

dürfte wohl am meisten fruchten auf dem Feld des Ökumenismus, wo man in der Kirchenordnung eher eine potentielle Hilfe als ein Hindernis zur Einheit sieht. Das Neue Testament als ganzes stützt die Ansicht, daß verschiedene kirchliche Gemeinschaften, selbst solche ohne episkopale Ordnung, miteinander vereinigt werden können, selbst unter Beibehaltung ihrer Strukturen, sofern sie zu einem Einvernehmen in bezug auf die Grundwahrheiten des Glaubens gelangen und gegenseitig die Legitimität ihrer Kirchenordnungen an-

erkennen.²² Ohne die Unterordnung aller Partner unter die Autorität des Papstes wäre eine solche Wiedervereinigung zwar unvollkommen, aber sie würde dem Beispiel des Neuen Testaments folgen, das die Kirchenordnung auf der vorhandenen Situation aufbaut und sie in den Dienst der grundlegenden Wirklichkeit stellt, die der Kirchenordnung ihren Sinn gibt: die Gegenwart Christi in der Verkündigung des Evangeliums, in den Sakramenten und im Leben der Kirche.

¹ H. Conzelmann, *On the Analysis of the Confessional Formula in I Corinthians 15: 3-5: Interpretation* 20 (1966) 22.

² J. Gnilka, *Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus: Kairos 11* (1969) 101, 103.

³ M. Bourke, *Reflections on Church Order in The New Testament: Cath. Bib. Quart.* 30 (1968) 502.

⁴ W. Trilling, *Zum Petrusamt im Neuen Testament: Theol. Quart.* 151 (1971) 125-126.

⁵ A. Lemaire, *Les Ministères aux Origines de l'Eglise = Lectio Divina* 68 (Paris 1971) 183, ist der Ansicht, daß diese Apostel in Wirklichkeit die von Antiochia nach Jerusalem entsandten waren (Apg 15, 23). Falls dies stimmt, so ist es dennoch klar, daß Lukas sie als die Zwölfe auffaßt (15, 2).

⁶ Eine gegensätzliche Meinung vertritt A. Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse: Wissenschaftl. Monogr. z. Alten Test.* 21 (Neukirchen-Vluyin 1966) 6.

⁷ Ebd. 180-185.

⁸ N. Brox, *Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des Neuen Testaments: Kairos 11* (1969) 87-88, 90.

⁹ H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1953) 91f.

¹⁰ J. Gnilka aaO. 101.

¹¹ Ebd. 103.

¹² So A. Satake aaO. 149, 154 und E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zürich 1959).

¹³ Daß dieser Schriftgelehrte in der Ortsgemeinde als eine maßgebende Persönlichkeit anerkannt wurde, vertritt R. Dillon, *Ministry as Stewardship of the Tradition in the New Testament: Catholic Society of America Proceedings* 24 (Yonkers 1969) 43.

¹⁴ R. Pesch, *Die Stellung und Bedeutung Petri in der Kirche des Neuen Testaments. Zur Situation der Forschung: Concilium* 7 (1971) 240-245.

¹⁵ W. Trilling aaO. 132.

¹⁶ Vgl. H. von Campenhausen aaO. 57-58; E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen 1960) 130-132.

¹⁷ E. Käsemann ebd. 115.

¹⁸ Ebd. 114-117.

¹⁹ K. Maly, *Mündige Gemeinde = Stuttgarter Biblische Monographien* 2 (Stuttgart 1967) 188.

²⁰ Diese einzige Anwendung auf Petrus wird kurz vermerkt von E. Schweizer, *Observance of the Law and Charismatic Activity in Matthew: New Test. Stud.* 16 (1970) 222, ohne daß jedoch irgendwelche theologische Schlüsse gezogen würden.

²¹ Beispielsweise J. Gnilka aaO. 100; A. Satake, aaO. 12. Die gegenteilige Meinung vertritt N. Brox aaO. 89.

²² Dazu fordert auf R. Brown, *Priest and Bishop: Biblical Reflections* (New York 1970) 82-86.

Übersetzt von Dr. August Berz

PETER KEARNEY

geboren am 16. September 1935 in New York, 1959 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Heiligen Schrift (Päpstliches Bibelinstitut, Rom), Assistenzprofessor für Heilige Schrift an der Katholischen Universität von Amerika (Washington). Er schrieb für *The Jerome Biblical Commentary: Joshua* (1968).

1. Für die Religionen gibt es einen sakralen Raum, einen Tempel – einen Raum, der als einziger wirklich existiert mitten im profanen Raum, in der amorphen Weite, die diesen kraftgeladenen Raum umgibt und deren Unbestimmtheit, das «Chaos», dem Menschen als ein Bild des Nichtseins Schrecken einjagt.

Innerhalb des sakralen Umkreises besitzt der Mensch die Möglichkeit, mit der Welt der Transzendenz, des Göttlichen in Verbindung zu treten, auf die hin dieser Bereich gleichsam geöffnet ist. Hier, nimmt man an, wird dem Menschen der ontologische Überschritt von einer Seinsweise zu einer

Jean Colson

Die kirchlichen Dienste und das Sakrale

Zunächst die Frage: Was ist eigentlich das «Sakrale»?

Selbstverständlich ist das Sakrale das Gegenteil des Profanen. Doch was will das heißen?

andern ermöglicht. Der Mensch, der darnach lechzt, wirklich zu existieren, äußert diesen Durst vor allem im Verlangen, sich ins Zentrum des Seins hineinzustellen, in einen Ort, wo er mit dem Göttlichen in Verbindung treten, sich ihm annähern und folglich als der existieren kann, der er anfänglich war, als er aus den Händen des Schöpfers hervorging.

2. Darum findet man in den Religionen in Verbindung mit dem sakralen Raum im Gegensatz zur profanen Dauer des Alltags, die unerbittlich zerfällt, den Begriff der sakralen Zeit, der Zeit im Vollsinn, der reinen Zeit – einer mythischen Urzeit, die nicht dahinfließt und wieder gegenwärtig gemacht wird durch das periodische Fest, das nichts anderes ist als der Versuch, zur sakralen Zeit zurückzufinden, indem man gewissermaßen durch eine Wiederholung der Kosmogonie in der «geschichtlichen» Gegenwart wiederum die Zeit erlebt, in der die Gottheit «zu Anbeginn», vor der dahinfließenden Zeit, die Welt grundlegte und die sich irgendwie mit der Ewigkeit deckt.

Auch hierin äußert der Mensch sein Verlangen, der Welt die Stabilität zu geben, von der er träumt, von der er aber auch weiß, daß er ohnmächtig ist, selbst sie der Welt zu geben.

Die «Feste» stellen im Verlauf der dahinschwindenden Dauer gleichsam eine «Folge von Ewigkeiten» dar, die vermittelt der Wiedervergegenwärtigung des exemplarischen Mythos dem in sich geschlossenen Kreislauf eines Kalenderjahres abgewonnen werden vor allem zu Beginn jedes neuen Jahreszyklus. Kurz, das Sakrale gehört der kosmischen Ordnung an.

3. Ebenso wie es heilige Räume und Zeiten gibt, gibt es, um den Riten vorzustehen, ein sakrales Personal, Männer und Frauen, die vom gemeinen Volk der profanen Menschheit «ausgesondert» und infolgedessen «sakralisiert», in besondere Beziehung zur göttlichen Welt gebracht sind und ohne die mit dieser göttlichen Welt nicht die Verbindung aufgenommen werden kann, von der der Mensch träumt, um sein Sein in eine wirkliche, stabile Existenz hineinzustellen.¹

Geht man nun zum Christentum über, so springt der Unterschied in die Augen:

1. Einerseits gibt es keinen «sakralen» Raum, keinen erhabenen Ort, wo – und wo allein – man mit Gott in Verbindung kommt.

Gewiß hatten die Juden einen Tempel zu Jerusalem, dem «Mittelpunkt der Welt». Aber, sofern

man der Predigt des Stephanus Glauben schenkt, war es ein Irrtum des Königs Salomo, Gott eine Wohnung zu erbauen, denn «der Allerhöchste wohnt nicht in Stätten, von Menschenhand errichtet, sagt doch der Prophet: «Der Himmel ist mein Thron, die Erde mein Fußschemel. Was für ein Haus wollt ihr mir bauen, spricht der Herr, oder welches ist meine Ruhestätte? Hat nicht meine Hand dies alles geschaffen?» O ihr Halsstarrigen, unbeschnitten an Herz und Ohren! Immerfort wiederstreitet ihr dem Heiligen Geiste...» (Apg 7,48–51).

Gott hatte sich schon dem Verlangen des Königs David, ihm einen Tempel zu errichten, widersetzt: «Du willst ein Haus mir bauen zu meiner Residenz? Ich habe nie in einem Haus gewohnt seit jener Zeit, wo ich die Söhne Israels aus dem Ägypterland geführt, bis hin zu diesem Tage...» (2 Sam 7,5–6).² Nach dem, was die Propheten sagen, sind der Tempel und seine Riten von Gott nie gewollt, sondern lediglich toleriert worden in Rücksicht auf den «völligen Unverstand eines götzdienerisch gesinnten Volkes».³

Und zu der Samariterin, die sich nach dem gültigen Ort erkundigte, an dem man mit Gewißheit Gott begegnen könne – «Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet, ihr aber sagt, in Jerusalem sei die Stätte, wo man anbeten müsse» – sagte Jesus: «Glaube mir, Frau, es kommt die Stunde, da ihr den Vater weder auf diesem Berge noch in Jerusalem anbeten werdet... Es kommt die Stunde, und jetzt ist sie da, wo die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten werden – denn solche Anbeter sucht der Vater: Gott ist Geist, und die ihn anbeten, sollen in Geist und Wahrheit anbeten» (Joh 4,20–24).

Jesus verhiess seinen Jüngern: «Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18,20).

Die Christen sind ja «lebendige Steine, die sich aufbauen lassen zu einem geistigen Hause, zu einer heiligen Priesterschaft, um geistige Opfer darzubringen, die durch Jesus Christus Gott wohlgefällig sind» – durch ihn, den Eckstein der Gläubigen (1 Petr 2,5–6).

Und Paulus fragt: «Welche Übereinstimmung besteht zwischen dem Tempel Gottes und Götzen? Wir sind doch der Tempel des lebendigen Gottes, wie Gott selber gesprochen hat: «Ich will unter ihnen wohnen und wandeln»» (2 Kor 6,16).

Nach dem vierten Evangelium ist die Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus, dem ewigen, inkarnierten Gotteswort erschienen (Joh 1,14); dieses

wird für diejenigen, die an es glauben, zum «Ort» der Begegnung mit Gott (Joh 2, 18–22).

Darum baut das Christentum keine «Tempel», d.h. keine «heiligen» Orte, wo «die göttliche Macht» residiert, sondern «Kirchen», d.h. Versammlungsorte, wo die Versammlung derer zusammenkommt, die an Jesus Christus glauben, den Grundstein des geistigen Tempels, den sie miteinander bilden und wo sich der Geist Gottes manifestiert.

2. Andererseits «hat das Christentum dadurch, daß es die Geschichtlichkeit der Person Christi betont, den Begriff der liturgischen Zeit umgewandelt. Die christliche Liturgie geschieht in einer *historischen Zeit*, die durch die Inkarnation von Gottes Sohn geheiligt ist. Die heilige, periodisch wiedergegenwärtigte Zeit der vorchristlichen (besonders der archaischen) Religionen ist eine *mythische Zeit*, also eine uranfängliche, in der historischen Vergangenheit nicht auffindbare Zeit. Sie ist eine *Ursprungszeit* in dem Sinn, daß sie «mit einem Schlag» anbrach, ohne daß ihr eine andere Zeit vorausgegangen wäre, denn es konnte keine Zeit geben vor der Erscheinung der im Mythos berichteten Realität.⁴

«Gegenüber den archaischen und altorientalischen Religionen und den in Indien und Griechenland ausgebildeten mythisch-philosophischen Vorstellungen von der ewigen Wiederkehr bringt das Judentum eine grundlegende Neuerung. Für das Judentum hat die Zeit einen Anfang und ein Ende. Die Idee der zyklischen Zeit ist überholt. *Jahwe* manifestiert sich nicht mehr in der *kosmischen Zeit* (wie die Götter der anderen Religionen), sondern in einer *historischen Zeit*, die unumkehrbar ist...»

Das Christentum geht noch weiter in der Wertung der *historischen Zeit*. «Seit Gott sich inkarniert, also eine *historisch bedingte, menschliche Existenz angenommen hat*, wurde die Geschichte der Heiligung fähig. *Illud tempus*, jene Zeit, die in den Evangelien beschworen wird, ist eine bestimmte historische Zeit – die Zeit, da Pontius Pilatus Statthalter über Judäa war, aber sie wurde *geheiligt durch die Gegenwart Christi*. Nimmt ein Christ unserer Tage an der liturgischen Zeit teil, so begibt er sich wieder in «jene Zeit», in der Christus lebte, starb und auferstand, aber es handelt sich nicht mehr um eine mythische Zeit, sondern um die Zeit, da Pontius Pilatus Statthalter über Judäa war. Auch für den Christen wiederholt der heilige Kalender dieselben Ereignisse des Lebens Christi immer wieder, aber diese Ereignisse haben sich in der Geschichte abgespielt, nicht mehr am *Ursprung der Zeit*, «zu An-

beginn». (Freilich beginnt auch für den Christen die Zeit mit der Geburt Christi von neuem, denn die Inkarnation verändert die Situation des Menschen im Kosmos.) Damit erweist sich die Geschichte als eine neue Dimension der Gegenwart Gottes in der Welt... So führt das Christentum zu einer *Theologie* der Geschichte, nicht zu einer *Philosophie* der Geschichte... Denn die Eingriffe Gottes in die Geschichte, vor allem die Inkarnation in der historischen Person Jesu Christi, haben ein überhistorisches Ziel, das *Heil* des Menschen.»⁵

3. Daraus folgt, daß die Beziehung zwischen den kirchlichen Amtsträgern und dem christlichen «Sakralen» nicht mehr von der gleichen Art ist wie die, die zwischen den «Priestern» (*hiereis – sacerdotes*) und dem heidnischen Sakralen bestand.

Alle Gläubigen sind durch den Glauben in Christus, den lebendigen Eckstein, eingebaut und werden so zu einem geistigen Tempel, zu einer Priesterschaft, «um die Großtaten dessen zu verkünden, der sie aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht berufen hat» (1 Petr 2, 9).

Welche «Großtaten»? Das Leben, die Lehre, der Tod und die Auferstehung Jesu Christi, «denn kein anderer Name ist unter dem Himmel den Menschen gegeben, daß wir in ihm das Heil erlangen sollen» (Apg 4, 12).

Darum wird die Beziehung der kirchlichen Amtsträger zum christlichen «Sakralen» vom Apostel Paulus in seinem Römerbrief dementsprechend definiert. Darin bezeichnet er die Verkündigung der Frohbotschaft als «Kult» (Röm 1, 9), den er Gott erweist, und spricht er von der Gnade, die ihm von Gott verliehen wurde, für die Heiden der Diener (wörtlich: der *Liturge*) Christi Jesu zu sein, der am Evangelium Gottes *heiligen Dienst* verrichtet – *hierourgounta* –, damit die Heiden ein (*Gott*) wohlgefälliges Opfer werden, *geheiligt* im Heiligen Geist» (ebd. 15, 15–16).

Der Titel *hiereus* wird geflissentlich vermieden, um jede Verwechslung mit den jüdischen und erst recht mit den heidnischen *hiereis* auszuschließen. Doch die verwendeten Begriffe bekunden in offensichtlicher Absicht, daß im Apostelamt der Verkündigung der Frohbotschaft in einem gewissen Sinn eine «sakrale» Wertigkeit gesehen wird, da es zum Ziel hat, ein Volk zu konstituieren, das in Jesus Christus gerettet und somit befähigt ist, durch sein Verhalten dieses Heil der Welt zu manifestieren.

Darum werden die kirchlichen Amtsträger vom Apostel Paulus als die Architekten des geistlichen Tempels angesehen: «Nach der Gnade Gottes, die

mir verliehen ward, legte ich den Grund als kluger Meister; ein anderer baut darauf weiter. Ein jeder aber sehe zu, wie er nun weiter baue! Doch einen anderen Grund als den bereits gelegten kann niemand legen: Jesus Christus... Wißt ihr denn nicht, daß ihr Tempel Gottes seid, daß Gottes Geist in eurem Innern wohnt?... Heilig ist der Tempel Gottes, und dies seid ihr» (1 Kor 3, 10–17).

Die «Priester» der Religionen waren irgendwie «Adlaten Gottes», mit andern Worten «sakrale» Wesen, da sie für einen «sakralen» Ort bestimmt, geweiht waren, wo sich das Göttliche kundtat, wo eine «Hierophanie» stattfand. Sie waren «Magier», die mit der Aufgabe betraut waren, die mythische Zeit der profanen Zeit abzugewinnen und so die Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen herzustellen. Sie erscheinen so als Mittelspersonen zwischen der Gottheit und den Menschen.

Etwas davon blieb im jüdischen Priestertum bestehen, das aber bei den christlichen Amtsträgern überhaupt nicht weiterbesteht. «Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen: Christus Jesus, der Mensch, der sich selbst zum Lösegeld für alle dahingegeben hat» (1 Tim 2, 5–6). Und der kirchliche Amtsträger ist lediglich «zum Verkünder und Apostel..., zum Lehrer der Heiden bestellt... für das Zeugnis, das zur rechten Zeit ergehen sollte» (ebd. 2, 7). Die Amtsträger sind die «Verwalter der Geheimnisse Gottes» (1 Kor 4, 1), durch die Gott «seine Erkenntnis wie einen Duft überall verbreitet» (2 Kor 2, 14). Sie sind «ein Wohlgeruch Christi für Gott» (ebd. 2, 15). Anders gesagt: Anstelle der «wohlriechenden» Opfer, die einst durch die *hiereis* dargebracht wurden, lassen die Diener des Neuen Bundes durch die Predigt, die den Glauben an Christus weckt, aus dieser Welt den Wohlgeruch eines geistigen Opfers, das vom Volk der Glaubenden dargebracht wird, zu Gott emporsteigen.

Dies ermöglicht es uns, eine gewisse Beziehung zwischen den neutestamentlichen Amtsträgern und dem alttestamentlichen Priestertum herzustellen. Nach dem Deuteronomium hatten die *hiereis* zur Aufgabe, vor dem Hinlegen des Räucherwerks vor Gottes Antlitz das Wort Gottes zu halten und den Bund zu bewahren (vgl. Dtn 33, 9–10). Und die Propheten machten ihnen eben zum Vorwurf, nachlässig zu sein in der Aufgabe, das Gesetz Gottes zu lehren, um das heilige Volk im Bewußtsein zu erhalten, ein priesterliches Volk zu sein, auf daß es sich als solches aufführe und so Gott durch sein ganzes Leben verherrliche (vgl. Hos 4, 4ff; Jer 2, 8; Mal 2, 5–8).

Hingegen verwehrt dieser Sachverhalt jeglichen Zusammenhang zwischen dem christlichen Dienstamt und den heidnischen Priestern, die nie eine ähnliche Rolle hatten, sondern bloß die, über einen «sakralen» Ort zu wachen und daselbst «heilige» Riten zu vollziehen.

Übrigens ist der Titel *hiereus*, die Bezeichnung für den jüdischen und den heidnischen Amtspriester, im Neuen Testament und auch in der unmittelbar auf die Apostel folgenden Überlieferung nie für einen christlichen Amtsträger verwendet worden.

Was die Ausführungen des Hebräerbriefes über Christus als den *hiereus*, ja *archiereus* betrifft, so sind sie von der Idee bestimmt, daß das levitische Priestertum hinfällig geworden ist und daß die einzige wirksame Vermittlung zwischen Gott und der Menschheit in der messianischen Ordnung über die Person Jesu geht, der zunächst durch die Inkarnation, sodann durch die Passion, den Tod am Kreuz, und schließlich durch die Verherrlichung, die als Vollendung bezeichnet wird, Schritt um Schritt zu dieser Mittlerrolle erhoben worden ist (vgl. Hebr 1, 3; 7, 23–25; 9, 13–14 usw.). Dieses Erlösungswerk in seiner Gesamtheit wird als das Opfer des *archiereus* des Neuen Bundes betrachtet.

In diesem Brief heißt es: «Jeder *archiereus*, der aus den Menschen genommen wird, wird für die Menschen aufgestellt, für ihre Anliegen bei Gott, daß er für ihre Sünden Gaben und Opfer darbringe. So muß er Verständnis haben können mit den Unwissenden und Irrenden, weil er auch selbst mit Schwachheit behaftet ist... Auch darf sich keiner diese Würde anmaßen, vielmehr muß er von Gott berufen sein wie Aaron. So hat auch Christus nicht sich selbst mit der Würde eines *archiereus* bekleidet, vielmehr der, der zu ihm sprach: «Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt»... «Du bist ewig *hiereus* nach der Ordnung des Melchisedek»... Obschon er Sohn war, mußte er aus seinem Leiden noch Gehorsam lernen, und wurde so, als er zur Vollendung gelangt war, für alle, die ihm gehorchen, Urheber des ewigen Heils, nachdem er von Gott als *archiereus*... anerkannt worden war» (Hebr 5, 1–10). Die herkömmlichen Begriffe «Priestertum» und «Opfer» sind hier transzendiert. Sie dienen nur noch als Bilder, Gleichnisse, «Lesebibel», wie man schon gesagt hat, um auszudrücken, daß in Jesus Christus der Mensch zu der Sphäre des Göttlichen, Ewigen Zugang hat, nach der er durch die Priester- und Opferinstitution so lange vergeblich im Finstern tappend gesucht hat. Er erreicht sie endlich und nur dann, als durch die Inkarnation

der «Sohn der Herrlichkeit» (vgl. ebd. 1,3–13) sich an die Spitze der Menschheit stellt, um ihr, über seinen Tod hinaus verherrlicht, seinerseits den Zugang zu dieser Herrlichkeit zu eröffnen. Durch ihn, mit ihm, in ihm hat Gott anlässlich der Auferstehung Jesu, die «den Vorhang» zwischen der profanen und der göttlichen Welt «zerrissen» hat, alle Menschen wie in einem Vorläufer in das ewige Heiligtum eindringen lassen (vgl. ebd. 6,19–20).

Das «Priestertum» Christi führt schließlich zur Aufhebung des Unterschieds zwischen profan und sakral. Seitdem Gott in Jesus Christus sein Zelt, seinen Tempel unter uns aufgerichtet hat, wie das vierte Evangelium sagt, und wir in ihm die Herrlichkeit Gottes geschaut haben (Joh 1,14), bleibt die Gemeinschaft mit dem Göttlichen nicht mehr auf einen Ort, eine Zeit, auf einige Privilegierte beschränkt, sondern sie ist auf dem Weg, sich auf die ganze «verpriesterlichte» Menschheit auszudehnen, sagte doch Christus nach seiner Auferstehung zu seinen Jüngern: «Gehet hin und werbet Jünger für mich bei allen Völkern... Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt» (Mt 28,19–20).

Aus diesem Grund ist der Titel *hieris* nie den christlichen Amtsträgern gegeben worden, und folglich wäre es eine Verirrung, wollte man ihnen das zuschreiben, was von Christus als dem *hierens* gesagt wird. Hingegen wird dieser Titel allen in Jesus Christus getauften Gläubigen beigelegt (Offb 5,9–10; vgl. 1,5–6), insbesondere denen, die zum Zeugnis für ihren Glauben in den Tod gehen (ebd. 20,4–6). Und die Gesamtheit der Gläubigen, der Getauften, bildet in Jesus Christus ein *hierateuma*, d. h. ein priesterliches Volk (1 Petr 2,5,9).

Daß der Unterschied zwischen dem «Sakralen» mit seinen Tabus einerseits und dem Profanen andererseits aufgehoben ist, wird auch vom Apostel Paulus entschieden behauptet. Wenn man auf dem Markt Fleisch kauft, so kommt es nicht darauf an, ob es den Götzen geopfert worden ist oder nicht: «Alles, was auf dem Fleischmarkt verkauft wird, esset, ohne um des Gewissens willen etwas zu untersuchen, denn <des Herrn ist die Erde und das, was sie erfüllt>... Wenn ich etwas mit Dank genieße, warum werde ich gelästert um dessentwillen, wofür ich Dank sage? Mögt ihr nun essen oder trinken oder sonst etwas tun, so tut alles zur Ehre Gottes!» «Obgleich aber alles erlaubt ist, ist nicht alles heilsam; obgleich alles erlaubt ist, baut doch nicht alles auf.» Darum muß man, um des Gewissens willen, darauf verzichten, Fleisch zu essen, das ausdrücklich als Opferfleisch dargeboten wird, wobei

aber der Apostel präzisiert: «Nicht um des eigenen Gewissens willen, sondern aus Rücksicht auf das Gewissen des andern» (1 Kor 10,23–33). «Des Schwachen im Glauben nehmt euch an, ohne euch um verschiedene Auffassungen zu streiten. Da glaubt der eine, alles essen zu dürfen, der Schwache hingegen lebt fleischlos – wer ißt, soll den andern nicht verachten, und wer nicht ißt, soll nicht über den andern richten: Gott hat ihn angenommen... Da unterscheidet einer die Tage, indem er diesen vor jenem Tag bevorzugt, während der andere alle Tage gleich nimmt – mag nur jeder in seinem Denken voll überzeugt sein! Wer auf den Tag achtet, tut es für den Herrn; wer ißt, tut es für den Herrn: er dankt ja auch Gott; und wer nicht ißt, tut es ebenfalls für den Herrn: auch er dankt Gott... Ich weiß, und ich bin in Jesus, dem Herrn, überzeugt, daß an sich nichts unrein ist» – die Begriffe «rein» und «unrein» hängen eng mit dem Begriff des Sakralen zusammen –, «aber für einen, der etwas für unrein ansieht, ist es dann eben unrein. Und wenn dein Bruder wegen deines Essens betrübt wird, so wandelst du nicht mehr gemäß der Liebe» (Röm 14).

In diesem Sinn – denn Paulus sagt: «Ich rede zu Verständigen, denke ich» (1 Kor 10,14) – «kann man nicht den Kelch des Herrn trinken und zugleich den Becher der Dämonen, nicht am Tisch des Herrn teilhaben und zugleich am Tisch der Dämonen» (ebd. 10,21).

Was für das Neue Testament der Begriff «heilig», «sakral» eigentlich bedeutet, wird vom ersten Petrusbrief an einer bedeutsamen Stelle zusammenfassend so wiedergegeben: «Wie der, der euch berufen hat, heilig ist, so sollt auch ihr in euerm ganzen Lebenswandel heilig werden. Darum steht ja auch geschrieben: <Seid heilig, wie ich heilig bin!>» (1 Petr 1,15–16). «So legt denn alle Bosheit und Arglist ab, legt ab die Heuchelei, den Neid und jegliche Verleumdungssucht!» (ebd. 2,1). «Ihr seid ja ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm..., damit ihr die Großtaten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht berufen hat» (ebd. 2,9).

Kurzum, die Sakralisation des Menschen wurzelt in der «Heiligung durch den Geist» (ebd. 1,2), in einem «Neugeborenwerden nicht aus vergänglicher Zeugungskraft, sondern aus unvergänglicher: durch Gottes lebendiges, bleibendes Wort» (ebd. 1,23), und sie findet ihre moralische Krönung im Gehorsam gegenüber der Wahrheit, d. h. gegenüber dem Wort, von dem uns die frohe Kunde gebracht worden ist (ebd. 1,25) und das sich völlig

deckt mit dem *Heiligkeitsgesetz* des Leviticus: «*Liebet einander!*» (ebd. I, 22; vgl. Lev 19, 18). Dies ist das Gesetz des «Sakralen» im Leben der Christen.

Diese haben aber nicht isoliert, sondern in Gemeinschaft dem Heil entgegenzuwachsen, als Volk, das durch den Glauben an das Gotteswort «verpriesterlicht», «sakralisiert» worden ist. Darum der Ritus der Brotbrechung als Zeichen der «Gemeinschaft mit dem Leibe Christi: weil es ein Brot ist, sind wir ein Leib, die vielen, denn wir haben alle an diesem einen Brote teil» (1 Kor 10, 16–17). Wer aber in Abspaltung, im Zustand der Sünde gegen die Bruderliebe (ebd. 11, 17–22) daran teilnimmt, «der ißt und trinkt sich das Gericht, da er den Leib nicht unterscheidet» (ebd. 11, 29; vgl. 17ff und 10, 14–31).

Dieser Ritus ist nämlich nicht ein «sakraler» Ritus in dem Sinn, wie die Religionen ihn verstanden, sondern eine Verkündigung, eine Proklamation des Todes des Herrn (ebd. 11, 26), der damit die Menschheit geheiligt und sie zu einem «ausgewählten Geschlecht, zu einer königlichen Priesterschaft, zu einem heiligen Stamm und zu einem Volk gemacht hat, das ihm zu eigen sein soll» und die Bestimmung hat, durch sein Verhalten die Großtaten – den Tod und die Verherrlichung des Erlösers – zu verkünden, die Gott für es gewirkt hat (1 Petr 2, 9).

Sich selber als «lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe» darbringen, das ist der geistige Kult, den die Christen zu vollziehen haben, indem sie sich nicht dieser Welt angleichen, sondern sich in ihrem Sinnen und Trachten erneuern, damit sie wahrzunehmen lernen, was der Wille Gottes, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene ist (Röm 12, 1–2).

Was aber gibt dann dem kirchlichen Amt eine gewisse «sakrale» Wertigkeit in dem Sinn, den man diesem Wort dem neutestamentlichen Denken gemäß – nicht aber im «religiösen» Sinn – beilegen kann?

Diese «sakrale» Wertigkeit gibt ihm eben die Urfunktion des christlichen Amtes: durch die Verkündigung der Frohbotschaft vom Tod und der Auferstehung Christi die Menschen im Glauben zusammenzuführen, damit sie eine gänzlich «sakrale» Menschheit bilden, die durch ihr Verhalten von der Heiligkeit Gottes zeugt, die in Jesus Christus sie geheiligt hat.

Weshalb aber unterscheidet sich dann die Evangeliumsverkündigung durch einen Amtsträger spezifisch von der Verkündigung durch jeden

Gläubigen? Kraft dessen, daß sie eine Verkündigung ist, die durch einen «offiziellen» Abgeordneten Christi, im Namen Christi in Person geschieht, um das *heilige* Volk zusammenzurufen und zu konstituieren. Und der Ordo, der dieses Amt verleiht, ist deshalb ein Sakrament, weil er die Amtsträger zu *Zeichen* – und zwar zu wirksamen Zeichen – dafür macht, daß das Gotteswort, durch das die Menschen zusammengerufen werden, um die Kirche, die Versammlung der «Heiligen» zu bilden, einer Initiative Gottes entspringt, also eine Gabe Gottes, eine Gnade ist, und daß die Menschen nicht von sich aus das Wort hören können, das sie zusammenführt. «Wie sollte man zum Glauben kommen», schreibt der Apostel Paulus, «ohne von ihm gehört zu haben? Und wie sollte man hören, wenn niemand verkündet, oder wie verkünden, wenn niemand gesandt ist?» (Röm 10, 14–15.)

Diese Verkündigung der Großtaten, die Gott in Jesus Christus für die Menschen gewirkt hat, geschieht im Namen Gottes nicht nur bei der Predigt, sondern außerdem rituell anläßlich des «Herrenmahles», worin eben «der Tod des Herrn verkündet wird, bis er wiederkommt» (1 Kor 10, 26).

Und wenn es dem Amtsträger zukommt, diesem «Mahl» vorzustehen, dann nicht kraft irgendeines «sakralen» Charakters gleicher Art wie in den Religionen, wo das Priestertum vom Profanen getrennt und dazu bestimmt ist, an einem sakralen Ort zu einer sakralen Zeit sakrale Riten zu vollziehen, wie wir sie beschrieben haben, sondern weil es richtig ist, daß derjenige, der durch die Verkündigung der Großtaten Gottes das Volk der Heiligen zusammenruft, konstituiert und totalisiert, es durch den Vorsitz beim «Mahle» totalisiert, das diese Großtaten rituell verkündigt.

Auch dabei ist das Amt Zeichen dafür, daß nicht das zusammengerufene Volk beim eucharistischen Mahl seine Erlösung ausüben und sich selbst die Gnade, daran teilzunehmen, geben kann. Dieses christologische Moment des kirchlichen Amtes in der Predigt oder im Sakrament hat wesentlich die Bedeutung eines Zeichens für die Notwendigkeit der Mittlertätigkeit Christi, des einzigen Mittlers.

Diese Auffassung des kirchlichen Amtes unterscheidet sich somit erheblich von einer gewissen «Sakralisation» – nach dem Verständnis der Religionen – der kirchlichen Dienste, die zu einer Klerikalisierung führt, d. h. dazu, die Dienstträger gewissermaßen als eine «sakrale» Kaste innerhalb des christlichen Volkes anzusehen, die mehr oder weniger von diesem getrennt wäre und die Auf-

gabe hätte, an einer «sakralen» Stätte zu einer «sakralen» Zeit «sakrale» Akte zu vollziehen.

Eine gewisse «Entklerikalisierung» der christlichen Dienstämter kann somit eine reinigende Wirkung haben. Der Tempel Gottes ist ja überall da, wo zwei oder drei im Namen Christi versammelt sind, der mitten unter ihnen ist (Mt 18,20). Aber eben: Man muß im Namen Jesu Christi sich versammeln, zusammengerufen werden. Und hier erhält das Amt, das die Gläubigen im Namen

Christi – in *persona Christi* – zusammenruft, versammelt, totalisiert, seine Zeichenbedeutung: Es ist Zeichen dafür, daß diese Versammlung keine gewöhnliche Versammlung ist, sondern durch die Gnade Gottes ergehende Konvokation, an seine Liebe zu glauben, für die er sich verbürgt hat in den Großtaten, die er in Jesus Christus gewirkt hat, und die Amtsträger sind nichts anderes als deren offizielle Herolde in Predigt und Ritus.

JEAN COLSON

¹ Vgl. Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (Hamburg 1957).

² Vgl. Flavius Josephus, Jüdische Altertümer VIII, 3: «Meine Freunde», sagte Jeroboam, «ich glaube, ihr wißt wohl, daß Gott überall ist und daß es somit keinen Ort gibt, wo er die Gebete derer, die ihn anrufen, nicht vernehmen und ihre Bitten nicht erhören könnte.»

³ Vgl. P. Prigent, L'Épître de Barnabé I–XVI, et ses sources (Gabalda, Paris 1961).

⁴ Mircea Eliade aaO. 42.

⁵ Ebd. 66.

Übersetzt von Dr. August Berz

geboren am 13. September 1913 in Ménil en Xaintois (Frankreich), 1938 zum Priester geweiht. Er studierte in Paris am Institut Catholique und an der Sorbonne, ist Doktor der Theologie, seit 1961 Professor für Geschichte der Ursprünge des Christentums an der Theologischen Fakultät Angers, Mitarbeiter am Centre d'études du Secours Catholique Français, er veröffentlichte mehrere Bücher über kirchengeschichtliche Themen.

Alexander Ganoczy «Größe und Elend» der tridentinischen Ämterlehre

Das Konzil von Trient hatte sich die Aufgabe gestellt, Abhilfe in einer Krise zu schaffen, welche es als einen Zustand der Unordnung betrachtete. Es wollte sicherstellen, daß die «Mietlinge» im Inneren der Kirche und die «Wölfe» von draußen die Kirche nicht mehr bedrohen könnten.¹ Um dieses Ziel zu erreichen, griff das Konzil auf eine so klare und im traditionellen Sinne so solide Theologie wie nur möglich und außerdem auf disziplinarische Maßnahmen zurück. In dieser sowohl restaurativen wie defensiven Optik erschien es als unabdingbar, daß die Ämter der Kirche eine wirkliche «acies ordinata»² bilden müßten. So könnte man dieses Wortspiel wagen: Um in der Kirche wieder Ordnung (l'ordre) zu schaffen, hat das Tridentinum sich Gedanken über das Sakrament des Ordo (l'Ordre) gemacht.

Die Geschichtsforschung hat erkannt, daß dieses gewaltige Unternehmen, welches die einen als

katholische Restauration und die anderen als katholische Reform bewerten, auf mehr oder minder gültige und wirksame Weise auf die Anfragen und Herausforderungen der Lutheraner und Calvinisten zu antworten suchte. Aber sie hat ebenso anerkennen müssen, daß ein allzu fester Wille, am Buchstaben des Konzils festzuhalten, sich vier Jahrhunderte hindurch manchmal als Fessel für den Fortschritt erwiesen hat, der sich in den Strukturen der Kirche hätte vollziehen müssen, um auf neue Anfragen und neue Herausforderungen antworten zu können. Heute, nach den reformerischen Erfahrungen des II. Vatikanischen Konzils, sind wir in der Lage, nach der tieferen Ursache dieser Sachlage zu fragen, warum Trient nur eine teilweise befriedigende Antwort geben konnte auf die evangelischen Anfragen bezüglich der Ämter und warum seine Dekrete nicht geeignet waren, eine fortdauernde Entwicklung der Lehre und der Disziplin in diesem Bereich anzuregen. Diese Art der Fragestellung könnte den Anschein einer zu sehr negativ kritischen Haltung erwecken. Sie wäre es auch wirklich, wenn sie nicht zugleich mit dem Entschluß zur Objektivität vorginge, das heißt zur *Zusammenschau* sowohl der positiven wie der negativen, der reformerischen ebenso wie der nichtreformerischen oder gegenreformatorischen Aspekte der tridentinischen Tradition. Nun geht es uns aber genau um den Versuch, diese objektive Bilanz zu ziehen – wenn auch mit den Einschrän-