

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-

kungen, welche eine solch schematische Darstellung der Probleme notwendigerweise mit sich bringt.

Da es sich aber hier um eine schematische Darstellung von komplexen Sachverhalten und gedanklichen Zusammenhängen handelt, wollen wir unsere Antwort auf die aufgeworfene Frage gleich zu Beginn andeuten: Es scheint, daß alle Unzulänglichkeiten des Konzils und der von ihm ausgehenden Tradition ihre Hauptursache haben im Fehlen einer wirklichen *Theologie des Wortes*, einer Theologie, die das hermeneutische Prinzip für seine Aussagen über das Amt hätte bilden müssen und damit den Schlüssel gebildet hätte für deren fortdauernde reformerische Interpretation. Diese Hypothese findet eine gewisse Bestätigung, wenn man bedenkt, daß die Kraft der evangelischen Reformation zu einem großen Teil aus dem Prinzip «solum verbum» herrührte. Dieses Prinzip ist es, welches sowohl die christologische wie die soteriologische und ekklesiologische Lehre der Reformatoren bestimmte, ebenso wie es auch den hermeneutischen Schlüssel zu ihrer Sakraments- und Ämterlehre liefert. Dazu noch eine aktuellere Bestätigung: Indem es eine gewisse Theologie des Wortes entwickelte, gelang es dem Zweiten Vatikanischen Konzil, auch den Vorrang, welchen es dem Amt der Verkündigung, der Lehre und des Zeugnisses im Gesamtzusammenhang einer umfassenden Ekklesiologie zuspricht, zu motivieren. Daher die Schlußfolgerung, die heute unmittelbar einsichtig sein dürfte: Der eigentliche Dialog zwischen Luther und Rom hat erst auf dem Zweiten Vatikan Konzil stattgefunden.

Hätte es anders sein sollen? Ohne Zweifel. Hätte es aber auch anders sein können? Diese Frage ist nur schwer zu beantworten. Es gibt sicherlich gute Gründe anzunehmen, daß die lutherische Theologie des Wortes, wie sie sich zu jener Zeit darbot, mit ihren polemischen Spitzen, mit ihren einseitigen Akzenten und ihren manchmal anarchischen Auswirkungen in der Praxis (die Schwärmer!) nicht verstanden werden konnte von einer Kirche, die es sich zum Hauptziel gemacht hatte, die Ordnung in ihren Reihen und die Kontinuität mit ihrer eigenen Überlieferung wiederherzustellen. Daher läßt sich vielleicht die paradoxe, aber doch nicht absurde Schlußfolgerung ziehen: Vielleicht konnte das Tridentinum nur darum auf der Höhe seiner unmittelbaren Aufgabe sein, weil es sich weigerte, das frisch gestellte Thema der lutherischen *Theologia Verbi* zu integrieren. Ob die katholischen Theologen Grund gehabt haben,

durch vier Jahrhunderte hindurch an dieser Weigerung festzuhalten, das ist eine andere Frage.

In den folgenden Erwägungen wird es darum gehen, einige wichtige Gesichtspunkte der tridentinischen Ämterlehre kurz zu skizzieren sowie einige der ihr zugrundeliegenden Ursachen wie einige ihrer Folgen aufzuweisen.

1. *Das Prinzip der Funktionalität*: Die Reformatoren haben nicht aufgehört, den römischen Brauch zu geißeln, jemandem ein Weiheamt zu übertragen, von dem man sicher war, daß er es niemals ausüben würde, sei es weil er unfähig dazu war oder weil das fragliche Amt keiner wirklichen Funktion mehr entsprach. Diesen Mangel an Ernst illustrierten die Reformatoren gern mit dem Beispiel der niederen Weihen, die in ihren Augen nur noch undeutliche Spuren einer überholten Zeit darstellten. Katholische Theologen wie Peter de Soto und Johannes Gropper waren nicht unempfänglich gegenüber diesem Vorwurf.³ Wenn sie sich auch für die Beibehaltung der niederen Weihen aussprechen, so wollen sie doch, daß sie nicht mehr zwecklos erteilt werden, sondern daß ihnen wirkliche, ernste und nützliche Aufgaben entsprechen sollen. Dieser Wunsch sollte seinen Ausdruck finden in dem Plan des Dekretes vom 7. Juli 1563, welches eine lange Beschreibung der unverzichtbaren Aufgaben in der derzeitigen seelsorgerlichen Situation bietet: Krankenbesuche, Katechese, Wohltätigkeit, Verwaltungsaufgaben, lauter Aufgaben, mit denen man zum Beispiel Exorzisten, Lektoren, Subdiakone und Diakone betrauen könnte.⁴ Auf derselben Linie liegt es, wenn bereits ein Jahr vorher eine Kommission von fünf italienischen Bischöfen gefordert hatte, man sollte die beschäftigungslosen Priester zur Ausübung der auf diese Weise wieder aufgewerteten niederen Weiheämter anhalten.⁵ Man kann bedauern, daß das Schlußdekret «De reformatione» vom 15. Juli 1563 hinter diesen konkreten Vorschlägen zurückgeblieben ist, daß es seine Anordnungen auf den kultischen Bereich beschränkt hat⁶ und daß das dogmatische Dekret vom selben Tage die Vielzahl der Weiheämter lediglich als einen Ausdruck der Würde und der gebührenden Ehrfurcht in der Ausübung des Kultes sowie die niederen Weihen bloß als Stufen beim Aufstieg zum Priesteramt dargestellt hat.⁷ Wenn das Konzil inspiriert gewesen wäre von einer echten Theologie des Wortes, so hätte es hier sowohl zu theologischeren wie auch zu praktischeren Ergebnissen kommen können: Vielzahl der Ämter als Folge der vielfältigen Inkarnation des Evangeliums entsprechend den

tatsächlichen Bedürfnissen; Forderung der Funktionalität und daher auch der Nützlichkeit jedes Weiheamtes, insofern es Dienst an einem schöpferischen Wort ist; Verkündigungs- und Zeugnischarakter selbst des materiellsten Dienstes⁸ usw.

Ein anderer Aspekt dieser Funktionalität hat auf dem Konzil einen besseren Ausdruck erhalten: die Bedeutung der *Intention* des Amtsträgers bei der Ausübung seines Auftrags. Zu diesem Punkt erklärt das Tridentinum, daß die Qualität des Handelns kraft seines kirchlichen Charakters schwerer wiegt als die intellektuelle oder sittliche Qualität des handelnden Subjektes.⁹ Ob der Priester im Stande fortgeschrittener Heiligkeit oder im Stande der Sünde sein mag – immer handelt er im Namen Gottes und der Kirche, sofern er nur den sachlichen Sinngehalt seines Tuns ernst nimmt. Er ist nur Verwalter. Was er tut, ist «*alieni beneficii dispensatio*».¹⁰ Selbst wenn er im Stande schwerer Sünde ist, hat sein als Handeln der Kirche vollzogenes Tun Gültigkeit vor Gott und vor den Gläubigen.¹¹ Er ist also – um ein Wort Luthers abzuwandeln – «*simul peccator et minister Dei*». Nichts von donatistischem Perfektionismus! Die heiligmachende Heiligkeit des Wortes ist gewichtiger als die Würdigkeit dessen, der es verkündigt. Muß man nicht in alldem ebensowohl einen Akt des gläubigen Vertrauens in den Gott der «*iustificatio impiorum*» sehen wie eine Verwerfung jeder Art von Amtsindividualismus, der die Gemeinschaft zerstören würde? Und kündigt sich darin nicht auch schon die tiefgründige Reflexion des Zweiten Vatikanums über den Dienstcharakter allen kirchlichen Handelns an?

2. Die *Sakramentalität des Weiheamtes*, wie sie durch das Tridentinum definiert ist, fügt sich in einen ähnlichen theozentrischen und ekklesiologischen Zusammenhang ein, obgleich sie sich merklich absetzt von dem oben skizzierten funktionalen Denken. Schon der Nachdruck, der auf die Tatsache gelegt wird, daß die Ordination und der Ordo ein Sakrament «*in fieri et in esse*» bilden, läßt sich vollauf erklären durch den Wunsch, klar und deutlich die *Besonderheit* des institutionellen Amtes auszusagen im Vergleich zu den Diensten, welche alle Christen leisten können.¹² Damit ist übrigens auch ein Anliegen Calvins aufgenommen, nach dessen Überzeugung es einen Mißbrauch darstellte, wenn man sich zum Beispiel auf das königliche Priestertum berufen wollte, um allen ohne jeden Unterschied die Verantwortung für die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente zuzusprechen. «Denn es gibt eine aus-

drückliche Weisung Jesu Christi», so sagt er, «für diesen Dienst besondere Amtsträger einzusetzen.»¹³ Und an einer anderen Stelle: «Es wäre eine Verkehrtheit, wenn ein Privatmann sich unterfinde, die Taufe und das Abendmahl zu verwalten.»¹⁴ Und noch besser: Der französische Reformator geht so weit, den Gedanken der Anerkennung der Ordination als eines wahren Sakramentes ins Auge zu fassen – unter der einen Bedingung, daß sie dazu dient, Diener am Wort und nicht «Opferpriester» zu kreieren.¹⁵ Die Rede von «*sacerdotes*» und von einem ihrer Seele eingepprägten «*character indelebilis*» will er nicht hören, denn das Ziel der Ordination wäre nicht eine ontologische Konsekration zum sacerdotium, sondern einzig und allein der funktionale Dienst am Wort Gottes in Gestalt der Predigt und des Sakramentes. Wenn dagegen das Konzil mit soviel Energie die Besonderheit des institutionellen Amtes als einer «*acies ordinata*»¹⁶ verteidigt, so tut es dies unter Wiederaufnahme der scholastischen Theorie von einem unzerstörbaren Merkmal, welche es unmöglich macht, daß ein Christ, der einmal ordiniert ist, wieder Laie wird.¹⁷ Angesichts der Enge dieser Betrachtungsweise glaubten manche Kritiker der tridentinischen Lehre sich für berechtigt zu sagen: Hier will man eine rechtliche Verfügung durch eine ontologische Fiktion abstützen, während es bei Calvin eine umfassende Theologie des Wortes ist, welche nach einer funktionalen und – in der weiteren Konsequenz – juristischen Sonderstellung verlangt. Diese Kritik ist zweifellos ein wenig vereinfachend. Jedenfalls macht sie der katholischen Apologetik immer noch zu schaffen, besonders heute, da die «Rückversetzungen in den Laienstand» häufiger werden als je zuvor. Auch ist hier zu bedenken, daß man sich heute bemüht, die Lehre vom character sacerdotalis auf eine angemessenere Weise zu erklären.¹⁸

3. Trotz allem, was hier in diesem letzten Punkte zur Vorsicht verpflichtet, muß man anerkennen, daß das Tridentinum nicht im Traum daran gedacht hat, die *Autorität* der Träger des institutionellen Amtes einzig und allein auf die Sakramentalität der Ordination zu begründen. Es hat gleicherweise an die intellektuelle *Sachkunde* und an die geistliche Eignung gedacht, welche die Amtsträger besitzen müssen. Daher rühren auch seine zahlreichen Erörterungen über die Ausbildung des Klerus. Den Hintergrund dieser Debatten bilden die folgenden Tatsachen: die Gründung zahlreicher theologischer Kollegien durch die Protestanten, wodurch es bestens gelang, die

Kluft zwischen dem Lehrbetrieb der Universitäten und der Vorbereitung auf den praktischen Seelsorgedienst zu schließen;¹⁹ die Gründung von Seminaren in England durch Reginald Pole; und schließlich der von vielen Theologen (Gropper, de Soto) und Bischöfen geäußerte Wunsch, es endlich mit der intellektuellen Konkurrenz der Evangelischen aufnehmen zu können. Unglücklicherweise vermochte die Mehrheit der Konzilsväter sich nicht über die Ebene von Finanzierungsplänen und moralisierenden Erwägungen hinaus zu erheben, mit dem Erfolg, daß die Kanones 13, 14 und 18 der «Decreta super reformatione» (1563) sich damit begnügen, von den Ordinanden ein Minimum von Wissen zu verlangen und nichts bieten, was zu vergleichen wäre mit dem so ganzheitlichen und anspruchsvollen Studienprogramm der von Calvin im Jahre 1559 in Genf gegründeten Akademie.²⁰

Sicherlich ging Calvin, zugleich Reformator und Humanist, von einer wirklich theologischen Konzeption des Dienstes am Wort aus und wußte folglich die entsprechende Bedeutung der exegetischen, patristischen, linguistischen, systematischen und praktischen Wissenschaften richtig einzuschätzen. Nichts dergleichen beim Konzil! Hier gab man sich damit zufrieden, gesetzgeberisch zu wirken, ohne gleichzeitig den tieferen Sinn und die normativen Strukturen des in den Dekreten Festgesetzten anzugeben. So ist es auch verständlich, daß die wirkliche Erneuerung in der Ausbildung des katholischen Klerus schließlich und endlich das Werk einer aktiven Minderheit (vor allem der Jesuiten) war und nicht das Ergebnis der im übrigen sehr mühsamen Durchführung des tridentinischen Dekrets.

4. Genau an diesem Punkt ist es nur logisch, die Frage zu stellen: Wie hat das Konzil sich dem Thema «Dienst am Wort» im engeren Sinne gestellt? Unter dieser Rücksicht ist es erhellend, das «Decretum super lectione et praedicatione», über welches am 17. Juni 1546 abgestimmt wurde, einer Prüfung zu unterziehen. Das dort zugrundeliegende Problem ist die Frage, in welcher Weise man das Verhältnis zwischen Predigt und Sakrament zu bestimmen habe. Nach der thomasischen Tradition bildet das «Sakrament der Sakramente», die Eucharistie, den Mittelpunkt des priesterlichen Wirkens. Die Predigt ist nach Thomas nur eine «entfernte Vorbereitung auf den Empfang des Sakraments».²¹ Nun aber – unter dem doppelten Druck des christlichen Humanismus und der Reformation – tendiert die Wortverkündigung dazu,

im Rahmen der sakramentalen Feier selbst den Vorrang zu erobern. Das Konzil von Köln, das im Jahre 1536 abgehalten wurde, erließ die Bestimmung, daß jede Sakramentspendung von einer Predigt *begleitet* werden solle, damit der Glaube der Gläubigen durch eine wirkliche *Einsicht* in die vollzogenen Geheimnisse erhellt werden könne.²² Hier ist zu vermerken, daß diese Forderung, die von Matteo Giberti im Jahre 1543 für seine Diözese Verona übernommen wurde, genau dem entspricht, was Calvin im Jahre 1541 in seinen «Ordonnances ecclésiastiques» gefordert hatte.²³ Das Trienter Dekret vom 11. November 1563 hat diese Forderung schließlich nur noch mit seiner Autorität gegengezeichnet.²⁴ Während der Zeit der Vorarbeiten aber hatte eine erhebliche Anzahl von Konzilsvätern Vorbehalte aller Art gegenüber dem Vorrang der Predigt angemeldet. Die Entstehungsgeschichte des Dekrets «Super lectione» zeigt dies gut. Der Entwurf vom 13. April 1546 ist noch von einem Hauch des Prophetischen belebt. Er wirft in einem fast dramatischen Ton das Problem der Schulen und der Pflicht der Bischöfe zur Evangelisation auf.²⁵ Damit die *jungen Leute*, vor allem diejenigen, welche zum Priesterberuf bestimmt sind, in der rechten Weise angeleitet werden können, liegt den Autoren des Entwurfs daran, daß eine solide Methode für die Einführung in die Bibellesung entwickelt werde. Sie schneiden in diesem Zusammenhang die Frage der Funktion eines «Canonicus theologus» und der Bedeutung der Katechese an. An zweiter Stelle erinnern sie daran, daß die *Bischöfe* die erste Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums haben, welches «die Hauptgrundlage der christlichen Religion» bilde. Die Bischöfe sollen persönlich und in aller Einfachheit diese ihre Hauptaufgabe erfüllen, sooft sie dazu Gelegenheit haben. (Ein notwendiger Hinweis angesichts der durch das Auftreten «wilder» Prediger verursachten anarchischen Zustände!)

Dieser Entwurf war mehrere Male umgearbeitet und – geben wir es ruhig zu – mehr und mehr verrechtlicht worden, zum Schaden des prophetischen Hauches, den er vorher geatmet hatte. Was an der endgültigen Fassung frappiert, sind die zahlreichen Strafandrohungen gegen diejenigen, welche «den Schatz der heiligen Bücher» nachlässig behandeln, sowie die ziemlich lehrhafte Auffassung von der Evangelisation. Es geht da um die Frage der Vermittlung alles dessen, was man *wissen* (scire) muß, um zum Heil zu gelangen. Wieder einmal kommen die theologische Motivierung

und der tiefere Sinn der auferlegten Pflichten grausam zu kurz, ebenso die rechte Einschätzung der Beziehung zwischen Glauben und Wissen. Trotz alledem ist ein entscheidendes Ergebnis zu verzeichnen: der Grundsatz, daß die Verkündigung des Evangeliums das «*praecipuum munus*», die eigentümliche und *hauptsächliche* Aufgabe der Bischöfe ist.

Unglücklicherweise war in der Folgezeit die Konzilsarbeit von einer Reihe von Rückziehern in bezug auf diesen Punkt gekennzeichnet. Schon im Jahre 1547 schien es der Mehrheit wichtiger, die lutherische These, nach der das Amt lediglich die Vollmacht zum Predigen und nicht zum Opfern beinhaltet, zu verwerfen, statt die Lehrpflicht der Bischöfe und Priester einzuschärfen. Die Eingaben von Lippomani und Catharinus zu diesem Punkt aus dem Jahre 1547 wurden ebenso zurückgewiesen wie die von Gropper und Seripando aus dem Jahre 1563.²⁶ Aus Angst, einen allzu «protestantischen» Eindruck zu erwecken, hat das Konzil sich schließlich geweigert, den dogmatischen Gehalt seiner disziplinären Erklärung über das «*praecipuum munus*» zu entwickeln. Sein später folgendes dogmatisches Dekret über das Priestertum ignoriert praktisch den Vorrang der Predigt. Es erwähnt sie nicht einmal mehr, außer in ihrer zu verwerfenden Form des «*nudum ministerium praedicandi*».²⁷ Hätte das Konzil wohl so gehandelt, wenn es über eine solide Theologie des Wortes verfügt hätte?

Diese Rückzieher hatten wenigstens indirekt zwei logische Folgen: den Mangel an Klarheit im Bereich des «dreifachen Amtes» der Bischöfe und eine exzessive «Sazerdotalisierung» des Presbyteramtes. Das mangelnde Gleichgewicht zwischen den Vollmachten der Bischöfe im Bereich von Lehre, Sakramenten und Disziplin hat in den nachtridentinischen Jahrhunderten unaufhörlich zu theoretischen und praktischen Verwirrungen Anlaß gegeben. Aufs Ganze gesehen erschien der Priester vor allem als der Messeleser. Was den Bischof betrifft, so haben selbst so erlauchte Theologen wie Scheeben die Lehrmeinung vertreten können, seine Lehrvollmacht gegenüber den eigenen Gläubigen entspringe aus seiner Jurisdiktionsvollmacht im weitesten Sinne des Wortes, denn sie bestehe in einer «Vollmacht, den Glauben aufzuerlegen»!²⁸ Schließlich ist es wohl auch gestattet, darauf hinzuweisen, daß auch das Zweite VatikanKonzil – trotz seiner Bemühungen um eine Klärung des dreifachen bischöflichen Amtes – der Kritik, wonach es sich dabei *praktisch* um eine «drei-

fache Fiktion» handle, nicht jede Grundlage entziehen konnte. Denn welcher heutige Bischof – so sagen die Kritiker – übt denn noch nach eigenem Konzept das Lehramt aus, ohne dabei seinem Theologen zu folgen, welcher aber deswegen dennoch nicht zur lehrenden Kirche gehört?! Oder welcher Bischof kann denn heute noch ohne Hilfe von zwischengeschalteten Personen selbst die Sakramente verwalten? Hier scheint sich eine Theologie der «Fülle» und der «Unfehlbarkeit» zu reiben an den typisch modernen Bedingungen der Forschung und der Wahrheitsvermittlung. Die Idee der «obersten Verantwortung» allein stellt für fragende Geister keine befriedigende Antwort mehr dar. Daher kommen auch die zahlreichen Mißverständnisse hinsichtlich einer wirksamen Erfüllung der Aufgaben der Bischöfe und Priester. All dies führt uns wieder zurück zu unserer Ausgangsfrage: Wenn es dem Tridentinum gelungen wäre, seine Ämterlehre auf eine dynamische Theologie des menschengewordenen Wortes als ihren Mittelpunkt zu beziehen, wäre sie dann nicht heute eher in der Lage, zum Beispiel die typisch moderne Kategorie «*Dialog*» in ihre Theorie von der kirchlichen Vermittlung zu integrieren?

Eine weitere Folge der zögernden Haltung von Trient ist zweifellos eine übertriebene «*Sazerdotalisierung*» des Amtes. Das linguistische und historische Problem, das mit den Begriffen «*hiericus*» und «*hierateuma*» verbunden ist, scheint das Denken der Konzilsväter nicht einmal am Rande berührt zu haben. So wird es verständlich, daß die Klärung des Unterschiedes zwischen «*sacerdotium*» und «*ministerium*» in ihrem Programm keinen Platz gefunden hat, und dies trotz der diesbezüglichen Anfragen der Reformatoren. Gleichwohl wäre eine solche Begriffsklärung nur eine logische Folgerung aus der Lehre des im Jahre 1562 promulgierten Dekretes «*De missae sacrificio*» gewesen. Dort war die Einzigartigkeit des Priestertums Christi ganz und gar aus seinem Verhältnis zu der ministeriellen und repräsentativen priesterlichen Funktion bestimmt worden, welche den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen *und* (der Kontext gestattet es, so zu sagen) den Priestern zugeschrieben wird.²⁹ Aber wieder einmal gewann die dringende Notwendigkeit, den entgegengesetzten Irrtum zurückzuweisen, die Oberhand über das eigentlich konstruktive Anliegen. Das Dekret «*Doctrina de sacramento ordinis*», das im Jahre 1563 promulgiert wurde, nimmt das Thema des einzigen Opfers Christi nicht wieder auf, bringt dafür eine anfechtbare, auf den

«sensus accommodatus» zielende Exegese von Hebr 7, 12 ff. und scheint einzig und allein daran interessiert, das hierarchische Priestertum gegen die evangelische These vom allgemeinen Priestertum zu verteidigen. Der erste Petrusbrief ist nicht einmal erwähnt. Und da keinerlei Theologie des Wortes vorhanden ist, um eine hermeneutische Einheit in die verschiedenen Konzilsaussagen zu bringen, findet sich das Priestertum nur völlig einseitig bestimmt durch seine sakrifizielle und sakramentale Aufgabe, nämlich als Vollmacht zu konsekrieren, zu opfern, die Eucharistie zu verwalten und von Sünden loszusprechen. Ein globaler Verweis auf die Bibel muß genügen, um diese Position zu rechtfertigen.³⁰ Die Sendung zum Predigen, die gerade eben erst zur ursprünglichen und hauptsächlichlichen Aufgabe erklärt worden war, wird nicht einer einzigen positiven Erwähnung für wert befunden.

Diese einseitige Sazerdotalisierung und Sakralisierung des Amtes blieb durch vier Jahrhunderte beherrschend und unangefochten seitens der katholischen Theologie. Sie hat sogar – dies sei hier noch angefügt – eine schöne Erneuerung der eucharistischen Frömmigkeit und der priesterlichen Mystik ermöglicht. Erst das Zweite Vatikanum mit seiner ökumenischen Öffnung hat die Perspektiven verändert, und zwar genau in dem Maße, in welchem es das königliche Priestertum wieder aufgewertet und das Dienstpriestertum «in Verbindung gebracht hat zum Opfer Christi und zum Opfer der Gläubigen».³¹

Aber das so gewonnene Gleichgewicht scheint von neuem aus dem Blick verloren worden zu sein in dem Lehrentwurf, der im Hinblick auf die römische *Bischofssynode* von 1971 ausgearbeitet wurde. Man kann hier eine einzigartige Vermengung der Begriffe «sacerdotium ministeriale» und «ministerium sacerdotale» verzeichnen. All dies ist schwerwiegend, nicht bloß aus ökumenischem Blickwinkel, sondern auch im Hinblick auf die wachsende Säkularisierung der Welt, die es zu evangelisieren gälte. Tatsächlich drängt sich die Frage auf, ob der Begriff «Priestertum» immer der geeignetste Begriff ist, um dem Verständnis unserer Zeitgenossen die gemeinte Wirklichkeit des kirchlichen Dienstes, so wie er durch die Botschaft des Evangeliums geoffenbart ist, nahezubringen. Oder sollte man dies nicht eher versuchen, indem man von Begriffen wie Diakonia, Sendung, Zeugnis ausgeht, um so das Mißverständnis zu vermeiden, daß man unsere Ämter für ausschließlich kultische Funktionen hält?³² Der Vorrang des *mis-*

sonarischen Aspektes in der ihrem Wesen nach missionarischen Verkündigung des Wortes durch Rede und Tun könnte hier als das angemessenste Kriterium erscheinen, zumal dieser Vorrang auch gleichermaßen durch das Neue Testament bezeugt ist, wie er dem modernen Menschen unmittelbar einsichtig ist.

6. Man würde sich eines Anachronismus schuldig machen, wenn man vom Konzil von Trient eine missionarische Mentalität gleicher Art verlangen würde, wie sie sich in unseren Kirchen, welche in einem säkularisierten und demokratisierten Milieu leben, entwickelt hat. So ist es auch verständlich, daß das Tridentinum nicht auf eine kollegiale und synodale Koordination des *päpstlichen, bischöflichen, presbyterialen* und *laikalen* Amtes gedrängt hat, wie sie sich in unserer Zeit anzubahnen beginnt. Die damalige Situation forderte – ohne daß sich Widerspruch dagegen gemeldet hätte – eine neue Festigung der Hierarchie im strengen Sinne des Wortes und der Unterordnungsverhältnisse, die dieser Hierarchiebegriff in sich schloß. In dieser Perspektive muß es auch gesehen werden, wenn das Tridentinum den Mittelweg suchte zwischen Papalismus und Gallikanismus³³ einerseits, zwischen den Tendenzen eines «Presbyterismus» und eines «Episkopismus» andererseits. «Ist das Bischofsamt eine göttliche Stiftung oder nicht? Leitet sich die Jurisdiktion der Bischöfe unmittelbar von Christus her? Was ist die Rolle des Papstes bei der Verleihung der Jurisdiktion? Wie ist die Überordnung des Bischofsamtes über das Amt des Priesters zu definieren? Ist das Bischofsamt ein «verus et proprius ordo», mitgeteilt durch ein «verum sacramentum» oder nicht? Geschieht die volle Verwirklichung des eigentümlichen Bedeutungsgehaltes des Begriffes «Priester» im einfachen Priester oder erst im Bischof?... Alle diese Fragen wurden vom Oktober 1562 bis zum Juli 1563 in gelehrten und leidenschaftlichen Debatten verhandelt.³⁴

Bekanntlich hat das Tridentinum sich schließlich nicht über die eigenständige Sakramentalität des Episkopats ausgesprochen, wie es dann später das Zweite Vatikanum tun würde. Die Ursache dafür scheint der heimliche «Presbyterismus» gewisser thomistischer Theologen gewesen zu sein. Thomas selbst hatte ja gelehrt, daß «das Priestertum der Presbyter die Fülle des Sakramentes des Ordo darstelle», und zwar aufgrund seiner in der Hauptsache eucharistischen Funktion. Und er hatte im Gegensatz dazu das Bischofsamt vor allem «unter der Hinsicht der *Herrschaft* Christi über die Kirche»

gesehen.³⁵ Nicht umsonst hatte ein Bischof mitten in die Vollversammlung hinein geschrien: «Taceat thomistae!»³⁶ ... Angesichts des explosiven Charakters der Debatten und des drohenden Bruches zwischen gewissen Bischöfen und gewissen Theologen, begnügte die Versammlung sich schließlich und endlich mit der Präzisierung, daß der Bischof «praecipue» zur hierarchischen Ordnung gehöre und daß er den Priestern übergeordnet sei, da er allein die Vollmacht habe zu ordinieren und zu firmen.³⁷ Damit aber wurde die «brennende Frage»³⁸ nur vorläufig beantwortet. Sie stellt sich heute von neuem und mit größerer Schärfe denn je ein. Selbst dem Zweiten Vatikanum, welches eine Lehre über das Bischofsamt erarbeitet und dabei versäumt hat, ihr eine gleichrangige Lehre über das Priesteramt an die Seite zu stellen, ist es nicht gelungen, das so notwendige Gleichgewicht für ein gutes Funktionieren der Mission der Kirche wiederherzustellen. So hört die «brennende Frage» nicht auf zu brennen...

Es gibt jedoch einen Punkt, an dem man heute vielleicht noch stärker den verbesserungsbedürftigen Charakter der Tridentinischen Ämterlehre zu spüren bekommt. Ich meine die Frage des Laikats. Mangels einer Theologie des Wortes, die es ermög-

lichen würde, die Kirche in ihrer Gesamtheit als das *versammelte* und *versammelnde* Volk Gottes zu verstehen, erscheint der Laie nur als Nicht-Kleriker oder aber als Verkörperung «weltlicher» Wirklichkeiten. Der Amtsträger wird hier nicht gesehen als derjenige, der aus der Mitte des Volkes kommt, sondern als jemand, der zu ihm herabsteigt. Das Volk der Laien spielt nur eine sehr beschränkte Rolle bei der Wahl eines Amtsträgers.³⁹ Charismen werden mit keinem Wort erwähnt. Und vor allem kommt in diesem Entwurf das «Verhältnis zur weltlichen Gesellschaft», worin man heute eine besondere *Sendung* des Laien⁴⁰ sieht, überhaupt nicht vor, während Luther und Calvin dieses bereits zu einem wichtigen Thema ihrer Ethik gemacht haben. Aber sie hatten dabei ein leichtes Spiel: Sie verfügten über ein solides hermeneutisches Prinzip, welches ihnen gestattete, den Begriff eines «Laienamtes» zu prägen... Hier ist aber noch eine Zukunftsverheißung von außerkonziliaren Kräften her sichtbar geworden, wie etwa im «Oratorio del divino amore» des Cajetan von Tiene, in dem Kleriker und Laien zusammenarbeiteten, um so «mit allen Mitteln das Werk des Wortes zu betreiben», wobei sie ihre Hauptsorge den Armen zuwandten.⁴¹

¹ Vgl. A. Duval, L'ordre au Concile de Trente: Etudes sur le sacrement de l'ordre. Lex Orandi 22, Paris 1957 (= Duval) 279 und 286.

² Denzinger-Schönmetzer (= DS) 1767.

³ Vgl. Duval 308f.

⁴ Concilium Tridentinum (= C T) IX, 589-601.

⁵ CT XIII, 608, 12 und 29.

⁶ Conciliorum Oecumenicorum Decreta (= COD) 726, 8-24.

⁷ DS 1765 und 1772.

⁸ Vgl. die Erwägungen Calvins über den sozialen Diakonat: A. Ganoczy, Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère (Paris 1964) 381-386.

⁹ DS 1611 f.

¹⁰ DS 1685.

¹¹ DS 1710.

¹² DS 1766f.

¹³ Opera Calvini (= OC) 7, 496.

¹⁴ OC 4, 929 = Institutio II, 15, 20.

¹⁵ OC 4, 1118f. = Institutio IV, 19, 31.

¹⁶ DS 1610, 1684, 1697, 1719, 1767.

¹⁷ DS 1767, 1774.

¹⁸ Vgl. z. B. W. Kasper: Concilium 5 (1969) 164-177; E. Ruffini: Concilium 4 (1968) 47-53.

¹⁹ Vgl. A. Laurent, L'influence du protestantisme sur l'origine des séminaires: La pensée catholique, 1950, 26-41; Duval 318f.

²⁰ Vgl. A. Ganoczy, La Bibliothèque de l'Académie de Calvin (Genève 1969) 133-155.

²¹ Vgl. J. Gible, Die Priester «zweiten Grades»: G. Baraúna OFM, De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils II, (Freiburg-Basel-Wien 1966), 189-213.

²² Canones Concilii provincialis Coloniensis (Verona 1543) fol. 29-30, zitiert bei Duval 285 f.

²³ OC, 103 f.

²⁴ COD 740, 13-25; Duval 291.

²⁵ CT V, 105-108.

²⁶ Duval 300, 303.

²⁷ DS 1767 und 1771.

²⁸ J. M. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, I (Freiburg i. Br. 1948) 74f.; vgl. J. Lecuyer, Das dreifache Amt des Bischofs: Baraúna II, 166-188.

²⁹ DS 1739-1741, 1752.

³⁰ DS 1764.

³¹ Gible 205.

³² Vgl. Gible 192-206.

³³ Vgl. Duval 304f., 307f.

³⁴ Duval 305 f.; vgl. CT IX, 71, 44 und 72, 30.

³⁵ Gible 198.

³⁶ CT IX, 84, 1-7, zitiert bei Duval 310 f.

³⁷ DS 1768, 1777.

³⁸ Duval 308.

³⁹ Vgl. DS 1769, 1777. Das «electus ab omni populo» bei Hippolyt scheint vollkommen in Vergessenheit geraten. (Traditio apostolica, 2, Hrsg. Botte, Paris 1946, 26f.)

⁴⁰ Vgl. z. B. E. Schillebeeckx OP, Die typologische Definition des christlichen Laien: Baraúna II, 269-288.

⁴¹ Duval 283.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ALEXANDRE GANOCZY

geboren 1928 in Budapest, studierte an der Universität Pazmany zu Budapest, am Institut Catholique zu Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie und Philosophie, Konsultor des Sekretariats für die Einheit der Christen, Professor für Systematische Theologie an der Universität Würzburg. Er veröffentlichte verschiedene Aufsätze und mehrere Bücher, u.a.: Ecclesia ministrans (Freiburg i. Br. 1968).