einer besonderen *Macht*, um in der Eucharistie die *Wandlung* vollziehen zu können. Das Vierte Laterankonzil dachte nach diesen Voraussetzungen logisch folgerichtig weiter, als es feststellte, daß nur der gültig geweihte Priester die Worte der Wandlung gültig aussprechen

kann⁶⁰ – eine klägliche und dürftige Auffassung des Amtes, wenn man sie mit der der alten Kirche vergleicht.

III. Das «moderne» Bild des Priesters

Die von der mittelalterlichen Welt und vom dort wieder aufgenommenen römischen Recht geprägte kirchliche Amtsvorstellung führte später, besonders unter dem Einfluß des im Ancien Régime vorherrschenden Ideals der «absoluten Monarchie» zu einem Idealbild des Priesters, wie es zuerst von Josse Clichthove (1472–1543) in aller Schärfe und logischer, aber auch fataler Konsequenz formuliert wurde, wie es das Konzil von Trient aufnahm und wie es in der Spiritualität der Priester im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert weiterlebte und von de Bérulle und der Französischen Schule weiterentwickelt wurde. In den letzten Jahrhunderten bis zum Zweiten Vatikanum lag dieses Idealbild des Priesters der gesamten geistlichen Literatur über Priestertum, Priesterberufung und Priesterspiritualität zugrunde⁶¹. Biblisches, patristisches und mittelalterliches Gedankengut verbinden sich dort mit der neuen Situation «der modernen Gesellschaft». In einer hierarchisch strukturierten christlichen Gesellschaft, in der die Autoritätsorgane, die bürgerlichen und kirchlichen, an Gottes Autorität teilhaben und göttlichen Rechts sind, ist der Priester aufgrund seiner Lebensweise und seines Standes von der Welt und von den Laien getrennt. Letztere sind zuständig für die weltliche, die säkulare Wirklichkeit.

Besonders Clichthove betrachtet das christliche Priestertum als die Fortsetzung des *levitischen Priestertums* in einer *theokratischen Gesellschaft*. Die Grundlage dieser modernen Priesterspiritualität ist eine Auffassung über die sakramentale Standesgnade des Priesters, die durch die Lehre über das Meßopfer und das diesem Meßopfer entsprechende Leben des Priesters geprägt ist. Die Priesterspiritualität kommt zum Tragen in einem gesellschaftlich hervorgehobenen und von den Lebensgewohnheiten anderer in der Gesellschaft abgehobenen Lebensstil im Priesterstand, der mehr und mehr monastische Züge annimmt. Man betrachtet den Zölibat nicht mehr wie z. B. Thomas von Aquin als eine Entscheidung der Kirchendisziplin⁶², sondern er wird als eine Notwendigkeit betrachtet, die auf Gottes Willen zurückgeht, ja nahezu göttlichen Rechts ist. In der Priesterspiritualität gehört der Zölibat wesentlich zu den Grundelementen des vom Leben der Laien abgehobenen Lebensstils. Das Bild des Priesters wird in diesen Zeiten vollends klerikal und hierarchisch. Angesichts des Verfalls der Sitten unter dem Klerus, gegen den schon Luther und

Erasmus angingen, wollte der Reformator der Geistlichkeit, Josse Clichthove, mit vollem Recht eine echt religiöse Priesterspiritualität verteidigen, aber er tut es dadurch, daß er dieser Spiritualität *juridische Formen* gibt und sie juridisch absichern will. So wird das Priestertum *von einer Verabsolutierung des Rechtes her betrachtet*: so weit wäre das Mittelalter nicht gegangen, auch wenn dort Ansätze in dieser Richtung gegeben waren. Das mittelalterliche Bild des Priesters bekommt dadurch seit dem sechzehnten Jahrhundert eine neue, moderne Gestalt, in der es juridisch folgerichtig denkend perfektioniert wird und strenge, mithin auch starre Formen annimmt. Im zwanzigsten Jahrhundert taten Pius X., Pius XI. und Pius XII. sehr viel für die weite Verbreitung und Popularisierung dieses modernen Priesterideals⁶³.

So kann man trotz aller Kontinuität pauschalisierend drei große Auffassungen über das kirchliche Amt in der Geschichte der Kirche unterscheiden, die auch sozial bedingt sind: das *patristische*, das *mittelalterliche* und das *moderne* Priesterbild. Die Kritik unserer Tage, die aus einem erneuerten Wissen um die anthropologischen, sozialen und kirchlichen Wirklichkeiten entsteht und sich um die Erneuerung von Mensch, Gesellschaft und Kirche sorgt, richtet sich besonders gegen das moderne Priesterbild.

B. Kontinuität und Divergenz zwischen dem ersten und dem zweiten Jahrtausend

1. Die pneumatische Christologie der alten Kirche und das nichtekkesiale christologische Amt in der modernen Kirche

Auch wenn die Theologie des Amtes sich im Westen seit dem zwölften Jahrhundert auf typisch lateinische, westliche Weise zu ganz neuen Sonderformen entwickelte, meine ich unter den verschiedenen Phänomenen in den zweitausend Jahren christlicher Amtsauffassung und christlicher Amtspraxis in der Tiefe zwei wichtige Linien der Kontinuität benennen zu können. Erstens hat die Kirche sich immer gegen eine Eucharistiefeyer gewandt, die außerhalb der universalen «*communio ecclesialis*» oder gar im Gegensatz zu ihr gefeiert wurde. Zweitens wußte man immer, daß keine christliche Gemeinde autonom und selber die *letzte* Quelle der Befugnisse und Autorität ihrer Amtsträger ist. Dafür aber war im ersten Jahrtausend besonders in der Zeit vor Nizäa die Auffassung des Amtes *ekkesial-pneumatologisch*, wir könnten auch sagen *pneumatochristologisch* inspiriert und wurde auch dementsprechend weiter thematisiert, während im zweiten Jahrtausend das Amt unmittelbar christologisch begründet

wurde und die ekklesiale Rolle der Gemeinde und der Heilige Geist in den Hintergrund traten.

Es entstand so eine *Amtstheologie ohne Ekklesiologie* aus der gleichen Geisteshaltung, die es im Mittelalter ermöglichte, daß der Traktat über die Sakramente unmittelbar auf die Christologie folgte ohne Vermittlung eines selbständigen Traktats über die Kirche als Gemeinde und Gemeinschaft. Überhaupt gab es damals keine selbständig ausgearbeitete Ekklesiologie. Auch wenn zumindest noch Thomas immer von den «*sacramenta Ecclesiae*» redet, wird man später die ganze ekklesiale Dimension des Sakramentes dadurch unterschlagen, daß man es als «*signum efficax gratiae*» definiert und so die Wirkung und Kraft des Sakramentes unmittelbar mit der «*sacra potestas*» in Beziehung bringt, über die der Priester als ein dazu besonders ermächtigt und geweihtes Individuum verfügt. Die ekklesial-pneumatische und die pneumatische Bedeutung des Amtes werden vergessen, und das Amt wird immer mehr in ein juridisches Schema gepreßt und losgelöst von dem Sakrament, das die Kirche selber ist.

Das Zweite Vatikanum: Ein Versuch der Wiederaufnahme der patristischen Amtstheologie

Das Zweite Vatikanum hat in vielerlei Hinsicht versucht, die theologischen Intuitionen der alten Kirche wieder aufzunehmen. Doch ist dieses Konzil unverkennbar besonders in der Terminologie, die es verwendet, ein *Kompromiß* zwischen der Amtsauffassung im ersten und dem im zweiten Jahrtausend⁶⁴. Vom Konzil wird die ekklesiale oder kirchliche Dimension des Amtes neu betont. Anstelle von «*potestas sacra*» redet das Konzil lieber von «*ministeria*» und «*munera*». Aber die «*potestas sacra*» verschwindet nicht ganz, auch wenn z. B. in *Lumen Gentium* der klassische Unterschied zwischen der «*potestas ordinis*» und «*potestas jurisdictionis*» nirgendwo auftaucht. Das Konzil bricht mit dieser Zweiteilung: grundsätzlich ist die Jurisdiktion in der Weihe schon mitgegeben. So wurde wenigstens «*in fundamento*» die alte Auffassung des Amtes, die in der Forderung nach dem «*titulus ecclesiae*» exemplarisch sichtbar wurde, wiederhergestellt, und man fing an, den Juridismus, der vorher das Amt bestimmte, ansatzweise abzubauen.

2. «Priester» und «Laie»

Schon kurz nach der Zeit des Neuen Testaments machte Clemens, inspiriert vom jüdischen alttestamentlichen Modell des Unterschieds zwischen «den Hohenpriestern und dem Volk»⁶⁵ einen Unterschied zwischen «*klerikós*» und «*laikós*»⁶⁶. Doch weist diese

Terminologie keineswegs auf einen *Standesunterschied* zwischen Klerikern und Laien hin: «*Klerikós*» ist jemand, der einen «*kléros*», ein Amt, ausübt⁶⁷. Es geht hier um einen Unterschied zwischen verschiedenen *Aufgaben*, und das nicht im Sinne der Abgrenzung und Zuweisung von Ämtern und Kompetenzen in einer Verwaltung oder Bürokratie, sondern im Sinne kirchlich-charismatischer Verantwortung, auch wenn es hier um eine besondere und spezifische Verantwortung geht⁶⁸. Im Licht der gesamten Tradition der Kirche muß der Unterschied zwischen Priestern und Laien nicht als die Bestätigung eines *Priesterstandes* als abgesonderter Gruppe in der Kirche, sondern als ein Hinweis auf *eine spezifische, und zwar sakramental-kirchliche Aufgabe* der Priester betrachtet werden. Auch die mittelalterliche Theologie vermeidet noch immer, das Verhältnis Priester–Laie als ein Verhältnis zwischen «*praelatio*» und «*subiectio*» zu betrachten⁶⁹, als ein Verhältnis der Unterordnung unter einen Übergeordneten: *Die Kirche ist ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft von Brüdern*. Das scheinbare Dilemma zwischen einer ontologisch-sazerdotalisierenden einerseits und einer rein funktionalistischen Amtsauffassung andererseits kann und muß durch ein wirklich theologisches Verständnis des kirchlichen Amtes als der Geistesgabe eines ekklesialen Amtsscharismas und als des *Dienstes* der Gemeindeleitung überwunden werden. Man muß dann auch konsequent sein und alle Folgen aus einem solchen Amtsverständnis in einer «*Gemeinde Christi*» ernstnehmen.

3. Sakramentales Amt

Aus all diesen Überlegungen zeigt sich die nicht sakrale, aber trotzdem zutiefst *sakramentale* Bedeutung des Amtes, zu dem die Kandidaten schon in alter Zeit durch eine *liturgische* «*Zuordnung*» bestellt wurden⁷⁰. Auch wenn heute in der ökumenischen Diskussion die fachtechnische theologische Bedeutung des Wortes «*Sakrament*» noch offensteht, darf man doch sagen, daß alle christlichen Kirchen, die das Amt anerkennen, sich inhaltlich über die wesentlichen Elemente dessen, was die alte Kirche «*ordinatio*» nannte, einig sind: Berufung oder Billigung eines Kandidaten seitens der Gemeinde (ekklesialer Aspekt) und Charisma des Geistes (pneumato-christologischer Aspekt), die beide unter normalen Umständen mit einer Handauflegung und der Bitte der Epiklese verbunden werden. In dieser Liturgie bekommen dann sowohl der ekklesiale als der pneumatische Aspekt des Amtes eine konkrete liturgische Gestalt in der gemeinschaftlichen Feier der Gemeinde⁷¹. Mit den Worten des griechisch-orthodoxen Theologen J.D. Zizioulas können wir den

wachsenden Konsensus von Theologen aus unterschiedlichen Konfessionen wie folgt zusammenfassen⁷²: die sakramentale Amtsausübung ist eine Handlung, in der die Gemeinde sich selbst verwirklicht. Der künstliche Gegensatz, der zwischen «Charisma» und «Amt» oder Institution konstruiert wurde, wird aufgehoben: das Amtcharisma ist seinem Wesen nach eine «Zuordnung» oder «ordinatio», die *kommunitär-ekkesial*, *pneumatologisch* und *sakramental-juridisch* ist. Obwohl die sogenannte Gültigkeit oder «Ekklesialität» der «Weihe» unter normalen Umständen an ein isoliertes sakramentales Handeln (nämlich die liturgische Handauflegung) gebunden ist, ist dies nicht primär: an erster Stelle steht bei der Amtseinführung oder «Zuordnung» das Handeln der Gemeinde als ganzer, d. h. als *apostolischer Gemeinde*, die in «communio» mit allen anderen Ortskirchen lebt. Bei einer solchen Sicht der Gemeinde folgt auch aus ihren biblischen und patristischen Grundlagen die Möglichkeit, die Legitimität, ja die Selbstverständlichkeit einer *außergewöhnlichen Amtsausübung* in Ausnahmefällen. Solch außergewöhnliche Amtsausübung kann dann wegen ihrer Notwendigkeit für die Gemeinde auch ekklesiologisch positiv gewertet werden.

4. Eine Gemeinde ist eine Eucharistie feiernde Gemeinde

Die alte und – besonders seit dem Zweiten Vatikanum – auch die heutige Kirche kann sich keine christliche Gemeinde ohne Eucharistiefeyer vorstellen. Es gibt ein wesentliches Band zwischen der *ekkesial* als Ortskirche und der *Eucharistie*. In der Zeit vor Nizäa galt – offensichtlich nach jüdischem Vorbild – die Regel, daß dort, wo zwölf Familienväter (also zwölf Familien) zusammen waren, sie auf einen Vorsteher (und das heißt auch auf jemanden, der ihnen als Eucharistie feiernder Gemeinde vorsteht) ein Recht hatten⁷³. In den kleinen, nichtstädtischen Gemeinden, trat bald an die Stelle eines Bischofs ein «presbyterialer Vorsteher», ein «Pastor» oder Pfarrer. Jedenfalls entspricht es altkirchlicher Auffassung, daß es vom ekklesialen Standpunkt aus nicht so etwas wie «Priestermangel» geben könnte – allerdings wären damals Wort und Begriff und überhaupt die ganze Problematik undenkbar gewesen. Der sogenannte Priestermangel heute würde von der alten Kirche scharf kritisiert werden, weil dieser zeigt, daß wesentliche Gesichtspunkte der alten Amtsauffassung verloren gegangen sind und dieser Mangel daher *außeramtliche* Gründe hat. Es gibt ja heute mehr als genügend Mitchristen, Männer und Frauen, die ekklesiologisch das Charisma des Amtes besitzen wie z. B. die vielen Katechisten in

Afrika, viele, die in Europa und sonstwo in der Pastoral arbeiten, Christen, die in Wirklichkeit schon ihren Gemeinden vorangehen, sie inspirieren, ermutigen, ihre Einheit fördern und Identifikationsgestalten der Gemeinden sind. Aber die «liturgische Zuordnung» oder «ordinatio» wird ihnen aus Gründen, die dem *Wesen* des kirchlichen Amtes fremd sind, vorenthalten, und so dürfen sie der Eucharistie und dem Dienst der Versöhnung nicht vorstehen. Ekklesiologisch ist dies ein Mißstand und schlimmstes Übel.

5. Das Amt und die Gesamtkirche

Schließlich besteht eine Beziehung zwischen dem Amt in der Ortskirche und dem Amt in der universalen Kirche, in der Gesamtkirche. Im Altertum war die Gesamtkirche keine besondere, von den Ortskirchen hervorgehobene und ihnen übergeordnete Institution. Ursprünglich bestand überhaupt keine überregionale Organisation, obwohl in relativ kurzer Zeit Patriarchate und Kirchenprovinzen unter einem Metropoliten entstanden, in denen die unterschiedlichen Ortskirchen in einer überstädtischen Einheit zusammengefaßt wurden. Der patriarchalen «Sedes romana», dem Stuhl Petri, erkennt man im Lauf der ersten fünf Jahrhunderte immer mehr den «Primat des Liebesbundes» zu⁷⁴.

Das Zweite Vatikanum nahm die alte Vorstellung einer universalen Kirche wieder auf. Das Konzil redet von den Ortsgemeinden als «Teilkirchen» oder «Ortskirchen»: «In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.»⁷⁵ In der Ortskirche wird die Gesamtkirche verwirklicht. Man gehört zur Gesamtkirche, *weil* man einer Ortskirche angehört⁷⁶, nicht umgekehrt. Daher darf auch keine Gemeinde das Monopol auf den Geist Christi für sich in Anspruch nehmen. Unter den Gemeinden ist Kritik auf der Basis des Evangeliums möglich. Auch die kleinsten kirchlichen Basisgemeinden sind verpflichtet zur Solidarität mit den anderen christlichen Gemeinschaften und dürfen die ekklesiale Verantwortung für die Gesamtkirche nicht übergeordneten kirchlichen Instanzen überlassen, sonst verzichten sie auf ihr Wesen als Gemeinde Christi. Dies war dann auch der Grund, weshalb schon von alters her bei der liturgischen «Zuordnung» oder Amtseinführung bestimmter Christen als Amtsträger in ihre Gemeinde gefordert wurde, daß Leiter und Wortführer aus den Nachbargemeinden anwesend waren. Es entspricht daher der Wesensstruktur der Kirche, daß die Amtsträger der Ortskirchen als kritische Leiter und Sprecher ihrer Gemeinde zur gleichen Zeit verantwortlich sind für die Leitung der Gesamtkirche als «Band der Liebe». Das heißt

nach katholischer Sicht auch, daß sie solidarisch zusammenarbeiten und vereint bleiben mit dem einen Gemeindeleiter, dem als letztendlich einheitsstiftendem Faktor die *Funktion Petri* anvertraut ist.

C. Theologisch-kritische Beurteilung heutiger, alternativer Amtsformen

1. Das Experiment als Suche nach einer besseren Gestalt des Bleibenden

Aus der obenstehenden historisch-theologischen Skizze zeigt sich, daß in den konkreten, *historisch wechselnden Gestalten* des Amtes immer «Konstanten», bleibende Grundlinien, zu finden waren. Bei dieser Beurteilung heutiger Formen gehe ich aus von einer Einsicht, die eigentlich von allen Christen geteilt wird: die Kirchenordnung, wie veränderlich sie auch ist und sein soll, ist für die christlichen Gemeinden ein großes Gut. In der einen oder anderen Form gehört eine Kirchenordnung wesentlich zu der konkreten Gestalt der «Gemeinden Gottes»: zu der Kirche. Aber die Kirchenordnung darf nicht für sich selbst da sein, sich selbst zum Ziel erklären oder absolut gesetzt werden. Wie das Amt, so steht auch die Kirchenordnung *im Dienst der apostolischen Gemeinden*. Die Kirchenordnung war ja in jeder Zeit der Geschichte der Kirche stark von dieser konkreten Geschichte bedingt, und als die gesellschaftliche und kirchliche Wirklichkeit sich änderten, veralteten auch frühere Formen und Bestimmungen der Kirchenordnung und bewirkten das Gegenteil dessen, was sie bewirken sollten: dem Aufbau einer christlichen Gemeinschaft. Dann macht man in den vielen heutigen sozialen und wirtschaftlichen Wandlungen bei einer neuen soziokulturellen Sensibilität und Emotionalität negative Erfahrungen mit den Grenzen, Mängeln und Fehlern der alten Kirchenordnung. Daraus wachsen spontane Experimente, die neue christliche und kirchliche Lebensmöglichkeiten suchen. All dies kann man soziologisch, auch was die Amtspraxis angeht, feststellen, und theologisch kann man darauf hinweisen, daß ähnliches schon in der Zeit des Neuen Testaments selbst geschah und im Neuen Testament seinen Niederschlag fand.

Auf diese Weise hat die Erfahrung der Mängel einer bestimmten Kirchenordnung eine *zukunftsforndernde, motivierende und regulative Kraft*. Natürlich besagt die Tatsache, daß alle dieselben negativen Erfahrungen innerhalb einer geltenden, historisch gewachsenen, aber jetzt nicht mehr sinnvollen und veralteten Kirchenordnung machen, noch nicht, daß sie sich einig sind, wie es denn wohl sein müßte. Nur durch erfolg-

reiches *und* scheiterndes Ausprobieren neuer Modelle und Möglichkeiten wird ein Weg gefunden, wie es positiv anders ein kann und konkret sein sollte. Daher können und dürfen hier Versuche schiefgehen, sonst wäre es kein ehrliches Suchen. Mißerfolge sind hier keine Schande, sondern eine Phase auf dem Weg der Pilgerschaft zu einer neuen Alternative, die dem Evangelium besser entspricht als die alte, überholte Kirchenordnung. Allmählich kristallisiert sich aus den vielen, unterschiedlichen Formen des Suchens das Bild neuer christlicher und kirchlicher Lebensmöglichkeiten heraus, die noch nicht realisiert sind – man ist ja zu ihnen unterwegs – zu denen man sich aber berufen und verpflichtet weiß.

Andererseits lehrt uns die Soziologie, daß in veränderten Zeiten besonders für träge und etablierte Systeme, die sich darum oft an erster Stelle nur um die Selbsterhaltung kümmern, die Versuchung groß ist, sich auf ideologisch fixierte Weise an die alte Ordnung festzuklammern, um sie, koste es, was es wolle, zu verteidigen. Natürlich gilt dies für jedes System in der Gesellschaft, aber vielleicht betrifft es ganz besonders die institutionelle Kirche, die alles Recht hat, sich selbst als «Gemeinde Gottes» zu verstehen, aber oft zu Unrecht die Neigung zeigt, alte Traditionen mit unveränderlichen göttlichen Entschlüssen gleichzusetzen, was sie nicht sind, wie ehrwürdig sie auch sein mögen. Das Zweite Vatikanum ist hierin vorsichtiger geworden als man es früher war: während das Tridentinum eher voraussetzt, daß die alte Dreiteilung Episkopat–Presbyterat–Diakonat göttlichen Rechts sei⁷⁷, ersetzt das Zweite Vatikanische Konzil das tridentinische «*ordinatio divina*», «nach Gottes Weisung», durch das relativierende «von alters her»⁷⁸: Schon in der alten Kirche war es so.

2. Vorläufige «Illegalität»

Bedenkt man, daß die Bestimmungen einer Kirchenordnung, auch die einer veralteten, die unter den neuen Umständen den Aufbau der Gemeinden eher verhindert als sie ermöglicht, das offizielle Gesetz vertreten, wird es verständlich, daß die Suche nach neuen, vielleicht dringend notwendigen Alternativen meistens mit einer vorläufigen «Illegalität» einhergehen muß. Das ist nicht neu in der Kirche, das war schon immer so. Die alte, noch sehr offene Scholastik kannte übrigens im Gegensatz zu der späteren, die es vorzog, in dieser Frage stumm zu bleiben, die «*non-acceptatio legis*», die Verweigerung eines Gesetzes durch die Basis, und erhob so die vorläufige Illegalität in den Rang eines theologischen Prinzips: wenn die große Mehrheit ein bestimmtes Gesetz verwirft, dann

ist es, wie gut es theoretisch auch sein mag, *tatsächlich irrelevant*. Dies zeigt, daß es kirchenhistorisch einen Weg gibt, der es Christen ermöglicht, von unten, von der Basis her eine alternative Praxis zu entwickeln, die vorläufig mit der offiziell geltenden kirchlichen Praxis konkurriert, die aber auf Dauer die in der Kirche tatsächlich vorherrschende Praxis werden kann, um dann schließlich von der offiziellen Kirche anerkannt und offiziell bestätigt zu werden. (Dann kann – die Zeit steht niemals still – der ganze Prozeß wieder neu anfangen!)

Daher haben die in diesem Heft erzählten Erfahrungen über eine von der offiziellen Kirchenordnung abweichende Praxis nach meiner Meinung erstens *diagnostischen, ideologiekritischen und dynamischen*, die Zukunft der Kirche vorantreibenden, und zweitens sogar *normativen* Wert. Normativ ist die neue Praxis natürlich nicht schon dadurch, daß es sie gibt, sondern dadurch, daß ihre Existenz auf christlich verantwortete Weise in der antizipatorischen Orientierung, die eine utopisch erhoffte Zukunft zu geben vermag und mit dem Maßstab des apostolischen Glaubens, wie dieser uns aus der ganzen Erfahrungsgeschichte des Christentums entgegentritt, reflektiert wird.

3. Relativität von «alt» und «neu»

In unserer weltlichen, bürgerlichen Gesellschaft wird die Normativität des tatsächlich Gegebenen und Bestehenden gefeiert. Aber niemand von uns wird behaupten wollen, daß die tatsächlich gegebenen Wirklichkeiten oder auch Statistiken uns mitteilen könnten, wie es sein soll. Die Statistiken zeigen übrigens noch immer die massive Faktizität der geltenden Kirchenordnung, aber diese muß gemessen werden an «Freud und Leid», an den positiven und negativen Erfahrungen, die die Christen durch die Jahrhunderte mit ihr gemacht haben und die sie besonders heute mit ihr machen. Vor allem heute dürfte die negative Erfahrung hier sehr stark sein. Ähnliches gilt aber auch für die neuen, alternativen und in ihrer Intention kritischen Formen kirchlicher und amtlicher Praxis. Auch sie werden sich gegenüber der historischen Erfahrung von Christen verantworten müssen. Wie das Alte, das zudem auch noch der Statistik entspricht, keinen Wert in sich hat, so auch nicht das Neue, Alternative, das jetzt der Auffassung einer bewußten Minderheit zu entsprechen scheint. Eine bestimmte Praxis der kirchlichen Gemeinde, sei sie alt oder neu, hat nur dann Autorität, wenn in ihr der christliche «logos» wohnt: wenn sie bestimmt wird von dem, was man die «Apostolizität» der christlichen Gemeinde genannt

hat. Außerdem: alles ist erlaubt, aber nicht alles ist heilsam, so meinte Paulus.

4. Absoluter Vorrang des Aufbaus der Gemeinde

Die Berichte über neue, alternative Formen christlicher und kirchlicher Praxis werden immer von der eigenen Erinnerung und von der Erfahrung mit der alten, mangelhaften und oft sogar absurden Kirchenordnung mitgeprägt. Es wirkt in den Berichten nach, was von der alten Kirchenordnung verhindert und erschwert wurde, wovon man sich befreien wollte. Man kann ja tatsächlich bei der Beurteilung der heutigen Praxis von den heutigen Erfahrungen ausgehen und von der Forderung der Humanität und der Menschenrechte auch in der Kirche. Ich möchte aber eher einen anderen Weg wählen, der mir gegenüber der Zähigkeit eines jeden Systems, auch dem der alten Kirchenordnung, strategisch erfolgversprechender erscheint, der aber auch weit unmittelbarer theologisch argumentiert, weil er von innen heraus, vom Wesen der Kirche selbst her versucht, Verkrustungen und Sperren, die den Aufbau christlicher Gemeinden hemmen, zu durchbrechen. Der Aufbau wirklich christlicher Gemeinden ist wichtig und steht an erster Stelle: darin sind sich sowohl die Verteidiger der offiziellen, geltenden Kirchenordnung als die Verfechter einer kritischen, alternativen Praxis einig. Dieser Aufbau aber schließt das Recht der Gemeinde mit ein, alles tun zu können und zu dürfen, was wirklich nötig ist, damit sie eine «Gemeinde» Jesu sei und damit sie als Gemeinde Jesu immer intensiver wachsen kann. Das schließt ein, daß sie mit den anderen christlichen Gemeinden innig verbunden bleibt, daß zwischen diesen Gemeinden gegenseitige, aufbauende und ermutigende Kritik möglich ist und daß auch, damit die Einheit möglich bleibt, die Bereitschaft besteht, nicht alles zu wollen, was theoretisch sein könnte. Das schließt das Recht der Gemeinde auf die Feier der Eucharistie mit ein, denn, so sagt das Zweite Vatikanum, die Eucharistie ist das Herz des Lebens einer Gemeinde. Das bedeutet dann notwendigerweise auch das Recht einer Gemeinde, Leiter zu haben, die sie orientieren, führen und fördern, die die Grundwerte der Gemeinde darzustellen wissen, Kritik gegenüber der Gemeinde üben, sich aber auch selbst der Kritik der Gemeinde stellen. Hier kann es um eine Gruppe von Leitern gehen, um einen einzelnen, oder auch um einen «signifikanten anderen», der kein Leiter ist in der phänomenologischen Bedeutung des Wortes. für das Leben der Gemeinde aber im Sinne des eben Erwähnten vieles bedeuten kann.

5. Die Last historischer Entscheidungen

Die offizielle Kirche bestreitet keine dieser apostolischen Rechte, die eine Gemeinde haben muß, damit sie in Wirklichkeit Gemeinde Christi werden kann. Sie ist grundsätzlich mit allem einverstanden, aber sie geht dabei gleichzeitig aus von historisch schon getroffenen Vorentscheidungen, z. B. in bezug auf die Zulassungskriterien für das Amt. Diese Vorentscheidungen aber können unter den geänderten Umständen von Kirche und Welt diese ursprünglichen Rechte der Kirche *blockieren*, ihnen sogar entgegenwirken. Der heutige Priesterangel, der zum Teil als die logisch notwendige Folge einmal getroffener Vorentscheidungen erklärt werden kann, führt zu allerlei ungesunden Ersatzformen der kirchlichen Dienste. Neben einer legitimen, *authentischen Vielfalt* von differenzierten kirchlichen Diensten, die in der heutigen Gemeinde notwendig geworden sind, entsteht auch eine unechte *Vielfalt*, die nur darauf zurückgeht, daß die sakramentale Weihe oder «Zuordnung» denen vorenthalten wird, denen sie eigentlich zustünde.

Diese Annäherungsweise, die von dem, was alle gemeinschaftlich anzunehmen bereit sind, ausgeht, zeigt die Aporien, zu denen das herkömmliche Priesterbild führte und mit denen jetzt Priester und Gemeinden leben müssen. Es sollte doch betroffen machen, daß in unserer Zeit das Wesen der Eucharistie wegen der veränderten Umstände bedroht ist, daß sogar die Gefahr besteht, daß die Eucharistie selbst zu einem banalen, rituellen Automatismus wird oder daß man, auch aus Ehrfurcht vor der Eucharistie, ganz auf ihre Feier verzichten muß. Man braucht sich nur die Geschichten anzuhören, die von dem faktischen Funktionieren von «Servicepriestern» im Rahmen einer sakralen Sicht des Amtes berichten, um zu wissen, wie das mechanische Festhalten an einem überholten Priesterbild die Gemeinde und die Eucharistie der Lächerlichkeit preisgibt und den christlichen und kirchlichen Sinn von Eucharistie und Gemeinde erstickt.

Dies alles geschieht, obwohl viele Männer und Frauen bereit sind, in der Gemeinde pastoral zu arbeiten und dies oft schon viele Jahre mit vollem Einsatz tun und obwohl, wenn es auf die theologische Fachqualifizierung ankommt, auch genügend Pastoralreferenten, wie sie in Deutschland genannt werden, vorhanden sind. Diese negativen Erfahrungen deuten darauf hin, wie gerade jetzt die tatsächlich herrschende Kirchenordnung zu einer Ideologie verfestigt wird, die gerade in ihrer Erstarrung das töten wird, was die Kirche ursprünglich mit dieser Kirchenordnung ermöglichen und fördern wollte.

6. Die alternative Praxis als Befreiung aus einer gemeindefeindlichen Amtsideologie

Der einzige Grund für diese sakramentalen Aporien, die einzige Entschuldigung für die Not, die man die Gemeinde leiden läßt, ist: es gibt nicht genügend vorhandene theologisch ordnungsgemäß ausgebildete Priester männlichen Geschlechts, die bereit sind, auch noch zölibatär zu leben. Gerade dies können viele Christen nicht mehr nachvollziehen, und gerade deshalb beschließen einige Gemeinden und ihre Amtsträger, dann halt einfach selber anzufangen mit einer alternativen Praxis. Die überall entstehende alternative Praxis hat daher zu Recht *diagnostische* Bedeutung: sie weist auf die Krankheitssymptome des geltenden Systems hin und legt daher *ideologiekritisch* die ideologischen Voraussetzungen der starren Verteidigung der alten Praxis bloß. Den Christen, die versuchen, neue Wege zu gehen, ist es klar, daß in ihrer alternativen Praxis schon einstweilen das neutestamentliche Prinzip des Vorranges der Gemeinde gegenüber dem Amt und *a fortiori* der Vorrang der Gemeinde gegenüber den notwendigen Zulassungskriterien für das Amt verwirklicht wird: das christliche Wohl der Gemeinden geht vor. Außerdem ist es eine soziologisch feststellbare Gegebenheit, daß Vorschriften und Bestimmungen in einer bestimmten Gesellschaft oder Gruppe, auch in der Kirche gelten, solange sie innerlich überzeugen: solange also ihr (christlicher— «logos», ihre Redlichkeit, nicht bezweifelt werden kann. Daß heute innerhalb der Kirche auf der ganzen Welt eine ganze Palette alternativer Verhaltensweisen entsteht, ist in sich schon ein Zeichen, daß die bestehende Kirchenordnung ihre Glaubwürdigkeit verloren hat und sie neu durchdacht werden muß. Für eine große Gruppe von Gläubigen ist sie nicht mehr überzeugend. Der sozial-psychologische «Mechanismus» der «non-acceptatio legis» setzt sich spontan und überall immer mehr durch. Wenn die Kirche trotzdem an der bestehenden Kirchenordnung festhalten will, kann sie dies, weil sie viele nicht mehr zu überzeugen vermag, nur noch *auf autoritäre Weise* tun. Dadurch wird aber die heutige Situation noch aussichtsloser und noch verfahrenere, denn viele würden wegen ihrer demokratiefordernden Grundüberzeugung protestieren und das autoritäre Auftreten der Amtskirche ablehnen.

7. Die alternative Praxis als Suche nach reller neuer christlicher Glaubwürdigkeit

Schließlich hat die alternative Praxis auch eine *dynamisierende* Wirkung, denn viele sehen in dieser Praxis Möglichkeiten, daß das Christentum und das Leben

der kirchlichen Gemeinden wieder glaubwürdig werden und immer mehr Christen sich wieder neu mit ihrem Glauben identifizieren. Nicht die einfache Tatsache, daß es hier eine alternative Praxis gibt, besitzt schon eine solche zukunftssträchtige und die Zukunft fördernde Kraft, wohl aber die Tatsache, daß die Christen wegen der in der neuen Praxis anwesenden «christlichen Vernunft» (*logos*) in ihr auch mit fast unfehlbarem Instinkt eine Form der heutigen Verwirklichung von Apostolizität wiedererkennen. Weil die neue Praxis so überzeugend ist, bekommt sie auf die Dauer selbst eigene Autorität und werbende Kraft. Man kann ja schlecht behaupten, daß die lebendige Überzeugung, die schon heute das Leben vieler Gemeinden und ihrer Amtsträger prägt und beseelt, nicht eine ihr innewohnende Apostolizität besäße, auch dann, wenn sie noch nicht öffentlich von der offiziellen Kirche anerkannt worden ist, und daß sie diese erst durch die später erfolgende Sanktionierung bekäme. Im Gegenteil, wenn sie später als apostolisch anerkannt wird, dann wird das dadurch möglich sein und davon ausgehen müssen, daß schon zuvor, d. h. schon jetzt, dieser Praxis ein christlicher *logos* und christliche Apostolizität als aktuell sinnvolle christliche Lebensmöglichkeit innewohnen.

8. Christliche und apostolische Legitimität der neuen Praxis

Als christlicher Theologe muß ich unterstreichen, daß die alternative Praxis der christlichen Gemeinden, die sich durch Jesus als den Herrn inspirieren lassen, erstens *dogmatisch und apostolisch möglich* ist (ich kann hier natürlich nicht alle Details beurteilen): sie ist eine legitim christliche, kirchliche Lebensmöglichkeit, die als Antwort auf die Not vieler Gemeinden in unserer Zeit entstand. Es ist unsinnig und blind, hier Bezeichnungen wie «häretisch» oder «ketzerisch» zu verwenden, nur weil es hier um eine alternative, d. h. von der Großkirche abweichende Praxis geht. Zudem ist zweitens die heutige Praxis, wenn man die heutige kanonische Kirchenordnung voraussetzt, nicht eine Praxis «*contra*» (gegen) die heutige Kirchenordnung, sondern wohl eine Praxis «*praeter ordinem*», an ihr vorbei: sie verstößt zwar gegen den Buchstaben des heutigen Rechts, sie ist «*contra*» diesen Buchstaben, aber *sie entspricht dafür dem, was das Kirchenrecht in einer früheren Situation ermöglichen und sichern wollte*. Es ist verständlich, daß diese heutige Situation den Vertretern der geltenden Kirchenordnung nicht besonders angenehm ist, aber auch sie sind verpflichtet, auf die negativen Erfahrungen vieler Christen mit gerade dieser Kirchenordnung einzugehen und sich

des Schadens, der auf diese Weise dem Aufbau der Gemeinde, der Feier der Eucharistie und dem Ansehen des Amtes zugefügt wird, bewußt zu werden. Sonst verteidigen sie nicht länger die eucharistische Gemeinde und das Herz und Zentrum ihres Lebens, das die Eucharistie ist, sondern ein etabliertes System, nackte Faktizität. In einer Zeit, in der die Menschen auf die Machtstruktur eines Systems äußerst empfindlich reagieren, verursacht eine starre und harte Haltung der Kirchen gegenüber den vielfältigen Versuchen und Experimenten, mögen diese auch nicht immer voll überlegt oder ausgewogen sein, gerade denen, die die Kirche von ganzem Herzen lieben, unnötig Schmerz und Leid.

Gerade weil die alternative Praxis nicht «*contra*», sondern meistens eigentlich nur «*praeter ordinem*» ist, kann man sie in konkreten, schwierigen Situationen der Kirche auch *ethisch* verteidigen – über die subjektiven Absichten und den subjektiven Wert von Gewissensentscheidungen steht uns so oder so kein Urteil zu. Wenn jemand in diesem Zusammenhang redet von «Leuten, die sich aus der Kirche ausgeschlossen haben» stimmt ein solch liebloser und unkirchlicher Vorwurf nicht nur traurig, sondern er steht selbst verdächtig dem nahe, was die Kirche «Ketzerie» nannte. Dem Zweiten Vatikanum fiel es jedenfalls sehr schwer, die Grenzen der Zugehörigkeit zur Kirche zu bestimmen. Irgendwo müssen sie natürlich gegeben sein, aber wer will sich anmaßen zu bestimmen, wo sie bestimmt liegen. Übrigens ist eine solche Äußerung eine posthume Verurteilung der christlichen Gemeindefassung und Amtspraxis in früheren Jahrhunderten und auch und vor allem eine Verurteilung des Suchens nach den besten pastoralen Möglichkeiten, die das Neue Testament selbst bezeugt: das erste christliche Jahrtausend und das Neue Testament selbst wären häretisch!

9. Kein Triumphalismus des Neuen – kein Wahrheitsmonopol des Alten

Ich möchte aber auch ausdrücklich davor warnen, in einem triumphalistischen Geist eine neue alternative Praxis zu suchen und zu verwirklichen. Auch das wäre unapostolisch. Die alternative Praxis bleibt vorläufig eine abnormale Situation im Leben der Kirche. Persönlich – dies ist aber dann auch eine *sehr* persönliche Meinung – bin ich der Auffassung, daß es auch so etwas wie eine Strategie oder «Ökonomie der Konflikte» geben müßte. Dort, wo eine alternative Praxis als Ausweg aus der pastoralen Not einer Gemeinde nicht dringend notwendig ist, gibt es keinen Grund, alles, was «apostolisch» oder dogmatisch möglich wäre,

ausprobieren zu wollen, denn dann bestünde die Gefahr, daß in solchen kritischen Gemeinden die Gemeinde der Problematik des Amtes untergeordnet wird und die ganze Gemeinde unter den Identitätsproblemen und den Identitätskrisen ihrer Amtsträger zu leiden hat. Wir sollten auch die alternativen Formen der kirchlichen Praxis nicht mystifizieren. Ein vernünftiges Maß an Realismus und Nüchternheit ist auch hier geboten. Dann sieht man: Erneuerungen in der Kirche fangen meistens außerhalb der Legalität an, Erneuerungen von oben sind selten und außerdem gefährlich. Das Zweite Vatikanum ist für beides ein Beispiel. In der Konstitution über die Liturgie bestätigte die Kirche weitgehend eine illegale Praxis, die vor dem Konzil in Frankreich, Belgien und Deutschland entstanden war. Die weitere Konkretisierung aber der Erneuerungsprinzipien des Konzils nach dem Konzil, die von oben geschah, kam für viele in den Gemeinden zu plötzlich; sie waren nicht vorbereitet und reagierten verunsichert und enttäuscht.

Oft hört man, daß Veränderungen oder eine alternative Praxis nicht durch die Tatsache allein, daß sie anders oder neu sind, schon christlich und kirchlich vertretbar sind. Das meine ich auch, das ist ja richtig. Aber nicht richtig ist die implizite Behauptung, die damit meistens einhergeht. Auch die geltende Kirchenordnung ist nicht durch die Trägheit ihrer gegebenen Existenz allein schon legitim. Auch ihr gegenüber muß man Fragen stellen. Auch sie kann, wenn die Auffassungen über Mensch und Welt sich ändern, in den Verdacht des Verfalls geraten, in den Verdacht, daß sie unter den neuen Umständen ein Hindernis für authentisches christliches und kirchliches Leben geworden ist. Auch das Ehrwürdige und Alte ist nicht deshalb allein, weil es ehrwürdig oder alt ist, das Bessere und das Richtigere.

10. *Kein Dualismus zur Verteidigung hierarchischer Sakralität...*

Dagegen sind wahrscheinlich einige der Meinung, daß ich in dieser Darlegung die Kirche einseitig «horizontal», nach dem Modell einer soziologisch gegebenen Wirklichkeit, die man dann auch soziologisch erschöpfend erklären könnte, betrachte und vergesse, daß die Kirche eine charismatische Wirklichkeit «von oben» ist. Gerade diesen kirchlichen Dualismus müssen wir ablehnen, dazu verpflichtet uns das Neue Testament. Natürlich dürfen wir nicht nur in *deskriptiver, empirischer Sprache* über die Kirche reden, wir müssen auch *in der Sprache des Glaubens* über sie als «Gemeinde Gottes», als «Leib Jesu», als «Tempel des Heiligen Geistes»... nachdenken. Aber in beiden

Fällen reden wir von ein und derselben Wirklichkeit, sonst würden wir die Kirche gnostisch aufteilen in einen «himmlischen Teil» – über diesen müßte die Soziologie dann schweigen – und einen «irdischen Teil», über den man dann auch alles Böse erzählen darf. Darauf reagierte das Zweite Vatikanum mit den Worten: «Die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten.» (Lumen Gentium 8.) Die Verzögerung und Behinderung bei der Erneuerung des Amtes geht zurück auf diese dualistische Auffassung der Kirche, die man auch in einer nur scheinbar christlichen Terminologie die «hierarchische» Auffassung von der Kirche nennt. Die Folge ist, daß man die Laien so viel wie möglich in der Kirche pastoral arbeiten läßt, es gibt ja den Priestermangel, aber ihnen die ihrer Aufgabe entsprechende sakramentale Zuordnung verweigert. Die Frage ist nur, ob diese Entwicklung in Richtung der nichtamtlichen oder nichtsakramental bestätigten Laienmitarbeiter in der Pastoral eine theologisch gesunde Entwicklung ist. Jedenfalls dient sie dem wahrscheinlich zum Scheitern verurteilten Versuch, ein historisch bedingtes, einseitig sakral orientiertes Bild des Priesters aufrechtzuerhalten.

11. *... sondern die Sorge aller für den Aufbau wirklich christlicher Gemeinschaft*

Schließlich meine ich, daß es nicht richtig ist, «Rom» alle Schuld zu geben. Die Leitung der Kirche kann nur dann auf sinnvolle und vertretbare Weise eine neue Praxis offiziell einführen, wenn das Volk und seine Amtsträger, auch die Bischöfe, genügend darauf vorbereitet sind. Man kann unmöglich von der Führung der Kirche fordern, daß sie die Kirchenordnung ändert, wenn diese Änderung nicht von der Mehrheit der christlichen Gemeinden gebilligt und mitvollzogen wird. Sonst droht ein massives Schisma. Zwanzig Jahre später kann man dann anfangen mit dem Versuch, die wieder einmal gespaltene Kirche in ökumenischer Anstrengung mühsam zu einigen. Eigentlich sollten wir von den früheren Spaltungen der Kirche doch etwas gelernt haben.

Gerade darum betrachte ich die kritischen, alternativen Gemeinden als ein *Ferment* der allgemeinen Bewußtseinsbildung. Ihre Situation ist *innerhalb* des großen Verbandes der apostolischen Kirchen eine marginale Situation der notwendigen und fruchtbaren *Ausnahme*, die ohne zu große Überforderung und Verunsicherung die allgemeine Bewußtseinsbildung aller fördert und so zuläßt, daß auch die große Kirche reif wird für die Einführung einer anderen und besse-

ren Kirchenordnung, die unserer Zeit entspricht und in neuer, lebendiger Gestalt auch für unsere Zeit die

Apostolizität der christlichen Gemeinschaft ermöglichen.

¹ Hieronymus, *Dialogus contra Luciferianos* c. 21: PL 23, 175.

² Einige dieser Nebenerscheinungen wurden in diesem Heft erwähnt. Siehe auch F. Klostermann (Hg.), *Der Priesterangel und seine Konsequenzen* (Düsseldorf 1977).

³ Die unterschiedlichen Amtsstrukturen im Neuen Testament können hier nicht analysiert werden: Man konsultiere dafür die bestehende exegetische Literatur. Hier möchten wir den Geist skizzieren, der das Sprechen des Neuen Testaments über das Amt bestimmt.

⁴ Vgl. 1 Kor 12,28. Hier werden sowohl spezifisch amtliche Dienste als auch andere, nichtamtliche, erwähnt.

⁵ PG 104, 558. Siehe auch 104, 975–1218 und 137, 406–410. Vgl. P. Joannou, *Discipline générale antique I* 1 (Grottaferrata 1962) 74–75; V. Fuchs, *Der Ordinationstitel, von seiner Entstehung bis auf Innocenz III.* (Bonn 1930); C. Vogel, *Vacua manus impositio: Mélanges liturgiques* (Festschrift B. Botte, Löwen 1972) 511–524; J. Martin, *Die Genese des Amtspriesterturns in der frühen Kirche* (Freiburg i.B. 1972).

⁶ Für die jüdischen Hintergründe der christlichen «cheirotonía» als «cheirothesia» (= Handauflegung) s. K. Hruby, *La notion d'ordination dans la tradition juive: La Maison-Dieu*, Heft 102 (Paris 1970) 52–72; E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament* (Göttingen 1951); A. Ehrhardt, *Jewish and Christian Ordination: Journ. Ecl. Hist.* 5 (1954) 125–138.

⁷ Cyprian, *Epist.* 4,5: PL 50,434; s. auch F. Nikolasch, *Bischofswahl durch alle. Konkrete Vorschläge* (Graz/Wien/Köln 1973); K. Ganzer, *Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII.* (Köln 1968). Ganzer zeigt, wie es historisch zu einem Bruch mit der alten Kirchenordnung kam.

⁸ Leo der Große, *Ad Anast.*: PL 54,634. Siehe L. Mortari, *Consecratio episcopale e collegialità* (Florenz 1969); H. Dombois, *Das Recht der Gnade* (Witten 1961); R. Kottje, *Die Wahl der kirchlichen Amtsträger. Geschichtliche Tatsachen und Erfahrungen: CONCILIIUM 7* (1971) 196–200. H.M. Legrand, *Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche: CONCILIIUM 8* (1972) 949–500.

⁹ Paulinus, *Epistola I ad Severum* c.10: CSEL 29,9.

¹⁰ Isidor von Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* II 3: PL 83,779.

¹¹ Wohl wurde diskutiert über die «chorepiscopi» (Bischöfe, die im Dienst des Diözesanbischofs ländliche Gegenden bereisten), aber gerade diese Diskussion bestätigt das alte Prinzip des «titulus ecclesiae»: Bergère, *Etudes historiques sur les chorévêques* (Paris 1925); Th. Gottlob, *Der abendländische Chorepiskopat* (Amsterdam 1963).

¹² C. Vogel, *Laica communione contentus. Le retour de presbytre au rang des laïcs: Revue sc. rel.* 57 (1973) 56–122.

¹³ In der Zeit nach den Aposteln, aber noch innerhalb des Neuen Testaments finden wir die ersten Spuren eines Übergangs von der einfachen «cheirotonía» (Zuordnung oder «Ordinatio») zu einer Gemeinde durch die offizielle Zustimmung der Gemeinde zu einer liturgischen Zeremonie, die auch die «cheirothesia» oder Handauflegung miteinschloß: 1 Tim 5,22; 2 Tim 1,6; s. auch 1 Tim 4,14.

¹⁴ B. Botte, *La tradition apostolique de saint Hippolyte* (Liturgiewissenschaft. Quellen und Forsch. 39, Münster 1963); B. Botte, *L'ordination de l'évêque: La Maison-Dieu*, Heft 98 (1969) 113–126, auch: *Etudes sur les sacrement de l'ordre* (Paris 1957) 13–35; A. Rosse, *La prière de consécration pour l'ordination épiscopale: La Maison-Dieu*, Heft 98 (1969) 127–142; C. Vogel, *L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident: La Maison-Dieu*, Heft 102 (1970) 57–72, auch: *Le ministère charismatique de l'eucharistie* (Studia Anselmiana 61, Rom 1973) 181–209; J. Lecuyer, *Episcopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome: Rech. sc. rel.* 41 (1953) 30–50; H.J. Schulz, *Das liturgisch-sakramental übertragene Hirtenamt in seiner eucharistischen Selbstverwirklichung nach dem Zeugnis der liturgischen Überlieferung: P. Bläser u.a., Amt und Eucharistie* (Paderborn 1973) 208–255; H.J. Schulz, *Die Grundstruktur des kirchlichen Amtes im Spiel der Eucharistiefeyer und der Ordinationsliturgie des römischen und byzantinischen Ritus: Catho-*

lica 29 (1975) 325–340; H.M. Legrand, *Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche: CONCILIIUM 8* (1972) 494–500; J.H. Hanssens, *Les oraisons sacramentelles des ordinations orientales: Orient. christ. periodica* 18 (1952) 297–318; V. Brockhaus, *Charisma und Amt* (Wuppertal 1962) 647–676; V. Fuchs, *Der Ordinationstitel, aaO.* Anm. 5.

¹⁵ *Traditio* 2, 7 und 8.

¹⁶ Y. Congar, *Ordinations invitus, coactus de l'Eglise antique au canon 214: Rev. Sc. phil. théol.* 50 (1966) 169–197.

¹⁷ *Traditio* 9.

¹⁸ *Traditio* 11 und 13; siehe auch 15 und 19. In den von der *Traditio* abhängigen *Constitutiones Apostolorum* vom Ende des vierten Jahrhunderts wird auch die Handauflegung bei Subdiakonen und Lektoren bezeugt (8,21,2 und 8,22,2), m.a.W. die Klerikalisierung setzt sich durch.

¹⁹ In der Einführung seiner Ausgabe der *Traditio* leugnet B. Botte, daß die «confessio» oder das Leiden des Märtyrers eine Weihe ersetzt (S. 28–29). So denkt auch C. Vogel, *L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident: La Maison-Dieu*, Heft 102, 57–72. Sie haben insoweit Recht, daß die Glaubenszeugen, obwohl sie das Geistescharisma besitzen, doch nicht *automatisch* Vorsteher der Gemeinden werden. Die «receptio Ecclesiae», d. h. die «cheirotonia» ist notwendig, nicht aber die «cheirothesia». Vgl. M. Lods, *Confesseurs et Martyrs, successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles* (Paris/Neuchâtel 1950); D. van Damme, *Martyrs – Christians. Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Märtyrertitels: Freib. Zeitschr. f. Phil. Theol.* 23 (1976) 286–303.

²⁰ Siehe V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à 2 Carthage vers le milieu du III^e siècle* (Rom 1969) 194–202; A. Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian* (Nimwegen 1938).

²¹ «Sacerdos vice Christi vere fungitur»: Cyprian, *Litt.* 63: PL 4,386. Siehe B.D. Marliangeas, *Clés pour un théologie du ministère* (Paris 1979) 47.

²² Augustinus, *Contra Ep. Parmeniani* II 8,15–16: CSEL 51, 1908 oder PL 43,49–50.

²³ Siehe P.M. Gy, *La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres: Rev. sc. phil. théol.* 58 (1974) 599–617.

²⁴ B. Botte, *Secundi meriti munus: Questions liturgiques et paroissiales* 21 (1936) 84–88.

²⁵ So behauptet u.a. J. Blank, *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie. Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament* (Trier 1978) 8–29. In der Form kann man die Behauptung nicht stehen lassen, wie weiter in diesem Aufsatz gezeigt wird.

²⁶ Siehe K. Hruby, *La «Birkat ha-mazon»: Mélanges liturgiques* (Löwen 1972) 205–222; L. Finkenstein, *The Birkat ha-mazon: Jewish quarterly review* 19 (1928–1929) 211–262; T. Talley, *De la «Berakah» à l'eucharistie: La Maison-Dieu*, Heft 125 (1974) 199–219.

²⁷ Siehe J. Audet, *La Didaché* (Paris 1958).

²⁸ Tertullian, *De corona* 3. Siehe auch Justin, *1. Apologie* 65,3 und 67,5; A. Quacquarelli, *L'epiteto sacerdote (hiereus) ai cristiani in Giustino martire, Dial.* 116,3: *Vetera christianorum* 7 (1971) 5–19; C. Vogel, *Le ministère charismatique de l'eucharistie: Ministères et célébration de l'eucharistie* 198–204; M. Bevenot, *Tertullian's thoughts about the christian Priesthood: Corona Gratiarum I* (Brügge 1975).

²⁹ Siehe Ignatius, *Ad Smyrn.* 8,1–2. M. Jourgon, *La présidence de l'eucharistie chez Ignace d'Antioche: Lumière et Vie*, Heft 16 (1967) 26–32; R. Padberg, *Das Amtsverständnis der Ignatiusbriefe: Theologie und Glaube* 62 (1972) 47–54; H.M. Legrand, *La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne: Spiritus* 18 (1977) 409–431.

³⁰ Cyprian, *Epist.* 45.

³¹ Cyprian, *Litt.* 69,9,3; 72,2,1; *De unitate Ecclesiae* 17.

³² Dies ist eine Tradition, die im Osten wie im Westen bis ins Mittelalter ihre Gültigkeit hatte. Siehe z. B. Hieronymus, *Epist.* 15,2;

Innozenz I., Epist. 24,3; Leo der Große, Epist. 24,14; Pelagius I., Epist. 24,14; Aphraates, Dem. 12 de Paschate 9; Decr. Gratiani II c.1 q.1, c.73 und c.78; Petrus Lombardus Sent. IV d.13.

³³ Zu finden in der Vita Zephyrini 2 (Ausgabe von L. Duchesne I 139–140).

³⁴ Siehe D. Droste, «Celebrare» in der römischen Liturgiesprache (München 1963) besonders S. 73–80; R. Schultze, Die Messe als Opfer der Kirche (Münster 1959); R. Raes, La concélébration eucharistique dans les rites orientaux: La Maison-Dieu, Heft 35 (1953) 24–47; R. Berger, Die Wendung «offerre pro» in der römischen Liturgie (Münster 1965); Y. Congar, L'Ecclesia ou communauté chrétienne sujet intégral de l'action liturgique: La liturgie d'après Vatican II (Paris 1967) 241–282; E. Dekkers, La concélébration, tradition ou nouveauté?: Mélanges liturgiques (Löwen 1972) 99–120; B. Botte, Note historique sur la Concélébration dans l'Eglise ancienne: La Maison-Dieu Heft 35 (1953) 9–23.

³⁵ Siehe für eine scheinbare Ausnahme im Gelasianum: Droste, aaO. 80.

³⁶ Noch gegen Ende des elften Jahrhunderts schreibt Guericus von Igny: «Der Priester konsekriert nicht allein, er opfert nicht allein, sondern die ganze Versammlung der Gläubigen *konsekriert und opfert* zusammen mit ihm.» Sermo 5: PL 185,57.

³⁷ Siehe vor allem E. Dekkers, aaO. in Anm. 34: 110–112; R. Berger, aaO. 246; R. Schultze, aaO. 118.

³⁸ 1 Clem. 44,4–6. Siehe M. Jourgon, Remarques sur le vocabulaire sacerdotal de la Prima Clementis: Epektasis (Festschrift Kard. J. Daniélou, Paris 1972) 109; J. Blond: L'eucharistie des premiers chrétiens (Paris 1948) 38–39.

³⁹ Siehe Anm. 29.

⁴⁰ Tertullian, De exhort. cast. 7,3; De praescriptione 41,5–8; G. Otranto, Nonne et laici sacerdotes sumus? (Exhort. cast. 7,3); Vetera christianorum 8 (1971) 27–47.

⁴¹ Siehe G. Otranto, Il sacerdozio commune dei fedeli nei riflessi della 1 Petr. 3,9; Vetera christianorum 7 (1970) 225–246. J. Delorme, Sacerdoce du Christ et ministère (à propos de Jean 17: Rech sc. rel. 62 (1974) 199–219; J.H. Elliot, The elect and the holy. An exegetical examination of 1 Peter 2,4–10 (Leiden 1966): Der Begriff «priesterliches» Volk hat keinerlei kultische Bedeutung, sondern verweist auf die *Auserwählung* der christlichen Gemeinde.

⁴² Augustinus, Litt. 3,8: CSEL 34,655.

⁴³ Siehe Anm. 40.

⁴⁴ Decretum Gratiani I d.70 c.1 (Ausgabe Friedberg I 254); Hugo von St. Viktor, De sacramentis II p.3 c.2: PL 176,421.

⁴⁵ Mansi XXII 220. Siehe R. Foreville, Latran I, II, III et Latran IV (Paris 1965).

⁴⁶ DS (Denzinger/Schönmetzer, Enchiridion) 1764 und 1776.

⁴⁷ Viertes Laterankonzil: DS 802.

⁴⁸ DS 825. Man konsultiere aus der sehr reichen Literatur besonders E. Dassmann, Character indelibilis. Anpassung oder Verlegenheit (Köln 1973); H.M. Legrand, Das «unauslöschliche Merkmal» und die Theologie des Amtes: CONCILIIUM 8 (1972) 262–267; P. Fransen, Wording en strekking van de canon over het merkteken in Trente: Bijdragen 32 (1972) 2–34; E. Schillebeeckx, Sacramentele heilseconomie (Antwerpen/Bilthoven 1952).

⁴⁹ Schillebeeckx, aaO. 501–536.

⁵⁰ DS 781 und 825.

⁵¹ Siehe P. Fransen aaO. und E. Schillebeeckx aaO.

⁵² Die Ontologisierung des Merkmals in unserer Zeit, besonders in der Spiritualität des Priestertums, zeigt sich z. B. in der Theorie von J. Galot, der das Merkmal zur Grundlage des Zölibats machte in seinem Aufsatz, Sacerdoce et célibat: Nouvelle revue théologique 86 (1964) 119–124.

⁵³ Summa theologiae III q. 63 a.5. Dies galt auch für das Merkmal der Taufe und das Merkmal der Firmung, aber jedesmal auf eine eigene spezifische Weise.

⁵⁴ R.J. Cox, A Study of the juridic status of layman in the writings of the medieval canonists (Washington 1959); L. Hödl, Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt (Münster 1960); W. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts I (Wien 1960) 224 ff.; K.J. Becker, Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt (QD 47, Freiburg 1970) 113–121; M. van de Kerckhove, La notion de juridiction dans la doctrine des décrétistes et

des premiers décrétistes, de Gratien (1140) à Bernard de Botone: Etudes Franciscaines 49 (1937) 420–455; P. Krämer, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur sacra postestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils (Trier 1973); Y. Congar, Sainte Eglise (Paris 1963) 203–238; R. Sohm nous interroge encore: Rev. sc. phil. théol. 57 (1973) 263–294; J. Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche: Catholica 26 (1972) 108–125. J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1970) 75–245.

⁵⁵ Speculum doctrinale VIII 34. Siehe G. de Lagarde, La renaissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age I (Löwen/Paris 1956).

⁵⁶ Schon seit der karolingischen Zeit macht sich diese privatisierende Tendenz bemerkbar. Wo es früher hieß «tota aetas concelebrat», heißt es jetzt, daß diese Konzelebration des Volkes «in voto» geschehe. U.a. Innozenz III., De sacro altaris mysterio III 6: PL 217,845.

⁵⁷ Siehe u.a. O. Nussbaum, Kloster, Priestermonch und Privatmesse (Bonn 1961); A. Häußling, Mönchskonvent und Eucharistiefeier (Münster 1973).

⁵⁸ M. de Lubac, Corpus mysticum, L'eucharistie et l'Eglise au moyen-âge (Paris 1949); Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma: Handbuch der Dogmengeschichte III 3cx (Freiburg 1971) 105–108.

⁵⁹ Wie alle mittelalterlichen Theologen sagt auch Thomas: «Sacramentum ordinis ordinatur ad Eucharistiae consecrationem»: Summa theol. III q. 65 a.3.

⁶⁰ DS 802. Schärfer noch formulierte ein Responsum Sti. Officii 1957: «*Ex institutione Christi ille solus valide concelebrat qui verba consecratoria pronunciat.*»: AAS 49 (1957) 370.

⁶¹ Siehe J.P. Massaut, Jossse Clichthove, L'humanisme et la réforme du clergé, 2 Bde. (Paris 1969) und dazu die kritische Rezension von G. Chantraine, J. Clichthove: témoin théologique de l'humanisme parisien: Rev. hist. eccl. 66 (1971) 507–528. Siehe auch H. Jedin, Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vatikanum II.: Theologie und Glaube 60 (1970) 102–124.

⁶² Summa theologiae, IIa IIae q.88 a.11.

⁶³ Siehe A. Rohrbasser (Hg.), Sacerdotis imago. Päpstliche Dokumente über das Priestertum von Pius X. bis Johannes XXIII. (Freiburg 1962). Für die gesamte historische Übersicht auch E. Schillebeeckx, Creatieve terugblik als inspiratie voor het amt in de toekomst: Tijdschrift v. Theol. 19 (1979) 266–293.

⁶⁴ A. Acerbi, De ecclesiologia. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium» (Bologna 1975) 1 P.J. Cordes, Sendung und Dienst (Frankfurt 1972); P. Krämer, Dienst und Vollmacht in der Kirche (Trier 1973); Y. Congar, Préface: B.D. Marliangeas, Clés pour une théologie du ministère (Paris 1978) 5–14. Siehe auch Anm. 54.

⁶⁵ Jes 24,2 und Hos 4,9.

⁶⁶ 1 Clem 40,4–5.

⁶⁷ Siehe Traditio Hippolyti 3: dort wird gesagt, daß der Bischof die «Klëroi», d. h. die unterschiedlichen Dienste, koordinieren muß.

⁶⁸ In Lumen Gentium 10 wurde aus einer Enzyklika Pius' X. hinzugefügt, daß das Priestertum der Gläubigen wesentlich vom Amtspriestertum verschieden ist («essentia et non tantum gradu differunt»). Im Licht der ganzen theologischen Tradition muß man dies als eine Bestätigung der spezifischen Eigenart des Amtes betrachten und nicht als Grundlage für den Unterschied in Lebensstil und Stand.

⁶⁹ Siehe u.a. Bonaventura, In IV Sent. d.24 p.1 a.2 q.2; Thomas in IV Sent. d.24 q.1 a.1 q.1a.1 ad 1.

⁷⁰ Für die Entstehung der Terminologie, ausgehend vom Wort «ordo»: P. van Beneden, Aux origines d'une terminologie sacramentelle: ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature latine avant 313 (Löwen 1974); B. Kübler, «Ordo»: Paulys Realencyclopädie XVIII–1 (Stuttgart 1939) 930–934; T. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte (Krefeld 1953).

⁷¹ B.D. Dupuy, Theologie der kirchlichen Ämter: J. Feiner/M. Löhrer (Hg.), Das Heilsgeschehen in der Gemeinde (Mysterium salutis IV/2, Einsiedeln 1973) 488–525, hier 495.

⁷² J.D. Zizioulas, Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie: H. Vorgrimler (Hg.), Amt und Ordination in ökumenischer Sicht (Freiburg 1973) 72–113.

⁷³ Erzählt in der Vita S. Gregorii Thaumaturgi: PG 46,909.

⁷⁴ L. Hertling, *Communio und Primat: UNA SANCTA* 17 (1962) 91–95; W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Freiburg München 1963); N. Afanassief u.a., *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe* (Neuchatel 1960); A. Brandenburg/H.J. Urban (Hg.), *Petrus und Papst* (Münster 1977); H.J. Mund (Hg.), *Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion* (Paderborn 1976); K.H. Ohlig, *Braucht die Kirche einen Papst?* (Mainz/Düsseldorf 1973); J. Ratzinger (Hg.), *Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes* (Düsseldorf 1978).

⁷⁵ *Lumen Gentium* 23 und 26; *Christus Dominus* 11; *Sacrosanctum concilium* passim. Siehe auch H. Marot, *Note sur l'expression «episcopus catholicae ecclesiae»*: *Irenikon* 37 (1964) 221–226.

⁷⁶ H.M. Legrand: *Unam Sanctam* 74, 105–121 und ders., *Welche theologischen Motive sind im Spiel bei der Wiederaufwertung der Ortskirchen?*: *CONCILIUM* 8 (1972) 21–27; L. Ott, *Le sacrement de l'ordre* (Paris 1971) bes. S. 42–44.

⁷⁷ DS 1776.

⁷⁸ *Lumen Gentium* 28.

1914 in Antwerpen, Belgien, geboren. Dominikaner. Priesterweihe 1941. Studium in Löwen, an der Theologischen Fakultät von le Saulchoir (Frankreich), an der Ecole des Hautes Etudes und der Sorbonne in Paris. Doktor der Theologie 1951, Magister der Theologie 1959. Seit 1958 Professor für dogmatische Theologie und Hermeneutik an der Universität Nimwegen. Hauptredakteur der «Tijdschrift voor Theologie». Veröffentlichungen u.a. *De sakramentele Heilseconomie* (Antwerpen 1952); *Christus, Sakrament der Gottesbegegnung* (Mainz 1959); *Offenbarung und Theologie* (Mainz 1965); *Gott, Kirche, Welt* (Mainz 1970); *Glaubensinterpretation: Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie* (Mainz 1971); *Jesus, die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg 1974); *Christus und die Christen* (Freiburg 1977); *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung* (Freiburg 1979). Anschrift: Albertinum, Heyendaalseweg 121, NL-6525 AJ Nijmegen, Niederlande.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Karel Hermans