

Apostolisches und nichtapostolisches Amt

Autor(en): **Oeyen, Christian**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **62 (1972)**

Heft 4

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404534>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Apostolisches und nichtapostolisches Amt

*(Referat, gehalten an der altkatholischen Theologenkonzferenz in
St. Pölten am 21. September 1971)*

Eine für die Einheit der Kirche wichtige Frage ist die der Bewertung des Amtes derjenigen Kirchen, die ausserhalb der apostolischen Sukzession stehen, d. h. die kein nach altkatholischer Auffassung «gültiges» Priesteramt besitzen. Über dieses Thema möchte ich heute einige Überlegungen mitteilen, die ich zur weiteren Diskussion stelle.

Diese Ausführungen sind als vorläufige anzusehen: eine ausgearbeitete Stellungnahme zu diesem äusserst schwierigen Thema würde eine wissenschaftliche Arbeit voraussetzen, die ich zur gegenwärtigen Zeit nicht in der Lage bin, zu bewältigen; ja sie wäre wahrscheinlich nur als Ergebnis einer Teamarbeit möglich.

Ich möchte dieses Referat in drei Punkte aufteilen:

1. Apostolisches Amt und Wesen der Kirche.
2. Ist das apostolische Amt das einzige mögliche in der Kirche?
3. Welche Möglichkeiten gibt es, das nichtapostolische Amt theologisch zu begründen?

1. Apostolisches Amt und Wesen der Kirche

Inwiefern die Apostolizität des *Amtes* zu den wesentlichen Elementen des christlichen Glaubens gehört, ist ersten Blickes schwer zu beantworten.

Die Glaubensbekenntnisse und Konzilsentscheidungen der alten Kirche enthalten nur die Aussage, dass wir an eine katholische und apostolische Kirche glauben. Das Amt wird darin nicht ausdrücklich erwähnt. Wenn wir eine biblische Begründung für diese Apostolizität der Kirche suchen, finden wir, dass die Kirche als Gemeinschaft der Christen «*auf dem Grund der Apostel und Propheten*» aufgebaut ist (Eph. 2, 20; vgl. Mt. 16, 18).

Eine einzige Stelle, sicher eine gewichtige, aber auch eine, die einer Auslegung bedarf. Wie ist hier dieser «Aufbau» der Kirche zu verstehen?

Das Bild der Kirche als eines Gebäudes (ein Turm oder ein Tempel), das aufgebaut wird, indem die Christen die Steine sind, hat viele biblische und ausserbiblische Belege. Am ausführlichsten finden wir es im Hirten des Hermas, einer am Ende des 1. Jahrhunderts entstandenen Schrift. Da werden die verschiedenen Schichten beschrieben, auf denen der Bau ruht: die erste Schicht sind die Patriarchen bis Noe, die zweite erstreckt sich von Noe bis David, die dritte von David bis Christus; die vierte Schicht, die aus 40 Steinen besteht, sind die Apostel und Lehrer. Der ganze Turm ruht auf einem Felsen, Christus (Sim. IX, 15, 4). Hier sind also drei Schichten aus dem Alten Testament hinzugekommen, sonst ist das Bild dasselbe wie im Epheserbrief, sogar mit dem gleichen Merkmal, dass die Apostel nicht allein stehen, sondern ihnen andere beigegeben werden, die hier «Lehrer» heissen. Das Ganze – und das ist das Wichtigste – ist chronologisch gemeint, d. h. die Schichten sind *Personen*, die durch ihre heilsgeschichtliche Relevanz einen Platz im Bau des Turmes haben. Sie bezeichnen aber keine bleibende *Funktion*, etwa das apostolische Amt. Diese Auffassung scheint mir in allen judenchristlichen Texten, die von einem Bau der Kirche sprechen, vorhanden zu sein. Immer sind die Steine historische Personen, die durch ihre einmalige Rolle in der Heilsgeschichte dem ganzen Gebäude, das auf ihnen ruht, Festigkeit geben¹. Hermas erklärt die Festigkeit dadurch, dass sie eins mit dem Felsen geworden sind: die Festigkeit des Felsens erstreckt sich jetzt auf sie. In der Zeit, als Hermas dieses schreibt, waren die Apostel schon gestorben; das erwähnt er ausdrücklich. Was bedeutet das für die Auslegung von Eph. 2, 20? Meines Erachtens soviel, dass die Kirche, die auf die Apostel und Propheten aufgebaut ist, diejenige Kirche ist, die in historischer Kontinuität mit der von den Aposteln und Propheten gegründeten Kirche steht. Sie ist, mit anderen Worten, *dieselbe* Kirche, die diese erste Generation von Verkündigern gegründet hat. Wie diese *Identität* in der Kontinuität festzustellen sei, sagt dieser Text nicht. Es bleibt uns nur die Möglichkeit, die allgemeinen Merkmale heranzuziehen, die die von den Aposteln gegründeten Gemeinden im NT besitzen: den Glauben, die Taufe, die Zugehörigkeit zu dem einen Herrn, den Heiligen Geist (vgl. Eph. 4, 4).

¹ In diesem Sinne können weder Eph. 2, 20 als Beleg für die Notwendigkeit eines bleibenden apostolischen Amtes noch Mt. 16, 18 im Sinne eines dauerhaften «Petrusamtes» verstanden werden. Die Nachfolger der Apostel sind nicht die Grundsicht, sondern eben die auf ihnen ruhenden weiteren Schichten.

Das apostolische Amt wird nicht als Merkmal der einen Kirche oder ihrer Apostolizität im NT erwähnt.

Nun ist dieses Schweigen noch kein Argument, denn die Sache könnte von den Aposteln kommen, ohne im NT einen Niederschlag gefunden zu haben. Es gibt ja Zeichen einer Einsetzung von Amtsträgern durch die Apostel, etwa in den Pastoralbriefen oder in der Apostelgeschichte, die in diese Richtung hinweisen. Die Handauflegung wird auch dort erwähnt.

Bekanntlich ist Ignatius von Antiochien der erste, der die Zugehörigkeit zur Kirche von der Einheit mit dem Bischof abhängig macht. Wer ohne den Bischof handelt, ist nicht rein im Gewissen; ohne den Bischof ist keine Eucharistie «sicher» («rechtsgültig»)²; wo der Bischof ist, dort ist die Kirche. Die Gläubigen sollen sich nicht aus Hochmut von Christus, vom Bischof oder von den Anordnungen der Apostel trennen. Diese zentrale Autorität des Bischofs begründet Ignatius allerdings nicht mit der apostolischen Nachfolge, sondern mystisch: so wie Christus der Sinn des Vaters ist, so sind die Bischöfe «im Sinne Jesu Christi» (Eph. 3, 2–4, 1; Trall. 7, 1–2).

Der 1. Klemensbrief legt Wert auf die rechtmässige Einsetzung der Bischöfe und Diakone: diejenigen, die von den Aposteln, ihren Nachfolgern oder «anderen angesehenen Männern» unter Zustimmung der gesamten Gemeinde eingesetzt worden sind und die untadelig der Herde Christi in Demut dienen, sollen nicht abgesetzt werden: das wäre nicht recht (44, 3). Wenn wir die Zeugnisse des Ignatius und des Klemensbriefes zusammen sehen, könnten wir folgern, dass die Einheit mit einem rechtmässigen, von den Aposteln oder anderen anerprobten Männern eingesetzten Bischof eine Bedingung für die Zugehörigkeit zur Kirche Christi war. Es scheint allerdings, dass diese Lehre des Ignatius nicht überall in der Kirche des 1. Jahrhunderts bekannt war. Solange es ein wanderndes Amt gab, war sie auch in der von Ignatius beschriebenen Form nicht praktikabel. Deshalb ist es schwer zu entscheiden, ob diese Lehre wirklich eine verpflichtende *Glaubenslehre* ist. Sicher ist es, dass sehr früh in der Kirche die Frage nach der *Rechtmässigkeit* des Amtes auftauchte. Ob es ohne ein rechtmässiges Amt eine wahre «Gemeinde» (Ortskirche) geben kann, sollte mindestens als Frage offenbleiben.

² Als Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft; die «sakramentale Gültigkeit» im Zusammenhang mit der Realpräsenz gehört als Frage zu einer späteren theologischen Entwicklung.

2. Ist das apostolische Amt das einzige mögliche Amt in der Kirche?

Eine gewisse scholastische Auffassung der apostolischen Sukzession scheint mir nach dem bereits Gesagten nicht stichhaltig zu sein. Nach dieser Auffassung hätten die Apostel überall selbst ihre rechtmässige Nachfolger durch Handauflegung eingesetzt, diese ihrerseits die nachfolgenden Bischöfe, so dass der gesamte Episkopat in direkter und ausnahmsloser Kontinuität mit dem «Kollegium» der «zwölf Apostel» stehen würde. Dagegen spricht, dass die ersten Bischöfe nicht ausschliesslich durch die Apostel oder ihre direkten Nachfolger eingesetzt worden sind. Es dürfte heute eigentlich keinen Zweifel mehr darüber geben, dass neben den Aposteln andere Männer mit ähnlichen Vollmachten als Gemeindeglieder tätig waren. Sie werden «Propheten» und «Lehrer» genannt und erscheinen als eine selbständige, nicht von den Aposteln eingesetzte Grösse.

Die Didache z. B. spricht ausführlich von diesen Propheten und Lehrern. Die Gemeinde soll sich Bischöfe und Diakone wählen, die dann den Dienst der Propheten und Lehrer übernehmen sollen (15, 1–2). Diese Stelle bezeugt die Wende von einem wandernden zu einem ortsansässigen Amt – vielleicht weil es zu dieser Zeit schon zuwenig Propheten und Lehrer gab, vielleicht aus anderen Gründen. Die Propheten stehen für die Didache auf derselben Ebene wie die Apostel (11, 3). Auch Hermas spricht von den «Aposteln und Lehrern» als von einer gemeinsamen Gruppe, wie wir es gesehen haben. All das stimmt mit Eph. 2, 20: «Auf dem Grund der Apostel und Propheten», überein.

Wir müssen also mindestens unseren Begriff der apostolischen Sukzession insofern erweitern, dass wir als erstes Glied in der Kette nicht allein die «zwölf Apostel» setzen, sondern die ganze Generation der Kirchengründer, d. h. Apostel, Propheten und Lehrer. Hier scheint es mir wichtig für die ganze Behandlung dieser Frage, diese Gruppe der neutestamentlichen Propheten etwas näher zu untersuchen. Als erstes möchte ich feststellen, dass die neueren Untersuchungen dieses Themas, vor allem im Lichte einer besseren Kenntnis des Judentums, ein vorher stark verbreitetes Bild zerstört haben: das Bild einer antiinstitutionellen, demokratisch-schwärmerischen Kirchengründung durch plötzlich auftauchende «Propheten», im Gegensatz zu der von Jerusalem her betriebenen

«Institutionalisierung» des Christentums. Dieses Bild stimmt nicht, weil es sich bei den neutestamentlichen Propheten nicht um wilde «Charismatiker» handelt, sondern um ein kontrolliertes, man würde mit Recht sagen: institutionalisiertes Amt. Andererseits wäre es genauso verfehlt, diese Propheten als ordentliche, etwa durch die Apostel ordinierte Amtsträger anzusehen.

Die Synoptiker geben uns Aufschluss über den neutestamentlichen Begriff des Propheten: für Lukas ist Jesus der erwartete «grosse Prophet» (*der* Prophet). Prophet ist für ihn vor allem ein Träger des göttlichen Geistes, und dieser Geist entfaltet sich wiederum für ihn in das Wortpaar «pneūma kai dýnamis», Geist und Kraft. Der prophetische Geist ist aber da zur Wirkung nach aussen: er bringt seine «Früchte» hervor, an denen man ihn auch erkennen kann. Auch diese Früchte werden durch ein Wortpaar ausgedrückt: Worte und Taten, wobei die Worte als Frucht des Geistes und die Taten als Frucht der Kraft anzusehen sind. Es ist hier besonders zu bemerken, dass diese Früchte sich gewiss auch auf ausserordentliche Wirkungen erstrecken können, wie z. B. bei den Worten, auf ausgesprochene Weissagungen, exstatische Rede, usw. – oder bei den Taten, auf Heilungen oder andere Wunder (die immer als «Zeichen» verstanden werden); aber sie schliessen auch – ich würde sagen in erster Linie – durchaus «normale» Wirkungen ein, d. h. Worte, die durch ihre Weisheit von Gott kommen mögen, oder Taten, die mit einem in Gott begründeten Lebenswandel übereinstimmen. So war in Jesus *ganzen* Worten der Geist Gottes zu erkennen und in Jesus *ganzem* Lebenswandel Gottes Kraft.

Diese Beschreibung trifft auch auf die untergeordneten Geistes-träger des neuen Bundes, auf die neutestamentlichen Propheten, zu. Das Matthäusevangelium bringt die Ermahnung, die Propheten zu prüfen, und zwar an ihren Früchten, hier können wir ruhig sagen: an ihren Worten und an ihren Taten. Wenn wir dann die Stellen der Didache und Hermas hinzuziehen, an denen dieselbe Ermahnung zum Ausdruck kommt (die Propheten zu prüfen), merken wir, dass es sich dabei in erster Linie um «normale» Früchte handelt: das Handeln um des Evangeliums willen, nicht um Geld oder Geltungsdrang; ein milder, demütiger, ruhiger Lebenswandel; die Haltung des Dienens; das Sprechen in der Kraft Gottes, nicht um den Menschen zu gefallen (Mand. XI, 7–16; Didache XI, 9). Das Bild des Propheten erhält dabei asketische Züge, die an einen Einfluss von Qumran denken lassen.

Der Zweck ihres ganzen Handelns ist aber nach Eph. 4, 12, «die Heiligen für das Werk des Dienstes auszurüsten, für die Auferbauung des Leibes Christi» (dabei werden neben den Propheten die Apostel, Evangelisten, Hirten und Lehrer genannt). Man denkt also dabei an eine richtige Kategorie wandernder Missionare, mit fester, asketisch geprägter Lebensweise, die zur Ausrüstung der Gemeinden zusammen mit den Aposteln und Lehrern und mit dem ansässigen Klerus (Episkopen und Diakone) beitragen. Die Didache berichtet, dass die Propheten die Eucharistie vollzogen, predigten und das Gebet leiteten (X, 7); sie nennt sie «Hohepriester» (XIII, 3). Es handelt sich also um ein priesterliches Amt.

Zum Schluss dieser Charakterisierung der neutestamentlichen Propheten möchte ich noch einen Text aus der Apostelgeschichte erwähnen: dort wird im 13. Kapitel von einem Rat von fünf Propheten berichtet, die die Gemeinde in Antiochien leiteten, unter ihnen Barnabas und Paulus. Dieser Rat der fünf in Antiochien stellt eine Art Parallelerscheinung zum Rat der zwölf Apostel in Jerusalem und weist auf die kollegiale Leitung der allerersten christlichen Gemeinden hin. Dieses lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den Fall des Paulus, der sich in seinen Briefen selbst Apostel Jesu Christi nennt, auf Grund seiner Berufung durch den Auferstandenen, der aber in die lukanische Definition eines Apostels nicht passt (vgl. Luk. 1, 2 mit Apg. 1, 21 f.), weil er kein Augenzeuge des Lebens Jesus «von der Taufe des Johannes an» war. Für Lukas ist Paulus kein Apostel, sondern ein «Prophet», d. h. in diesem Fall ein direkt vom Herrn berufener Geistesträger, der kein Augenzeuge des irdischen Lebens Jesus war. Danach könnten wir folgern, dass alle diejenigen Kirchengründer als neutestamentliche «Propheten» bezeichnet wurden, die nicht von Christus selbst eingesetzte Augenzeugen seines öffentlichen Lebens und seiner Auferstehung waren, sondern ihre Berufung durch die Gaben des Heiligen Geistes beweisen konnten.

Daraus können wir einige Folgerungen ziehen: Die apostolische Generation kannte eine doppelte Art der Legitimität eines kirchlichen Amtes: die eine durch die Einsetzung (von Christus, später von den Aposteln oder anderen Amtsträgern), die andere durch die Früchte des Geistes, die wie gesagt nicht unbedingt ausserordentliche Früchte zu sein brauchten, sondern die normalen Wirkungen zur Erbauung der Gemeinden. Diese Amtsträger wurden also *ohne Einsetzung* durch andere Amtsträger (ohne Handauflegung) in ihrem Amt *anerkannt* (Apg. 13, 3 ist keine Ausnahme da dort die Handauf-

legung als Sendung für ein bestimmtes Werk, nicht als Einsetzung in ein Amt gebraucht wird). Wir kennen auch die Weise dieser Anerkennung: Zuerst sollte die Ortsgemeinde den Propheten «prüfen», dann breitete sich diese Anerkennung über den Weg der *Communio* in die Nachbargemeinden aus, schliesslich wurde dem Amtsträger durch die Anerkennung der Jerusalemer Muttergemeinde eine Art gesamtkirchliche Anerkennung zuteil. Das ist mindestens der Weg des Paulus, der in Jerusalem sein Amt, das Evangelium an die Unbeschnittenen zu predigen, bestätigen liess (Gal. 2, 1–10). Ich möchte aber betonen, dass diese Anerkennung nicht im Sinne eines Sonderfalles, der als getrennte Kategorie in einem Gegensatz zu dem «institutionellen» Amt stehen würde, zu verstehen ist. Es handelte sich vielmehr um die richtige, vollberechtigte Teilnahme an dem einen Amt der Kirche. So haben die Propheten genauso wie die Apostel andere Amtsträger durch Handauflegung eingesetzt: es handelte sich nicht um eine Sondergruppe, die nur durch charismatische Berufung sich fortpflanzen würde. Timotheus ist «durch die Prophetie zusammen mit der Handauflegung der Presbyter» (I, Tim. 4, 14) in sein Amt eingesetzt worden, vermutlich also durch Paulus als Prophet zusammen mit dem Rat der Presbyter einer Ortsgemeinde. Die *Didache* sagt, wie erwähnt, dass die Bischöfe den Dienst der Propheten übernehmen sollen (15, 1–2).

Weiter ist zu bemerken – und das ist entscheidend –, dass es auch solche Propheten gegeben hat, nachdem die eigentlichen Apostel gestorben waren. Das wird nicht nur durch die zitierten Werke der «apostolischen Väter», die um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert entstanden sind, bewiesen, sondern wir wissen, dass die Ablehnung des Prophetenamtes erst später im Zusammenhang mit der häretischen Entwicklung des Montanismus erfolgte.

Wir könnten also diesen Punkt mit der Feststellung schliessen, dass die Apostolizität d. h. die Einsetzung durch Handauflegung anderer Amtsträger, die bis zu den Aposteln zurückzuführen ist, für eine längere Zeit (bis zur zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts) nur *eine* Art, die Legitimität eines kirchlichen Amtes zu begründen, war; zwar die verbreitetste und aus verständlichen Gründen diejenige, die sich schliesslich durchgesetzt hat; aber nicht die einzige, denn neben ihr gab es noch als möglichen Weg die *Anerkennung* eines Amtes ohne Handauflegung und auf Grund des Wirkens des Heiligen Geistes für die Auferbauung der Kirche – ich würde sagen auf Grund seiner kirchlichen Substanz.

Man sollte aber eigentlich nicht von einem apostolischen und einem nichtapostolischen *Amt* sprechen, sondern von einem doppelten Weg, in das eine Amt der Kirche einzusteigen.

3. Welche Möglichkeiten gibt es, ein Amt, das nicht in der apostolischen Sukzession steht, zu begründen?

Wenden wir uns jetzt der gegenwärtigen Situation der christlichen Kirche zu, dann sehen wir, dass wenigstens seit der Reformation eine doppelte Auffassung des Amtes besteht: Diejenigen Kirchen, die bischöflich verfasst sind und in der apostolischen Sukzession stehen, erheben in der Regel den Anspruch, das apostolische Amt der Kirche allein zu besitzen, während diejenigen Kirchen, die dieser Sukzession entbehren, sie auch in der Regel für überflüssig erklären. Welche Möglichkeiten gibt es, diese Kluft zu überbrücken? Ich möchte zuerst einige Lösungen nennen, die meiner Meinung nach verfehlt oder unzureichend sind, um dann einen Vorschlag auf Grund des eben Gesagten zu machen.

a) Die traditionelle Lösung der Frage bestand für die «katholischen» Kirchen in der Behauptung, das nicht in der Sukzession stehende Amt sei schlicht ungültig. Bei einer Wiedervereinigung müssten dann alle Amtsträger der reformatorischen Kirchen die Handauflegung rechtmässig konsekrierter Bischöfe empfangen.

Diese Auffassung ist eine dogmatische, die die Tatsache übersieht oder ignoriert, dass das reformatorische Amt konkret auch ein Werkzeug des Herrn in der Auferbauung seiner Kirche ist. Durch dieses Amt werden das Wort Gottes gepredigt und Sakramente verwaltet. Alles das ist, wie eine erste katholische Besinnung im Zuge des ökumenischen Kennenlernens feststellte «nicht nichts» (Sartory). Diese Feststellung stellte aber die Aufgabe, näher zu bestimmen, welche Wirklichkeit dieses Amt eigentlich besitzt.

b) Eine erste Möglichkeit in dieser Richtung schien die Behauptung eines Sakraments «in voto» zu bieten. So wie nach der Auffassung der alten Kirche ein noch nicht Getaufter, der aber mit dem Wunsch, getauft zu werden, starb, durch diesen Wunsch das Heil erlangte, so, wird argumentiert, kann der Verwalter eines ungültigen Amtes durch den Wunsch, das Amt der Kirche zu haben, auch gnadenreich wirken.

Dazu möchte ich bemerken, dass ein Sakrament «in voto» in Wirklichkeit gar kein Sakrament ist, sondern eben nur ein Wunsch danach. Gott kann im Hinblick auf das ewige Heil einen solchen Wunsch berücksichtigen, wie er z. B. auf Grund des Wunsches nach der Eucharistie die Frucht dieses Sakramentes verleihen kann (sog. *communio spiritualis*). Hier wird also eine Gnade verliehen, die an sich eine sakramentale ist, aber in diesem besonderen Fall *ohne* das entsprechende Sakrament gegeben wird. Dass man darauf nur im Fall einer tatsächlichen Verhinderung, das Sakrament zu empfangen, vertrauen kann, liegt auf der Hand. Der nicht Getaufte, wenn die Todesgefahr vorüber ist, kann sich nicht auf seine Taufe «in voto» berufen, sondern soll tatsächlich getauft werden (die gegenteilige Annahme würde die ganze sakramentale Ordnung überflüssig machen!). Diese Lösung würde also dem reformatorischen Amt gar keine sakramentale oder kirchliche Wirklichkeit anerkennen, sondern nur den für den privaten Bereich geltenden guten Willen (*bona fide errantes*). Selbstverständlich muss in diesem Fall bei einer Wiedervereinigung die bischöfliche Handauflegung vorgenommen werden, denn allein auf Grund des Wunsches, das Priesteramt zu haben, kann niemand zu geistlichen Handlungen in der katholischen Kirche zugelassen werden.

Die Vorstellung aber, dass das gesamte kirchliche Leben in den evangelischen Kirchen auf der Einbildung gründet, ein Amt zu haben, das sie in Wirklichkeit nicht haben, ist wiederum ein dogmatisches Postulat, das die tatsächliche Wirklichkeit ignoriert. Denn nur durch scholastische Distinktionen ist es möglich, zu behaupten, dass z. B. in der evangelischen Eucharistie zwar alle äusseren Zeichen vorhanden sind und dass Gott auch die entsprechende Gnade verleiht, dass aber das Sakrament trotzdem inexistent ist. Auf solche Gedanken wären die alten Kirchenväter nie gekommen!

c) Eine weitere Möglichkeit wurde versucht, indem man die eigentliche Lösung Gott überliess. Dieses Schema wurde in den anglikanisch-methodistischen Unionsverhandlungen gebraucht: ohne näher über das Amt der anderen Kirche «urteilen» zu wollen, überliess man Gott, in einem Versöhnungsgottesdienst mit gegenseitiger Handauflegung das jeweilige Amt zu «ergänzen», damit es auch für das Wirken in der anderen Kirche befähigt sei. Man könnte diesen Vorgang als eine Art bedingungsweise Wiederordination bezeichnen, wobei der Wert der gegenseitigen Handauflegung unterschiedlich war: die Methodisten hätten den Anglikanern eine Art

Segnung für das Wirken auch in der methodistischen Kirche verliehen, während die Anglikaner den Methodisten das Amt in der apostolischen Sukzession übertragen hätten, ohne jedoch diese Übertragung ausdrücklich festzulegen (hier meine ich nur den Versöhnungs-Gottesdienst für die schon ordinierten Geistlichen; für die Zukunft war mit der Weihe methodistischer Bischöfe eine klare Lösung geschaffen).

Diese Lösung besteht wie jede bedingungsweise Spendung von Sakramenten aus einem Missverständnis der sakramentalen Ordnung. Ein Sakrament, von dem man nicht weiss, was bei seiner Spendung geschieht, ist kein Zeichen mehr, dementsprechend kann es auch kein Sakrament sein. Das Wesen eines Sakramentes besteht darin, dass ein äusseres, sichtbares, *verständliches* Zeichen für ein geistliches, unsichtbares, geglaubtes Geschehen steht. Das äussere Zeichen ist ein klarer Vorgang, mit festen theologischen und juridischen Konsequenzen. Mit anderen Worten, zum Wesen eines Sakramentes gehört, dass sowohl der Spender als auch der Empfänger sich über die Bedeutung des jeweiligen Ritus im klaren sind, dass sie genau wissen, was da tatsächlich geschieht. Sonst ist das kein Sakrament mehr, sondern eine undeutliche, magische Handlung.

Wenn man Gott die Lösung einer Frage überlassen will, braucht man meines Erachtens keine rituelle Handlung, deren Bedeutung er allein wissen soll; denn Gott kann auch ohne Sakramente handeln. Die Sakramente sind für die Menschen da (*sacramenta propter homines*), Gott ist an sie nicht gebunden³.

d) Schon in einer richtigeren Gedankenlinie wird heute oft darauf hingewiesen, dass die Amtskontinuität in den wichtigeren evangelischen Kirchen, vor allem in den Landeskirchen, in einer gewissen Weise vorhanden ist. Die Amtsträger werden dort ja durch andere Amtsträger eingesetzt, oft sogar unter Handauflegung. Nur die bischöfliche Sukzession sei dort unterbrochen, nicht aber die «presbyterale» Sukzession.

Dieses wichtige ekklesiologische Moment des evangelischen Amtes darf nicht unterschätzt werden. Doch ich hätte Bedenken, nur

³ Diese Argumente gelten auch für die sog. bedingungsweise Spendung der Taufe, wie sie die römisch-katholische Kirche vor allem bei Konvertiten vornimmt: es ist ein Missbrauch der sakramentalen Ordnung. Wer im Zweifel ist, soll nach Kräften den Zweifel beheben und dann nach seiner Überzeugung handeln. Will er den Fall Gott überlassen, dann braucht er nicht wieder zu taufen; erachtet er die Taufe für nötig, dann soll er ohne Bedingungen taufen.

auf Grund dieses einen Elementes eine volle Anerkennung dieses Amtes auszusprechen. Zur katholischen Auffassung des Ordo gehört der Bischof. Auch wenn die Mitwirkung des Presbyterkollegiums bei der Ordination ebenso ein altkirchliches Element ist, ist es nicht bewiesen, dass ein solches Kollegium ohne Bischof eine gültige Fortpflanzung des Amtes im Sinne der apostolischen Sukzession bewirken kann. Man sollte sich im Gegenteil vor dem mittelalterlichen Parochialismus hüten, der eine Sonderentwicklung der westlichen Kirche war. Die Wiederaufwertung des Bischofamttes in der römisch-katholischen Kirche stimmt hier mit der Tradition der Ostkirche überein: der Bischof ist nicht ein Presbyter mit grösseren *juridischen* Vollmachten, sondern er steht auf einer höheren Stufe des Sakraments des Ordo. Die Behauptung der Reformatoren, es gäbe nur ein Amt und jeder Pfarrer sei dasselbe wie der Bischof, mag eine gewisse Begründung in der kollegialen Leitung mancher Gemeinden im apostolischen Zeitalter haben (obwohl da nicht *jeder* Presbyter, sondern ein Kollegium von Presbytern die Gemeindeführung hatte); im Hinblick aber auf das historische Amt der katholischen Kirche stellt eine solche Behauptung eine wesentliche Änderung dar, einen zweiten Typus des Amtes, nämlich einen nicht bischöflichen Typus. Da das bischöfliche Amt von alters her das legitime Amt der Kirche ist, kann ein solches nichtbischöfliche Amt nicht einfach als gleichwertig angesehen werden (auch nicht unter Berufung auf den Notfall), sondern es bedarf der *legitimierenden Anerkennung der bischöflich verfassten Kirche*. Doch darauf kommen wir noch. Für jetzt möchte ich nur feststellen, dass die Berufung auf die presbyterale Sukzession nach katholischer Auffassung nicht reicht, um das nichtbischöfliche Amt voll zu legitimieren, auch wenn sie zu einem wertvollen Element dazu werden kann.

e) Schliesslich wird manchmal auf die orthodoxe Lehre der Oikonomia hingewiesen, der in der westlichen Praxis einigermaßen die sog. «sanatio in radice» entspricht. Kraft dieser Lehre kann die orthodoxe Kirche formell ungültige Weihen nachträglich für gültig erklären, ohne den Weiheritus zu wiederholen (sowie in der westlichen Praxis formell ungültige Ehen ohne Wiederholung des Consensus für gültig erklärt werden).

Diese Lehre weist auf eine Vollmacht der Kirche hin, sich über die Grenzen der sakramentalen «Gültigkeit» in bestimmten Fällen hinwegzusetzen. Deshalb weist sie meiner Meinung nach unbedingt in die richtige Richtung. Doch ist zu bemerken, dass dieses Prinzip

bisher nur in Fällen nicht beabsichtigter formeller Fehler innerhalb eines katholischen sakramentalen Vollzugs gebraucht wurde, d. h. in mehr oder weniger verbreiteten Einzelfällen. Wenn z. B. ein Bischof zufällig «ungültig» geweiht wird, weil die Konsekrannten wesentliche Worte überspringen, ohne es zu merken, wäre an sich die apostolische Sukzession gebrochen; aber dort «supplet ecclesia», die Kirche kann diesen Fehler (nach orthodoxer Auffassung) sanieren.

Bei dem evangelischen Amt handelt es sich um etwas mehr, nämlich um die Anerkennung eines neuen Typus des Amtes. Es handelt sich dort nicht um einen formellen Fehler, sondern um eine verschiedene Theologie.

f) Ich komme so zu dem Versuch einer Lösung, die aus den zwei ersten Punkten dieses Referates erwachsen soll.

Ich meine, dass die katholisch verfassten Kirchen die Vollmacht haben, ein bestehendes, nicht in der apostolischen Sukzession stehendes Amt auf Grund seiner kirchlichen Substanz *anzuerkennen*, ohne auf eine Übertragung des apostolischen Amtes durch Handauflegung bestehen zu müssen. Dass die Kirche diese Vollmacht hat, beweist meiner Meinung nach der Fall der neutestamentlichen «Propheten».

Hier möchte ich gleich, um richtig verstanden zu werden, einige Dinge aufzählen, die damit *nicht* gemeint sind:

– Ich meine nicht, dass das Amt der evangelischen Kirchen ein prophetisch-charismatisches Amt ist, das als solches neben dem «institutionellen» Amt bestehen soll. Es wäre eine kühne Behauptung, die gar nicht den Tatsachen entspricht, zu meinen, dass jeder evangelische Amtsträger ein Charismatiker ist. In Wirklichkeit sind die evangelischen Pfarrer genauso wie die katholischen Priester in der Regel hauptsächlich treue Verwalter – «Charismatiker» sind in beiden Kirchengrupen immer Ausnahmefälle (in dieser Hinsicht habe ich auch versucht, das neutestamentliche Amt der «Propheten» etwas von diesem «charismatischen» Image zu befreien). Aber ich habe diesen Fall der Propheten nur als *Beispiel* genommen, um zu zeigen, dass die Kirche die Vollmacht hat, ein nicht apostolisch geweihtes Amt bzw. Amtsträger anzuerkennen. Ich meine auch nicht, dass dieses Amt als Sonderfall *neben* dem apostolischen Amt bestehen soll, sondern, dass es durch die Anerkennung der Gesamtkirche einfach *in das historische Amt der Kirche eingliedert* werden soll, so wie die Propheten auch normale Amtsträger ordiniert haben

und als gleichwertig mit den anderen, apostolisch eingesetzten Amtsträgern angesehen wurden. Es gibt nicht zwei Ämter, sondern nur das eine priesterliche Amt der Leitung, der Verkündigung und der Verwaltung der Sakramente.

– Es handelt sich hier um etwas anderes als um eine Sanierung *kat'oikonomian*. Die Anerkennung «saniert» nicht etwa einen Fehler oder Mangel, wodurch die Weihehandlung erst «gültig» wird, sondern sie erkennt ein schon vorhandenes Amt einfach an. Die Substanz des Amtes ist schon da («an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen»): die Anerkennung gibt diesem Amt nicht mehr (und auch nicht weniger) als seine *gesamtkirchliche Geltung*.

– Weiter meine ich nicht, dass jeder evangelische Amtsträger auf die Früchte des Geistes geprüft werden soll, was als diskriminatorische Behandlung empfunden würde (Warum werden dann bei einer Wiedervereinigung nicht auch die apostolisch Geweihten geprüft, ob sie die Früchte des Geistes nachweisen können?). Denn diese erste Prüfung, die nach dem NT durch die Ortsgemeinde geschieht, ist schon da. Nicht nur die Ortsgemeinde, sondern auch ganze Kirchenkörper haben diese Amtsträger in ihrem Amt geprüft und anerkannt. Was fehlt, ist nur noch die letzte Stufe, die ökumenische Anerkennung durch die Gesamtkirche und durch die Träger des apostolischen Amtes⁴.

– Ausser den «Worten und Taten», die dieses evangelische Amt als Ganzes nachzuweisen hat, können auch andere Elemente für die Anerkennung mitbestimmend sein, z. B. die Einsetzung durch andere Amtsträger, dort wo sie vorhanden ist («presbyterale Sukzession»). Diese presbyterale Sukzession genügt nicht, um das Amt zu legitimieren, d. h. sie ist nicht einer bischöflichen Ordination ebenbürtig; aber sie ist ein Teil der kirchlichen Substanz dieses Amtes und als solche ein Grund für die Anerkennung desselben.

Positiv bedeutet dieser Weg die Wiederherstellung der Einheit des Amtes in der Kirche, dadurch, dass die nicht in der bischöflich-

⁴ Indem hier die dogmatische Frage vom Standpunkt der katholischen Theologie her behandelt wird, könnte der Eindruck entstehen, dass der evangelischen Seite eine Demütigung abverlangt wird, da sie sich einseitig um eine Anerkennung durch das «legitime» Amt bemühen soll. In Wirklichkeit geht es um eine gegenseitige Anerkennung, denn auch das Amt der katholischen Kirchen würde erst seine volle ökumenische Geltung wieder erreichen, wenn es auch durch die Kirchen der Reformation als evangeliumgemäss anerkannt würde. Ebenfalls bedarf das katholische Amtsverständnis des «reformatorischen Korrektivs» – wie auch die evangelische Theologie des Amtes durch die «katholische Fülle» aus einer bestimmten Enge befreit werden soll.

apostolischen Sukzession stehenden Amtsträger als Teilnehmer an dem einen Amt der Kirche anerkannt werden, und zwar auf Grund der von Gott gegebenen kirchlichen Wirklichkeit ihres Amtes, und dass diese ihrerseits die in der Sukzession stehenden Amtsträger als Vertreter eines wahren, «evangeliumgemässen» Amtes anerkennen. In etwa entspricht dieses Verfahren der Anerkennung des Paulus durch die übrigen Apostel, mit der damit verbundenen Feststellung der Verschiedenheit der Aufträge und der Einigung auf das Wesentliche der Botschaft (Gal. 2, 7–10)⁵.

In der heutigen Lage der gespaltenen Christenheit würde allerdings eine Einigung wie die des Paulus mit dem Jerusalemer Apostelrat wahrscheinlich nur schrittweise realisierbar sein. In diesem Sinne würde eine Anerkennung des evangelischen Amtes nur eine grundsätzliche Übereinstimmung über das *Wesen des Amtes* voraussetzen. Ich meine hier die ganz wesentlichen Grundprinzipien: dass es überhaupt ein besonderes Amt gibt, dass es nur *ein* Amt für die gesamte Kirche gibt und über seine wesentlicheren Aufgaben⁶. Es sollte Raum für theologische Verschiedenheiten bleiben. Die volle

⁵ Es wird manchmal argumentiert, dass die Kirche nicht zu den Zuständen des apostolischen Zeitalters zurückkehren kann, da sie sich ein für allemal in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts für das dreigliederte Amt in der apostolischen Sukzession entschieden hätte.

Dazu möchte ich vermerken:

- a) Dass durch diesen Vorschlag das apostolische Amt keineswegs abgeschafft wird, sondern es wird eine Möglichkeit gezeigt, das nicht in der Sukzession stehende Amt in das apostolische Amt *einzugliedern*, was nicht die Aufgabe, sondern die Bewahrung des einen Amtes der Kirche bedeuten würde.
- b) Wenn die Kirche gegen Ende des 2. Jahrhunderts die Vollmacht hatte, einen nicht sakramental ordinierten als legitimen Amtsträger anzuerkennen (Fall der «Propheten»), dann konnte sie nicht irreversibel auf diese Vollmacht verzichten, sondern, wie es tatsächlich geschah, aus wichtigen Gründen nur die Ausübung dieser Vollmacht einstellen. Da die Aufgabe der Wiedervereinigung der Christenheit die Kirche vor einer völlig neuen, noch nie dagewesenen Situation gestellt hat, muss es möglich sein, diese an sich nicht erloschene Vollmacht wieder zu gebrauchen, wenn die geänderte Lage es erfordert.

⁶ Selbstverständlich müsste man sich bei einer solchen Übereinstimmung auch mit den auseinandersetzen, die besonderes Amt und Ordination in Frage stellen. Solche Tendenzen gibt es übrigens nicht nur im evangelischen Raum, sondern auch im katholischen, z. B. wo der Wiederherstellung des ständigen Diakonats oder des Lektorenamtes entgegengehalten wird, solche Dienste können auch von nicht ordinierten Laien verrichtet werden (worin die scholastische Auffassung steckt, das Spezifische eines Amtes bestehe darin, etwas mehr als die anderen zu «können» oder zu «dürfen»). Der Dialog über solche Fragen soll weitergehen, wobei die Verfechter eines Abbaus des

Glaubensübereinstimmung scheint aber dafür nicht notwendig zu sein: auch die Taufe wird anerkannt, unbeschadet der jeweiligen Glaubensauffassung des Getauften. So brauchte diese Anerkennung nicht erst bei einer endgültigen Wiedervereinigung ausgesprochen zu werden, sondern sie könnte schon früher, als ein Schritt dazu, geschehen.

– Schliesslich sollten die Kirchen, die das apostolische Amt besitzen, sich hier zu einer gemeinsamen Handlung durchringen. Nur so könnten Ängstlichkeiten überwunden und die Gefahr beseitigt werden, dass, wenn nur eine dieser Kirchen das evangelische Amt anerkennt, sie von den anderen als in den Protestantismus verfallen abgestempelt wird. Hier wäre sogar eine Möglichkeit gegeben, dass ein «Petrusamt für die Einheit» sinnvoll eine Initiative ergreift, die sich wirklich als einheitsstiftend erweist.

Wäre die Frage der Gültigkeit des Amtes in der ganzen Christenheit auf diese Weise gelöst, dann würde die Interkommunion mit solchen Kirchen viel leichter realisierbar werden, ja man könnte auch leichter und entkrampfter über andere theologische Unterschiede sprechen.

So stimmt in dieser Frage die patristische Erkenntnis mit den ökumenischen Anforderungen überein, was ohne Zweifel ein altkatholisches Anliegen ist. Für Döllinger ist ja die echte Tradition auf einem doppelten Weg zu ergründen: durch das wissenschaftliche Studium der schriftlichen Denkmäler der alten Kirche und durch die Übereinstimmung der grossen, in der Kontinuität der alten Kirche stehenden Kirchenkörper (Unionskonferenzen und Luzerner Kongress).

Diess zeigt, dass ein Suchen nach der Einheit auf der Basis der alten Kirche keine romantische Vorstellung des letzten Jahrhunderts, sondern eine immer aktuelle, für die Kirche lebenswichtige theologische Aufgabe ist.

Bonn

Christian Oeyen

besonderen Amtes nicht «a priori» in allen ihren Anliegen zu verurteilen sind. Doch das Ziel dieses Referates war nicht, die ganzen Kontroversfragen des Amtes zu lösen, sondern einen Weg zu zeigen, der *in der besonderen Frage der Apostolizität* weiterführen kann.