

Priesteramt und Amtsstrukturen

Autor(en): **Dimitrijevi, Dimitrije**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **63 (1973)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404539>

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.

Priesteramt und Amtsstrukturen¹

Einführung

Die Frage des Priesteramtes* und der Amtsstrukturen in der Kirche, die uns hier in Anspruch nimmt, ist in den ökumenischen Diskussionen, die auch uns angehen, sehr stark in den Vordergrund gerückt. Die Berechtigung der Vorzugsstellung dieses Problems ist freilich von zwei Seiten bestritten. Einerseits von denen, die der Frage nach dem gemeinsamen Zeugnis der Christen den Vorrang einräumen und sich unter diesem Thema besonders für Frieden, Wohlstand, soziale Gerechtigkeit und gerechte Verhältnisse zwischen den Rassen einsetzen. Andererseits von denen, die der Meinung sind, es solle sich bei der Frage nach der Einheit der Kirche um den gemeinsamen Glauben an die die ganze Welt umfassenden grossen Heilstaten Gottes handeln, wobei der Frage nach den Amtsstrukturen in der Kirche derart sekundäre Bedeutung zukomme, dass sie beiseite geschoben werden dürfe.

Zweifellos steht das Problem der Amtsstrukturen in der Kirche nicht im Zentrum des Evangeliums, da es wesentlich die frohe Botschaft von der nahe herbeigekommenen und sich verwirklichenden Gottesherrschaft und von der in Christus sich vollziehenden Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen verkündigt. Dennoch darf in den ökumenischen Gesprächen die Frage der Amtsstrukturen in der Kirche nicht auf die Seite geschoben werden, weil sie mit der Frage des Heils so verbunden ist und so verstanden wird, dass gewissen christlichen Gemeinschaften wegen ihres besondern Amtsverständnisses die Heilsrelevanz abgesprochen wird, weshalb in diesem Fall auch kein gemeinsames Zeugnis der Christen vor der Welt möglich ist und auch kein gemeinsames Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Wohlstand in der Welt. Deshalb ist die Dringlichkeit der Frage nach Priesteramt und Amtsstrukturen in der Kirche nicht zu übersehen oder zu bagatellisieren, sondern ernsthaft in Angriff zu nehmen².

¹ Das im folgenden wiedergegebene Referat wurde am 2. Dezember 1972 in Belgrad anlässlich der Konferenz vorgetragen, über die auf S. 35 bis 61 dieses Heftes berichtet wird; vgl. besonders S. 43. Während beim mündlichen Vortrag aus Zeitmangel einzelne kleinere Abschnitte ausgelassen werden mussten, wird hier das Referat unverkürzt abgedruckt.

* Anmerkung des Redaktors: Vgl. zur Terminologie die Anmerkung Nr. 1 beim Konferenzbericht, S. 38 ff.

² Walter Kasper, Concilium 1972, H. 4, Vorwort, S. 233 f.

Selbstverständlich kann die Frage unter verschiedenen Aspekten gesehen und behandelt werden. Hier wollen wir sie unter Gesichtspunkten erörtern, die für ihre ökumenische Bedeutung relevant sind, und sofern es für die gegenseitige Anerkennung der Ämter unter den verschiedenen vom ökumenischen Geist ergriffenen und durchdrungenen Kirchen dienlich sein kann. Wir wollen so vorgehen, nicht weil uns das Problem anders oder an sich nicht interessierte, sondern wegen der Art der eben angedeuteten Dringlichkeit. Unter diesem Gesichtspunkt glauben wir nicht fehlzugehen, wenn wir das Problem der Amtsstrukturen unter folgenden Fragestellungen zu erfassen und zu klären suchen:

1. Was sagt uns das Neue Testament über Amtsstrukturen und Priesteramt?
2. Ist das Priesteramt bzw. die Ordination ein Sakrament?
3. Was für eine Bedeutung hat die sog. «apostolische Sukzession» für die Authentizität und Apostolizität des Priesteramtes?

1. Priesteramt und Amtsstrukturen im Neuen Testament

Die neutestamentlichen Aussagen zu Priesteramt und Amtsstrukturen sind wenig ausgeführt und darum oft mehrdeutig oder rätselhaft. Ihre Deutung hat deshalb in der Wissenschaft zu mancherlei Divergenzen geführt, die noch gar nicht beseitigt sind. So wird einerseits erklärt, dass im Neuen Testament keine einheitliche von oben her auferlegte und allein gültige Amtsstruktur zu finden sei, sondern dass in den ersten christlichen Gemeinden eine als völlig legitim erscheinende Pluriformität der Amtsstrukturen bestehe. In diesem Sinn sagt etwa John McKenzie: «Zu allererst ist offensichtlich, dass eine Pluriformität der Strukturen im Neuen Testament ganz allgemein ist. Nichts deutet auf eine von oben her auferlegte uniforme Struktur hin³». Man glaubt dies darin erkennen zu müssen, dass für die erste Zeit zwei Typen der Ämter und Dienste zu unterscheiden seien: die charismatische Ordnung der paulinischen Gemeinden und eine rechtliche Ordnung institutionellen Charakters, deren Träger Bischöfe, Presbyter (Älteste) und Diakone sind, wobei innerhalb der rechtlichen Ordnung nochmals zwei Typen auseinanderzuhalten wären: die presbyterale und die episkopale Amtsstruktur⁴.

³ John McKenzie, *Amtsstrukturen im Neuen Testament*, Concilium 1972, H. 4, S. 244.

⁴ Ulrich Kühn, *Die vielen Funktionen des einen Amtes*, *Lutherische Rundschau*, 20. Jahrg. (1970), H. 3, S. 280.

Die presbyterale Amtsstruktur soll ihren Ursprung im palästinischen Raum haben und zuerst in der Jerusalemer Gemeinde bezeugt sein. Die Presbyter hätten zusammen ein Kollegium gebildet, dessen Struktur aber in den Einzelheiten nicht bekannt sei, so dass sich nichts darüber sagen lasse, ob Differenzierungen, Vor- und Nachordnungen bestanden, ob alle Presbyter dieselbe Aufgabe hatten oder verschiedene Dienste ausübten. Sie wurden nach einer bestimmten, jedoch nicht genau bekannten Ordnung in ihren Dienst eingesetzt, was nach vorbereitendem Fasten unter Gebet und Weihe an Gott erfolgte. Sie erscheinen zusammen mit den Aposteln und Jakobus, der nach dem Weggang des Petrus aus Jerusalem eine Art monarchische Stellung einnahm. Auch über die Funktionen der Presbyter im ganzen ist nicht viel bekannt. Nach Apg. 15, 6.22 entscheiden sie mit den Aposteln zusammen in wichtigen Angelegenheiten und beschliessen die Anordnungen, welche die Gemeinden befolgen sollen. Nach Jak. 5, 14 üben sie kultische Dienste aus und weiden nach 1. Petr. 5, 1 f. als Hirten die ihnen vom Herrn anvertraute Herde. Laut dem Vergleich von Apg. 20, 28 mit Tit. 1, 7 entspricht ihr Dienst dem eines Bischofs, weshalb J. Gewiess sagt, «dass sich die Funktionen der Ältesten weitgehend mit denen der Bischöfe decken⁵».

Die episkopale Struktur mit den Ämtern der Bischöfe und der ihnen zu- und untergeordneten Diakone ist auf dem Boden der hellenistischen Gemeinde entstanden. Das zeigt sich beispielsweise in Phil. 1, 1, wo Paulus mit allen Heiligen in Philippi auch die Bischöfe und Diakone grüsst, ohne Presbyter zu erwähnen, die auch in andern paulinischen Gemeinden der Frühzeit fehlen. Auch diese Stelle bietet keine genaueren Aussagen über die Amtsstruktur in der Gemeinde von Philippi. Es lässt sich ihr nur entnehmen, dass Bischöfe und Diakone sowohl von allen Heiligen als auch untereinander zu unterscheiden sind; worin aber die Unterschiede bestehen, wird nicht einmal angedeutet. Man erfährt, dass es in dieser Gemeinde mehrere Bischöfe und Diakone gab, doch weder über ihre Funktionen ist etwas zu vernehmen, noch darüber, ob es im Kreis der Bischöfe irgendeine Über- und Unterordnung gab⁶.

Neben diesen beiden Gruppen von Texten, in denen entweder nur die Bischöfe oder nur die Presbyter erwähnt werden und welche die Grundlage für die Theorie von den zwei Typen des institutionellen

⁵ J. Gewiess, Art. «Amt» in Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von Heinrich Fries, Kösel Verlag, München 1962, S. 36.

⁶ Vgl. Kurt Stalder, Episkopos, diese Zeitschrift 1971, H. 4, S. 203.

Amtes bilden, gibt es im Neuen Testament aber auch noch Texte, in denen Presbyter und Bischöfe aufs engste miteinander verbunden sind und die zeigen, dass mit diesen verschiedenen Ausdrücken dieselben Personen gemeint sind. Dieser Tatbestand wird von der Zweitypentheorie als gegenseitige Durchdringung und Verschmelzung erklärt. So sagt J. Gewiess: «Es ist also wohl allmählich zu einer gegenseitigen Durchdringung und Verschmelzung beider Ordnungen gekommen⁷.»

Diese Erklärung kann jedoch keinen Anspruch auf absolute Richtigkeit erheben. Denn aus der Tatsache, dass dieselben Personen als Presbyter und als Bischöfe angesprochen werden und die Presbyter die Aufgabe von Bischöfen bekommen, kann auch gefolgert werden, dass der Ausdruck «Bischof» im Sinn einer Funktionsbezeichnung zu verstehen sei. Der Ausdruck «Presbyter» besagte dann nur, dass jemand ein Amtsträger sei, während der Ausdruck «Bischof» seine Funktion bestimmte, so dass im Neuen Testament nur ein Amtstypus bezeugt wäre. Wir halten es für angebracht, auf die Stellen hinzuweisen, die in diesem Sinn gedeutet werden können. So lässt sich anhand von Apg. 20, 17–28 zuerst feststellen, dass die Presbyter auch als Bischöfe angesprochen werden, mit beiden Ausdrücken also dieselben Personen gemeint sind. Dann, dass es in der Gemeinde von Ephesus eine Mehrzahl dieser Personen gibt und dass sie in der Gemeinde eine besondere Aufgabe auszuüben haben, wodurch sie sich in irgendeiner Weise von den andern Gemeindegliedern unterscheiden. Und schliesslich, dass sie vom Heiligen Geist in ihren Dienst eingesetzt worden sind⁸.

Dabei ist, was die Presbyter betrifft, noch besonders festzustellen, dass sie eine in irgendeiner Weise rechtlich begründete Funktion im Dienst der Gemeinde haben, wenn auch nicht auszumachen ist, worin die rechtliche Grundlage, Funktion, Inhalt und Reichweite ihres Amtes besteht. Wenn aber weiter noch anzunehmen ist, dass das Wort «Bischof» nicht als Titel, sondern in funktionalem Sinn als «Aufseher», «Hüter» gebraucht wird und in dieser Bedeutung auf die Presbyter zu beziehen ist, dann folgt, dass die Presbyter die Aufgabe haben, über sich selbst und über die Gemeinde zu wachen. Auch über sich selbst, weil sie in der Gefahr stehen, zu reissenden Wölfen zu werden und durch verkehrtes Reden die Ge-

⁷ J. Gewiess, op. cit., S. 37; Joachim Gnllka, Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus, Kairos, neue Folge, XI. Jahrg. (1969), H. 1–4, S. 100.

⁸ Stalder, op. cit., S. 204.

meinde zu Verfinsterung und Abfall im Glauben, Denken und Handeln zu verführen. Hiemit ist hinlänglich klargemacht, dass der Hirtendienst das Zentrum und den Umfang der priesterlichen bzw. bischöflichen Aufgabe ausmacht.

Aber obwohl die Ausdrücke «Presbyter» und «Bischof» derart eng miteinander verbunden sind, dass von einer gemeinsamen Funktion die Rede sein kann, sind sie dennoch voneinander zu unterscheiden, wie K. Stalder bemerkt: «Da jedoch mit dem Ausdruck ‚presbyteroi‘ als solchem weder auf den Inhalt einer Beauftragung noch auf ihre innere Qualifikation gewiesen wird – er besagt allein, dass jemand überhaupt mit einem besonderen Auftrag, mit einem ‚Amt‘, betraut wurde –, liegt die Vermutung nahe, der Inhalt des Auftrages und das, was dabei impliziert ist, werde mit dem Ausdruck ‚episkopoi‘ angesprochen⁹.»

Eine ähnliche Situation wie in Apg. 20, 17–28 treffen wir in Tit. 1, 5–9. Auch da sind die Presbyter mit dem Bischof so eng verbunden, dass, wie K. Stalder sagt, der Eindruck entsteht, «...es sei besonders wegen der für den ‚episkopos‘ erforderlichen Voraussetzungen nötig, bei der Einsetzung der ‚presbyteroi‘ auf die genannten Bedingungen zu achten. Somit beziehen sich die Aussagen über den ‚episkopos‘ in einem gewissen Umfang auf dieselben Personen wie die über die ‚presbyteroi‘¹⁰.»

Neben dieser Ähnlichkeit ist im Titusbrief auch eine Besonderheit zu treffen, die auf die Amtsstruktur in den paulinischen Gemeinden der spätern Zeit ein interessantes Licht wirft. Sie besteht darin, dass nur das Wort «presbyteroi» im Plural vorkommt, während vom «episkopos» nur im Singular gesprochen wird. Daraus kann auf eine Amtsstruktur geschlossen werden, in der, ähnlich wie bei Ignatius von Antiochien, ein sog. «monarchischer Episkopat» inmitten eines Presbyteriums und einer Gruppe von Diakonen steht. Denn wenn für jede Stadtgemeinde eine Mehrzahl von Presbytern, also ein Presbyterium, eingesetzt werden sollte und dazu ein einziger «episkopos», der aus der Zahl der Presbyter ausgewählt wurde, weswegen schon bei der Einsetzung der Presbyter darauf zu achten war, dass sie später auch zu Bischöfen gemacht werden konnten, dann liegt es nahe, schon für die Zeit des Titusbriefs eine Amtsstruktur anzunehmen, die sonst mit Sicherheit erst für die

⁹ Ib., S. 205ff., bes. S. 211.

¹⁰ Ib., S. 214.

Mitte des 2. Jahrhunderts bezeugt ist und die immer noch in den «katholischen» Kirchen besteht¹¹.

Auch in 1. Tim. 5, 17–19 scheint dieselbe Situation vorzuliegen wie in Apg. 20, 17–28 und Tit. 1, 5–9, obwohl an dieser Stelle nur die Presbyter erwähnt werden. Die Gleichheit der Situation darf wohl darum angenommen werden, weil in 1. Tim. 5, 17–19 zwischen verschiedenen Presbytern unterschieden wird. Es ist nämlich einerseits von solchen die Rede, die gut vorstehen und in Wort und Lehre arbeiten, andererseits von solchen, die dies nicht tun und gleichwohl als Presbyter angesprochen werden. Diese Unterscheidung zwischen zwei Arten von Presbytern legt wiederum den Schluss nahe, dass der Ausdruck «presbyteros» allein bedeutet, dass jemand «Amtsträger» ist, aber nichts darüber aussagt, was den Inhalt seines «Amtes» ausmacht. Nur für die «presbyteroi» ist auch der Inhalt ihres «Amtes» angegeben, von denen es heisst, dass sie vorstehen und in Wort und Lehre arbeiten, wobei in eben dieser Charakterisierung auch der Inhalt ihrer Aufgabe zum Ausdruck kommt. Werden nun diese Presbyter im Lichte von Apg. 20, 28 gesehen, wo deutlich ausgesprochen ist, worin das Bischofs-Handeln besteht, so liegt die Folgerung nahe, dass diese Presbyter die Aufgabe des «episkopos» erfüllen und somit Bischöfe sind und so genannt werden dürfen. In 1. Tim. 5, 17–19 ist also bei den Amtsträgern, den «presbyteroi», ein Unterschied hinsichtlich ihrer Funktion festzustellen, wobei aber ungeklärt bleibt, was für eine Aufgabe diejenigen «presbyteroi» zu erfüllen haben, welche nicht vorstehen und in Wort und Lehre arbeiten. Auch über eine gegenseitige Zu- oder Unterordnung unter den «presbyteroi» ist nichts Näheres festzustellen¹².

Aus dem zuletzt Gesagten darf, wie es scheint, mit hoher Wahrscheinlichkeit gefolgert werden, dass die Amtsstruktur mit dem «monarchischen» Bischof an der Spitze eines presbyteralen Kollegiums neutestamentlich bezeugt ist und als apostolischen Ursprungs betrachtet werden darf. Gewiss, sie war in den ersten Anfängen noch nicht vollkommen ausgebildet und deckte sich zunächst noch nicht völlig mit der von Ignatius bezeugten dreigliedrigen Amtsstruktur. Sie hat, bis sie ihre volle Ausgestaltung erhielt, eine Entfaltung durchgemacht, die von der Kirche gefördert wurde. So kann man sagen, dass die dreigliedrige Amtsstruktur mit

¹¹ Vgl. ib., S. 214 und 216.

¹² Vgl. ib., S. 216 ff.

dem «monarchischen» Bischof an der Spitze apostolischen und kirchlichen Ursprungs sei und sowohl die Heilige Schrift als auch die heilige Tradition hinter sich und für sich habe.

Hinsichtlich der Bedeutung der Tradition für die Frage nach dem Amt ist der Artikel «Besteht ein dogmatischer Unterschied zwischen der Funktion der Priester und der Funktion der Bischöfe?» von Bernard Dupuy¹³ beachtenswert. Er weist zunächst darauf hin, dass man in ökumenischen Diskussionen heute immer mehr zum Schluss komme, es sei «das kirchliche Amt durch die Aussagen des Neuen Testaments nicht vollkommen bestimmt», da es «uns verschiedene Ämter bezeugt», und meint dann: «... von dem Amt sprechen kann man nur, wenn man sich dabei auf die Tradition beruft.» Ausdrücklich erklärt er: «Man muss also – das ist eine wesentliche Voraussetzung – über die *scriptura sola* hinausgehen, wenn man die ökumenische Diskussion über die Lehre vom Kirchenamt weiter vorantreiben will. Man kann hier nur weiterkommen, wenn man offen zugibt, dass das Kirchenamt zugleich von der Schrift und der Tradition abhängt.» Und in bezug auf die Anerkennung der dreigliedrigen «katholischen» Amtsstruktur ist zu lesen: «Die Struktur des Kirchenamtes – namentlich im Hinblick auf seine Dreigliederung in Episkopat, Presbyterat und Diakonat – kann also mit demselben Recht wie die Festsetzung des Schriftkanns und die Siebenzahl der Sakramente als Resultat der Entwicklung innerhalb der Kirche betrachtet werden¹⁴.»

2. Die Ordination als Sakrament

Der sakramentale Charakter der Ordination kann nicht gesehen werden, wenn man allein von ihr ausgeht und nur sie im Blickfeld hält. Denn sie ist nicht eine isolierte, allein für sich selbst stehende Handlung, die sich schon durch eine sorgfältige Analyse in ihrem Grund und Gehalt völlig erfassen liesse. Die Ordination als Sakrament bekommt man nur in Sicht, sofern man sie vor dem Hintergrund von Hohepriestertum Christi und Kirche sieht. Denn sie ist ein Element der von Gott gestifteten und von ihm her strukturierten Kirche und eine Handlung des durch die Kirche wirkenden Messias, der der Hohepriester ist. Deshalb muss die erste Frage sein, worin das Hohepriestertum Christi bestehe, da jedes authentische Priestertum

¹³ Concilium, 4. Jahrg. (1968), H. 4, S. 268 ff.

¹⁴ Ib., S. 271 f.

in der Kirche im Hohepriestertum Christi gründet und von da her Bestand und Gültigkeit bekommt und verständlich wird.

Das Hohepriestertum Christi ist nach allen Dimensionen, die es umfasst, in seiner einzigartigen göttlichen Mittlerrolle begründet. Dennoch ist es nicht völlig mit ihr identisch. Es erschöpft sich nicht in ihr, da es seine besondere eigenständige Qualität entfaltet. So sagt Bischof Alexis von Meudon: «Zur Ausübung des Priestertums genügt es nicht, eine medianten-, eine Mittel- oder Zwischenposition zwischen Gott und dem Menschen oder den Geschöpfen einzunehmen. Es muss dazu ein Strom des Einflusses vom Mittler nach beiden Richtungen und im Sinne beider ausgehen: von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott.» Aber auch dieser für das Wesen des Priestertums so wichtige «Einfluss-Strom» ist auch noch nicht allein ausschlaggebend. Denn das Wesentliche, das einen Priester, «sacer-dos», auszeichnet, ist das, dass der Priester eigentlich derjenige ist, der in seiner Mittlerrolle den Menschen Gott weiht (consecrare) und ihm von oben die Anerkennung dieser Konsekration durch das Siegel des Sakraments mitteilt¹⁵.

Dieses einzigartige Hohepriestertum Christi ist in seiner einzigartigen Gottmenschlichkeit begründet, da er durch sie, d. h. als der göttliche Träger der göttlichen Wirksamkeit, Repräsentant des Menschen vor Gott ist. So hat er sich als Mensch Gott hingegeben und geweiht und mit sich selbst und in sich selbst auch die ganze Menschheit, die infolge seines gottwohlgefälligen Sühnopfers von Gott angenommen und in die trinitarische Einheit eingeführt wurde, womit das schöpfungsmässige Ziel des Menschengeschlechts seine vollkommene Erfüllung gefunden hat. Deshalb ist der eigentliche und einzige Priester und Hohepriester allein Jesus Christus.

Das Hohepriestertum Christi hat von Anfang die vollkommene Fülle und beginnt am Tage der Menschwerdung, d. h. als die Botschaft des Erzengels Gabriel der Jungfrau Maria mitgeteilt und von ihr in dienendem Gehorsam angenommen wurde. Es wird während des ganzen irdischen Lebens Jesu ausgeübt nicht nur durch seine persönliche Wirksamkeit, sondern auch in allen ihn betreffenden Ereignissen, wie beispielsweise die Beschneidung, die Flucht nach Ägypten, die Taufe usw. Den Höhepunkt seines hohepriesterlichen Dienens stellen jedenfalls Hoher Donnerstag und Karfreitag dar. Am Hohen Donnerstag bringt Christus sich in ritueller Feier dar und wan-

¹⁵ Bischof Alexis von Meudon, Das Hohepriestertum Christi und das Priestertum der Heiligen in ihm, Orthodoxie heute 1968, H. 22, S. 3.

delt so zum voraus den Mord, der an ihm begangen wird, in ein freiwilliges Opfer. Und am Karfreitag wird leiblich die eigentliche Darbringung vollzogen als Höhepunkt und Vollendung des priesterlichen Heilshandelns Christi. So gibt der Hohepriester auf Golgatha das Lösegeld für die Sünden der Welt, wodurch die ganze Menschheit Gott geweiht und von ihm als wohlgefälliges Opfer angenommen ist. Darin besteht Mitte und Wesen des Hohepriestertums Christi¹⁶.

Dass diese Aussagen über Christus als Hohepriester und über sein Hohepriestertum neutestamentlich begründet sind, steht ausser Zweifel. Nach dem Hebräerbrief zeichnet sich das Hohepriestertum Christi dadurch aus, dass ihm jede Eigenmächtigkeit fremd ist und dass es ausschliesslich aus der Sendung und Bestimmung Gottes hervorgeht. Denn der hat ihn des Hohepriestertums gewürdigt, der zu ihm gesagt hat: «Du bist Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks» (Hebr. 5, 5 f.). Dann ist es dadurch ausgezeichnet, dass Christus als einziger Mittler zwischen Gott und den Menschen das einzigartige Opfer ein für allemal dargebracht hat. «Denn dies hat er einmal getan, als er sich selbst darbrachte» (Hebr. 7, 27). Ferner zeichnet es das Hohepriestertum Christi aus, dass er es ausübte als einer, der «in allem den Brüdern gleich» und deshalb «barmherzig wurde und ein treuer Hohepriester im Dienst vor Gott», «um die Sünden des Volkes zu sühnen» (Hebr. 2, 17). Es ist in seiner Einzigartigkeit besonders dadurch hervorgehoben, dass es ewig ist. Denn «dieser hat, weil er in Ewigkeit bleibt, das Priestertum als ein unwandelbares inne» (Hebr. 7, 24). Darum ist es auch dadurch, dass Christus sich zur Rechten des Vaters gesetzt hat, noch nicht zu Ende gegangen; in der Stellvertretung des Menschengeschlechts hat es ewige Dauer. Darum heisst es: «Er kann die, welche durch ihn zu Gott kommen, auch völlig erretten, weil er immerdar lebt, um für sie einzutreten» (Hebr. 7, 25). Dann ist er hineingegangen «in den Himmel selbst, um jetzt zu unsern Gunsten vor dem Angesicht Gottes zu erscheinen» (Hebr. 9, 24).

Das Hohepriestertum Christi ist in allen seinen Auswirkungen und Gestalten zweifellos ein göttliches Tun, da sein Hauptsubjekt die göttliche Hypostase des Sohnes ist. Es ist aber auch sicher, dass an der Ausübung des Hohepriestertums Christi nicht nur die mit dem Sohne Gottes hypostatisch vereinigte menschliche Natur Anteil hat, sondern auch die Menschen und alle andern persönlichen und unpersönlichen Wesen und Dinge. Diese Verbindung des menschlichen mit

¹⁶ Ib., S. 5 ff.

dem göttlichen Tun und die darin gewollte «Abhängigkeit» des göttlichen vom menschlichen Handeln ereignet sich nach dem Grundgesetz der göttlichen Ökonomie, wonach am Heilswirken Gottes das zu Erlösende mitbeteiligt sein soll. Das heisst in unserem konkreten Fall: Obwohl Jesus der einzige Hohepriester ist und er selbst alle Phasen seines Priestertums von Anfang bis zum Ende vollzieht, ist er immer insofern vom Dienst des Geschöpflichen abhängig, als göttliches Tun sich nicht ohne geschöpfliche Teilnahme verwirklicht.

Die Teilnahme des Geschöpflichen, besonders des Menschen, am Priestertum Christi ist dreifacher Art. Bischof Alexis von Meudon sagt darüber: «Nach göttlichem Plan treten Gestalten von Engeln und Heiligen beim Vollzug dieses Priestertums auf, und zwar auf dreifache Weise, einmal, um dieses Priestertum sich aktuieren und in Gang treten zu lassen (wie die Annahme der Inkarnation durch Maria), zweitens, um dieses Priestertum zu vollenden durch Zugriffe, die, ohne das kapitale, hauptsächliche Werk Christi wesentlich zu bestimmen, doch einen integrierenden Bestandteil desselben bilden (wie der Dienst Mariens zu Kana, der Apostel bei der Auferweckung des Lazarus, der Engel und Apostel beim eschatologischen Gericht), und schliesslich drittens, um dessen verborgenen Sinn kundwerden zu lassen und dadurch dem Priestertum Christi zu gestatten, uns zu erreichen und uns zu ermöglichen, es anzunehmen (wie die Erklärungen des Gerechten Simeon, des heiligen Johannes des Täuflers, des heiligen Paulus und des heiligen Johannes des Theologen über die Mysterien Christi)¹⁷.»

Die Beständigkeit und Ewigkeit des Hohepriestertums Christi zeigt sich verschiedenartig je nach seiner Daseinsweise. So vollzieht er sein Hohepriestertum auf eine besondere Weise als «Hohepriester der zukünftigen Güter» «im grösseren und vollkommeneren Zelt, das nicht mit Händen gemacht» ist, in das «als Vorläufer für uns eingegangen ist» Jesus, «der nach der Weise Melchisedeks Hohepriester geworden ist in Ewigkeit» (Hebr. 6, 20). D. h. er ist eingegangen «in den Himmel selbst, um jetzt zu unseren Gunsten vor dem Angesicht Gottes zu erscheinen» (Hebr. 9, 24).

Jesus Christus als Hohepriester existiert und wirkt aber noch auf eine andere Weise. Er sitzt nicht nur im Himmel zur Rechten des Vaters, sondern ist auch auf der Erde als Haupt der Kirche, deren Glieder sein Leib sind. So erstreckt sich sein hohepriesterliches

¹⁷ Ib., S. 12.

Tun nicht nur auf sein irdisches Leben und nicht nur auf seine ewige Existenzweise im Himmel, sondern auch auf seine lebendige Gegenwart in der Kirche als ihr Haupt, sodass sich wie im Himmel auch hier das Amt Christi weiter vollzieht im Handeln der Kirche und so sich ständig als mächtig erweist und sich offenbart.

Darin, dass die Kirche als Leib Christi das Werkzeug seines hohepriesterlichen Handelns ist, ist der Grund für die sakramentale Struktur der Kirche und für den sakramentalen Charakter der Ordination zu sehen. Denn im altchristlichen Sprachgebrauch bezeichnet das Wort «mysterion», «sacramentum» die evangelische Heilswirklichkeit und vor allem Christus selbst, der «ja der Inbegriff des ewigen göttlichen Ratschlusses und zugleich dessen Verwirklichung und Offenbarung ist» (Röm. 16, 25–26; Eph. 1, 9–14; 3, 3–4.8–9; Kol. 1, 26–27; 2, 2)¹⁸. So ist Christus das Urmysterium, Ursakrament, weil Gott durch das in ihm, an ihm und durch ihn Geschehene seinen Heilsplan nach dem ewigen Ratschluss verwirklicht, der auf die Einheit Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander ausgerichtet ist. Während des irdischen Lebens Christi ist zwar der Grund zum Heil gelegt, danach aber, also nach der Verherrlichung, verwirklicht sich dieser Heilsplan in der Kirche, die die Einheit mit der Heiligsten Dreifaltigkeit darstellt, in der sich die Vollkommenheit ausgestaltet. Das eigentliche Subjekt dessen ist Jesus Christus selbst in Gemeinschaft mit dem Vater und dem Heiligen Geist, da alles sich ereignet vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. An der Verwirklichung des Urmysteriums unter den Menschen ist aber auch die Kirche mitbeteiligt. Deshalb hat sie sakramentalen Charakter, wird sie Sakrament genannt. In der Konstitution «Lumen Gentium» wird in diesem Sinne gesagt: «Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Vereinigung der ganzen Menschheit.» Die Kirche ist also ein Sakrament, ein Mysterium, weil sich durch ihr vielfältiges Handeln das Urmysterium, der Inbegriff des ewigen göttlichen Ratschlusses und das Heilswerk Christi verwirklicht. In dieses ganze Gefüge des sakramentalen Heilshandelns Christi ist auch das Sakrament der Ordination als unveräusserlicher Bestandteil miteinbezogen und mitumfasst. Das Wesen dieses Sakramentes ist somit von hier aus zu erfassen und zu bestimmen, wie auch Ber-

¹⁸ Johannes Remmers, Apostolische Sukzession der ganzen Kirche, Concilium 1968, H. 4, S. 256.

nard Dupuy erklärt: «Damit löst man den Ordo nicht von der historischen Kirche. Der Ordo ist eine Dimension der Kirche. Diese ist die sichtbare Darstellung der tätigen und der im Mysterium verborgenen Präsenz Christi. Sie ist das erste, ursprüngliche Sakrament, und jedes Einzelsakrament bildet einen Aspekt dieser Kundgebung. Ein Sakrament ist somit ein fundamentaler Akt der Kirche, eine wesenhafte Äusserung ihrer Existenz, wenn auch die Reflexion über seine aus dem Sein der Kirche erfließende sakramentale Besonderheit erst nachträglich eingesetzt hat¹⁹.»

Somit ist die Ordination ein sakramentales Handeln der Kirche, so dass sie von der Kirche nicht getrennt, isoliert und insofern absolutisiert werden darf. Ihre Bindung an die Kirche verwirklicht sich in der Eucharistie, der tiefsten und grundlegendsten Wirklichkeit der Kirche. Das zeigen gewisse liturgische und praktische Elemente, die darin bestehen, dass «keine Ordination ausserhalb der eucharistischen Versammlung der Ortskirche vorgenommen werden kann» und dass «keine Ordination ‚absolut‘ erteilt werden kann, d. h. ohne Bindung des Ordinierten an eine konkrete Ortsgemeinde»²⁰, die sich in jeder eucharistischen Versammlung als Kirche konstituiert.

Die Ordination ist also ein sakramentales Handeln der Kirche, dessen Inhalt vom Wesen der Kirche bestimmt wird. So setzt sich das Hohepriestertum Christi gegenwärtig und von da her nimmt der Ordinierte an ihm teil. Darin zeigt sich auch, dass es sich trotz der Vielzahl der Ordinierten und der Verschiedenheit der Ämter um ein einziges Amt Christi handelt, und darin ist es auch begründet, dass jedes Amt in der Kirche, das am Amt Christi teilhat, ein authentisches, echtes Amt ist. In diesem Sinne sagt Jean Zizioulas: «Die Ordination verwirklicht hier und jetzt, innerhalb einer konkreten Daseinssituation, das Dienstamt Christi, indem sie ein Amt schafft, das dem Dienstamt Christi nicht parallel läuft, sondern mit diesem identisch ist, so dass in Wirklichkeit Christus der einzige Dienstträger in der Kirche bleibt (Chrysostomus)²¹.» Denselben Gedanken vertritt auch Maurice Villain, wenn er auf die Frage, was denn das Amtspriestertum sei, die Antwort gibt: «Das Amtspriestertum ist nur eine besondere Teilhabe am einzigen Hohepriestertum Christi, genaugenommen ein Zeichen, ein sakramentaler Reflex

¹⁹ Bernard Dupuy, op. cit., S. 273.

²⁰ Jean Zizioulas, Ist die Ordination ein Sakrament?, Concilium 1972, H. 4, S. 251.

²¹ Ib.

der Rolle Christi als Haupt seines Leibes im Diener am Wort und an der Eucharistie, zum Dienst am priesterlichen Volk²².»

Diese sakramentale Teilhabe am sich vergegenwärtigenden Priestertum Christi und erst recht diese Selbstvergegenwärtigung des Priestertums Christi selbst sind konstitutiv sowohl für die Weitergabe des Amtes Christi und seine fortdauernde Heilswirksamkeit als auch für die ordinierte Person selbst. Denn durch die Ordination wird nicht nur die Identität des Amtes, sondern auch die Identität der Person des Ordinierten mit Christus erreicht. Wie Christus als Hohepriester, so ist auch der Ordinierte von Gott in seinen Dienst eingesetzt und nicht nur mit der Sendung Christi, sondern auch mit den zu diesem Dienst nötigen Gaben ausgerüstet, so dass sich im priesterlichen Wirken die Gegenwart Christi in seinem Heilshandeln realisiert und offenbart. Wenn also im Namen der Heiligsten Dreifaltigkeit getauft wird, so ist es der Herr selbst, der seinem Leib neue Glieder einverleibt und sie mit seinem Geist durchtränkt. Und wenn das Herrenmahl gefeiert wird, so ist es der Herr selbst, der die Gemeinschaft mit sich und so auch unter den Teilnehmern zustande bringt. Deshalb sagt Jos Lescauwaet: «Durch seine Gesandten will der Herr selbst verkündend, taufend, Brot brechend, bindend und lösend ‚bei allen Völkern‘ und ‚bis ans Ende der Zeiten‘ gegenwärtig sein (Mat. 28, 20). Durch ihre Tätigkeit offenbart sich der Herr selbst als ‚der Apostel‘ von Gott her (Hebr. 3, 1), als ‚der episkopos aller Gläubigen‘ (2. Petr. 2, 25). Die Apostel, ihre Mitarbeiter und diejenigen, die in der Fortsetzung und im Zusammenhang dieser apostolischen Sendung tätig sind, müssen denn auch als Werkzeuge Gottes, als Diener Christi und Instrumente seines Geistes betrachtet werden (1. Kor. 4, 11; 12, 4.6)²³.»

Der sakramentale Charakter der Ordination kann darum mit Sicherheit als im Neuen Testament wohlbegründet betrachtet werden. Deshalb kann J. Gewiess mit Berufung auf das Neue Testament zusammenfassend sagen: «Die Ämter der Bischöfe und der Diakone haben ebenso wie das der Ältesten institutionellen Charakter, weil die Betrauung jeweils durch menschliche Vermitt-

²² Maurice Villain, Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen?, Concilium 1972, H. 4, S. 294.

²³ Jos Lescauwaet, Ist die Ordination ein Sakrament?, Concilium 1972, H. 4, S. 260.

lung, und zwar durch einen bestimmten Akt der Bevollmächtigung – nach 1. Tim 4, 14; 5, 22; 2. Tim. 1, 6 sicher, nach Apg. 14, 23 (vgl. 13, 3) wahrscheinlich –, in Verbindung mit der Handauflegung erfolgte. Dabei herrscht die feste Überzeugung, dass in diesem Akt der Bestallung, die unter Gebet und vorbereitendem Fasten (Apg. 14, 23; vgl. 13, 3) der Beteiligten vorgenommen wird, Gott selbst bzw. der Heilige Geist und damit auch der erhöhte Christus wirksam ist (Apg. 20, 28; vgl. 1, 24f.) und dass die eigentliche Befähigung und Bevollmächtigung zur Führung des Amtes, bei aller Bedeutung auch der natürlichen und charakterlich-sittlichen Eignung, in der Verleihung der Amtsgnade, des Charisma, von Gott her besteht (Apg. 20, 28.32; 1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6)²⁴.»

Bis jetzt wurde die Ordination allein im Licht ihrer Zusammengehörigkeit mit dem Hohepriestertum Christi gesehen. Dadurch könnte der Eindruck entstehen, dass sie nur als Bevollmächtigung und Ausrüstung zu priesterlichem Tun im engern Sinn des Wortes zu verstehen sei. Diese Sicht wäre einseitig und muss darum ergänzt werden. Denn das Hohepriestertum ist nur *eine* Dimension des Amtes Christi; zwei andere, ebenfalls wesentliche Dimensionen und Bereiche gehören mit dazu: der prophetische und der königliche Dienst. Nur alle drei Dienste zusammen machen das ganze Amt Christi aus, und zwar so, dass sie zusammen ein einziges unteilbares Amt darstellen. Die drei einzelnen Dienste, die es umfasst, können nur voneinander unterschieden, aber nicht voneinander getrennt und isoliert werden. Deshalb vergegenwärtigt sich durch die Ordination nicht nur das hohepriesterliche Amt Christi, sondern auch sein Amt als Ganzes. Demgemäss nimmt der Ordinierte nicht allein am hohepriesterlichen, sondern auch am prophetischen und königlichen Amt Christi teil. Seine Identität mit Christus ist also im Sinne seines dreifaltigen Amtes zu fassen und zu verstehen.

Dieses sog. «hierarchische» oder Amtspriestertum schliesst das sog. allgemeine oder königliche Priestertum des Volkes Gottes nicht aus; im Gegenteil: das königliche Priestertum des Volkes wird durch das Amtspriestertum ermöglicht und zustande gebracht. Das wird sofort klar, wenn die einzelnen Charismen, besonders die der Ordination, sachgemäss in ihrem Zusammenhang mit

²⁴ Gewiess, op.cit. (vgl. oben Anm. 5).

der Gemeinde gesehen werden. Es gibt zwar eine Auffassung, nach welcher in der Weise von der charismatischen Natur der Gemeinde gesprochen wird, dass die Gemeinde als Quelle und generisches Prinzip der besonderen Dienstämter erscheint. Das würde bedeuten, dass zuerst eine charismatische Natur (= Gemeinde) da sein müsste und dass wir erst davon her besondere Charismen (= Ordinationen) haben könnten. Danach wäre das königliche Priestertum der Gemeinde Grundlage und Quelle des Amtspriestertums, das seinerseits von diesem königlichen Priestertum bedingt und bestimmt wäre. Diese Auffassung ist indessen der Theologie des Ostens fremd. Was die einzelnen Charismen in ihrem Zusammenhang mit der Gemeinde betrifft, ist mit Jean Zizioulas zu sagen, «dass die besonderen Charismen nicht auf die Existenz des Leibes Christi folgen, sondern diese konstituieren. Hier wird das Mysterium der Kirche – und der Christologie – absolut von der Pneumatologie abhängig: der Leib Christi wird von den konkreten Charismen konstituiert und definiert.» Darum erklärt er: «Daraus ergibt sich der Schluss, dass die Ordination ein primordialer, konstitutiver Akt der Christengemeinde ist²⁵.»

Aus diesem Zusammenhang lässt sich auch erkennen, wie das königliche Priestertum zu verstehen ist, worin es besteht. Sicher ist es, was es ist, dadurch, dass auch es, und nicht nur das Amtspriestertum, am Amt Christi teilnimmt. Es ist aber nicht sein Auftrag, das Amt Christi und dessen Heilswirksamkeit zu vergegenwärtigen. Das königliche Priestertum unterscheidet sich dadurch vom Amtspriestertum, dass es im Heilswerk Christi von sekundärer Bedeutung ist. Es kann aber auch priesterlich wirken, da ihm durch das Amtspriestertum die Grundlage dazu gegeben ist. Deswegen ist das königliche Priestertum auch nicht zu unterschätzen oder zu bagatellisieren; denn abgesehen davon, dass auch es von Gott gestiftet und somit charismatisch ist, ist sein Wirksamkeitsbereich weit und seine Verantwortlichkeit für die Kirche ausserordentlich gross. In diesen seinen Dienst wird das königliche Priestertum durch das Sakrament der Firmung eingesetzt.

Gewiss werden für die ökumenischen Gespräche in der Frage der gegenseitigen Beziehungen zwischen Amtspriestertum und königlichem Priestertum der Gemeinde etwelche Schwierigkeiten bestehen. Doch scheint eine Annäherung nicht völlig ausgeschlos-

²⁵ Jean Zizioulas, op. cit., S. 252.

sen, da es in den evangelischen Kirchen auch Bewegungen gibt, die eine verheissungsvolle Annäherung an die «katholischen» Kirchen zeigen. Denn manche evangelische Theologen sind geneigt, dem Amtspriestertum den sakramentalen Charakter zuzuerkennen und es vom königlichen Priestertum der Gemeinde wesentlich zu unterscheiden. Die übliche Meinung geht allerdings dahin, dass die Kirchen der Reformation des 16. Jahrhunderts laut ihren Bekenntnisschriften unter Ausschluss eines hierarchischen und sakramentalen Priestertums nur die Gleichheit aller Christen in einem gemeinsamen Priestertum anerkannten. So führt Peter Meinhold, bei seiner Darstellung von Luthers Ämterlehre, aus: «Luther betont, was die Frage nach den kirchlichen Ämtern anbelangt, dass es nur *ein* Amt in der Christenheit gibt, das mit dem Wort gegeben ist. Von hier aus ergibt sich nun der Gedanke des allgemeinen Priestertums. Durch die Taufe sind alle Christen grundsätzlich zu Priestern qualifiziert. Die Unterschiede in der Christenheit sind solche des Standes und nicht des Amtes... Das Wort gehört allen Christen. Im Auftrage der Gesamtheit verwaltet es der einzelne. Die Ordnung erfordert, dass das Amt der Wortverkündigung einem übertragen wird²⁶.»

Diese Interpretation von Luthers Lehre wird aber nicht von allen evangelischen Theologen angenommen. Karl Bernhard Ritter etwa schreibt sie einer späteren Entwicklung im Luthertum zu: «Luther wollte mit diesem Begriff (allgemeines Priestertum aller Gläubigen) durchaus keine negative Tendenz verfolgen, wie es die spätere protestantische Entwicklung vermuten lässt; er wollte das christliche Priestertum weder beseitigen noch einer verdünnten, unverbindlichen Allgemeinheit und Abstraktheit ausliefern. Er will im Gegenteil dadurch dem Begriff des Priestertums seinen radikalen und für alle aktuellen Sinn wiedergeben. Wir alle sind Priester. Was bisher der eine Priester tat, das sollen wir alle tun²⁷.»

Man ist in der evangelischen Theologie auch nicht allgemein der Ansicht, dass sich eine derartige Gleichstellung aller Christen neutestamentlich begründen lasse. Von manchen wird die Strukturierung der Kirche durch ein hierarchisches Priestertum als im

²⁶ Peter Meinhold, Was ist Luthertum? (Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung, herausgegeben von Ernst Bentz und L. A. Zander), Agentur des rauhen Hauses Hamburg, 1952, S. 33/34.

²⁷ Karl Bernhard Ritter, Die Feier der Messe nach lutherischem Verständnis, in «Evangelisches und orthodoxes Christentum...», S. 63/64.

Neuen Testament genügend begründet angesehen, sofern dadurch das allgemeine Priestertum aller Gläubigen nicht in Frage gestellt oder bestritten wird. Deshalb handelt es sich nicht um die Alternative: entweder allgemeines oder hierarchisches Priestertum, sondern um die Zuordnung: allgemeines Priestertum und dennoch hierarchisches Priestertum.

Dass Theologen aller konfessionellen Richtungen, auch evangelische, weitgehend diesen Standpunkt vertreten, sei mit einigen weiteren Beispielen von evangelischer Seite, die uns an dieser Stelle natürlich am meisten interessieren, ausdrücklich belegt. Hans Asmussen etwa betont zunächst grundsätzlich, dass die Bekenntnisschriften, wohl gar die frühen Schriften Luthers, «besondere biblische Tatbestände einfach nicht gesehen haben». Dazu rechnet er auch den Umstand, dass man aus den Worten des Petrusbriefs über das Priestertum aller Gläubigen nur das herauslas, dass die Christenheit keiner besonderen Priester bedarf, weil «alle Christen Priester und die ganze Christenheit ein priesterliches Volk ist»²⁸. Die Unrichtigkeit dieser Ansicht beweist Asmussen auf Grund des Neuen Testaments. Auf die Frage: «Was ist das Eigentümliche, was das Neue Testament über das Amt gesagt hat?», antwortet er ganz grundsätzlich: «Es ist dieses, dass, obwohl in einer gewissen Weise alle Christen gleich sind, dennoch eine Verschiedenheit unter ihnen obwaltet²⁹.»

Diese grundsätzliche Stellungnahme hinsichtlich der Verschiedenheit der Christen findet Asmussen schon darin begründet, wie Jesus zwar alle, die zu ihm gehören sollten, aus den natürlichen Zusammenhängen herausnahm und doch nicht zu allen, sondern nur zu den Zwölfen sagte: «Ich habe euer Zwölf erwählt» (Joh. 6). Dann hat er, neben diesen in besonderer Weise erwählten und beauftragten Zwölf, noch «andere Siebzig» in eigentümlicher Weise herausgenommen und beauftragt (Luk. 10). Auch unter den Zwölfen hat Jesus Unterschiede gemacht: Petrus, Jakobus und Johannes waren sein engerer Kreis (Mat. 17), aber unter ihnen war keiner so beauftragt wie Petrus (Mat. 16). Diesen Unterscheidungen innerhalb der von Jesus Abgesonderten schreibt Asmussen eine ausschlaggebende Bedeutung für die Strukturierung der Kirche zu. Er sagt: «Die Kirche ist durch die ihr von Anfang einwohnende Verschiedenheit,

²⁸ Hans Asmussen, *Das Sakrament*, Stuttgart 1957, S. 85.

²⁹ *Ib.*, S. 86.

die von Gott gekommen und gewollt ist, eine geordnete Kirche. Die Ordnung in dem eben gezeichneten Sinne ist ein Teil ihres Seins³⁰.»

Diese Strukturiertheit der Kirche wird nach Asmussen durch die Sakramente verwirklicht. Denn «die Taufe ist», sagt er, «die Aussonderung der Christen aus der Welt. Die Konfirmation sollte die Aussonderung und Bestellung zum allgemeinen Priestertum sein. Und die Ordinationen (Weihen) zu den verschiedenen Ämtern stellen diejenigen Christen, die ein besonderes Amt ausrichten sollen, an ihren besonderen Platz³¹.» Dann warnt Asmussen die evangelischen Christen vor der Gefahr der Gleichmacherei. Er sagt: «Für uns Evangelische gilt es in besonderer Weise zu lernen, dass die allgemeine Gleichheit der Christen nicht ihre Aufstellung in Reih und Glied bedeutet, wo eine bestimmte Uniform jede wesentliche Unterscheidung unmöglich macht. Denn unsere grosse Gefahr ist die Gleichmacherei, die im Evangelium keinen Grund hat³².»

Ähnliche «katholische Wahrheiten» vertreten neben Asmussen auch noch andere evangelische Theologen wie Ernst Finke, Max Lackmann, Wolfgang Lehmann, Richard Baumann. Entsprechende Äusserungen von ihrer Seite finden sich in dem Buch «Katholische Reformation» hauptsächlich im Abschnitt «Evangelische Aussagen zu katholischen Wahrheiten», woraus folgende für unseren Zusammenhang wichtige Sätze wiedergegeben seien: «Es ist eine verlorene katholische Wahrheit, dass zum Mysterium der Kirche das Priestertum der Kirche gehört. Wie könnte sonst die Kirche in der Nachfolge des Hohepriesters Christus stehen. Es ist eine billige Ausflucht, darauf zu verweisen, es herrsche in der Kirche das ‚Priestertum aller Gläubigen‘, und damit zu meinen, wir brauchten keine Priester. Die katholische Wahrheit, dass die Christen ein priesterliches Volk sind, verlangt kategorisch eine Darlegung dessen, worin das priesterliche Handeln besteht und welche Christen die besonderen priesterlichen Funktionen in der Nachfolge Christi auszuüben bevollmächtigt und beauftragt sind.

Es ist eine katholische Wahrheit, dass die Konfirmation – falls sie solches will – die Bevollmächtigung mit dem allgemeinen Priestertum ist, dass aber zum Vollzug der Mysterien eine über die Konfirmation hinausgehende Vollmacht gehört. Die Bevollmächtigung zum priesterlichen Dienst, zu welchem nach dem Neuen Testament auch die

³⁰ Ib., S. 87.

³¹ Ib.

³² Ib.

Verkündigung des Wortes zählt, ist für sich ein Mysterium und ein Sakrament, in welchem Christus selbst durch die Handlung geweihter Werkzeuge der Kirche Gnade und Charisma des Amtes verleiht. Das Sakrament der Ordination konnte nur von den Aposteln und von den von ihnen Bevollmächtigten vollzogen werden. Seit sich das priesterliche Amt unter der Leitung des Heiligen Geistes in der Geschichte der Urkirche aufgliederte, gehört die Vollmacht der Priesterweihe dem Amt des Bischofs zu. Die bischöfliche Weitergabe des Priestertums ist das von Gott gewollte sakramentale Zeichen, in welchem die zeitliche und räumliche Einheit der Kirche und ihres Amtes zum Ausdruck kommt³³.»

Schliesslich muss noch auf den aufschlussreichen Artikel von Jean-Jacques von Allmen hingewiesen werden, in dem auf die Frage, ob die Ordination ein Sakrament sei, von calvinischer Seite geantwortet wird. Von Allmen betont zuerst, dass Calvin die Ordination wohl als Sakrament annehmen könnte, es aber nicht tut, weil sie nicht zu den Handlungen gehört, die von Christus für die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen eingesetzt sind. Somit ist nach von Allmen aus dem Umstand, dass die Ordination nicht zu den Sakramenten gezählt wird, nicht zu schliessen, dass sie für Calvin nicht zu den von Gott gesetzten Dingen gehöre, die für die Existenz der Kirche wesentlich sind. Von Allmen findet deshalb in der Auffassung der Ordination keine wesentliche Differenz zwischen «katholischen» und «reformierten» Christen: «Von beiden Seiten wird die Ordination als eine für die Kirche konstituierende Einsetzung des Herrn anerkannt³⁴.» An folgenden vier Elementen weist er den sakramentalen Charakter der Ordination auf: a) «Die Ordination ist eine Epiklese über einen Menschen, damit Gott ihn mit den Charismen erfülle, die notwendig sind zur Bewältigung des Amtes, zu dem er ordiniert wird.» b) Die «Überantwortung». In einer Anzahl reformierter Kirchen wird der Ausdruck «Weihe (consécration)» dem Ausdruck «Ordination» vorgezogen, um zu betonen, dass der, der in das Amt eingeführt wird, Gott überantwortet und dargebracht wird. c) Die «Legitimierung». Durch die Ordination wird dem Ordinierten gestattet, das Evangelium zu predigen, die Sakramente zu spenden und das Volk Gottes zu weiden. Der Amtsträger übernimmt somit den den Aposteln anvertrauten Dienst und führt ihn weiter. Und den Gläubigen ist klar, dass sie es in

³³ Katholische Reformation, Stuttgart 1958, S. 75 ff.

³⁴ Jean Jacques von Allmen, Ist die Ordination ein Sakrament?, Concilium 1972, H. 4, S. 254.

ihm mit einem authentischen Vertreter des Herrn zu tun haben. – d) Die Ordination fügt den Ordinierten in die Reihe der Apostelnachfolger. Sie ist also eine Art «geistlicher Geburt», durch die sich in der Kirche das von Christus eingesetzte Dienstamt beständig fortpflanzt³⁵.

3. Die «apostolische Sukzession»

Hinsichtlich der sog. «apostolischen Sukzession» lässt sich in der theologischen Literatur des letzten Jahrzehntes ein deutlicher Fortschritt bemerken, der sich schon darin ankündigt, dass in irenischem Ton gesprochen und von der Polemik zum Dialog übergegangen wird. Besonders aber beschreitet man einen verheissungsvolleren Weg, indem sich Apologeten und Dogmatiker gemeinsam an die Arbeit machen und die Dogmatiker sich um die Mitarbeit der Historiker bemühen. So ist es zu Beiträgen von oft hohem Wert gekommen³⁶.

Das Wort «Sukzession» kommt im Neuen Testament nicht vor, «wohl aber die Idee, dass die Lehre durch eine Kontinuität der Zeugen weitergegeben und getreulich bewahrt wird (2. Tim. 2, 2)»³⁷. Das ist geschichtlich bedingt; denn der Begriff wird erst zu der Zeit systematisch entfaltet, da die praktische Situation es erfordert. Das ist vor allem in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bei der Auseinandersetzung mit den Gnostikern der Fall. Die Gnostiker berufen sich auf mündliche, geheime Überlieferungen, um die Authentizität ihrer Lehren zu beweisen. Im Gegensatz dazu wird in der Kirche hervorgehoben, dass die Authentizität und Apostolizität der Lehre, die authentische Tradition allein in der legitimen Nachfolge der verantwortlichen Leiter der Gemeinde gegeben sei³⁸.

Von da her ist der Begriff der «apostolischen Sukzession» zu verstehen. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch ist damit meistens einfach die Amtsnachfolge gemeint, wie sie durch die Handauflegung verwirklicht wird, wobei besonders an die Amtsnachfolge gedacht wird. Und die Kette der bischöflichen Nachfolge wird in dem Sinn als das Band, das mit den Aposteln verbindet, aufgefasst, dass es in christlichen Gemeinschaften, in denen dieses Band unterbrochen worden ist, keine Gemeinschaft mit den Aposteln mehr gibt und infolgedessen auch keine Gemeinschaft mit der Heiligsten

³⁵ Ib., S. 255ff.

³⁶ Antonio Javierre, Zur klassischen Lehre von der apostolischen Sukzession, Concilium 1968, H. 4, S. 243.

³⁷ Bernard Dupuy, op. cit. (vgl. Anm. 13), S. 271.

³⁸ Johannes Remmers, op. cit. (vgl. Anm. 18), S. 254.

Dreifaltigkeit, also keine Kirche. In diesem Sinne sagt Maurice Villain: «In der klassischen Lehre stellt man sich die ‚apostolische Sukzession‘ tatsächlich wie eine Art Stammbaum vor, durch den ein Bischof (oder ein Priester) durch Vermittlung einer ununterbrochenen Kette von Handauflegungen mit den zwölf Aposteln und mit Christus verbunden ist. Wird diese sakramentale Handlung in der rechten Weise von einem Mitglied der Hierarchie vollzogen, so empfängt der Kandidat dadurch von Christus selbst das Amtspriestertum – in der Fülle und verbunden mit der Vollmacht, seinerseits zu ordinieren, wenn es sich um eine Bischofsweihe handelt; in der Form der Teilnahme, wenn es sich um eine einfache Priesterweihe handelt.»

Und er fährt gleich weiter: «Aus dieser vollkommen juristischen Auffassung ergeben sich weitreichende Konsequenzen.» ... Der evangelische Pastor z. B., «der die Handauflegung von einem oder mehreren bereits ordinierten, aber ausserhalb der hierarchischen Tradentenreihe stehenden Dienern seiner Kirche erhält, gilt als von der Sukzession abgeschnitten, und seine Amtshandlungen (ausser der Taufe) werden als ungültig betrachtet»³⁹.

Wurde zunächst anhand neuerer Literatur auf den historischen Ursprung und auf einige Konsequenzen der sog. klassischen Auffassung von der apostolischen Sukzession hingewiesen, so ist jetzt auch auf die in denselben Arbeiten vorgelegten Versuche einzutreten, welche die einschlägigen Probleme in neuem Licht sehen möchten, in dem sie nach der ekklesialen Wirklichkeit und Wahrheit der apostolischen Sukzession fragen. In der heutigen ökumenischen Situation, in der sehr viele Dinge anders gesehen werden als früher, werden hauptsächlich folgende Fragen aufgeworfen: Besteht die apostolische Sukzession allein in der bischöflichen Amtsnachfolge, oder ist sie weiter zu fassen? Ist die Apostolizität und Ekklesialität einer christlichen Gemeinschaft von der Reihe der bischöflichen Amtsnachfolge abhängig, oder bestehen auch andere Möglichkeiten? Es geht also bei diesen neuen Tendenzen darum, eine Überprüfung von Begriff und Wirklichkeit der apostolischen Sukzession durchzuführen und «die allzusehr vereinfachende Vorstellung einer in rein juridischer, formaler Weise durch die Handauflegung fortgeführten apostolischen Sukzession zu korrigieren»⁴⁰.

³⁹ Maurice Villain, Ist eine apostolische Sukzession ausserhalb der Kette der Handauflegung möglich?, Concilium 1968, H. 4, S. 275.

⁴⁰ Ib., S. 278.

Sollen Korrekturen vorgenommen werden, so ist bereits beim Terminus «Apostolische Sukzession» einzusetzen. Es kann nämlich eigentlich keine apostolische Sukzession geben, wenn man darunter eine Nachfolge der Apostel als Apostel verstehen wollte. Denn die Apostel zeichnen sich durch eine unvertretbare und unersetzliche Einmaligkeit aus, so dass das Apostolat in diesem Sinn nach dem Tode des letzten Apostels erlischt. Demgemäss sind auch die Bischöfe, da sie keine Apostel sind, keine Nachfolger der Apostel. Apostolische Sukzession kann also nicht eine Nachfolgereihe von Apostelpersonen meinen. Das bedeutet aber nicht, dass die Bischöfe überhaupt in keiner Weise in einer Nachfolge gegenüber den Aposteln stünden. Es ist eine Nachfolge da; sie ist aber nicht die von Apostelpersonen, sondern die ihres Amtsdienstes. Deshalb sagt Bischof Urs Küry: «Kirchliche Amtsträger können nicht Nachfolger der Apostelpersonen, sondern nur des Amtsdienstes sein⁴¹.» Ähnlich Johannes Remmers: «Nach dem Tode der Apostel kann das Apostolat als Augenzeugenschaft der Auferstehung und als unmittelbare Erwählung keine Fortsetzung finden. Nicht aber erlischt der den Aposteln gegebene Auftrag. Denn er erstreckt sich auf die Missionierung aller Völker bis zum Ende der Welt. Die Sendung der Apostel geht damit über die Personen der Apostel hinaus...⁴².»

Die apostolische Sukzession wird darum in diesen neuen Untersuchungen nicht in der Ununterbrochenheit der durch Handauflegung entstandenen Tradentenreihe als solcher gesehen, als ob man schon allein durch den Anschluss an sie auch die Apostolizität besässe. Sie besteht vielmehr in der Nachfolge gegenüber allem, was uns von den Aposteln überliefert und aufgetragen wurde. In diesem derart weit gefassten Komplex der apostolischen Sukzession hat die bischöfliche Handauflegung eine symbolische und zeichenhafte Bedeutung, der Gültigkeit nur zukommt, wenn alles das geschieht und gegenwärtig ist, was von den Aposteln überliefert und geboten wurde, d. h. wenn die Kirche, also alle ihre verschiedenen Glieder, in allem, was apostolisch ist, treu und solidarisch sind. Deshalb sagt Maurice Villain, ein Zitat aus Congars Schriften benützend: «Primär an der apostolischen Sukzession ist nicht die Gebärde der Handauflegung durch den Bischof, sondern was diese Ge-

⁴¹ Urs Küry, Die altkatholische Kirche (Die Kirchen der Welt, III), Stuttgart 1966, S. 283.

⁴² Johannes Remmers, op. cit. (vgl. Anm. 18), S. 253.

bärde bedeutet: „Ein gewisser Gehalt, bei dem die Übereinstimmung mit dem apostolischen Glauben den ersten Platz einnimmt“⁴³.»

Y. Congar seinerseits hat herausgestellt, dass der Begriff der apostolischen Sukzession bis ins hohe Mittelalter primär die Sukzession im apostolischen Glauben und in der apostolischen Liebe gemeint hat. Er erklärt darum: Die «formelle, juristische Legitimität eines Amtes hängt von einem gewissen inhaltlichen Faktor» ab, «bei dem das Element der Übereinstimmung mit dem apostolischen Glauben an erster Stelle steht». M. a. W.: «Der apostolische Charakter des Amtes verlangt den apostolischen Glauben.» Und: «Der Glaube, die Berufung durch Christus, die Zuteilung einer Gnadengabe durch den Heiligen Geist für den Dienst an der Gemeinde, all dies sind notwendige Vorbedingungen für die Wirksamkeit des Ritus der Handauflegung.»

Die apostolische Sukzession enthält und verlangt aber über all das hinaus noch ein weiteres unerlässliches Element: Nicht nur die Amtsträger, sondern die ganze Kirche muss in Glaube und Leben in der Nachfolge der Apostel stehen, in ihrer und so auch in der Gemeinschaft mit der Heiligsten Dreifaltigkeit bleiben. Harry McSorley sagt darum: «Die neuere Tendenz, die auf einem eingehenderen und umfassenderen Studium des Zeugnisses der frühen Kirche fusst, besteht darin, dass man die Apostolizität als Attribut der Gesamtkirche ansieht, das eine Sukzession oder kontinuierliche Weiterführung des apostolischen Glaubens und Lebens, der apostolischen Sendung und Unterweisung, des apostolischen Zeugnisses und Dienstes einschliesst», wobei «die Apostolizität der bischöflichen Sukzession keineswegs übersehen ist»⁴⁴.»

Nun besteht die Möglichkeit, die gegenseitige Beziehung zwischen der Apostolizität der Kirche und der Sukzession der bischöflichen Handauflegungen zu bestimmen. Die bisherige «klassische» Auffassung, welche die Apostolizität und Authentizität der Kirche ganz durch die bischöfliche Sukzession begründet und von ihr abhängig sah, bewertet McSorley als «eine Übersteigerung der Bedeutung der historischen Sukzession der Bischöfe, die so weit geht, dass sie

⁴³ Maurice Villain, Concilium 1972, H. 4, S. 294f. Das Zitat sowie die andern im folgenden erwähnten Äusserungen Congars stammen aus Y. M. J. Congar, *Apostolicité du ministère et apostolicité de doctrine, etc.*, Festgabe für Josef Höfer, Freiburg i. Br. 1967, S. 84ff.

⁴⁴ Harry McSorley, *Anerkennung einer presbyterialen Sukzession?*, Concilium 1972, H. 4, S. 245.

christlichen Gemeinschaften, die diesen auf historischer Sukzession beruhenden Episkopat nicht besitzen oder gar keinen Anspruch darauf erheben, allein auf Grund dieser Tatsache abspricht, dass sie Teil der christlichen Kirche sind»⁴⁵. Im Gegensatz dazu versucht die neuere Theologie, unserer Meinung nach mit Recht, die apostolische Sukzession als ein unveräusserliches Element eines komplexen Gefüges zu fassen und ihre Bedeutung von da her zu bestimmen. So erklärt Johannes Remmers: «Die apostolische Sukzession des Amtes, das als Dienst am Volke Gottes aufgefasst werden muss, kann aber nur innerhalb und im Zusammenhang mit der apostolischen Sukzession der Gesamtkirche betrachtet werden. Nur weil und insofern die Gesamtkirche in der apostolischen Sukzession steht, kann dies auch vom dienenden Amt der Hierarchie gesagt werden⁴⁶.»

Auch Edmund Schlink befürwortet eine apostolische Sukzession nicht nur des Hirtenamtes, sondern auch der Gesamtkirche auf Grund der Berufung aller Gläubigen: «Die apostolische Sukzession der Kirche und jedes ihrer Glieder besteht vor allem: a) im Glauben an die apostolische Botschaft und im Gehorsam gegenüber den apostolischen Anordnungen und Mahnungen; b) in der Bezeugung des apostolischen Evangeliums, die jedem Christen aufgegeben ist, und zwar in der Mannigfaltigkeit der einem jeden gegebenen Charismen; c) in dem bezeugenden und gewinnenden Vorstoss in die Welt und in der Auferbauung der Gemeinde. Denn jedes Charisma ist Dienst der Auferbauung der Gemeinde und geschieht zugleich an der Front zwischen Kirche und Welt. In diesem Sinn steht jeder Christ in der Nachfolge des kirchenbauenden Handelns der Apostel und hat eine Mitverantwortung am Dienst der Hirten; d) in der Pflege der Gemeinschaft mit den Christen, mit den Kirchen in der ganzen Welt. Dieses Moment gehört wesentlich zur apostolischen Sukzession der Kirche und auch jedes Gliedes der Kirche hinzu. Denn apostolische Sukzession ist nur da, wo die Apostel auch als Band der Einheit der Kirche aller Orte und Zeiten ernst genommen werden⁴⁷.»

In seinen acht «Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession» übt Hans Küng⁴⁸ zwar scharfe Kritik an der herkömmlichen

⁴⁵ Ib.

⁴⁶ Johannes Remmers, op. cit. (vgl. Anm. 18), S. 252.

⁴⁷ Bei Johannes Remmers am in Anm. 18 genannten Ort, S. 253, zitiert aus Edmund Schlink, Die apostolische Sukzession: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1963, S. 192.

⁴⁸ Hans Küng, Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession, Concilium 1968, H. 4, S. 248ff.

Auffassung: «Der Begriff der apostolischen Sukzession leidet unter klerikalistisch-juristischer Verengung und unbiblischer Atemnot und so unter ökumenischer Unfruchtbarkeit.» Es ist ihm aber darum zu tun, dass von der Schrift her neues Leben hineinkommt. So lautet seine erste These: «Grundlegend ist die apostolische Nachfolge der Gesamtkirche und jedes einzelnen Gliedes: Die Kirche als ganze steht im Gehorsam gegenüber den Aposteln als den Urzeugen und Urboten.» Darum erklärt er weiter: «Es ist eine klerikalistische Verengung, wenn man die apostolische Sukzession nur von der Sukzession der kirchlichen Ämter her sieht.» Demgegenüber hebt er als positive Bedeutung hervor: «Die Kirche als ganze soll in der Nachfolge der Apostel stehen. Und nachdem die Kirche nicht ein institutioneller Apparat, sondern die Gemeinschaft der Gläubigen ist, heisst dies: Auch jeder einzelne in der Kirche soll in der apostolischen Nachfolge stehen.» Als ihren Inhalt gibt er in der zweiten These an: Sie «besteht im je und je neu zu verwirklichenden sachlichen Zusammenhalt mit den Aposteln», womit «die bleibende Übereinstimmung mit dem apostolischen Zeugnis (Heilige Schrift) und der ständige Nachvollzug des apostolischen Dienstes (missionarischer Vorstoss in die Welt und Auferbauung der Gemeinde)» gefordert ist. Und daraus folgt: «Apostolische Nachfolge ist also primär eine Nachfolge im apostolischen Glauben und Bekenntnis und im apostolischen Dienen und Leben.» Deshalb «ist es eine juristische Verengung, wenn man die apostolische Sukzession in erster Linie in der Kette der Handauflegung sieht».

Küng folgert aber aus der apostolischen Nachfolge der Gesamtkirche und jedes ihrer Mitglieder keine Verabsolutierung des königlichen Priestertums der Gemeinde; vielmehr sieht er innerhalb der apostolischen Nachfolge der Gesamtkirche «eine besondere apostolische Nachfolge der vielfältigen Hirtendienste, insofern die Hirten, ohne selbst Apostel zu sein, Auftrag und Aufgabe der Apostel, nämlich Kirchengründung und Kirchenleitung, weiterführen» (3. These). Und hinsichtlich der Vielfalt der Hirtendienste führt er aus: «...unter den zahlreichen charismatischen Leitungsgaben, die den apostolischen Auftrag weiterführen, traten in der nachapostolischen Zeit immer mehr die auf eine besondere Sendung (Handauflegung) gegründeten Hirtendienste der Presbyter (Pastoren), Episkopen (Bischöfe) und Diakone hervor.» Bezüglich der Drei-Ämter-Ordnung, wie sie bei Ignatius als voll ausgebildet erscheint, sagt Küng, dass sie zwar ihre «Wurzeln in den Ursprüngen» habe,

aber «nicht einfach *die* ursprüngliche Dienstordnung und Dienstaufteilung» sei. Denn «in der apostolischen Nachfolge steht jeder einzelne nach dem gerade ihm verliehenen Charisma», wobei neben den Hirtendiensten «insbesondere die Nachfolger der neutestamentlichen Propheten und Lehrer» stehen, «die im Zusammenwirken mit den Hirten eine eigene ursprüngliche Autorität haben».

Dass ähnliche Überlegungen auch in der orthodoxen Theologie angestellt werden, möge zum Abschluss dieser Übersicht als ein Beispiel für viele eine Äusserung von Boris Bobrinskoy zeigen: «Die apostolische Sukzession bildet für die Orthodoxen einen der Gesichtspunkte der Kontinuität der Kirche, aber er ist oft zu sehr gegenüber dem Gesamtzusammenhang des Lebens der Kirche isoliert worden und in einer ausschliesslich institutionellen und juridischen Ebene verstanden worden, wodurch auf die sicherste Weise die ‚Gültigkeit‘ der hierarchischen Weihen garantiert werden sollte, ohne dass aber die Beziehung zum Glauben der Kirche (der ‚Lehre‘) oder zum gesamten Leben der Kirche in ihrer Kollegialität gesehen worden wäre⁴⁹.»

Diese Unter- oder Einordnung der bischöflichen Sukzession in die apostolische Nachfolge der Gesamtkirche in allem, was apostolisch ist, bedeutet keineswegs ihre Bagatellisierung. Im Gegenteil! Gerade so bekommt die apostolische Sukzession ihre richtige Stelle und Würde. Es ist darum bemerkenswert, wie sich zwischen den Theologen verschiedener Richtungen gerade darin eine Übereinstimmung herausbildet, dass «die bischöfliche Sukzession ein (wenn richtig und sachgerecht erkannt und verwirklicht) wirksames Zeichen der ‚apostolischen Sukzession des Amtes und der Kirche und daher ein Zeichen der Einheit und Katholizität der Kirche ist‘⁵⁰.

Dies ist um so bedeutsamer, als diese Übereinstimmung eine Frage betrifft, der in ökumenischem Zusammenhang ein besonderes Gewicht zukommt, die Frage nämlich, wie die Apostolizität und Authentizität von Kirchen zu beurteilen sei, die zwar die Kette der bischöflichen Sukzession nicht bewahrt haben, bei denen es aber eine durch regelmässige Handauflegung bewirkte ordentliche Sukzession der Pastoren gibt.

⁴⁹ Boris Bobrinskoy, Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen?, Concilium 1972, H. 4, S. 269.

⁵⁰ Harry McSorley, op. cit. (vgl. Anm. 44), S. 245; bezüglich der Herkunft des Zitats vgl. S. 249, Anm. 2.

Diese Frage lässt sich ohne Konsultation der reformatorischen Bekenntnisschriften nicht beantworten. Auf Grund der Apologie der Augsburger Konfession von 1531, die 1537 ebenfalls in den Rang der lutherischen Bekenntnisschriften erhoben wurde, und auf Grund der auf Luther selbst zurückgehenden «Schmalkaldischen Artikel» von 1537 lässt sich feststellen, dass die Lutheraner die «Kirchenordnung und verschiedene Ränge der kirchlichen Hierarchie»⁵¹ beibehalten wollten. So wird in Art. XIV der Apologie festgestellt: «Wir wissen, dass die Väter gute und nützliche Gründe hatten, die kirchliche Disziplin in der durch die alten Kanones beschriebenen Form zu bestimmen. Doch die Bischöfe zwingen entweder unsere Priester, die Art Lehre, die wir eben bekannt haben, aufzugeben und zu verurteilen, oder aber sie töten die unglücklichen und unschuldigen Menschen... So ist die Grausamkeit der Bischöfe der Grund dafür, dass an manchen Orten die kanonische Kirchenleitung abgeschafft wird, ungeachtet unseres ernstesten Verlangens, sie beizubehalten.» Und im III. Teil der Schmalkaldischen Artikel, Art. X, erklärt Luther: Wenn die Bischöfe rechte Bischöfe sein und ihre bischöflichen Aufgaben erfüllen wollten, würden wir, wenn schon nicht aus Notwendigkeit, so doch um der Liebe und Einheit willen, unsere Prediger gern von ihnen ordinieren lassen. (Luther betrachtet die bischöfliche Ordnung zwar als eine gute, aber doch nicht als göttliche, sondern menschliche Einrichtung.) Nun wollen die Bischöfe aber gar nicht rechte Bischöfe, sondern Fürsten sein, was sich daran zeigt, dass sie weder predigen noch lehren, taufen oder Kommunion feiern, noch sonst einen kirchlichen Dienst erfüllen; statt dessen hindern und verfolgen sie die, welche zu diesem Dienst berufen sind und ihn recht tun wollen. Solcher Bischöfe wegen muss die Kirche aber nicht ohne Diener bleiben. Darum müssen und wollen wir, wie die alten Beispiele der Kirche der Väter uns lehren, selber tüchtige Personen zu diesem Dienst ordinieren. Das darf man uns auch nach dem geltenden Recht nicht verbieten, wonach sogar die von Ketzern Ordinierten als wirklich ordiniert gelten. Ferner schreibt auch Hieronymus, dass die Kirche von Alexandrien in der ersten Zeit ohne Bischöfe von Priestern und Predigern gemeinsam geleitet worden sei⁵².

⁵¹ Apologie, Art. XIV (latein. Text) am Anfang, zitiert nach dem in Anm. 44 genannten Artikel von McSorley, S. 246.

⁵² Vgl. dazu auch McSorley am in Anm. 44 genannten Ort, S. 246 ff.

In seinem Traktat «Von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes» (Nr. 62ff.) argumentiert auch Melanchthon mit dem Hinweis auf Hieronymus, der im Brief 146 an Evangelus erklärt, episcopus und presbyter seien in der frühen Kirche dasselbe gewesen, und erst später und nur um Spaltungen zu vermeiden sei einer über die andern gestellt worden. Für diese Ansicht führt Hieronymus das Beispiel von Alexandrien an, denn dort wählten, wie er sagt, «seit der Zeit des Evangelisten Markus bis zur Zeit der Bischöfe Herakles [sic] und Dionysius die Presbyter stets einen aus ihrer Mitte, gaben ihm einen höhern Platz und nannten ihn Bischof... Denn was tut, von der Ordination abgesehen, ein Bischof, was der Priester nicht auch tut? ⁵³»

Auch Calvin macht vom Brief 146 des Hieronymus Gebrauch. Dazu benützt er noch den Kommentar zum Titusbrief, wo Hieronymus seiner Ansicht noch stärkern Ausdruck gibt, indem er sagt, die Bischöfe wüssten, dass ihr Vorrang gegenüber den Priestern mehr auf Gewohnheit als auf einer Anordnung des Herrn beruhe.

Im Blick auf diese Dokumente wird man sagen können, dass die Reformatoren sich in einer Zwangslage befanden. Da sich die Bischöfe weigerten, für die reformatorischen Gemeinden Diener dieses Glaubens zu ordinieren, diese Gemeinden aber dringend der Priester bedurften, sahen sich die Reformatoren genötigt und verpflichtet, Ordinationen durch andere Priester vornehmen zu lassen. Dass sie zu dieser Lösung gelangten, war freilich nicht allein durch die äussere Zwangslage bestimmt. Sie glaubten, für ihr Vorgehen gute biblische Gründe zu haben, sogar bessere als die Gegenseite, und durch Beispiele aus der ersten Christenheit und durch Kirchenväter wie Hieronymus sahen sie sich nachhaltig unterstützt. Dabei waren sie durchaus der Meinung, dass für die Einführung in den kirchlichen Dienst eine Ordination nötig, dass aber auch eine allein von Pastoren vollzogene Ordination göttlichen Rechtes sei. Da sie auch dafür hielten, dass die ganze Kirche apostolisch sei, und zwar durch ihren Glauben, erschien es ihnen als verboten, sich durch die Weigerung der Bischöfe der kirchlichen Diener und der Freiheit des Wortes berauben zu lassen.

Was so entstand, versteht Maurice Villain als «charismatische Kirchenstruktur», in der nach dem Vorbild von Röm. 12; 1.Kor. 12; Eph. 4 die Menschen zum Dienst an der Gemeinde ausgeson-

⁵³ Vgl. zu diesem Zitat und zur Diskussion über den historischen Sachverhalt in Alexandrien: McSorley am in Anm. 44 genannten Ort, S. 246 ff.

dert werden, die vom Heiligen Geist bezeichnet und ausgestattet sind. Diese charismatischen Diener bilden die «Hauptgelenke des Leibes in der Ausübung des königlichen (allgemeinen) Priestertums». «Sie sind besonders sichtbare Zeichen, offenkundige Plätze der apostolischen Sukzession. Aber auch die Gläubigen nehmen daran teil. Damit aber wird die Handauflegung zu einer Handauflegung der gesamten Kirche. Das war die Überzeugung der Reformatoren und ihrer Schüler⁵⁴.»

Der Hinweis des Hieronymus auf die Verhältnisse in Alexandria, in denen er eine Bestätigung für seine exegetische These fand oder zu haben glaubte, mag historisch anfechtbar sein. Er behält trotzdem seine Bedeutung, da sich auch im Mittelalter, auch im 15. Jahrhundert, gelegentliche Fälle ähnlicher Praxis und sogar eine entsprechende Reflexion feststellen lassen⁵⁵. Wichtiger noch ist das biblisch-theologische Zeugnis des Hieronymus für die Gültigkeit presbyteraler Ordination und Sukzession, auf das sich die Reformatoren berufen. Es erhält zu Recht in den heutigen ökumenischen Erörterungen eine grosse Bedeutung. Das Ganze dieser Tatbestände gibt jedenfalls der neuern katholischen Theologie die Möglichkeit, eine relativ positive Stellung gegenüber der presbyteralen Ordination und Sukzession einzunehmen. Sie kann überdies noch darauf verweisen, dass das Konzil von Trient den Antrag ablehnte, den Unterschied zwischen Presbyter und Bischof als auf göttlicher Einsetzung beruhend zu erklären, dass es die Zurückweisung der Argumente Melanchthons für die Authentizität von Amtsträgern, die in einer Notlage auf ausserordentliche Weise von anderen Priestern ordiniert worden waren, nie vollzog und dass es über die nicht von der «kirchlichen und kanonischen Gewalt» ordinierten Pastoren nur sagte, sie seien keine «legitimen» Diener des Wortes und der Sakramente⁵⁶. Dieselbe Zurückhaltung hat auch das II. Vatikanum geübt und die Möglichkeit offengelassen, anzunehmen, dass unter gewissen Umständen ein gewöhnlicher Priester einen andern zum Priester weihen kann. Denn in der offiziellen *relatio* zu Ziffer 21 der Konstitution über die Kirche heisst es: «Die Kommission hat beschlossen, es solle keine Erklärung abgegeben werden zu der Frage, ob nur ein Bischof Priester ordinieren

⁵⁴ Maurice Villain, *Concilium* 1968, H. 4, S. 279f.

⁵⁵ Vgl. H. McSorley, *Concilium*, 8. Jahrg. (1972), H. 4, S. 247f. und die S. 250, Anm. 15–25, angegebene Literatur.

⁵⁶ Vgl. H. McSorley, *ib.*, S. 248.

kann, und hat daher zu diesem Punkt weder die Rechts- noch die Sachfrage aufgeworfen⁵⁷.» Was die Verneinung der «Legitimität» der presbyteralen Ordination betrifft, so ist damit nicht behauptet, dass in ihr «nichts geschehe», dass sie als «null und nichtig» und einfach als «ungültig» zu betrachten sei. Sie ist nur insofern nicht «legitimiert» als sie gegen die althergebrachte Disziplin der Kirche verstösst⁵⁸. In diesem Zusammenhang weist Maurice Villain, P. Avery Dulles folgend, auch auf «die beachtlichen Früchte der evangelischen Verkündigung» hin und meint dann: «Auch der Ritus der Handauflegung selbst darf, auch wenn er ausserhalb der hierarchischen Tradentenlinie empfangen wird, nicht als vollkommen unbedeutend abgetan werden. Gewiss, er kann vom katholischen Standpunkt aus natürlich nicht als ‚gültig‘ angesehen werden. Folgt daraus aber, dass er völlig wirkungslos sein muss?» Und wenige Zeilen später: «Der Pastor ist eine ‚geweihte (sacrée) Person‘, und zwar nicht allein als Individuum, sondern als Vorsteher des liturgischen Gottesdienstes. Obwohl ihm die Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht fehlt, ist ihm doch eine Verkündigungsfunktion gegeben, und er empfängt eine Standesgnade, um seine Gemeinde zur Wahrheit zu führen. Damit ist nicht gesagt, Gott habe die Glaubensspaltung gewollt. Aber auch sub hypothesi dissidentiae lässt er sein Volk nicht im Stiche. Wenn man nicht wagt, Calvin recht zu geben, dass die protestantische Ordinierung ein echtes Sakrament ist, ... kann man zusammen mit P. Avery Dulles doch sagen, dass sie eine Teilnahme am Sakrament (ein Quasi-Sakrament) ist, und zwar insofern sie ein ‚Bekenntnis des Glaubens an die Kraft des Leidens Christi und ein inniges Gebet um die Erlangung der Gnade zur Erfüllung des Dienstes in einer gottwohlgefälligen Weise‘ darstellt⁵⁹.» Auf die geistliche «Effizienz» der aus presbyteraler Ordination hervorgegangenen Ämter, als auf einen wesentlichen Ausgangspunkt für die Beantwortung der Frage, wie wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter gelangen könnten, wird denn auch von methodistischer Seite hingewiesen. So sagt Albert Outler: «...eine unserer entscheidenden Überzeugungen ist, dass unsere Ämter mit allen ihren Mängeln keineswegs völlig ungültig sind... Diese Ämter mögen tatsächlich ‚irregulär‘ sein, aber sie wurden in ihrer Ausübung durch den

⁵⁷ Ib.

⁵⁸ Ib.

⁵⁹ Maurice Villain, Concilium, 4. Jahrg. (1968), H. 4, S. 280f.

Heiligen Geist ausgezeichnet und können nicht ohne Missachtung des Geistes abgelehnt werden⁶⁰.»

Was nun die Möglichkeit einer Stellungnahme gegenüber der presbyteralen Ordination von seiten der orthodoxen Theologie betrifft, so ist zuerst hervorzuheben, dass es dabei um eine Entscheidung geht, die nicht Sache der Theologen, sondern der Kirche ist. Denn der Kirche ist nicht nur der Auftrag und die Macht, sondern auch die Möglichkeit der Unterscheidung der Geister gegeben (1. Kor. 12, 10; 1. Joh. 4, 1), da hinter jeder Entscheidung der Kirche der Heilige Geist als das eigentliche Subjekt der Unterscheidung steht. Und um einen Akt der Unterscheidung der Geister handelt es sich bei der Beantwortung der Frage, was an Gegebenheiten, wie sie oben angedeutet wurden, anzuerkennen sei oder nicht.

Eine solche Unterscheidung, die der Heilige Geist durch die Kirche trifft, ist ein sehr komplexes Geschehen. Die ganze Kirche mit allen ihren Gliedern ist daran beteiligt. Und diese umfassende Komplexität soll auch im vollen Umfang zur Geltung und zum Ausdruck kommen, damit man nicht irreeht. Der Akt der Unterscheidung muss ein Urteil enthalten. Wenn er aber nur in einem formalen Urteil besteht und wenn das Urteil formal auch der Wahrheit entspricht, wenn er aber nichts weiss von Vertrauen, Hoffnung, Liebe, Bereitschaft zum Helfen und von Oikonomia, kann er mehr schaden als nützen, kann er zu Verhärtung und Verzweiflung führen. Darum ist die Frage der Anerkennung der presbyteralen Sukzession und des aus ihr hervorgegangenen Amtes als Akt der Unterscheidung der Geister eine Entscheidung von grosser Verantwortlichkeit; sie kann nur in Furcht und Zittern getroffen werden, damit man nicht fehlgeht⁶¹.

Es gibt viele Gründe, die dafür sprechen, die Frage der Anerkennung der aus presbyteraler Sukzession hervorgegangenen Ämter nicht nur von der formalen Verschiedenheit her zu beurteilen, sondern im Sinne der Unterscheidung der Geister zu behandeln und dabei auch die Argumente zu berücksichtigen, die zugunsten einer Anerkennung der in den getrennten Kirchen bezeugenden Wirklichkeit sprechen können.

Unter diesem Gesichtspunkt ist dem Umstand grosse Bedeutung zuzuerkennen, dass Luther selbst die bestehende Kirchenord-

⁶⁰ Albert Outler, *Concilium*, 8. Jahrg. (1972), H. 4, S. 279.

⁶¹ Boris Bobrinskoy, *Concilium*, 8. Jahrg. (1972), S. 271f.

nung achtete und beibehalten wollte und dass es gegen seinen Willen, infolge einer Zwangslage, zum Übergang zur presbyteralen Sukzession und so zur Trennung gekommen ist. Die Zwangslage aber kann vieles rechtfertigen, wenn es der Auferbauung der Kirche dient. Ebenso grosses Gewicht kommt dem Umstand zu, dass die Ordination durch die Handauflegung, die zu einer presbyteralen Sukzession führt, nach Calvin vier Elemente enthält, die für die Sakramentalität einer Ordination konstitutiv sind, nämlich: Epiklese, Überantwortung (= Weihe, consécration), Legitimierung und die apostolische Nachfolge als eine Art geistlicher Geburt. Nicht gering zu achten ist schliesslich das Ringen um die evangelische und frühchristliche Wahrheit, das die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen bewegt und eine «katholische» Intention darstellt oder auch zu Tendenzen führt, die in ausgeprägter Weise die Katholizität wollen, was ökumenisch anregend und hoffnungsvoll ist. Erst recht ist darauf zu achten, wie immer mehr und von vielen Seiten die Erfahrung gemacht und auch anerkannt wird, dass der Heilige Geist nicht nur in der eigenen Kirche wirkt, sondern auch in andern, getrennten Kirchen und Gemeinschaften. Wenn sich dies so verhält und auch anerkannt wird, so legt sich tatsächlich die Frage nahe, ob denn, wie Walter Kasper sagt, «der Geist in diesen Kirchen nicht auch in und durch die jeweiligen Ämter dieser Kirchen wirkt, da es doch die Ämter sind, die den Dienst an Wort und Sakrament in besonderer Weise vollziehen.» Und ob man nicht davon ausgehen muss, «dass in den andern Kirchen eine ... kirchliche und geistliche Wirklichkeit des Amtes vorhanden ist»⁶².

Dimitrije Dimitrijevič, Belgrad

⁶² Walter Kasper, Konvergenz und Divergenz in der Amtsfrage, Concilium, 8. Jahrg. (1972), H. 4, S. 297.