

2. Wie alle anderen Organisationsformen, so hat auch das Bischofsamt oft darnieder gelegen und hat so seine eigentlichen Funktionen nicht erfüllen können. Dennoch ist bis jetzt noch keine befriedigendere Form der Kirchenorganisation gefunden worden.

3. Das Amt des Bischofs in der Kirche ist in erster Linie eine geistliche Funktion, befaßt mit der Aufsicht über die Herde, nach dem Beispiel Christi, der selber «der Hirte und Bischof (=Aufseher) unserer Seelen» ist (1 Petr 2, 25).

4. Rechtliche und hierarchische Attribute, die mit dem Amt des Bischofs verbunden worden sind, sind Randerscheinungen und in keiner Weise auf die wesentlichen Aufgaben bezogen, welche der Bischof in der Kirche Christi zu erfüllen hat.

5. Eine vereinigte Kirche sollte reicher sein als die Kirchen im Zustand ihrer Trennung voneinander. Die Anglikaner erfreuen sich des Vorzuges, den Schatz des Bischofsamtes in seiner Fülle bewahrt zu haben. Daher ist es unwahrscheinlich, daß sie jemals bereit sein werden, einen Unionsplan ernstlich in Erwägung zu ziehen, in dem dieser Schatz nicht vollauf gewahrt wird.

6. Dennoch sollte dieser hohe Wert, welcher dem Bischofsamt zugemessen wird, die Kirche nicht dazu verleiten, das Werk des Heiligen Geistes irgendwo zu verkennen, wo immer es sich bemerkbar macht, und sei es auch außerhalb der Grenzen der verfaßten Kirchen, welche für sich in Anspruch nehmen, im Namen Jesu Christi aufzutreten.

¹ E. F. Jacob, *The Fifteenth Century* (Oxford 1961) 272.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

STEPHEN NEILL

geboren am 31. Dezember 1900 in Edinburgh, Anglikaner, 1928 zum Priester und 1939 zum Bischof geweiht, er studierte am Trinity College (Cambridge), ist Master of Arts (Klassische Sprachen und Theologie), Mitglied der Britischen Akademie, Ehrendoktor von fünf Universitäten, von 1939 bis 1945 war er Bischof von Tinnevely (Indien), von 1947 bis 1950 war er Weihbischof von Canterbury, von 1962 bis 1967 war er Professor für Missionswissenschaft und ökumenische Theologie an der Universität Hamburg, gegenwärtig ist er Professor für Philosophie und Religion am University College von Nairobi (Kenya). Er veröffentlichte über dreißig Bücher und arbeitet nun an einer Geschichte des Christentums in Indien.

Piet Fransen

Einige Aspekte zum Prozeß der Amtdogmatisierung

Unter Amtdogmatisierung verstehen wir jene Entwicklung in der reflexiven Bewußtwerdung, durch die das Christentum, das zunächst ein «Weg» in der Nachfolge des auferstandenen Herrn war, dazu kam, seine eigene Wirklichkeit in einer Sprache zu formulieren, die sich langsam zu Doktrinen mit mehr oder weniger bindendem Charakter auswuchs. Eine solche Studie setzt unvermeidlich wichtige philosophische, erkenntniskritische und geschichtliche Einzelforschungen voraus.¹ Der enge Rahmen unseres Auftrags gestattet uns nicht, diese Werke selbst zu besprechen oder sogar einzu-

beziehen.² Zudem umgreift unser Thema zwanzig Jahrhunderte christlicher Reflexion. Wir werden uns deshalb beschränken müssen auf die Weitergabe verantworteter Einsichten in einige der wichtigsten Strecken dieser langen Entwicklung, über die genügend monographische Arbeiten vorliegen. Vieles ist noch nicht erforscht. In manchen Fällen arbeitet man mit Hypothesen, die längst nicht ganz bewiesen sind. In vielen Fällen werden wir wegen Fehlens von Quellenmaterial kaum etwas sagen können. Bekannt ist, daß während der Väterzeit der einfache Priester selten beschrieben und daß in späteren Perioden z. B. der Diözesanpriester kaum einmal behandelt wurde.

Noch eine letzte Beschränkung. Wir lassen die neutestamentliche Zeit unbesprochen, da sie an anderer Stelle dieses Heftes behandelt wird. Wir gehen einfach von der heute meistens akzeptierten These aus, daß die Entwicklung des kirchlichen Amtes während der ersten zwei Jahrhunderte langsam und ungleichmäßig verlaufen ist. Deshalb ist es heute heikel, mit Beziehung auf die hierarchi-

sche Struktur des Amtes von einem «*ius divinum*» zu sprechen, wenn man nicht gleichzeitig annimmt, daß dieses «*ius divinum*», von dem Karl Rahner das Wort «irreversibel» gebraucht, sehr real in eine komplexe Geschichte eingebettet ist.³ Persönlich bevorzugen wir noch immer die glückliche Formel von Trient, das lieber von «*ordinatione divina*» statt von «*ius divinum*» sprach, wenn auch aus Motiven, die von den unsrigen verschieden sind.⁴ Diese Formulierung spricht klarer aus, daß die konkreten menschlichen und oft zunächst rein lokalen Forderungen mit einer göttlichen Verfügung und Vorsehung zusammengingen. Das Amt ist selbstverständlich eine Wirklichkeit, die sich, bei aller Verbundenheit mit dem Heilshandeln Gottes in Christus und mit beider Geist, in gesellschaftlichen, wahrnehmbaren Gemeinschaftsverhältnissen aussprechen muß und somit auch zeitgebunden ist. Deshalb ist es auch in dem Sinne begrenzt, daß die göttliche Intention (wenn man das Wort in diesem Zusammenhang gebrauchen darf) immer weiter ist als das, was wir in einem gegebenen Kulturzusammenhang zustandebringen können.

Noch eine letzte Bemerkung wollen wir hinzufügen. Der Dogmatisierungsprozeß bedient sich vor allem der Sprache. Unser Problem ist also vor allem ein Problem des Sprachgebrauchs; und wir vergessen dabei nicht, daß jeder Sprachgebrauch bestimmte Denkformen ein- und ausschließt. Darüber hinaus ist klar, daß man das Phänomen Sprache in seiner Beziehung zum Denken nicht vom Leben trennen kann. Die Sprache drückt nicht nur aus, was man faktisch tut, sondern das Tun selbst ist schon Sprache. Von selbst versteht sich, daß Sprechen und Denken ihrerseits auf das weitere Handeln einwirken.

Das alles ist ein überaus komplexes Geschehen. Der Leser wird nun vielleicht fragen, wie wir es uns zutrauen können, bestimmte Kriterien anzulegen; nicht nur um zu wissen, wie Denken und Sprechen über das Amt in einer bestimmten Zeit ausgesehen hat, sondern auch um hermeneutisch und dogmatisch zu ergründen, ob diese Entwicklung eine Vertiefung, eine Weiterentwicklung, eventuell ein Rückgang oder sogar eine Abweichung bedeutete. Unsere Kriterien bleiben die der klassischen Theologie: die Schrift und das konkrete Leben der Kirche als fortwährend erneuerter Ausdruck ihres Glaubens. Dabei dürfen wir keinen Augenblick vergessen, daß die innere Leitung des Heiligen Geistes in der Kirche uns (bis heute!) in der «*communio*» des Glaubens bei der Beurteilung und beim Abwägen der sog. «äußeren» Kriterien hilft.

I. Der Einfluß des Alten Testaments

Wer die religiöse Sprache der ersten Christenheit untersucht, wird sehr bald bemerken, wie spontan die Kirche das Alte Testament zitiert hat, auch bei Aussagen von Glaubenswahrheiten, obwohl wir doch mit dem Gebrauch alttestamentlicher Begriffe, Symbole und Worte wie auch mit den ersten Abzeichnungen des trinitarischen und christologischen Glaubens außerordentlich vorsichtig sein sollten. Das Neue Testament hat dafür selbst das Beispiel gegeben, was nicht ohne Einfluß gewesen ist.

Das ist nicht verwunderlich. Die einzige Sprache, die im Anfang zur Verfügung stand, war die des Alten Testaments. Zur Eigenart der Sprache gehört, daß sie uns gegeben wird. Nur langsam haben die Heidenchristen ihre eigene Kultursprache zu einem Instrument ihres gläubigen Sprechens umgearbeitet, wie es sich auf dem Konzil von Nizäa nicht ohne Zögern zeigte. Letzterer Prozeß ist uns als «Hellenisierung des christlichen Dogmas» bekannt. Vorher steht jedoch mehr die Frage nach einer möglichen «Judaisierung» des christlichen Denkens über das Amt. Dem Leser des Neuen Testaments fällt ja auf, daß seine Autoren das Amt nicht als «priesterliche» Wirklichkeit beschrieben haben.

Nun ist es aber auch eine Tatsache, daß sich unmittelbar nach der apostolischen Zeit die Tendenz zeigt, zunächst mittelbar (wie bei Clemens von Rom) und bald deutlicher, die Apostel und ihre Nachfolger mit der jüdischen priesterlichen *taxis* oder hierarchischen Ordnung zu vergleichen. In der Väterzeit werden, sowohl in der Liturgie wie in manchen Schriften und in wachsendem Maße sogar in der Gesetzgebung, mehr und mehr Vergleiche mit dem jüdischen Priestertum und dem Stand der Leviten gestattet und durchgeführt.⁵ Die Sorge unserer Zeit lautet, ob damit nicht eine illegitime «Sakralisierung» des Amtes eingeführt wurde, und sogar, ob hier nicht ein Rückschritt zu jüdischen Vorstellungen bedauert werden muß.

Daß die damals gängigen Priesterkategorien im Neuen Testament und sogar auch später noch nicht auf das Amt angewendet wurden, kann auch daran liegen, daß im zeitgenössischen Sprachgebrauch die Wörter *kobēn*, *biereūs* und *sacerdos* eine festgelegte Bedeutung hatten. Man beschäftigte sich damals nicht mit vergleichender Religionswissenschaft, so daß das Wort «Priester» selten in seiner abstrakten Bedeutung benutzt werden konnte. Das ist ein einfaches Sprachphänomen.

Deshalb mußten, rein sprachwissenschaftlich betrachtet, die üblichen Bedeutungen des Wortes «Priester» u. dergl. erst langsam aus ihrem überlieferten Zusammenhang gelöst werden. Bekanntlich ist darüber hinaus jeder Beginn einer Entwicklung nicht nur schwer zu datieren, sondern sogar schwer aufzuzeigen, ganz besonders von den Zeitgenossen. Die Implikationen bestimmter zwischenpersonaler Verhältnisse entfalten sich allmählich.

Aber das Problem reicht wohl tiefer und stellt uns vor eine äußerst wichtige Forderung. In der Ablehnung von Einflüssen des Alten Testaments als «Judaisierung» des Amtes kann unbewußt wieder die unheilvolle Irrlehre des Marcion aufleben, die das Christentum niemals verlassen hat. Damit werden das Alte Testament und die Geschichte des jüdischen Volkes schließlich aus dem Strom der Offenbarung herausgedrängt. Was nun «Judaisierung» in einer formellen Bedeutung genau ist und was ein authentisch alttestamentliches Offenbarungsfaktum ist – die Art und Weise, wie Gott die Menschen in ihrer gemeinsamen Verbundenheit unter seinem Bund erreicht –, ist sehr schwer auszumachen. Es geht dabei um die Frage, der wir in diesem Artikel über den Unterschied von Glaubenssubstanz und ihrer geschichtlichen Einkleidung immer wieder begegnen werden.⁶

Wir meinen, die Zeit der Kirchenväter habe sich als Ganzes – Einzelfälle ausgenommen – nicht solcher «Judaisierung» schuldig gemacht. Während dieser Zeit ist stets das Gespür dafür lebendig geblieben, daß Amt zunächst ein «pneumatischer» Auftrag bedeutet, was so bei den Juden nicht bekannt war, wenigstens nicht für das Amt der Leviten und Priester. Dieses Gespür drückte sich auch im täglichen Leben aus. Die Bischöfe und, soweit wir wissen, auch die Priester wurden vom Volk gewählt – aufgrund der einen oder anderen «charismatischen» Gabe, die wir ganz weit denken müssen. Der Zusammenhang mit dem Geist wurde selten übersehen, nicht einmal in den Formen der Ketzerei wie der des Novatian und Donatus.

Im Mittelalter liegen die Dinge u. E. anders. Es benutzte die alttestamentliche Symbolik, Lehre und sogar die Gesetzesverpflichtungen, wie z. B. die des Zehnten, mit viel größerer Freiheit und ziemlich kritiklos. In der mittelalterlichen Terminologie werden wohl die «ceremonialia» von den Bräuchen ausgeschlossen, die den Christen noch angehen; aber wir haben stark den Eindruck, daß sie das sehr konkret als Formen des rituellen Lebens dachten, die ihnen nicht mehr bekannt vorkamen und sie fremd anmuteten wie Blutopfer, Be-

schneidung und dergleichen. Aus Gründen, von denen wir noch sprechen werden, hatte sich der charismatische Charakter des Amtes inzwischen verdunkelt, so daß es kein notwendiges Gegengewicht mehr gab, durch das eine allzu kritiklose Übernahme des Alten Testaments gebremst wurde.

II. Der Einfluß des konstantinischen «establishment»

In den Fragen um die Entwicklung des Amtes spielen Konstantin und das Edikt von Mailand (313) heute die Rolle des Sündenbocks. Konstantin und seine Nachfolger haben vor allem die Bischöfe durch wichtige Privilegien begünstigt. Th. Klausner hat die Idee populär gemacht, der Episkopat sei dadurch in die Staatshierarchie aufgenommen worden. E. Jerg stellte diese Hypothese in Frage, erkennt aber an, daß sie inzwischen praktisch zur «*opinio communis*» geworden ist.⁷

Inzwischen haben Monographien, deren Inhalt Jerg wiedergibt und analysiert, die These Klausners stark nuanciert. Dasselbe tut auch R. Gryson. So war die «*audientia episcopalis*» mehr eine Art Schiedsgericht, neben der kaiserlichen Rechtsprechung, an das man in aller Freiheit Berufung einlegen und das der Bischof auch in aller Freiheit auf sich zu nehmen verweigern konnte. Man sah sie damals eher als eine Form von Seelsorge. Inzwischen hat man der wichtigen Rolle, die dem Bischof lokal, in der Stadtgemeinde zuwuchs, weniger Aufmerksamkeit geschenkt, obwohl sie doch das einzige mehr oder weniger autonome Regierungsorgan im Reiche war. Der Einfluß des Bischofs als «*pater civitatis*» setzte ihn instand, beim Untergang des Reiches bestimmte Regierungsaufgaben zu übernehmen. Im Westen, vor allem in Rom, überträgt der Staat die «*cura annae*» allmählich der Kirche. Diese zunächst pastoral gemeinte Armenfürsorge wird dann wieder zum Ursprung der Macht der römischen Diakone und vertraut dem Bischof eine soziale Verantwortung an, die nach dem Einfall der Barbaren immer größer wird.

Dennoch ist die Behauptung übertrieben, dadurch seien die Bischöfe in den «*cursus publicus*» aufgenommen worden. Obwohl dieser wegen seines raffinierten Spiels von Stufen und Titeln bekannt ist, wird er doch im Lauf der Jahrhunderte immer neu angepaßt. Sein Vergleich mit der Titulatur der Bischöfe, ohne Erwähnung von Ort und Zeit, ist sehr problematisch. Wenn man hier und da den Eindruck bekommt, der Bischof habe zu den Rängen der kurialen «Vornehmen» gehört, so

beweist Jerg, daß Titulatur und Anredeformen für Bischöfe in den nichtkirchlichen Gesetzestexten, Briefen und anderen Schriften deutlich den Bischof in seiner geistlichen Rolle und Würde respektierten.

Wenn man das Leben hervorragender Bischofsgestalten betrachtet, wird dieser Eindruck noch mehr bestätigt. Wenn ein kaiserlicher Beamter wie Ambrosius zum Bischof geweiht wird, ist er sich bewußt, daß er in eine andere Welt eintritt, in der er vor allem zum Bruder der vielen Bischöfe der Welt wird, mit denen er eine neue Verantwortung teilt. Augustinusbiographen betonen wiederholt, daß Augustinus nach seiner Priester- und Bischofsweihe sein Denken und Reden ganz anders orientierte als in der Zeit, da er noch Rhetor und Laie war. Wenn er sich unter dem Druck des Donatismus gezwungen sah, an den Gouverneur wegen einer Intervention zu appellieren und zwar in Dingen, die zum Glauben gehören, so beweisen die vielen Motivierungen, die er zur Beseitigung seiner prinzipiellen Bedenken vorbringt, daß er sich in keiner Weise als Staatsbeamten betrachtet. Unglücklicherweise hat gerade das Mittelalter letztere Argumente übernommen, um die eigene Sicht auf die Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu fundieren, mit Hintanstellung der ursprünglichen Gewissensbedenken.

Trotzdem kann man ebensowenig behaupten, in dieser Entwicklung sei alles sauber gewesen. Der große Erfolg der Eremiten und Mönche in den Wüsten Ägyptens und anderwärts darf sicherlich zum Teil als Protest gegen die Macht und Üppigkeit mancher kirchlicher Amtsträger gesehen werden. Ob bei diesen zeitgenössischen Protesten die wachsenden Bindungen an die Staatsautorität mitgespielt haben, läßt sich heute nicht mehr sagen. Die Kirche lieferte dennoch einen Beweis ihres Assimilationsvermögens, wenn sie gerade diesen Protest integriert hat, indem sie die charismatische Natur des Bischofsamtes aufrechterhielt und, wo es nötig schien, stärkte. Im Osten entstand dadurch die bekannte Tradition, daß der Bischof normalerweise aus den Reihen der Mönche gewählt wurde. Hier haben wahrscheinlich noch andere Motive mitgespielt; aber daß hiermit der geistliche Charakter des Episkopats gestärkt wurde, ist wohl klar.

Über die einfachen Priester der älteren Zeit wissen wir sehr wenig. R. Gryson hat im ganzen Werk des Ambrosius nur einen einzigen Text gefunden, in dem sich «sacerdos» eindeutig auf den Presbyter bezieht. Augustinus stand seinen Priestern näher als Ambrosius, er versammelte sie bei sich zu

Hause zu einer Art Klostergemeinschaft. Seine Freunde im Episkopat sind ihm darin nachgefolgt. Das wird wohl auch anderwärts geschehen sein.

Schließlich dürfen wir sagen, daß während der Väterzeit, trotz vieler Schwächen, Mißbräuche und Streitigkeiten, an die uns A. Van Roey erinnert,⁸ die Lehre vom Episkopat noch ganz nach dem Evangelium und charismatisch gedacht wurde, wenn auch schon gewisse alttestamentliche Sichtweisen das Amt im Gottesvolk abzusondern beginnen. Inzwischen wurden meist unbewußt und kollektiv bestimmte Forderungen vorgebracht, vor allem mit Bezug auf wichtige gesellschaftliche Aufgaben, die, wie es in diesem Kulturzusammenhang oft nicht zu vermeiden war und die sogar ursprünglich eindeutig pastoral gemeint waren, schließlich der späteren feudalen Integration des Amtes im Mittelalter in die Hand gearbeitet haben. Das gehört zur Tragik des menschlichen Handelns, das in concreto die Doppelsinnigkeit unseres Engagements niemals ganz vermeiden kann.

Die Gefahren, die jeden Dogmatisierungsprozeß bedrohen, treten hier schon deutlich hervor. Dieser Prozeß ist unabwendbar und sogar notwendig, als menschliche Gestalt von Selbstbesinnung und Selbstverwirklichung. Dennoch spielt sich dieser Prozeß nicht im luftleeren Raum eines reinen Supranaturalismus ab, der wie eine platonische Idee aus dem Himmel auf uns herniedersteigt. Das gilt vor allem für das Amt. Es wurzelt in einer bestimmten Sprache und Kultur, in einer geschichtlichen Situation. Wenn sich nun diese Situation weiterentwickelt – konkret gesprochen: Wenn die Kaiser von Byzanz und später die Kaiser des Römischen Reiches diesen Griff nach der Kirche immer weiter ausbauen, kann es geschehen, daß die Kirche gerade wegen dieser Dogmatisierung unversehens gehindert wird, sich zur rechten Zeit von dieser Entwicklung zu distanzieren. Oder mit fast zu einfachen Worten gesagt: Was im Jahre 313 wahr sein konnte, ist unter Justinian vielleicht nicht mehr auf dieselbe Art und Weise wahr, und noch weniger unter Kaiser Karl dem Großen. Der Dogmatisierungsprozeß strebt nach einer klaren und bindenden Lehre. Die Schwierigkeit ist, daß nicht alles in diesem Prozeß gleich bindend sein kann. Aber um das zu entdecken, müssen die Menschen der Kirche u. a. zu tieferer Einsicht in die Geschichtlichkeit der Offenbarung kommen, was nach Vernichtung der klassischen Kultur zu Anfang des Mittelalters noch schwerer zu erreichen war als je zuvor. Der Dogmatisierungsprozeß

kann auch mit einem «establishment»-Prozeß zusammengehen, der die Freiheit des Evangeliums bedroht.

III. Die «*res publica christiana*»

In diesem Kapitel scheint unsere Aufgabe einfacher, denn der Dogmatisierungsprozeß ist inzwischen offensichtlicher geworden. Sie bleibt trotzdem schwer, denn wir müssen eine Zeit von fast neun Jahrhunderten umspannen. Wir können nicht ganz vermeiden, in Allgemeinheiten zu verfallen, die die Vielgestaltigkeit der Geschichte mit ihrer Ebbe und Flut zu kurz kommen lassen.

Nach den Barbareneinfällen mußte sich die Kirche in eine neue Welt hineinarbeiten. Während Rom noch in lebendigem Kontakt mit dem Osten bleibt, kann man das für Mittel- und Nordeuropa nicht mehr sagen. Diese neue Welt war eine Welt des Feudalismus, ein äußerst komplexes Gebilde von Stammesbindungen, später von dynastischen Loyalitätsbindungen und Untergebenheit; darüberhinaus dem grilligen Spiel von Allianzen, Ehen und Erbrecht unterworfen.

Unter der Idee des Heiligen Römischen Reiches als Erbe des Imperiums werden die Bischöfe, und bald auch die Äbte und Kapitel, in diesen komplizierten ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Apparat aufgenommen. Die Bischöfe werden zu «*principes ecclesiastici*» («Kirchenfürsten») gegenüber den «*principes saeculares*» («weltliche Fürsten»); und sie werden das mehr oder weniger bis zur Französischen Revolution bleiben, so daß der Episkopat oft für die Söhne des Adels reserviert bleibt.

Die einfachen Priester werden in dieser ausgesprochen ländlichen Welt, im Gegensatz zur Stadtkultur der Antike, auf Kirchen und Kapellen verteilt, für die kirchliche oder weltliche Herren Pfründen gestiftet haben. Ihre enge Verbindung mit ihrem Bischof und ihrer Ortskirche, die bisher für ihre Berufung charakteristisch war, fällt auseinander in vielerlei Loyalitätsbindungen, die längst nicht alle kirchlich sind und sich fast ebenso launenhaft wandeln können wie die übrigen feudalen Verbindungen. Natürlich beschränkt sich seine Rolle mehr und mehr auf rein kultische Funktionen, auch weil zunächst die Mönche und später die Bettelorden die apostolischen Aufgaben größtenteils übernehmen.

In dieser korporativen Gesellschaft, die aus Ständen und Gilden besteht, bildet der Klerus den ersten Stand. Schon im 8. Jahrhundert läßt sich

(z. B. in einigen irischen Beichtbüchern) die Idee bemerken, daß dieser Standesunterschied auch einen theologischen Inhalt hat. Der Kleriker ist ein «höheres Wesen» als der Laie.

Die große Krise liegt aber, nach dem Urteil von Y.-M. Congar,⁹ auf der Ebene von Papst und Hierarchie. Nach Karl dem Großen wird die Kirche immer mehr der weltlichen Gewalt unterworfen, bis es im Investiturstreit zu einer Reaktion gegen die Ansprüche der Stauferdynastie kommt. Im konkreten Zusammenhang des Feudalismus stellte sich das Problem unvermeidlich in Begriffen der Macht. Jeder Streit zwingt die herausfordernde Partei, sich auf das Niveau desjenigen zu stellen, den sie absetzen will. Deshalb sind auch die ersten Werke, die über die kirchliche Hierarchie geschrieben wurden, mit «*De potestate ecclesiastica*» überschrieben. Diese Perspektive hat dem charismatischen Charakter des Episkopats großen Schaden zugefügt. Streit um Macht, um Privilegien und Finanzrechte belasten das Bild des Priestertums und die Erfahrungen mit der Priesterschaft schwer.¹⁰

Die Entwicklung der Theologie als eigener Aspekt in der Dogmatisierung spiegelt diese historische Entwicklung ziemlich getreu wider. Ihre bedenkliche Folge: Die Einheit des Amtes fällt auseinander in die Zweiheit von Regierungsgewalt und Weihegewalt.¹¹ Ausgehend von Aussagen des Pseudo-Ambrosius und vor allem des Hieronymus, sehen die Theologen keinen Unterschied mehr zwischen Bischof und Priester, abgesehen von der Regierungsgewalt. Die Weihegewalt wird bestimmt durch die «*potestas*» (noch einmal!), Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn zu verwandeln: das große Mirakel, das die Menschen des Mittelalters ganz beschäftigte. Dazu kommt bald noch die priesterliche Fürsprachegewalt «für Lebende und Tote», die eng mit der Idee des Opfers verbunden wird. Nach einer Beichtsakramentskrise von zwei bis drei Jahrhunderten verbindet erst Thomas die Absolutionsgewalt wieder endgültig mit der Weihegewalt des Priesters. Dieser Dogmatisierungsprozeß wird durch die Konzilien von Florenz und Trient abgerundet, als diese kultische Sicht als allgemein angenommene kirchliche Lehre bestätigt wird. Trotzdem muß man wissen, daß diese Verengung des Amtes nicht von jedem bejaht wird, zumal nicht von den Kanonisten, die über ihre Rechtssammlungen engen Kontakt mit der Theologie der älteren Konzils- und Kirchenväter behielten.

Zum Schluß müssen wir dieses pessimistische Urteil über so viele Jahrhunderte christlichen und

priesterlichen Lebens korrigieren. Während dieser Zeit lebten und wirkten zahlreiche fromme und heilige Priester und Bischöfe!

IV. Der Prozeß des «des-establishment»

In großen und – wir wollen es zugeben – manchmal groben Linien (die vielen Varianten in Zeit und Ort müssen dabei unberücksichtigt bleiben) sehen wir diese weitere Entwicklung als langsamen und äußerst schwierigen «des-establishment»-Prozeß. Zunächst werden wir mit der Tatsache konfrontiert, daß seit dem 14. Jahrhundert der wachsende Protest gegen die Klerikalisierung der Kirche derart radikale Formen annimmt, wie wir sie nie zuvor gekannt haben. Von Ockham und Marsilius von Padua, über Wyclif und Hus bis zur Reformation und später von der Aufklärung bis zum Antiklerikalismus der modernen Zeit kann man unmöglich behaupten, daß dieser Protest, gerade wegen seines trotz wechselnder Zeitumstände unveränderten Charakters, irgendwo und jemals auch von einem echten religiösen Anliegen getragen worden wäre.

Sehr langsam ist die Kirche auf diesen Protest eingegangen. Charakteristisch ist die Entwicklung der großen Konzilien von Trient bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, von einer lähmenden Bindung an den Staat zu einer geistig freien Versammlung. Der Staat selbst ringt sich, nach dem «aufgeklärten Königtum» und nach der Restauration, zu einer weltlichen Auffassung durch, so daß der Antiklerikalismus heute oft archaisch anmutet.

In diesem Kapitel widmen wir dem Priester größere Aufmerksamkeit. Die Geschichte kann jetzt über ihn mehr sagen. Die veränderten Umstände geben ihm größere Aufgabenmöglichkeiten, die in den ersten Jahrhunderten undenkbar waren. Wenn sich Trient bezüglich der Priesterschaft beschränken mußte, um den Dogmatisierungsprozeß des Mittelalters weiterzuführen, so hat es doch mit seinen Reformdekreten großen Einfluß gehabt. Auch hier ging die Praxis der Reflexion voraus. Entscheidend war die Errichtung eigener Seminare, in denen Priester auf ihre geistliche und apostolische Aufgabe vorbereitet wurden.

Danach hat vor allem die Spiritualität auf die Dogmatisierung der Priesteridee eingewirkt. Zwei Strömungen haben eine intensive und auch breite Wirkung gehabt. Zunächst die französische Schule von de Bérulle, de Condren und Olier als Vorgänger der Sulpizianer, die zuerst in den Vereinigten

Staaten und in Kanada, und heute in den Entwicklungsländern mit der Leitung vieler Seminare beauftragt wurden. Eine zweite Strömung, die vor allem in Belgien und Frankreich geblüht hat, strebte danach, eine eigene Spiritualität für den Diözesanklerus aufzubauen. Die Verdienste beider Strömungen bestanden darin, daß sie vor allem von einer dogmatischen Besinnung ausgingen. Zusammen mit den anderen Erneuerungsbewegungen, die das Zweite Vatikanische Konzil vorbereitet haben, konfrontiert sie die Priester mit einer reichen Tradition, die unvermeidlich inspirierend wirken mußte.

Können wir auch ihren Einflüssen auf den Dogmatisierungsprozeß nachgehen? Es konnte kaum anders sein, als daß diese Wiederentdeckung einer viel reicheren und geschmeidigen Überlieferung eine fast unerträgliche Spannung zuwege bringen mußte zwischen der artikulierten und allbekannten Ideenwelt einer vergangenen Kirche und den noch gärenden, unklaren und manchmal extremen Erwartungen für den heutigen Tag und die Zukunft der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Das brachte mit sich, daß man bei den früheren Spiritualitätsüberlieferungen sogar Schattenseiten zu entdecken begann. Ein starker Akzent auf der Teilhabe des Priesters am einzigen Priestertum des Christus – eine Sicht, die im Osten fast unbekannt ist, wo das Priestertum mehr vom Geist getragen wird: als Aktualisierungsprinzip des Christuswirkens in der Kirche; ein allzu ontologisches Verständnis des sakramentalen Kennzeichens, das zu einem «metaphysischen Klerikalismus» führen kann, drohten den Priester immer mehr außerhalb und über das Gottesvolk zu stellen und ihn abzusondern. Auf soziologischem Gebiet assimilierte die triumphierende Bourgeoisie den Priester ihrer «Intelligenz», und das in einem Augenblick, als die industrielle Revolution ausbrach. So entscheidend das Dekret von Trient über die Seminare auch war, man soll hier auch anerkennen, daß jedes menschliche und konkrete Handeln seine eigene Ambivalenz behält. Sosehr die gesonderte Ausbildung und Erziehung der Priester ihrer theologischen und geistlichen Bildung zugute kam, förderte diese selbe Absonderung doch auch die Entfremdung des Priesters von einer Welt, die in schnellem Rhythmus eine gewaltige technische Entwicklung durchmacht.

Schlußgedanke

Wir können nicht sagen, daß der Dogmatisierungsprozeß heute zur Ruhe oder zur Reife gekommen ist. Das ist nur allzu deutlich. Eine kurze geschichtliche Gewissenserforschung – und beschränke sie sich auch auf die Grundelemente – ist bei der Neuformulierung der Lehre von der Priesterschaft

¹ So z. B. P. Fransen, *Unity and Confessional Statements. Historical and Theological Inquiry of R.C. Traditional Conceptions: Bijdragen* 33 (1972) 2–38, mit einer ausführlichen Bibliographie zu Punkten, die auch in diesem Artikel angesprochen werden.

² In dieser Zeitschrift läßt sich schon eine gute Orientierung finden, z. B. in dem Aufsatz von Karl Rahner, *Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums: Concilium* 5 (1969) 194 ff.

³ E. Schillebeeckx, *Theologische kanttekeningen bij de huidige priestercrisis: Tijdschrift voor Theologie* 8 (1968) 415, verweist auf J. Neumann, *Erwägungen zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches: Theol. Quartalschrift* 146 (1966) 285–304, der wiederum Rahners Auffassung kritisiert, wie er sie in einem Artikel «Über den Begriff des (ius divinum) im katholischen Verständnis» vorlegt: *Schriften z. Theol., Teil 5* (Einsiedeln 1962) 249–277. Siehe auch Y.-M. Congar, *Ministères et communion ecclésiale* (Paris 1971) 32.

⁴ P. Fransen, *Le Concile de Trente et le sacerdoce: Le Prêtre. Foi et contestation*, hrsgg. von A. Descamps (Gembloux 1970) 106–142; und Karl Lehmann, *Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums: Existenzprobleme des Priesters = Münchener Akademie-Schriften Bd. 10* (München 1969) 121–175, vor allem 135–150.

⁵ So z. B. R. Gryson, *Le prêtre selon saint Ambroise* (Löwen 1968).

⁶ S. aber die Warnungen von E. Schillebeeckx, *Naar een katholiek gebruik van de hermeneutiek?: Geloof bij kenterend getij. Peilingen in een seculariserend Christendom*. Hrsgg. von H. van der Linde und H. A. M. Fiolet (Roermond/Maaseik) 78–116.

⁷ Th. Klauser, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte = Bonner akademische Reden* 1 (Krefeld 1949 und ²1953). Und Ernst Jerg, *Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirch-*

unentbehrlich. Dabei spielt die Schrift eine uner-setzliche Rolle. Wir waren immer davon überzeugt, daß die historische Forschung uns wirklich für den «kairos» der heutigen Zeit befreit. C. S. Lewis sagte in seiner Antrittsrede von Cambridge (1954). «Die ungeschichtlich denken, sind für gewöhnlich, ohne ihr Wissen, die Sklaven einer ziemlich neuen Vergangenheit.»¹²

lichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung = *Wiener Beiträge zur Theologie*, Bd. 26 (Wien 1970). Man findet hier eine ausführliche Analyse der Reaktionen auf die These von Klauser; mit Bibliographie: ebd. 11–71.

⁸ A. Van Roey, *De derde man. Vragen aan de patrologie: Aan mensen gewaagd. Zicht op de identiteit van de priester*, hrsgg. von Joris Baers (Tielt/Utrecht 1972) 67–80.

⁹ Y.-M. Congar, *The Historical Development of Authority in the Church: Problems of Authority*, hrsg. von John M. Todd (London/Baltimore 1962) 119–150.

¹⁰ Wir kennen keine bessere Bestätigung dieser These als die *Acta Reformationis Catholicae Ecclesiae Germaniae concernentia saeculi XVI*, hrsgg. von Georg Pfeilschifter, deren 5. Band (IV/2) soeben erschienen ist (Regensburg 1959–1971).

¹¹ J. Ratzinger, *Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche: Catholica* 26 (1972) 108–125.

¹² C. S. Lewis, *De Destructione Temporum*. Inauguralvorlesung (Cambridge 1954), nachgedruckt in *They Asked for a Paper* (London 1962) 23: «The unhistorical are usually, without knowing it, enslaved to a fairly recent past.»

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PIET FRANSEN

geboren am 10. Dezember 1913 in Tournai, Jesuit, 1943 zum Priester geweiht. Er studierte am Jesuitenkollegium St. Jean Berchmans zu Löwen und an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie, Lizentiat der Philosophie, seit 1969 Professor für theologische Anthropologie an der Universität Löwen, Chefredaktor der Zeitschrift «Bijdragen»; er veröffentlichte u. a. eine Artikelreihe in: *Intelligent Theology* (London-Chicago 1967–1969).