

Edward Schillebeeckx

Ämter in der Kirche der Armen

*Kirche als Volk Gottes:
«Gemeinde Gottes»*

Seit 1953 Yves Congars Buch «Jalons pour une théologie du laïc» erschienen ist, ist in der Kirche und in den vielen Formen ihrer Theologie allerlei geschehen¹. Congar hatte dieses Buch seinerzeit geschrieben, um die damals geläufige Gleichstellung von Kirche und Hierarchie zu durchbrechen. Einige Grundideen dieses Buches wirkten sich aus bis in die Endredaktion der dogmatischen Konstitution «Lumen gentium» des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein. Darin wurde schließlich ein Kapitel über das Volk Gottes, die Kirche, eingefügt, noch bevor in diesem Kontext die Rede von Ämtern war. Diese Kirche – das Volk Gottes – wurde hier «priesterlich, pastoral und prophetisch» genannt und hat demzufolge als ganzes Teil am dreifachen Dienstwerk Jesu als des Christus. In ihrer Verbundenheit mit Jesus, dem Führer des vom Geist Gottes erfüllten «messianischen Volkes», ist die «Gemeinde Christi» selbst *Subjekt* prophetischen, pastoralen und priesterlichen Handelns. *Ämter dagegen* sind innerhalb dieses Ganzen – und diese priesterliche Grundverfassung des Gottesvolkes vorausgesetzt – eine diakonische oder auch «ministeriale» Zuspitzung dessen, was alle Gläubigen gemeinschaftlich sind. Sie sind ein Dienst an diesem kirchlichen, priesterlichen Gottesvolk. Als abgeleitet aus dem priesterlichen Charakter Jesu Christi und dessen messianischer Gemeinde konnte die römisch-katholische Kirche daher nicht zu Unrecht auch diese amtlichen Dienste zugunsten dieser priesterlichen Gemeinde Christi schließlich «prophetisch, pastoral und priesterlich» nennen – eine vielleicht einseitige, aber historisch und theologisch trotzdem legitime Entwicklung.

Vor, während und auch noch eine Zeit lang nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil war allenthalben die Rede von einer «Theologie des Laienstandes». Bei näherem Zusehen aber ist unverkennbar, daß viele Formen dieser Theologie des Laien unbewußt weiterhin von denselben

«hierarchologischen» Voraussetzungen ausgingen. Sie wollten den Begriff «Laie», der immer noch im Sinne von «Nichtkleriker» verstanden wurde, mit einem positiven Inhalt füllen. Daß dieser positive Inhalt bereits gegeben ist durch den christlichen Gehalt des Wortes «christifidelis», wurde dabei oft vergessen. Man pflegte die charakteristischen Eigenheiten des Laiesens in die Beziehung zur Welt zu legen, während die Beziehung zur Kirche den Kleriker kennzeichnete.

Die *ekklesiale* Dimension jedes «christifidelis» wurde dadurch ebenso verzerrt wie auch seine *Beziehung zur Welt*. Der Kleriker wurde zum «apolitischen» *Mann der Kirche*; der Laie wurde zum kaum kirchlich engagierten, dafür aber «politisch engagierten» *Mann der Welt*. Der ontologische Status des durch die Geisttaufe wiedergeborenen «neuen Menschen» wurde in dieser Sicht nicht in seinem Eigenwert erkannt, sondern nur aus dem Blickwinkel des Status der Kleriker betrachtet. Dieser aber ist doch tatsächlich gar kein Stand oder Status, sondern nur ein *kirchen-funktionaler* Dienst. Der «ontologische» Status, der durch die Geisttaufe empfangen wird, wurde in der Praxis mißkannt, während *das Amt* zu einem Stand mit stark ontologischen Bedeutungsgehalten erhoben wurde.

Die Nachwirkung des mittelalterlichen Begriffs «Nichtkleriker», Laie, blieb hier weiterhin spürbar. Da wurde der «Laie» gleichgestellt mit dem griechischen «idiótes», dem literarisch ungebildeten, dem armen und fleischlichen Menschen; mit dem «vir saecularis», dem *Weltmann* (da an Frauen damals tatsächlich weder kirchlich noch gesellschaftlich auch nur gedacht wurde). Abgesehen von den «mächtigen Laien» (Kaiser und Fürsten, die aber kaum als «Laien» betrachtet wurden, denn sie wurden sakral gesalbt), war der Laie der gehorsame, dumme Untergebene: der den «Wissenden», den «maiores», untertane Mensch.

Diese gesellschaftliche Situation wurde dann theologisch unterbaut. Juristen und auch Theologen teilten damals die Kirchengemeinschaft in zwei Stände auf: «duo genera» oder «duo ordines», den «ordo clericorum» (dem von einem gewissen Zeitpunkt an noch der «ordo monachorum» angehängt wurde) und den «ordo laicorum». Diese Ständeeinteilung wurde obendrein noch stark mit gesellschaftlichen und sogar ethischen Wertungen befrachtet: «Duo ordines, clericorum et laicorum; duo vitae, *spiritualis* et

carnalis»², oder, wie wir anderswo lesen können: Die *Basis der Kirche* bestand «aus fleischlichen Menschen und Verheirateten» und die *Spitze* «aus geweihten (zölibatären) Klerikern und Ordensleuten»³.

Ich weiß, daß man selbst hier eine gewisse Nuancierung anbringen muß. Aber dieser pyramidal-hierarchische Aufbau der Kirchengemeinschaft, der mit inspiriert war vom niedergehenden griechisch-römischen Reich, wurde vom 6. Jahrhundert an sehr stark beeinflusst durch die neuplatonischen Werke des Pseudodionysius⁴. Pastorale und kirchensoziologische Differenzierungen wurden von dieser neuplatonischen Weltsicht her *theologisch unterbaut*. Die verschiedenen Dienste in der Kirche wurden *hierarchisiert*: Sie wurden zu treppenartig absteigenden, jeweils minder hohen Würden. Die höhere Stufe besaß demnach auf hervorragende Weise, wovon die untere Stufe nur einen ärmlichen und begrenzten Teil an Macht besaß. Die amtlichen Befugnisse aller «niederen» Dienste sind in absoluter Fülle auf der höchsten Stufe zu finden: Von alters her war dies historisch der Episkopat. So ging alle Macht von oben aus, getreu der Sicht des Neuplatonismus.

Dieses pseudodionysische Substitutionsprinzip entsprach den vielfältigen, aufgrund kirchlicher Notwendigkeiten historisch-pastoral unverzichtbar gewerteten spezialisierten Diensten in der Kirche. Die sogenannten «niederen Weihen» wurden zu einer kleinen Vorstufe auf dem Weg zu den «höheren Weihen». Diese Hierarchisierung an der Spitze der Kirche wertete die Laien ab zur bloßen «Basis der Pyramide», obendrein zu bloßen *Objekten* der priesterlichen Seelsorge. Im Prinzip realisierte der Klerus (innerhalb dessen der Episkopat den höchsten «status perfectionis» darstellte) auf vollkommene Weise ein religiöses Lebensmodell und eine Einheit mit Gott, welche die gewöhnlichen Gläubigen nur auf mittelbare und unvollkommene Weise leben und wahr machen können – im Gehorsam gegen die «maiores».

Diese neuplatonisch-hierarchische Sicht der Kirche ist theologisch heute nicht mehr zu halten. Sie steht auch quer zur neutestamentlichen Sicht der Kirche.

Die neutestamentliche Sicht der Kirche und ihrer Dienste

Es geht uns hier keineswegs um einen Biblizismus, so als ob wir *heute* in der Organisation der

Kirche und ihrer Ämter die noch undifferenzierten Organisationsformen der frühchristlichen Kirche nachäffen müßten. Theologisch-hermeneutisch wäre dies nicht zu verantworten. Ich anerkenne damit also einerseits die normative Modellbedeutung des *Neuen Testaments*, andererseits aber genauso die inspirierende Kraft der gesamten späteren Kirchengeschichte für das Glaubensverständnis von heute. *Biblizismus* in rechts- oder linksorientierter Richtung ist mir fremd. Es geht stets um die *historische Vermittlung*, um den hier und jetzt bestehenden gesellschaftlich-historischen weltlichen und kirchlichen Kontext.

Die Erfahrung von Gottes Sorge für die Menschen, wie sie aus der Botschaft und dem Lebensweg Jesu erhellt, war der Ursprung der ersten Welle der Jesus-Bewegung, die vor allem von hebräisch (aramäisch) sprechenden christlich gewordenen Juden getragen wurde. Sie erwarteten die Wiederkunft des Herrn Jesus, des Weltenrichters. Im Neuen Testament aber kommen vor allem die Teile der altchristlichen Jesusbewegung zu Wort, die tatsächlich durch griechisch sprechende zum Christentum bekehrte Diasporajuden getragen wurden. In ihrem Milieu wurde die judenchristliche Bewegung zu einer universalen Missionskirche.

Für diese Christen war nicht die direkte Erfahrung mit dem historischen Jesus (dem sie ja nicht begegnet waren) die unmittelbare Grundlage ihres Glaubens, des Kirchenaufbaus und der Mission, sondern vielmehr ihre Geisttaufe (das, was später «Taufe und Firmung» genannt wurde): ihre Taufe «im Namen Jesu», auch Tauf-Salbung genannt. Der Gott dieser Christen war und ist der Gott, der Jesus in seinem Tod nicht im Stich gelassen hat, sondern ihn zum «lebendigmachenden Geist» machte (1 Kor 15, 45 b). Christen, die in ihm getauft wurden, sind denn auch «pneumatikoi», «vom Geist erfüllt» – wenn dieser Geist sich auch in dem einen Christen mehr oder anders bemerkbar macht als in dem anderen. Darum sagte die zweite oder dritte christliche Generation, daß die Kirche auf dem Fundament der «Apostel und Propheten» auferbaut sei (Eph 2, 20 und 4, 7–16); und darum konnte Paulus davon sprechen, daß es innerhalb der «einen Bruderschaft» vielerlei Charismen, vielerlei Gnadengaben gebe.

Die Glaubensgemeinschaft war eine «egalitäre» Bruder- und Schwesterschaft, eine «*koinonia*», eine Lern- und Lebensgemeinschaft von in

der Geisttaufe und durch die Geisttaufe gleichgemachten Partnern:

*«Ihr seid alle durch den Glauben
Söhne Gottes in Christus Jesus.
Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid,
Habt Christus als Gewand angelegt.*

*Es gibt nicht mehr Juden und Griechen,
Nicht Sklaven und Freie,
Nicht Männliches und Weibliches.*

*Denn ihr alle seid «einer»
In Christus Jesus.» (Gal 3, 26–28)*

Diese Stelle ist eine vorpaulinische und wohl baptismale oder Tauftradition: Sie ist eine *feierliche Erklärung, die über Neugetaufte ausgesprochen wurde*. In der Exegese hat diese Auslegung heute fast allgemein Zustimmung gefunden, so daß dies hier nicht weiter belegt werden muß⁵. Diese Tauftradition geht schließlich zurück auf die frühchristliche Pneumachristologie und -eklesiologie. Die linguistisch auffallende Ausdrucksweise des Urtextes: «Es ist nicht mehr Männliches und Weibliches (*ársen kai thēly*)» (und nicht – wie es auch in der deutschen Einheitsübersetzung heißt – «Mann und Frau») ist ein impliziter Verweis auf die Septuaginta-Übersetzung von Gen 1, 27 («männlich und weiblich schuf er den Menschen»).

In diesem Gedankengang ist die christliche Geisttaufe die *eschatologische Wiederherstellung* einer Schöpfungsordnung von Gleichheit und Solidarität, welche damals (und auch heute noch) historisch und gesellschaftlich als gestört erfahren wurde, «eine neue Schöpfung» (Gal 6, 15). Es geht bei der Taufe im Geist um die Aufhebung historisch-gesellschaftlicher Diskriminierungen und Ungerechtigkeiten. Die hier genannten Kategorien von Diskriminierten sind: *die Heiden* (diskriminiert zugunsten der Juden), *die Sklaven* (diskriminiert zugunsten der freien Menschen: der mittleren und höheren Stände in der Gesellschaft) und *die Frauen* (diskriminiert zugunsten des Mannes). (Wir könnten diese jüdisch-christliche Liste noch beträchtlich auffüllen.) Im Prinzip werden durch die christliche Taufe alle gesellschaftlichen und historischen Gegensätze ohne weiteres außer Kraft gesetzt, beginnend *in den christlichen Glaubensgemeinschaften*.

Im Blick auf die Taufe ist dies natürlich ein performatives, nicht aber ein beschreibendes

Sprechen: ein Sprechen nämlich, das die Hoffnung der christlichen Glaubensgemeinde ausdrückt: eine Hoffnung, die in der christlichen Gemeinde Gottes zum Vorbild für die Gesellschaft bereits realisiert werden soll. Wenigstens innerhalb der Kirche dürfen keine Untertänigkeitsverhältnisse zwischen «Herr» und «Untergebenem» herrschen, keinerlei Arten von Diskriminierung. Wie es in der Welt tatsächlich zugeht, *dies* «soll unter euch nicht so sein», sagen die drei Synoptiker *alle* mit großem Nachdruck (Mk 10, 42–43; Mt 20, 24–28; Lk 22, 24–27).

Dieses Prinzip wird denn auch die neutestamentliche Sicht von «Ämtern in der Kirche» stark eingrenzen. Diese frühchristliche «egalitäre» Pneumaeklesiologie schließt keineswegs Autorität und Leitung in der Kirche aus, wohl aber eine Autorität «nach Weise der Welt».

Die Entwicklung des Amtes – oder besser: der Ämter – in den frühchristlichen Kirchen war nicht so sehr, wie oft gesagt wird, eine historische Verlagerung vom *Charisma* auf die *Institutionen*, wohl aber eine Verlagerung vom vielfältigen Charisma *aller* auf das spezialisierte Charisma *bloß einiger weniger*. Soziologisch betrachtet ist dies eine Frage der Systemdifferenzierung. Und auch kirchlich betrachtet ist dies so. Das Charisma einer Fülle verschiedener Dienste, das zunächst seine Basis hatte in der vielfältigen Kraft der Geisttaufe der Gemeindeglieder, wurde nach und nach vor allem in den nachpaulinischen Gemeinden, wenn auch noch keinesfalls absorbiert durch ein *spezifisch-kirchliches Amt*, so doch in einem solchen spezifisch-kirchlichen Amt konzentriert.

Man könnte sagen, daß die Fülle der ursprünglichen Geisttaufe sich mit der Zeit in Fragmente auflöste: in eine Unterscheidung zwischen «Taufe» und «Firmung», in eine Unterscheidung zwischen «Taufe» und «Amt»: eine ekklesiale Systemdifferenzierung, die soziologisch und theologisch verantwortet werden mußte. Die alte Kirche ist ja *immer noch auf der Suche* nach den ihr am besten passenden Strukturen. Wir dürfen denn auch kirchlich-spätere Strukturen nicht in das Neue Testament hineinprojizieren mit dem Ziel, dem Amt jede neue Adaptationsmöglichkeit in der heutigen Kirche zu entziehen. Diese sowohl soziologisch wie auch theologisch analysierbare Entwicklung lehrt uns, daß der «ontologische Status» der Geisttaufe Träger und Modell des Amtes bleibt. Dieses Verhältnis darf man nicht auf den Kopf stellen.

Spezialisierung durch (in ekklesiale Sprache übersetzt: Berufung von) einzelne(n) zu dem, was eigentlich allen gemeinsam ist, ist in jeder Gruppenbildung sowohl soziologisch wie (für eine kirchliche Gemeinschaft) ekklesial ein selbstverständlicher Vorgang. Überdies lassen sozialhistorische Analysen erkennen, daß dort, wo es keine spezialisierte Konzentration dessen gibt, was allen am Herzen liegt, von diesem Gemeinsamen auf die Dauer nur wenig zum Zuge kommt. Dies war auch die richtige Intuition des Ambrosiaster, eines anonymen patristischen Theologen, als er einige Jahrhunderte später den Unterschied bemerkte zwischen den noch unscharfen Grenzen im frühchristlichen Aufbau der Gemeinschaft und den späteren – entsprechend einer inzwischen klar umrissenen Kirchenordnung – festgelegten institutionellen Ämtern⁶.

Die Gefahr einer solchen, obschon legitimen, Entwicklung aber ist, daß das amtlich partikularisierte Charisma den Geist, der auch anderswo in der Kirchengemeinschaft (und selbst außerhalb ihrer) wirksam ist, absorbiert und so den *Geist in der Gemeinde* auslöschen kann (siehe 1 Thess 5, 19). Man darf ja die pneumatische und charismatische Dimension der «*ekklesia*» nicht ableiten aus der amtlichen (bisweilen «*offiziell*» genannten) Kirche. Diese letztere muß vielmehr begriffen werden als eine Wirklichkeit, die ihre Wurzeln hat in der Geisttaufe aller, die hinzutreten zur «apostolischen Gemeinschaft», also der «*christifideles*». Im entgegengesetzten Fall sind die Gläubigen nicht mehr *Subjekt* von Glauben und Glaubensäußerung, kurzum: nicht mehr Subjekt von Kirchesein.

Der Begriff «Apostolizität» ist in diesem Zusammenhang zur Sprache gekommen. «Apostolizität» umfaßt aber zumindest vier Aspekte: a) die grundlegende Apostolizität der örtlichen Gemeinden, insofern diese «*auferbaut sind auf dem Fundament der Apostel und Propheten*», der Stifter oder Animatoren der ersten Gemeinden; b) die Apostolizität dessen, «*quod traditum est*», der *paratheke* des anvertrauten Pfandes (der apostolischen Überlieferung), wozu das Neue Testament als Ursprungsdokument für alle Zeiten gehört; c) die Apostolizität der «*ekklesiai*» oder der Glaubensgemeinschaften selbst, die unmittelbar oder mittelbar durch Apostel und Propheten ins Leben gerufen und durch «*das Überlieferte*» normiert sind. Dazu gehört der Glaubensgehorsam dieser Gemeinde gegen das Evan-

gelium und ihre konsequente Praxis des Reiches Gottes, die «*Nachfolge Jesu*»; d) schließlich noch die Apostolizität der kirchlichen Ämter in den bereits gegründeten Kirchen: die sogenannte «*apostolische Sukzession*».

Apostolizität ist also ein reich nuancierter Begriff, der nicht von der apostolischen Sukzession, der Amtsnachfolge, abgeleitet werden kann. Zum Wachstum und zur Erhaltung des Traditionsprozesses der «*Catholica*» gehören also vielerlei Faktoren. Die sichtbaren Kirchengemeinschaften entstanden als eine Schicksalsgemeinschaft von Menschen, die in der Tradition Israels stehen und innerhalb dieser vor allem in der Tradition Jesu von Nazaret, zu dem man sich als dem Christus, dem Sohn Gottes, dem Herrn bekennt; Gemeinden, die aufgrund dessen (auch innerhalb divergierender Formulierungen) denselben Glauben bekennen, diese Schicksalsgemeinschaft auch feiern und schließlich ihr Verhalten durch die Richtschnur der Praxis des Reiches Gottes bestimmen lassen, eines Reiches der Gerechtigkeit und der Liebe, womit Jesus vorangegangen war.

Es gibt also viele Traditionsfaktoren, die die Kirche auf ihrem richtigen Kurs halten: die Stiftung von Gemeinden durch Apostel und Propheten; der überlieferte Glaubensinhalt; das Glaubensbekenntnis, vor allem die «*regula fidei*»; die Praxis der Gläubigen, eigentlich das gesamte Leben der vielen «*ekklesiai*», vor allem ihre Taufe und ihre Eucharistie; schließlich auch vielerlei, auch besondere, amtliche Dienste verschiedener Art, differenziert in der Konfrontation mit gesellschaftlich-kulturellen und innerkirchlichen Kontexten. Ämter sind im lebendigen und treuen Bewahren der ursprünglichen evangelischen Inspiration und Orientierung eine wichtige, wenn auch nur eine von vielen Instanzen. Die vier Dimensionen der Apostolizität stehen überdies in einer fortdauernden Wechselwirkung untereinander.

«Die Lehre, die du vor vielen Zeugen von mir gehört hast, die vertraue zuverlässigen Menschen an, die fähig sind, auch andere zu lehren» (2 Tim 2, 2). Das «*Apostolicum*» ist zutiefst das christliche Glaubensbekenntnis und die darauf gegründete Glaubensgemeinschaft. In ihrem Dienst stehen die Amtsträger in völliger Dienstbarkeit. Daß im Lauf der späteren Geschichte das Amt immer mehr in die Mitte gestellt wird und gleichzeitig die Geisttaufe immer merkbarer abgewertet wird, wird im Laufe der Kirchengeschichte

allerlei schlimme Nebenwirkungen nach sich ziehen. Daraus entwickelte sich ja schließlich das noch vor kurzer Zeit «klassische» Schema: a) *lehren* (das tut die kirchliche Hierarchie); b) *erklären* (das tun die Theologen); c) *gehören und hören* auf die (durch die Theologen erklärte) «Lehre der Kirche» (das tun die Gläubigen, «Laien» genannt). Wo bleibt da die Wirklichkeit des «christifidelis»? Dieses Paradigma erklärt die Gläubigen, ekklesial gesehen, zu «subjektlosen» Objekten priesterlichen Handelns. Das Zweite Vatikanische Konzil hat zwar ein wenig dazu beigetragen, den ideologischen Charakter dieses Schemas aufzubrechen, aber es mußte – wegen divergierender Anschauungen von der Kirche unter den Bischöfen – schließlich doch zu bloßen Kompromißlösungen kommen.

Das Ergebnis dieser bereits in der späteren Väterzeit begonnenen Entwicklung bestand darin, daß *im Mittelalter* diese seit der Väterzeit einsetzende Konzentration, ja mitunter Annexion aller Geistescharismen in und durch das besondere Amt dann überdies auch noch *juridisch festgeschrieben* wird. Was neutestamentlich gesehen eine amtliche Diakonie war, ein Dienstwerk und eine dienende Liebe aus dem Reichtum aller für den Reichtum aller, wurde nunmehr zum Ausdruck gebracht durch Begriffe der *Macht (potestas)*, und zwar in der scharfumschriebenen Zweiteilung: Weihemacht und Jurisdiktionsmacht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat, jedenfalls in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen gentium», soviel wie nur möglich den Machtbegriff «potestas» vermieden und dafür lieber von «ministeria» und «munera» gesprochen (wenn auch in einer theologisch etwas doppeldeutigen Unterscheidung). In jedem Falle gilt: Amt ist ein Dienstwerk innerhalb der Kirche und für die Kirche in der Welt. Im Ansatz hat dieses Konzil überdies den mittelalterlichen und späteren *Juridismus rund um die Ämter* durchbrochen, indem es die scharfe Unterscheidung zwischen Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht entschärfte oder wenigstens nuancierte durch seine Feststellung, daß die Jurisdiktion (die, ekklesial gesehen, wohl sicher zu tun hat mit der inneren Verbindung zwischen Gemeinde und Amt) von ihrem wesentlichen Fundament her bereits gegeben ist mit ihrer sakralen Basis (dem Weihesakrament).

Nichtsdestoweniger legt das Zweite Vatikanum die «repraesentatio Christi» im Amt und

durch das Amt manchmal noch in den Amtsträger *als Person* und nicht formal in den *Akt* der Amtsausübung *selbst*⁷ (wie Thomas von Aquin es – übrigens bescheidener – getan hat). Dies verweist dann doch noch auf ein Überbleibsel einer Vermengung von zwei Ebenen: der *ontologischen* Ebene der Geisttaufe, die uns zu einer «neuen Schöpfung» macht, und der *kirchenfunktionalen* Ebene des Amtes, das eine Funktion ist, wenn auch nichtsdestoweniger auf real-sakramentaler Basis.

Diese zweite Ebene hat zur Voraussetzung die tiefer liegende erste Ebene der Geisttaufe, und zwar eben deswegen, damit sie sein kann, was sie tatsächlich ist. Repraesentatio Christi geschieht ja nicht nur aufgrund des Amtes. Dieses ist nur eine typologische, diakonale Zuspitzung und Auskristallisierung des universalen Geistcharismas, nämlich eine Spezialisierung auf der kirchenfunktionalen Ebene der durch die Kirche und den in dieser wohnenden Geist gerufenen, beauftragten und gesandten amtlichen Diener. Daß freilich dieser diakonale Dienst Hand in Hand gehen muß mit einer christlichen Amtsethik und Spiritualität, mit einer «Mystik», wenn man will, ist selbstverständlich. Dies ist fast das einzige, von dem das Neue Testament im Zusammenhang mit dem Thema «Ämter» überhaupt spricht! Man darf die mystische Tiefe der apostolischen, ekklesialen Gemeinschaften, die «aus dem Geist leben», nicht aushöhlen oder neutralisieren durch eine im Gegensatz dazu um so heftigere Mystifizierung des Amtes und der Person der Amtsträger.

So besteht in der großen Tradition der «Catholica» tatsächlich ein spürbarer Unterschied zwischen *Taufe* und *Amt*, zwischen dem *allgemeinen Priestertum aller Gläubigen* und dem *Amtspriestertum*. Aber dieser Unterschied fällt zum Vorteil der Geisttaufe aller und nicht umgekehrt aus. Gerade in der Taufe nämlich vollzieht sich die *ontologische* Teilhabe am dreifachen Dienstwerk Jesu. Amt dagegen ist viel eher eine (sakramentale) *Funktion* – eine «ministeriale» Funktion, sagt das Zweite Vatikanische Konzil pleonastisch und dabei doch mit einigem Zögern in seinem Dekret über Leben und Dienst der Priester (Nr. 2); es ist eine ministeriale Spezialisierung, eine typologische *repraesentatio* des einen und selben dreifachen Dienstwerkes Christi und seiner Kirche.

Man hat oft die drei einen «character» verleihenden Sakramente (Taufe und Firmung sowie

das Weihesakrament) als eine hierarchisch nach oben führende, immer vollere, höhere und intensivere Teilhabe am dreifachen Dienstwerk Jesu dargestellt. Nicht die mittelalterliche, sondern die barocke Theologie sah das so. Man vergaß dabei, daß die Taufe (mitsamt der Firmung) auf einer völlig anderen Ebene liegt als auf der des Amtes, und ebenso, daß die Taufwirklichkeit die tiefergründende Prägung und die Trägerin alles übrigen darstellt; und daß sie darum wohl auch die Basis dessen ist, was die Kirche (eher juristisch oder gar nach Art eines «Deus ex machina») das «supplet Ecclesia» nennt. Sie ist auch die Basis außergewöhnlicher Dienste in außerordentlichen Umständen.

Die unsaubere Mystifizierung des Amtes und von Amtsträgern wird noch verstärkt durch einige Aussagen der «Ecole française de Spiritualité». Ungeachtet schöner Aussagen über das Amt sagt zum Beispiel Jean Eudes: «Der Sohn Gottes macht euch (= Priester) teilhaftig seiner Eigenschaft als Mittler zwischen Gott und den Menschen, seiner Würde als oberster Weltenrichter, seines Namens und seines Auftrages als Erlöser der Welt und vieler anderer hervorragender Eigenschaften, die ihm zukommen.»⁸

Der Grund dieser äußerst «mystifizierenden» Erhöhung von Amt und Amtsträgern (noch unbekannt bei Augustinus und Thomas von Aquin) liegt in der Tatsache, daß diese Schule im Gegensatz zur gesamten Tradition das Priestertum Jesu nicht in seinem Menschsein, sondern in seiner Gottheit unmittelbar begründet sieht. Gegen diese Auffassung hatte schon im vorigen Jahrhundert John Henry Newman protestiert im Zusammenhang mit weniger mystifizierenden, aber ähnlichen Auffassungen in den Werken von Kardinal Manning⁹. Wenn man dagegen das Priestertum Jesu – so wie es z. B. Thomas von Aquin tat – unmittelbar *in seinem Menschsein* begründet sieht, erhält das kirchliche Priestertum eine sichtlich bescheidenere Bedeutung, die aber nicht minder und ebenso wirklich eine christliche *sakramentale Bedeutung* ist. Hier irgendwo liegt der Grund für die Krisis des heutigen Priesterstandes.

Ämter im gesellschaftlich-historischen Kontext

Die Mystifizierung des Priestertums, gepaart mit einer Unterbewertung der «neuen Seinsweise» des *Christseins*, scheint auch der Grund dafür zu

sein, daß viele davor zurückscheuen, das Thema «Ämter in der Kirche» mit gesellschaftlich-historischen Methoden anzugehen. Natürlich kann man nicht allein in soziologischer Sprache, sondern muß man auch in religiöser, theologischer Sprache über die kirchlichen Ämter sprechen. Nichtsdestoweniger herrscht hier oft ein unannehmbarer Dualismus. Was soziologisch und historisch einsichtig gemacht werden kann, wird von vielen unterschieden und sogar geschieden von dem, was von der «Gemeinde Gottes» zu Recht als Berufung und Gnade Gottes erfahren wird. Wenn sie mit soziologischen und historischen Gegebenheiten des Amtes konfrontiert werden, reagieren manche so: Gut! Aber Amt ist mehr; Amt ist nicht ein bloß soziologisches und historisches Phänomen.

Dies kann einen berechtigten Protest bedeuten gegen eine soziologische Verkürzung des Amtes. Es ist aber auch eine *theologische Verkürzung* möglich, welche nämlich den Gnadencharakter des Amtes *neben* und *oberhalb* oder *hinter* den gesellschaftlich-historischen Gestalten des Amtes suchen möchte. Man erkennt dann zwar zwei voneinander getrennte Dimensionen, die nur aus je verschiedenen Gesichtswinkeln zugänglich sind und von denen nur in zwei unterschiedlichen Sprachspielen (in wissenschaftlicher Sprache und in Glaubenssprache) gesprochen werden kann. Mit Recht; aber dann projiziert man diese beiden (abstrakt auseinandergenommenen) Dimensionen *als solche*, d. h. als begrifflich geschiedene, auf den Bildschirm der Wirklichkeit, und zwar auf eine einzige ebene Fläche. Die Folge davon ist, daß man sie dort miteinander zu addieren beginnt, und damit gerät man dann in die größten Schwierigkeiten. Es gibt aber doch keinen «revelatorischen Mehrwert» neben und oberhalb der konkreten Gestalten des Amtes. Dies wäre ein reiner Supranaturalismus, ein Dualismus.

In Wirklichkeit geht es immer um *eine und dieselbe* Wirklichkeit: Die historisch gewachsene und soziologisch analysierbare Gestalt der Ämter ist genau das, was der Gläubige erfährt und in seiner Glaubenssprache zum Ausdruck bringt als in einer konkreten Erscheinungsform der kirchlichen Antwort auf Gottes Gnade; einer geglückten, weniger geglückten oder bisweilen sogar pastoral unrichtigen Antwort der Kirche auf Gottes Gnade und die Zeichen der Zeit. Soziologie und Geschichtswissenschaft können diesen Aspekt nicht in ihre Sprache übersetzen. Aber

durch den Dualismus, den manche einführen, will man das kirchliche Amt immun machen gegen gesellschaftshistorische und historische Kritik – eine Einstellung, die ekklesial gesehen überholt, pastoral unklug und theologisch nicht verantwortet ist.

Dies bringt uns zum Schlußteil dieses Beitrags: Amt im gesellschaftlich-historischen Kontext einer Kirche unter armen, unterdrückten und leidenden Menschen: Amt in einer Kirche der Armen.

Ämter in einer Kirche der Armen

a. Gesellschaftlich-historischer Kontext

Formen von Amtstheologie und Amtspraktiken entstehen niemals im luftleeren Raum. Es ist der Raum der «*ekklesia*», und es ist der gesellschaftlich-kulturelle und selbst der gesellschaftlich-politische Raum der Gesellschaft, in dem die Kirchen leben und ihre Ämter entfalten. Oft entsteht eine Vielfalt von Ämtern auch in einem Streit um Zuständigkeiten, in einem komplizierten Prozeß der Rollenbildung in einer Gruppe und damit als Teil einer Systemdifferenzierung; schließlich oft auch als nachträgliche theologische Rechtfertigung von historisch erworbenen Autoritätspositionen.

So hat es in den ersten Jahrhunderten (neben einem friedlichen Zusammenbestehen) auch einen Streit gegeben zwischen den «Propheten» und den «Presbytern» und zwischen Ämtern von Männern und von Frauen, etwas später dann zwischen Presbytern und Diakonen (bis in das 4. Jahrhundert hinein). Im Mittelalter gab es einen Kompetenzstreit zwischen den Trägern der diözesanen und pfarrlichen Seelsorge und dem äbtlchen Hirtenamt; etwas später zwischen Priestermonchen und Regularkanonikern und schließlich zwischen der überdiözesanen Seelsorge der Mendikanten und der traditionellen diözesanen und pfarrlichen Seelsorge. Die Amtstheologie folgte tatsächlich denselben Schwankungen. Die Amtstheologie der «Sieger» wurde die herrschende Theologie des Amtes. (Wir können dies hier nicht breiter ausführen¹⁰.)

So geht dieser Prozeß weiter. Im Augenblick sehen wir, wie in der heutigen Kirche Rollenkonflikte entstehen zwischen «traditionellen Priestern» und nichtgeweihten «Pastoralarbeitern», die aber tatsächlich Animatoren christlicher Gemeinden sind.

b. «Iglesia popular»

Der Begriff «*iglesia popular*», «Volkskirche», so wie Theologen in Lateinamerika diesen verstehen, hat eine sehr eigene, oft mißverständene Bedeutung. Andererseits kann der gebräuchliche Ausdruck bestimmt leicht Anlaß zu Mißverständnissen bieten. Vor allem in der westlichen Welt ist nach der Erfahrung mit dem Nationalsozialismus und mit dem Faschismus alles, was nach «Volksempfinden» riecht, zumindest verdächtig. Dies alles ist der Befreiungstheologie in Lateinamerika zwar vollkommen fremd, aber in Anbetracht der mit Recht weltweiten theologischen Bedeutung dieser Theologie sollte man vielleicht Ausdrücke vermeiden können, die anderswo (von ihr nicht intendierte) ungünstige Gedankenverbindungen wachrufen. Ich weiß aus Erfahrung, daß ein bestimmter *Sprachgebrauch* auch theologisch-emotionale Gedankenverbindungen wachruft. *Um der Sache willen* kann man dann besser den Sprachgebrauch revidieren – ein vielleicht etwas pedantischer Ratsschlag eines westlichen Theologen an lateinamerikanische Theologen.

Das spanische Wort «*el pueblo*» bedeutet «das Volk», dies aber doch mit mindestens zwei besonderen Nuancierungen, die nicht per se (wenigstens im heutigen Sprachgebrauch) in anderen lebenden Sprachen zu finden sind. «*El pueblo*» ist das Volk, aber a) formal gesehen als kollektive Wirklichkeit, die ein historisch handelnder Faktor ist, und b) weist dieser Begriff auf die Mehrheit im Volk, nämlich auf die Armen im Land. In diesem Sinne hat «*el pueblo*» etwas gemeinsam mit wenigstens *einer* Bedeutung des alttestamentlichen Begriffs «*anawim*», «die Armen vom Lande». Der Begriff «*el pueblo*» hat also Ansprüche, die aus dem biblischen Glauben gedeckt sind. «Das Volk», das sind die Armen; Menschen ohne Stimme, oder richtiger: die wohl eine Stimme haben, deren Stimme aber nicht gehört wird und deren Stimme man oft *nicht hören will*, weil aus ihr für die anderen eine beschuldigende «Klage des Volkes» zum Himmel steigt, eine Stimme, die Gott hört, ein Gott, der früher oder später einen neuen Mose berufen wird, um sein Volk zu befreien.

«*Volkskirche*» bedeutet dann eine Kirche der armen Massen, eine Kirche, die sich der Armen annimmt, und die zugleich die Gemeinschaft der Armen *ist*: Diese sind *als Arme* «Subjekt von Kirchesein», zusammengedrängt in einer «Öku-

mene der Leiden», um den Herrn geschart. Es liegt etwas «Performatives» in diesem lateinamerikanischen Sprechen über «die Volkskirche», etwas von dieser Art: Tatsächlich ist die offizielle Kirche nicht eine «Kirche der Armen» (obschon sie es sein müßte); sie steht oft nicht auf ihrer Seite, sondern auf der Seite der Mächtigen und so *tatsächlich* (vielleicht ungewollt) gegen die Armen. So ist *auch sie* parteiisch.

In dem Wort «Volkskirche» klingt auch ein Stück bereits verwirklichter Hoffnung an: die Tatsache, daß hier und da – in zunehmendem und nicht mehr aufzuhaltendem Maße – bereits deutliche Verkörperungen einer «Kirche der Armen» zu finden sind. Diese Kirche der Armen hat sogar schon ihre eigenen Märtyrer. Und das Martyrium ist von altersher der Same eines aufwachsenden Christentums.

Soweit ich feststellen kann, hat Bischof Romero in seinen Predigten und Schriften niemals das Wort «*iglesia popular*» gebraucht; er hat das Wort vielleicht absichtlich vermieden, um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen. Nichtsdestoweniger war es auch seine Überzeugung, daß die Kirche (vom Evangelium inspiriert) sich bei den Armen verwurzeln und bei ihnen ihren Schwerpunkt finden müsse, bei den Armen, denen – bereits bei Jesaja – das Evangelium verkündigt wird und die auch selbst zu Verkündigern des Evangeliums werden – also Subjekt von Kirchesein, Subjekt kirchlich-priesterlichen, pastoralen und prophetischen Dienstes.

Es geht also um eine gesellschaftlich-historisch situierte kirchliche Gemeinschaftsbildung, die dem Neuen Testament alles andere als fremd ist. Daß diese Situation auch *eine gewisse Scheidung mit sich bringt* – per se keineswegs zwischen Volk und Bischöfen (wie einige suggerieren), sondern vielmehr zwischen Armen und Reichen –, ist nicht zu leugnen. Aber es war schon Paulus, der dabei nicht die Armen kritisierte, sondern die Reichen und Mächtigen: «Oder verachtet ihr die Kirche Gottes? Wollt ihr jene demütigen, *die nichts haben*? Was soll ich dazu sagen? Soll ich euch etwa loben? *In diesem Fall* kann ich euch nicht loben» (1 Kor 11, 22).

Der neue Codex Iuris Canonici nimmt auf, was das Zweite Vatikanische Konzil so glücklich formuliert hatte: «Teilkirchen, in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche besteht...» (can. 368); in jeder Teilkirche «ist die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaftig gegenwärtig und wirksam» (can.

369). Auch in einer Kirche von Armen ist deshalb die universale Kirche lebendig gegenwärtig. Die Konkretisierung der amtlichen Dienste in diesen Teilkirchen soll denn auch geschehen in deutlicher Kontextualität, unter dem Scheinwerferlicht der großen christlichen Tradition. Wie die Ämter in einer Kirche der Armen konkret aussehen sollen, kann kein Theologe oder Soziologe hinter seinem Schreibtisch austüfteln. Dies kann nur geschehen in einer ständigen theologischen Reflexion darauf, was in den bereits bestehenden örtlichen Kirchen der Armen *tatsächlich* an Gemeinschaftsaufbau schon im Gange ist. Naturgewachsene Führerpersönlichkeiten ergreifen aus evangelischer Inspiration allerlei Initiativen und erfüllen damit das, was die christliche Tradition die ekklesiale Bedeutung des «Amtes» nennt.

Dabei stellt sich nur noch die Frage nach Weihe oder nicht Weihe. Im Gegensatz zu den romanischen Ländern sind die nordeuropäischen Theologen viel mehr besorgt um eine saubere Theologie des Amtes, während man in südlichen Ländern diese Frage eher pragmatisch löst: Wenn nur geschieht, was für die evangelische Vitalität der Glaubensgemeinschaft nötig ist! Beide Standpunkte gehen meines Erachtens zurück auf ein und dasselbe, wenn dann auch divergierende theologische Interesse. Die Pragmatiker stehen auf dem Standpunkt, daß (angesichts der Einstellung der kirchlichen Obrigkeit) an der Dreigliederung des tatsächlich bestehenden kirchlichen Amtes (Episkopat, Presbyterat, Diakonat) doch nicht zu rütteln ist; sie sind darum nicht interessiert an irgendeiner sakramentalen «Einordnung» oder «Ordination». Es würde m.E. ekklesiologisch falsch sein, «Weihe» per se zu identifizieren mit «Klerikalisierung» (wie es in Europa wohl bisweilen geschieht), und aufgrund dessen vor jeder Weihe zurückzusehen.

Hinsichtlich dieser ekklesial-pragmatischen Auffassung stehen die Theoretiker eher auf dem Standpunkt, daß die von altersher geltende Dreiteilung des Amtes keineswegs dem Entstehen auch von neuen Formen von Amt im Weg steht. Natürlich wird niemand Bedenken dagegen haben, daß so viele Christen wie möglich sich für den Aufbau der Kirche einsetzen. Im Gegenteil: Dies ist ein Auftrag aller Gläubigen. Damit aber wird keineswegs das eigentliche sakramental-spezifische Wesen des Amtes außer Kraft gesetzt.

Persönlich bin ich darum für eine eigene Weihe (Handauflegung mit einer eigenen, amtlich-spezifisch bestimmten Epiklese) für die tatsächlich

neu entstandenen Ämter von «Animatoren» dieser ekklesialen Gemeinschaften von Armen.

¹ Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris 1953; ²1964 mit Zusätzen). Deutsch: *Der Laie* (Stuttgart 1964).

² Stephan von Doornijk († 1203), *Summa*, Prolog.

³ *Decretalia*, VII, 12, q. 1: Ed. Friedberg I, 678.

⁴ Al. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical* (Paris 1977).

⁵ Gerhard Dautzenberg, *Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden: Die Frau im Urchristentum* (= *Quaest. Disp.* 95, Freiburg/Basel/Wien 1983) 182, 224; hier: 214–221; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York 1983) 205–218.

⁶ Ambrosiaster, *Ad Ephesios*, 4, 12, 1–4: CSEL, Ambrosiaster III, 81, 99.

⁷ Siehe vor allem P.J. Cordes, *Sendung zum Dienst: Exegetisch-systematische Studien zum Konzilsdekret «Vom Dienst und Leben der Priester»* (Frankfurt 1972), vor allem 202 und 291–301.

⁸ Zitiert von P. Pourrat, *Le sacerdoce: doctrine de l'Ecole Française* (Paris 1947) 44ff.

⁹ John Henry Newman, *Selected Treatises of Saint Athanasius* (Oxford ²1888); H.E. Manning, *The Eternal Priesthood* (London ²⁰1931).

¹⁰ Siehe die breiter angelegte Entfaltung dieser Geschichte in meinem neuen Buch: *Christelijke identiteit en ambten in de Kerk. Een pleidooi voor mensen in de Kerk* (Baarn 1984)

Aus dem Niederländischen übers. v. Dr. Ansgar Ahlbrecht

EDWARD SCHILLEBEECKX

1914 in Antwerpen (Belgien) geboren. Mitglied des Dominikanerordens. 1941 Priesterweihe. Studium an der Universität Löwen, an der Theologischen Fakultät von Le Saulchoir (Frankreich), an der Ecole des Hautes Etudes und an der Sorbonne in Paris. 1951 Doktor der Theologie. 1959 Magister der Theologie. Seit 1959 Professor für Dogmatische Theologie und Hermeneutik an der Universität Nimwegen. Hauptredakteur von «*Tijdschrift voor Theologie*». Veröffentlichungen u.a.: *De sacramentele 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/Basel/Wien 1974); *Christus und die Christen* (Freiburg/Basel/Wien 1977); *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung* (Freiburg/Basel/Wien 1979); *Das kirchliche Amt* (Düsseldorf 1981); (mit Huub Oosterhuis und Piet Hoogeven:) *Gott ist jeden Tag neu* (Mainz 1984). Anschrift: Albertinum, Heyendaalseweg 121, Postbus 9009, NL-6500 GK Nijmegen, Niederlande.