

<sup>1</sup> Von den Artikeln in Wörterbüchern seien vor allem genannt: K.H. Rengstorf, apostolos: Theol. Wörterb. z.N.T. 1 (1933) 406-446; W.H. Beyer, diakonos: ebd. 2 (1935) 81-93; W.H. Beyer, episkopos: ebd. 2 (1935) 604-617; G. Schrenk, hierous: ebd. 3 (1938) 257-284; G. Bornkamm, presbys: ebd. 6 (1959) 651-683.

<sup>2</sup> K.H. Schelkle, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (Freiburg i. Br. 21964) 57-67.

<sup>3</sup> J. Beck, Sakrale Existenz. Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes als kultische und außerkultische Wirklichkeit: Münchener Theologische Zeitschrift 19 (1968) 17-34.

<sup>4</sup> E. Kähler, Die Frau in den paulinischen Briefen (Zürich 1960); G. Fitzner, Das Weib schweige in der Gemeinde (München 1963); G.G. Blum, Das Amt der Frau im N.T.: Novum Testamentum 7 (1964) 142-162; auch Concilium 4, 4 (1968).

<sup>5</sup> J. Gnilka, Der Philipperbrief, (Freiburg i. Br. 1968) 32-40.

<sup>6</sup> B. Rigaux, Die zwölf Apostel: Concilium 4 (1968) 238-242 (Lit.); D. Müller, Apostel: Bibeltheologisches Wörterbuch 1 (1968) 31-38; E.M. Kredel, Der Apostelbegriff in der neuesten Exegese: Zeitschr. f. Kathol. Theologie 78 (1956) 169-193; 257-305; G. Klein, Der Ursprung des Zwölfapostolats (Göttingen 1961); W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt (Göttingen 1961); M. Hengel, Nachfolge und Charisma (Berlin 1968).

<sup>7</sup> W. Michaelis, Das Ältestenam der christlichen Gemeinde im Licht der Heiligen Schrift (Bern 1953); H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht (Tübingen 21963); H. v. Campenhausen, Die Anfänge des Priesterbegriffes in der alten Kirche: Tradition und Leben (Tübingen 1960) 272-289; K.H. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt (Freiburg i. Br. 31965); C. Romaniuk, Le sacerdoce dans le Nouveau Testament (Le Puy 1968); E. Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament: Exegetische Versuche und Besinnungen 1 (Göttingen 1960) 109-134; W. Marxsen, Die Nachfolge der Apostel: Der Exeget als Theologe (Gütersloh 1968) 75-90.

#### KARL HERMANN SCHELKLE

geboren am 3. April 1908 in Steinhausen, 1932 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen und Bonn, doktorierte in Philosophie (1936), in Theologie (1941), habilitierte sich 1949 und ist Professor für neutestamentliche Theologie an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Er veröffentlichte: Jüngerschaft und Apostelamt (1965) und Priester und Laien in der Kirche (1968). Er arbeitet vor allem an der «Theologischen Quartalsschrift» mit.

## Walter Kasper Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes

### I. DIE AKTUELLE PROBLEMATIK

Die Frage nach dem Verständnis des priesterlichen Amtes ist einer der neuralgischen Punkte in der nachkonziliaren Kirche. Die weit verbreitete Unsicherheit in der Beantwortung dieser Frage nimmt immer mehr den Charakter einer ernsten Krise an. Der Mangel an Priesterberufen, die Diskussion um die Zölibatsverpflichtung, die Reformwünsche für die Priesterausbildung, die menschlichen und beruflichen Krisen im Leben vieler Priester, die vielen Animositäten zwischen Priestern und Laien, Priestern und ihren «vorgesehenen Behörden» sind zu einem großen Teil nur Epiphänomene dieser weltweiten Krisensituation.

Die Hintergründe für die Infragestellung des bisherigen dogmatischen Verständnisses des priesterlichen Amtes sind sehr vielfältig. In diesem Zusammenhang können nur ein paar dieser Gründe angedeutet werden. Zu nennen ist zunächst der sehr umfassende soziologische Umbruch und die allgemeine Demokratisierungstendenz in unserer heutigen Gesellschaft. Das kirchliche Amt hat in

der Vergangenheit weitgehend die äußeren soziologischen Formen der jeweiligen Zeit angenommen. So leben in seiner konkreten Gestalt noch viele feudale, obrigkeitstaatliche und ständische Elemente fort, die in der übrigen Gesellschaft unaufhaltsam im Verschwinden sind. Das bringt viele, besonders jüngere Priester in einen inneren Zwiespalt und stellt sie vor die sehr schwierige Aufgabe, das Wesentliche und Unaufgebbare des bisherigen kirchlichen Amtsverständnisses aus den alten Formen zu lösen und in neuer, zeitgemäßer Weise zu verwirklichen.

Diese Aufgabe wird durch eine zweite Gruppe von Schwierigkeiten mehr innertheologischer Art erschwert. Die biblische Grundlegung des priesterlichen Amtes erweist sich als immer schwieriger. Dogmen- und kirchengeschichtlich hat das Verständnis und die Ausübung des priesterlichen Amtes erhebliche Wandlungen vollzogen. Die starke Betonung der Verantwortung aller Christen macht es immer schwieriger, die Funktionen zwischen dem priesterlichen Amt und der Gemeinde, bzw. zwischen den einzelnen Stufen des priesterlichen Amtes abzugrenzen. Offensichtlich ist hier eine ziemlich große Variationsbreite möglich.

Schließlich ist als Ursache der gegenwärtigen Krise noch der allgemeine Säkularisierungsprozeß in unserer Gesellschaft zu nennen. Er wirft ganz allgemein für jeden Christen erhebliche Glaubensprobleme auf, die sich aber bei den Priestern potenzieren, da diese nicht nur ihre menschliche, sondern auch ihre ganze berufliche Existenz auf den Glauben gründen. Dazu kommt, daß das Priesterbild

der Vergangenheit in einem weiten Ausmaß von in der säkularisierten Welt von heute unvollziehbar gewordenen Sakralvorstellungen bestimmt war. Der Priester galt als besonders heilige, dem Kult zugeordnete Person, die sich schon rein äußerlich in vielem (Kleidung, Lebensstil, Ehelosigkeit) von den Laien unterschied. In dem Maß als die Kirche auch durch ihre Amtsträger wieder in der Welt präsent sein will und sich nicht auf einen sakralen Gettobezirk zurückziehen möchte, müssen sich solche Vorstellungen als hinderlich erweisen. Auf der anderen Seite scheint das priesterliche Amt dogmatisch wesentlich in kultisch-sakralen Funktionen verankert zu sein. So ergeben sich für das rechte Verständnis des priesterlichen Amtes nicht unerhebliche Spannungen.

Alle diese Schwierigkeiten haben zu einer erheblichen Rollenunsicherheit vieler Priester geführt. Man kann diese Probleme nur dann befriedigend lösen, wenn man sie an der Wurzel anpackt und sich um ein neues dogmatisches Verständnis des priesterlichen Amtes bemüht. Nur aus einer solchen Grundlagenbesinnung können sich auch die rechten angemessenen Formen ergeben. Freilich gibt es gegenwärtig noch keine alle anstehenden Probleme vollständig befriedigende Lösung. Eine solche Lösung kann deshalb auch hier nicht vorgebracht werden. Es soll lediglich versucht werden, von einem neutestamentlichen Ansatzpunkt aus, fast thesenhaft einige mögliche Perspektiven anzudeuten für ein solches neues Verständnis, in das sich die wesentlichen traditionellen Elemente integrieren lassen müssen.

## II. GRUNDLEGUNG DES NEUEN VERSTÄNDNISSSES

### 1. *Christologische Begründung*

Jede Theologie des Priestertums muß von der eindeutigen Aussage der Schrift ausgehen, daß es nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2,5) und nur einen Hohen Priester gibt, Jesus Christus (Hebr 8,6; 9,15; 12,24). Jesus Christus ist aber auf eine Weise Priester, die alle sonst bekannten religionsgeschichtlichen Parallelen sprengt. Sein Gegensatz zur damaligen Priesterkaste ist unübersehbar. Er durchbricht die Schranken des Kultischen und wendet sich den kultisch Unreinen, den Gottlosen und den Deklassierten zu. Damit stellt er im Grunde die ganze antike Unterscheidung zwischen sakral und profan in Frage. Er geht ganz ein in die volle Menschlichkeit des Men-

schen und wird uns in allem gleich mit Ausnahme der Sünde (Hebr 4,15). Gerade in seiner Menschlichkeit ist er das vergegenwärtigende Zeichen und die leibhaftige Gestalt der erlösenden Liebe Gottes für alle Menschen. Seine menschliche Hingabe an den Willen des Vaters und sein Dienst für die Menschen sind die Erscheinungsformen der Liebe Gottes.

Das priesterliche Werk Christi wird deshalb in der Schrift als Hingabe an den Vater (Hebr 7,27; 10,5 ff) und als Hingabe «für die vielen» (Mk 10,45; 14,24 u. ö.) verkündet. Damit ist der alte dingliche Kult- und Opferbegriff überwunden. Das Opfer Christi findet außerhalb des Lagers (Hebr 13,13), d. h. nicht im abgegrenzten sakralen Bereich, sondern in der Öffentlichkeit und Alltäglichkeit der Welt statt. Darum gilt es nun, Gott im Leibe (Röm 12,1; 1 Kor 6,20), d. h. im Alltag der weltlichen Existenz zu dienen. In ähnlicher Weise überwindet Christus auch alles menschliche Macht- und Herrschaftsdenken. Er ist unter seinen Jüngern wie einer, der dient (Lk 22,27); wahre Größe besteht für ihn im Dienst (Mk 9,35 par). Damit sind alle menschlichen Vorstellungen von Größe und Macht in Frage gestellt und umgekehrt. Sie dürfen bei den Jüngern Jesu keine Rolle spielen; wer hier der Erste sein will, muß der Diener aller sein (Mk 10,43 f).

Das Priestertum Christi, das sich in Gehorsam und Dienst vollzieht, hat ein für alle Mal Bestand (Hebr 9,12.26; 10,10; 1 Petr 3,18); Christus ist Hoher Priester in Ewigkeit (Hebr 6,20; 7,3.24; 10,14); er tritt für immer ein für uns beim Vater (7,25). Durch ihn und in seiner Person sind Gott und Welt endgültig versöhnt. Das Priestertum Christi bedarf deshalb weder der Weiterführung noch der Ergänzung durch andere menschliche Priester. Es ist die Vollendung allen Priestertums; mit ihm ist alles Priestertum an sein Ende gekommen. Jesus Christus ist deshalb der einzige Priester des Neuen Bundes. Er ist es, der tauft, konsekriert, predigt und der die Kirche leitet.<sup>1</sup> Weil aber die priesterliche Versöhnungstat Jesu Christi ein für alle Mal geschehen ist, ist in diesem einmaligen Werk der Versöhnung auch der bleibende «Dienst der Versöhnung» mitgestiftet. Der apostolische Dienst, der für Christus, im Auftrag Christi und an Stelle Christi den Ruf zur Versöhnung ergehen läßt, ist ein konstitutives Element am Heilswerk Christi selbst (2 Kor 5,18-20). Er kann aber nicht mehr sein als die geschichtliche Erscheinungsform und das Organ des einen und einzigen Priestertums Christi.

Diese Einsicht in das eine und einzige Priestertum Christi bedeutet schon rein menschlich eine ungeheure Entlastung; sie befreit von einem sonst unerträglichen «Verantwortungskomplex». Weil Jesus Christus der eine und einzige Priester ist und bleibt, ist menschliche Verantwortung für das Heil anderer Menschen überhaupt erst tragbar und realisierbar. Sie ist tragbar in dem Maß als einer wirklich glaubt, daß Jesus der Herr ist, dem die Geschichte und damit die Zukunft gehört. So wird der Glaube an Jesus Christus als dem Herrn zur entscheidenden Voraussetzung für die Übernahme des priesterlichen Amtes. Die Teilnahme am Priestertum Christi geschieht konkret durch den Gehorsam des Glaubens und die Bereitschaft zum Dienen.

## 2. *Ekklesiologische Begründung*

Die Teilnahme am priesterlichen Dienst Jesu Christi kommt primär der ganzen Kirche (bzw. Gemeinde) zu. Schon im AT wird das ganze Volk Gottes als priesterliches Volk bezeichnet (Ex 19, 6; Is 61, 1; 2 Mkk 2, 17). Auch im NT sind alle Christen zusammen das königliche und priesterliche Volk, das berufen ist, die Großtaten Gottes zu verkünden und geisterfüllte Opfer darzubringen (1 Petr 2, 5, 9; Apk 1, 6; 5, 10). Das ganze Volk Gottes ist also berufen zur Verkündigung, zur Darbringung geisterfüllter Opfer und zur königlichen Leitung. Dieses Priestertum aller Christen ist nicht als bloße Teilnahme am amtlichen Priestertum zu bestimmen. Vielmehr ist die ganze Kirche (Gemeinde) der eigentliche und primäre Träger der kirchlichen Heilssendung und jeder Einzelne, ob Papst, Bischof, Priester oder Laie, kann nur in Gemeinschaft mit dem Ganzen und als Organ des Ganzen wirksam werden.<sup>2</sup> Die Kirche als Ganze und nicht nur der Episkopat ist kollegial verfaßt. Diese Kollegialität der Kirche ist freilich nicht dasselbe wie Demokratie im formellen Sinn des Wortes, weil hier die Gewalt nicht vom Volke, sondern von Christus ausgeht (DS 1769, 1777). Wohl aber ergibt sich daraus, daß viele demokratische Formen in der Kirche eine analoge Anwendung finden könnten. Die Brüderlichkeit und Gleichheit aller geht allen späteren Unterscheidungen voraus und hält sich in ihnen durch.

Die Verantwortung und die fundamentale Gleichheit aller bedeutet indes nicht, daß in der Kirche alle alles tun können. Es gibt in der Kirche vielmehr «vielerlei Dienste» (1 Kor 12, 5), zwischen denen wesentliche Unterschiede bestehen. Paulus

zählt als solche Dienstleistungen (Charismen) auf: Apostel, Verkünder, Wunderkräfte, Heilungsgaben, Hilfsdienste, Leitungsdienste, verschiedene Arten entrückter Sprache (1 Kor 12, 28). Diese Liste ist keineswegs erschöpfend (vgl. Röm 12, 6 ff; Eph 4, 11 f). Die Charismen können sich aus der Freiheit des Geistes je nach der geschichtlichen Situation wandeln. Da die Kirche jedoch aufgebaut ist auf dem Grund der Apostel und der Propheten (Eph 2, 20), ist sie nicht nur apostolische Kirche, sondern auch Kirche der charismatischen Prophetie. Die Charismen gehören deshalb zur bleibenden Struktur der Kirche.<sup>3</sup>

Charismen sind für Paulus nichts anderes als Dienstleistungen innerhalb der Kirche (Gemeinde) (Röm 12, 4; 1 Kor 12, 4). Jeder Christ besitzt sein Charisma (1 Kor 7, 7); jedes Charisma soll dabei dem allgemeinen Besten dienen (1 Kor 12, 7). Die Charismen sollen sich gegenseitig unterordnen, begrenzen, korrigieren und integrieren. Inbegriff und Norm aller Charismen ist die Liebe (1 Kor 13 f). Keiner kann alle Charismen besitzen und niemand kann alles sein wollen in der Kirche; jeder muß auf den anderen hören und bedarf seiner als Korrektiv und Ergänzung. Das gilt auch von dem Charisma der Leitung (1 Kor 12, 8), also dem kirchlichen Amt. Auch es kann nicht alle anderen Charismen in seiner Hand vereinigen; seine Funktion ist nicht die Kumulation, sondern die Integration aller Charismen. Es ist für das geordnete Zusammenwirken und die Einheit aller Charismen verantwortlich; es dient damit in besonderer Weise der Einheit der Kirche.<sup>4</sup> Damit kommt ihm ein wesentlicher, von den anderen Diensten unterschiedener Dienst in der Kirche zu. Aber es ist ein Dienst unter anderen Diensten; es ist ein Dienst für die anderen Dienste.

Der Ausgangspunkt für ein neues Verständnis des priesterlichen Amtes liegt also bei dem Charisma der Gemeindeleitung. Dieser Ausgangspunkt entspricht dem Sprachgebrauch der Schrift. Die Schrift vermeidet nämlich in der Bezeichnung des kirchlichen Amtes nicht nur alle damals zur Verfügung stehenden Titel für die Amtsautorität (*ἀρχή, τιμή, τέλος*) und ersetzt sie durch Bezeichnungen, die eine schlichte Funktion des Dienstes und der Verwaltung ausdrücken (*διακονία, οἰκονομία*); die Schrift vermeidet auch alle sakral-kultischen Titulaturen (*ιερεὺς, sacerdos, pontifex*) und ersetzt sie durch Funktionsbezeichnungen aus dem profanen Bereich. Im Einzelnen ist hier die Terminologie noch sehr fließend. Paulus spricht von den Charismen der Dienstleistung und der Leitung (1 Kor 12, 28), von den Vorstehenden (1 Thess

5, 12; Röm 12, 8), von denen, die sich in der Gemeinde mühen (1 Thess 5, 12; 1 Kor 16, 16). In der Gemeinde von Philippi begegnen uns zum ersten Mal Episkopen und Diakone (Phil 1, 1). Diese beiden später so grundlegenden Titel sind ursprünglich betont unkultisch und unsakral. Episkopos kann im Grunde jeder genannt werden, der irgendeine Aufsichtsfunktion innehat, etwa ein Statthalter, Polizeibeamter, Kommunalbeamter, Baukommissar. Auch der Titel Diakonos kann sehr verschiedene Bedeutungsnuancen annehmen: Tischdiener, Bote, Hausverwalter, Untersteuermann, Kultassistent. In den judenchristlichen Gemeinden begegnen uns statt der Episkopen und Diakone die Presbyter (z. B. Apg 11, 30; 14, 23; 15, 2; Jak 5, 14). Hier handelt es sich um die aus der jüdischen Synagogalverfassung übernommene Einrichtung der Gemeindeältesten. Von diesem durchaus unkultischen Titel ist das deutsche Wort Priester und das französische Prêtre abgeleitet. Bei allen diesen Titeln steht also die Funktion der Gemeindeleitung im Vordergrund. Sie wird aber nie autokratisch verstanden, sondern als Dienst interpretiert. Sie kann nur kollegial im Zusammenwirken aller Charismen ausgeübt werden.

Der Dienstcharakter des priesterlichen Amtes wird auch darin deutlich, daß es sich nicht um ein starres Ämterssystem handelt. Vielmehr prägt sich das eine Leitungsamt innerhalb der Schrift je nach den verschiedenen und sich wandelnden Situationen verschieden aus. Es sind sowohl nebeneinander wie nacheinander verschiedene Gemeindestrukturen möglich. Die Ämter des Episkopos, des Presbyters und des Diakons entsprachen jeweils verschiedenen Gemeindetypen. Sie waren ursprünglich also selbständig. Erst allmählich, andeutungsweise schon in der Apostelgeschichte (20, 17. 28) und in den Pastoralbriefen (Tit 1, 5. 7), vollständig bei Ignatius von Antiochien (Magn 6, 1; 13, 1; Trall 3, 1; 7, 2 u. ö.) wurden sie zu dem heutigen dreigliedrigen hierarchischen Schema vereinigt. Aber auch danach sind im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte noch viele Wandlungen zu verzeichnen.<sup>5</sup> Die genaue Abgrenzung zwischen Amt und Gemeinde und zwischen den Ämtern hat nach dem Prinzip der sakramentalen Ökonomie zu geschehen, d. h. nach den jeweiligen Erfordernissen der Gläubigen, denen das Amt zu dienen hat. Das gibt uns heute eine relativ große Freiheit in der Neugestaltung des Verständnisses und des praktischen Vollzugs des priesterlichen Amtes.

Unser Ausgangspunkt für die Wesensbestim-

mung des kirchlichen Amtes ist also das Charisma der Leitung und damit der Dienst an der Einheit der Kirche. Mit diesem Ausgangspunkt bestimmen wir das priesterliche Amt nicht mehr in erster Linie von seiner kultisch-sakramental-konsekrationistischen Funktion und von seiner ontologischen Amtsvollmacht her, sondern von seiner kirchlich-sozialen Funktion her. Dieser Ausgangspunkt muß sich jedoch daran bewähren, daß er sich als fähig erweist, die wesentlichen traditionellen Elemente in sich aufzunehmen und wieder zu einem verständlichen Ganzen zu integrieren.

### III. ENTFALTUNG DES NEUEN VERSTÄNDNISSES

#### 1. *Charisma und Amt*

Mit der vollzogenen «Entsakralisierung» und «Entmythologisierung» des priesterlichen Amtes wird man nicht nur dem Zeugnis der Schrift gerecht; damit macht man das priesterliche Amt auch erst wieder menschlich realisierbar. Reduziert man nämlich das Spezifikum des Amtes auf die Vollmacht, bestimmte Konsekrationsworte wirksam sprechen zu können, dann stellt das Amt keinen menschlich ausfüllenden, einen jungen Menschen begeisternden Beruf dar. Anders verhält es sich mit der Aufgabe, eine Gemeinde zu leiten. Das setzt schon rein menschlich ein «Charisma» voraus: Fähigkeit zum Kontakt, zum Gespräch, zur Menschenführung, zur Organisation, zum Management (im guten und notwendigen Sinn des Wortes); das erfordert ein verbindliches, verträgliches, ausgleichendes Wesen; das ist schließlich nicht möglich ohne Initiative, Führungswillen, Phantasie und Menschenkenntnis.

Dieses funktionale Verständnis des Amtes darf freilich nicht aktualistisch mißverstanden werden. Auch eine Funktion ist letztlich etwas Ontologisches. Im geschöpflichen Bereich sind die zwischenmenschlichen Relationen sogar das ontologische Höchste; sie bestimmen den Menschen nicht nur in dem, was er tut, sondern in dem, was er zutiefst als Mensch «ist». So nimmt auch die Funktion der Gemeindeleitung den Priester ganz in Anspruch; sie wird nicht nur je und je im aktuellen Vollzug relevant, sondern bestimmt ihn in dem, was er als geschichtlicher und sozial verfaßter Mensch «ist». Der priesterliche Dienst ist deshalb nie nur ein «Job»; noch mehr als andere Berufe liegt er auf der Ebene des «Lebensprojekts». Hier

wird der Glaube an Jesus Christus nicht nur zur tragenden Grundlage der menschlichen Existenz im allgemeinen, sondern in einer gegenüber anderen Berufen qualifizierten Weise auch zur Grundlage der beruflichen Existenz. Durch dieses berufliche Zeugnis für Christus geschieht zeichnerhaft und stellvertretend etwas für die dem Priester anvertraute Gemeinde. In dem, was der Priester ist und nicht nur in dem, was er jeweils tut, ist er zugleich etwas für die andern. Die Funktion der Gemeindeleitung hat also durchaus eine ontologische Seite.

Die Einheit der Kirche, der diese Funktion zugeordnet ist, ist jedoch nicht nur eine soziologische, sondern auch in erster Linie eine theologische Größe. Es ist eine Einheit im einen Herrn und im einen Geist. Der Dienst der Einheit in der Kirche kann deshalb nur im heiligen Geist geschehen. Er stellt nicht nur ein menschliches Charisma, sondern auch ein Charisma im speziell theologischen Sinn des Wortes dar. Das Amt läßt sich nicht in eine rein soziologische Funktion innerhalb der Kirche auflösen. Umgekehrt ist das Charisma nicht als eine grundsätzlich institutions- und amtsfeindliche Größe zu verstehen. Charisma und Amt lassen sich nicht grundsätzlich trennen. Trotzdem besteht zwischen Amt und Charisma eine bleibende Spannung, die in dem zwischenzeitlichen Wesen der Kirche begründet ist. Weil die Kirche noch unterwegs ist zwischen dem alten und dem neuen Äon, ist auch die Einheit von Amt und Charisma nicht einfach eine schlichte Gegebenheit, sondern eine bleibende Aufgabe, und die Differenz zwischen beiden ist eine für jeden Priester erfahrbare Tatsache.

Diese für das priesterliche Amt konstitutive Spannung zwischen Amt und Charisma sucht auch die traditionelle katholische Lehre vom Sakrament des Ordo zum Ausdruck zu bringen. Einerseits handelt es sich beim kirchlichen Amt um eine öffentliche, sichtbare, durch Handauflegung geschehende (Apg 6,6; 14,23; 1 Tim 4,14; 5,22) Berufung zu einer öffentlichen Funktion in der Kirche. Da diese Funktion in der rechten Weise nur im Glauben und im Dienst erfüllt werden kann, bedarf sie jedoch des Charismas. So wird die sichtbar-äußere Berufung ins Amt zum verheißenden und wirksamen Zeichen der Gnade, die dem priesterlichen Amt nicht zur eigenen persönlichen Heiligung, sondern für die Heiligung der andern gegeben wird (DS 1766; 1773). Neben dem engen Zusammenhang zwischen Amt und Charisma wahrt die Lehre vom Sakrament des Ordo jedoch

auch die bleibende Differenz zwischen beiden. Dies geschieht in der Unterscheidung zwischen dem «unauslöschlichen Merkmal» und der eigentlichen Amtsgnade.<sup>6</sup> So mißverständlich und weitgehend unverständlich diese Lehre auf den ersten Blick erscheinen mag, darf man doch ihren berechtigten sachlichen Kern nicht verkennen. Der mißverständliche Terminus «unauslöschliches Merkmal» meint richtig verstanden nicht eine in sich ruhende mysteriöse ontologische Qualität, gleichsam ein metaphysisches klerikales Privileg, sondern die Tatsache, daß der ins Amt Berufene mit seiner ganzen menschlichen Existenz (und insofern durchaus ontologisch) in Dienst genommen wird, seine öffentliche kirchliche Funktion qualifiziert ihn in dem, was er ist. Aber daran erfährt er auch die Spannung zwischen dem, was er personal verwirklicht und dem, was ihm als Aufgabe zugefallen ist. Zwischen Charisma und Amt, Person und Funktion bleibt eine Differenz. So verstanden ist die Lehre vom «unauslöschlichen Merkmal» nicht Ausdruck eines «metaphysischen Klerikalismus», sondern eben Ausdruck dafür, daß das Amt nichts in sich und für sich ist, sondern als Funktion und Dienst um der andern wegen gegeben ist. Um dieser «objektiven» Sendung willen darf die Funktion des Amtes nicht von der subjektiven Heiligkeit des Amtsträgers abhängen. Wäre das nämlich der Fall, dann entstünde nicht nur eine unerträgliche Heilsunsicherheit in der Kirche, dann bekäme das Amt auch ein ihm nicht zustehendes Eigengewicht, durch das verdunkelt würde, daß der eigentliche Priester Jesus Christus selbst ist.

## 2. Die Funktionen des priesterlichen Amtes

Die eine Leitungsfunktion des Amtes faltet sich aus in verschiedene Einzelfunktionen. Diese Einzelfunktionen ergeben sich organisch aus der einen Grundaufgabe: Dienst an der Einheit der Kirche (Gemeinde). Die Einheit der Kirche vollzieht sich konkret in der Einheit des Bekenntnisses, in der Einheit der Eucharistiefeyer, auf die alle anderen Sakramente bezogen sind, und in der Einheit durch den gegenseitigen und gemeinsamen Dienst der Liebe. Aus diesen drei Vollzugsformen kirchlicher Einheit ergibt sich, daß das priesterliche Amt in besonderer Weise dem Dienst des Wortes, dem Dienst der Sakramente, besonders der Eucharistie, und der gegenseitigen und gemeinsamen Diakonie zugeordnet ist.

Zunächst ist die Kirche die Gemeinschaft derer, die durch den Glauben an das Wort Gottes zusam-

mengerufen sind: *congregatio fidelium*. Kirche sammelt sich durch das Wort und in der Gemeinschaft des Bekenntnisses. Der Dienst am Wort ist ein priesterlicher Dienst (Röm 15, 16). Analog den Sakramenten spricht das Wort ja nicht nur über die Gnade und über die Erlösung, sondern es wirkt, was es sagt (Js 55, 11; 1 Thess 2, 13; Hebr 4, 12 u. ö.); es ist *verbum efficax*, durch das Kirche entsteht. Zu diesem Dienst am Wort sind zunächst alle Christen berufen. Bei entsprechender Befähigung könnte deshalb den Laien neben der *missio catechetica* auch die *missio homiletica* übertragen werden. Trotzdem bleibt für das Amt eine für die Einheit der Kirche in der Verkündigung und im Bekenntnis richtungsweisende Funktion. Es bleibt ihm also ein Lehramt, das sich von dem ganz anders gearteten Lehramt der Theologen unterscheidet: ein Wächteramt im Dienst der Einheit (Apg 20, 28; 1 Tim 5, 17; 6, 3 ff. 12. 20; 2 Tim 1, 8. 13; 2, 14 ff; 4, 1 ff; Tit 1, 9 ff. u. ö.).

Die im Glauben versammelte Kirche realisiert sich am konkretesten und «dichtesten» in der Einheit der Eucharistiefeier. Sie ist in besonderer Weise Zeichen der Einheit (1 Kor 10, 17). Deshalb steht auch dem Amt, als Dienst an dieser Einheit, der Vorsitz in der eucharistischen Feier zu, und deshalb besteht auch ein enger Zusammenhang zwischen priesterlichem Dienst und Eucharistie (DS 1764; 1771). Der besondere Dienst des Priesters bei der Eucharistie läßt sich vom Dienst an der Einheit der Kirche besser verstehen. Durch die Einsicht in den Zusammenhang zwischen dem Leib Christi, der die Kirche ist, und dem Leib Christi in der Eucharistie entgeht die priesterliche Konsekration der Gefahr eines magischen Mißverständnisses.

Von der Erkenntnis dieses grundsätzlichen Zusammenhangs her lassen sich auch einige schwierige Grenzfragen leichter einer Lösung näher führen. Wahrscheinlich hat es in der Geschichte Fälle gegeben, in denen «Nicht-Geweihte» das Eucharistiegebet sprachen (1 Kor 14, 16; Did 10, 7). Auch wenn man diese Fälle nicht leichthin als Mißbräuche abtun kann, so bleibt doch bestehen, daß dem Amt die öffentliche Verantwortung und die Einheit der eucharistischen Tischgemeinschaft zukommt. Deshalb wäre eine Eucharistiefeier gegen das Amt auf jeden Fall ein die Eucharistie in ihrem tiefsten Wesen aufhebendes Unding; was Zeichen der Einheit sein soll, würde zum Ausdruck des Streits. Anders verhält es sich jedoch wohl in extremen Notsituationen, in denen sehr lange Zeit kein Priester erreichbar ist. Eine eventuelle Feier

der Eucharistie durch einen Nichtgeweihten geschähe hier nicht im Trotz gegen das Amt, sondern im Schmerz über die Trennung ohne das Amt. Wenn deshalb Christen in einer solchen extremen Situation zusammenkämen, um im Gedächtnis des letzten Willens Jesu gemeinsam Mahl zu feiern, dann wäre Christus gewiß unter ihnen; die Gemeinschaft mit der Kirche und ihrem Amt wäre wenigstens der Gesinnung nach (*in voto*) gegeben. Ob es sich dabei freilich um Eucharistie im formellen Sinn des Wortes handeln würde, ist eine bisher nicht ausdiskutierte Frage, die jedoch ihre Brisanz dann sofort verliert, wenn man bedenkt, daß es verschiedene «Dichtigkeitsgrade» in der Verwirklichung der Eucharistie und verschiedene Weisen der Gegenwart Christi gibt.<sup>7</sup>

Schließlich realisiert sich Kirche im gegenseitigen und gemeinsamen Dienst der Liebe. Hier kommt dem Amt eine Ordnungsfunktion für die Einheit der Gemeinde zu. Diese Ordnungsfunktion hat nichts mit einer autoritären Machtausübung zu tun. Sie besteht vielmehr gerade umgekehrt darin, die verschiedenen Charismen in ein sinnvolles und fruchtbares Miteinander zu bringen, Charismen zu entdecken und zu wecken, ihnen Raum zu verschaffen, sie zu ermuntern, sie aber auch zur Ordnung zu rufen und zu ermahnen, wenn sie die Einheit in der Kirche gefährden.

Weil die Ordnungsfunktion des Amtes der Einheit und dem Frieden in der Kirche dient, deshalb verfehlt das Amt seine wahre Funktion, wenn es Anlaß und Gegenstand des Streites statt Integrationspunkt der Einheit in der Kirche (Gemeinde) wird. Aus dem inneren Sinn des Amtes ergibt sich deshalb, daß das kirchliche Amt wesentlich kollegialer Struktur ist. Die Kollegialität erstreckt sich also nicht nur auf das Verhältnis der Bischöfe untereinander und der Bischöfe gemeinsam zum Bischof von Rom, es erstreckt sich auch auf das Verhältnis der Priester zueinander und auf das Verhältnis der Priester zu ihrem Bischof.<sup>8</sup> Schließlich erstreckt sich die Kollegialität auf das Verhältnis zwischen dem Charisma der Leitung und den anderen Charismen in der Kirche. Was auf dem Vatikanum II vom Bischofsamt ausgesagt wurde, hat also exemplarische und grundsätzliche Bedeutung für das rechte Verständnis des kirchlichen Amtes überhaupt. Verantwortung in der Kirche kann immer nur kollegial, in möglichst breiter Zusammenarbeit und Übereinstimmung aller erfolgen. Das schließt jede autokratische Amtsführung aus und erfordert einen «demokratischen» Führungsstil, bei dem die Entscheidungen nach einer

möglichst breiten Meinungsbildung aus den gemeinsamen Überlegungen und Diskussionen heraus gefällt werden.

Wenn hier der Versuch unternommen wurde, das priesterliche Amt, ausgehend von der Funktion der Gemeindeleitung, neu zu verstehen, dann wird damit keineswegs das Hirtenamt gegen das Lehramt und das Priesteramt ausgespielt. Der hier versuchte Ansatz liegt vielmehr diesen Unterscheidungen voraus und erweist sich als fähig, sie wieder in ein verständliches Ganzes zu integrieren.

Dieses einheitliche «Berufsbild» des Priesters bestand im Grunde während des ganzen ersten Jahrtausends der Kirchengeschichte. Erst im zweiten Jahrtausend wurde aus dem zeichenhaft und funktional verstandenen Amt eine seinshaft in sich bestehende Amtsvollmacht, die losgelöst war von ihrer kirchlichen Funktion.<sup>9</sup> Sie wurde als reine Konsekrationsvollmacht (*potestas in corpus Christi eucharisticum*) verstanden und von der kirchlichen Leitungs- und Einheitsfunktion (*potestas in corpus Christi mysticum*) isoliert; die priesterliche «Weihegewalt» (im engeren Sinn) wurde damit von der «Jurisdiktionsgewalt» unterschieden. Diese für das erste Jahrtausend und für die Ostkirche bis heute unvollziehbare Trennung von

ordo und *iurisdictio* wurde erst auf dem Vatikanum II in ersten schüchternen Ansätzen wieder etwas durchbrochen.<sup>10</sup> Die Eucharistie als Zeichen der kirchlichen Einheit läßt sich ja nicht trennen von der Einheit der Kirche. Deshalb lassen sich auch die «Vollmacht», Eucharistie zu feiern und die «Vollmacht», die Kirche zu leiten, nicht auseinanderreißen. Der vollmächtige sakramentale Dienst des Priesters läßt sich nur dann wieder angemessen verständlich machen, wenn man ihn wieder reintegriert in seinen Dienst für die Einheit der Kirche (Gemeinde).

Versucht man den priesterlichen Dienst von der Funktion der Gemeindeleitung und dem Dienst an der Einheit der Kirche wieder neu zu verstehen, dann kann man ihm zugleich auch wieder einen Ort innerhalb der heutigen Gesellschaft geben. Die Einheit der Kirche ruht ja nicht einfach in sich selbst; sie versteht sich als Zeichen und Sakrament der Einheit der Welt.<sup>11</sup> Damit ordnet sich der priesterliche Dienst ein in den umfassenderen Dienst am Frieden und an der Einheit der Menschheit. Auf diese Weise steht der Dienst des Priesters in engstem Zusammenhang mit einem der tiefsten und umfassendsten Anliegen der heutigen Menschheit.

<sup>1</sup> Augustinus, In Ioannem tr. 6, cap. 1, n. 7: PL 35, 1428; Pius XII, Enz. «Mystici corporis» (1943), Nr. 53, 57; Vatikanum II, Konstitution über die Liturgie, Nr. 7.

<sup>2</sup> Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 10–12, 33 ff.

<sup>3</sup> ebd. Nr. 12; zur charismatischen Struktur der Kirche vgl. H. Küng, Die charismatische Struktur der Kirche, Concilium 1 (1965) 282–290; H. Schürmann, Die geistlichen Gnadengaben: G. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia 1 (Freiburg/Br. – Frankfurt/M. 1966) 494–519.

<sup>4</sup> Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 30.

<sup>5</sup> J. Guyot (Hrsg.), Das apostolische Amt (Mainz 1961); Y. Congar (Hrsg.), L'Episcopat et l'Eglise universelle (Paris 1962); J. Colson, L'Episcopat catholique (Paris 1963); H. Küng, Die Kirche (Freiburg 1967) 458–522.

<sup>6</sup> E. Schillebeeckx, Christus Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960) 61 ff. Zum Verständnis des sakramentalen Charakters im Sinn einer bei Taufe, Firmung und Priesterweihe je verschiedenen Eingliederung und Funktion in der Kirche vgl. E. Ruffini, Der Charakter als konkrete Sichtbarkeit des Sakraments in Beziehung zur Kirche: Concilium 4 (1968) 47–53, dort (Anm. 8) weitere Literatur.

<sup>7</sup> Vatikanum II, Dekret über den Ökumenismus, Nr. 22 f.

<sup>8</sup> Auf das Verhältnis von Priester und Bischof kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Dieses Verhältnis ist grundsätzlich im Rahmen der Kollegialität des kirchlichen Amtes und des Verständnisses der Kirche als *communio* zu bestimmen. Vgl. B. Botte,

Presbyterium et ordo episcoporum: Irénikon 29 (1956) 5–27; ders., Der Kollegialcharakter des Priester- und Bischofsamtes: J. Guyot (Hrsg.), Das apostolische Amt (Mainz 1961) 68–91; J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe: Concilium 1 (1965) 16–29.

<sup>9</sup> Y. Congar, Für eine dienende und arme Kirche (Mainz 1965) 43–46; 75–77.

<sup>10</sup> Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 22 und die Nota explicativa praevia, Nr. 2 mit dem Kommentar von J. Ratzinger: Das Zweite Vatikanische Konzil 1 (Freiburg 1966) 352–354.

<sup>11</sup> Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 9; Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 42.

#### WALTER KASPER

geboren am 5. März 1933 in Heidenheim, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen und München und doktorierte 1961 in Theologie. Seit 1964 ist er Professor für dogmatische Theologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (Mainz 1965) und Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965). Er arbeitet vor allem an der «Theologischen Quartalschrift» mit.