

# Systematische Überlegungen zur Amtsgnade [Fortsetzung]

Autor(en): **Amiet, Peter**

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 4

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404546>

## **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.

## Systematische Überlegungen zur Amtsgnade

Von Peter Amiet

(Fortsetzung)

Es erhebt sich aber noch ein anderer Verdacht: Ist der im Glauben erfahrene Vatergott nicht bloss verbal als der christliche, als der Vater der Kirche qualifiziert? Unterscheidet er sich sonst von irgendeiner heidnischen Vatergottheit? Psychologisch gesagt: Ist er überhaupt eine christlich qualifizierte Projektion des irdischen Familienvaters<sup>23</sup>? Wenn ein Christ mir Vater ist (wie sich etwa Paulus Vater nennt), bezeugt er mir den himmlischen Vater Christi. Vor diesem Zeugnis wird meine eigene psychische Vaterprojektion gerichtet, nach ihm wird sie ausgerichtet und geformt. Wenn ein Amtsträger Vater der Gemeinde ist, stellt er das Bekenntnis der Gemeinde zum himmlischen Vater dar. Wenn ich aber nur Brüder habe, so kann mir nur Christus als der Bruder bezeugt werden. Der Vater aber wird nur verbal durch die Lehre als der Vater Christi qualifiziert oder dadurch, dass die Brüderschaft einen zugehörigen Vater evoziert. Dieser wäre also nicht einfach unbekannt. Es hat ja allgemein jeder Mensch und also auch jeder Christ eine Vaterprojektion. Man wüsste also darum, dass unser Ahnen eines himmlischen Vaters etwas mit dem Vater der Brüder und damit Christi zu tun hat, aber man legte kein Bekenntnis zu ihm ab – oder bloss ein verbales oder ethisches, aber kein kirchliches. Die Person des Amtsträgers aber, der der Gemeinde nicht nur Bruder, sondern auch Vater ist, und der in einem bestimmten Verhältnis zu Christus stünde (apostolische Sukzession), stellte ein solches Bekenntnis dar.

Auch hier, wo Barth all dies nicht reflektiert, merken wir ein zuwenig auf die Inkarnation bezogenes Denken. Der Bruderbegriff steht bei Barth fast beziehungslos da.

Wie geschieht aber das – von Barth betonte – brüderliche Wirken? Was ist brüderliches Wirken? Es ist ein Sich-aneinander-Angleichen. Der Bruder ist ein gleicher wie ich<sup>24</sup>. Dies Sich-Angleichen kann wohl auch einen christologischen Sinn haben, ist doch Christus

---

<sup>23</sup> Vgl. Anm. 117.

<sup>24</sup> Das Wissen um die Gleichheit setzt aber das Wissen um den gleichen Vater der Brüder voraus – oder um die gleiche Mutter (beim Fehlen der

unser Bruder geworden, damit wir göttlichen Wesens teilhaft werden. Im nur brüderlichen Wirken darf nun der andere nicht gezwungen werden, da es väterlich wäre, wenn sich einer dem andern überordnete. Der Mitbruder darf auch nicht gebeten werden, da dies kindlich wäre und den Mitbruder zum Vater machen würde, noch darf der Bruder in seiner Andersheit belassen werden, da dies bräutlich wäre. – Wir sehen, dass der reine Bruderbegriff keine Funktion mehr erlaubt. Diese Klärung des Begriffs ist aber darum notwendig, damit deutlich wird, dass ein betonter Gebrauch eines allgemeinen Bruderbegriffs, der sehr wohl auch väterliches u. a. enthält, das Problem verschleiern kann. Es müsste ja dann immer noch gefragt werden, wie in der Kirche dieser allgemeine Bruderbegriff aussähe, wie er in der Kirche strukturiert sei. Bei Barth umschliesst der Bruderbegriff Verschiedenes, redet Barth doch von brüderlichem Fordern, Herrschen, Dienen, Überführen u. a.

Dieser gefüllte Begriff von Brüderlichkeit erlaubt aber bloss, dem Problem der Vaterschaft usf. in der Kirche auszuweichen. Sinnvoll anwendbar ist der Begriff des brüderlichen Wirkens des Amtsträgers nur, wo er in Dialektik zum väterlichen Wirken steht. Wo sich das väterliche Wirken verselbständigt und die brüderliche Komponente zu sehr unterdrückt wird, da mag es dann geschehen – was wohl bei Barth so zu erklären ist – dass im polemischen Gegenschlag nur mehr und allein die Brüderlichkeit gefordert wird.

In Barths Ekklesiologie kommt folgendes nicht zustande:

Es zeigt sich keine über das Verbale hinausgehende Verbindung mit dem Inkarnierten.

Es zeigt sich keine aus der Struktur der kirchlichen Gemeinschaft folgende Verbindung der einzelnen Christen zur Gemeinschaft der Kirche, sondern nur eine über den Geist in der Transzendenz. Die Frage nach Gott Vater spielt für Barths Ekklesiologie keine Rolle und wird damit nicht beantwortet.

---

Vaterstruktur in der Kirche ist Gott evtl. als Mutter qualifiziert) –, sei dieser «Vater» nun die Natur, Charakter, Interesse, Ideologie oder was immer. Bei Barth müsste dieser «Vater» in der Lehre gesucht werden.

Woher erhält das brüderliche Wirken, das Sich-Angleichen, seinen Impetus? Gibt es eine Verpflichtung dazu? Nach Barth gewiss, doch könnte sie nach ihm nicht von Personen kommen. Sie müsste entweder aus der Lehre kommen, was die Konsequenz hätte, dass sich die Christen einer Lehre, die nur etwas und nicht jemand ist, unterordnen und sich damit entwürdigen müssten. Oder sie käme direkt vom Heiligen Geist, der damit wiederum wie eine supranaturale Ergänzung der Kirche erschiene.

Die Frage, wie sich der Heilige Geist der Kirche als Gemeinschaft gebe und ihr einwohne, wird nicht beantwortet. Vielleicht sieht Barth dies so, als ob der Heilige Geist ohne jede Ordnung punktuell bald hier bald dort einen Christen ergreife, z. B. auch so, dass er einen zum Führer macht. Es ist zu vermuten, dass die Leugnung des tradierten Amtes diese Schwierigkeiten verursacht.

### **Zur Theologie von Paul Althaus**

Paul Althaus schreibt: «Allgemeines Priestertum und Predigtamt:

a) Allein durch das Zeugnis der Kirche (zu dem auch die Bildung und Weitergabe des Kanons gehört) erreicht das Angebot der Versöhnung die Menschen (2. Kor. 5, 20) ... Das Heil hängt an der Wirklichkeit des Heils-Angebots im Zeugnis. Die Vollmacht zu diesem Zeugnis hängt nun aber nicht an der Autorisierung durch die ‚apostolische Sukzession‘ bestimmter Ämter und durch den hierarchischen Instanzenweg; die Vollmacht zum autoritativen, die Vergebung anbietenden Zeugnis empfängt jeder Christ, indem er das Zeugnis selber für sich, von wem immer, im Glauben empfängt. Das Zeugnis-Amt ist als ‚allgemeines Priestertum‘ allen Glaubenden von Christus verliehen (1. Petr. 2, 9). Die *successio apostolica*, auf der der Bestand der Kirche ruht, ist nicht eine *successio episcoporum*, sondern eine *successio fidelium*.

b) Unbeschadet dessen bedarf die Kirche eines besonderen Amtes der öffentlichen Verkündigung. Denn es geht ja nicht nur darum, dass einzelne Menschen vom Evangelium zum Glauben überwunden werden, sondern dass ‚Gemeinde‘, d. h. Einheit im Glauben und Handeln, entstehe. Diese Gemeinsamkeit zu wirken ist das öffentliche ‚Amt des Wortes‘ da. Es hebt das ‚allgemeine Priestertum‘ und sein Zeugnis-Amt nicht auf. Sein Handeln ist ein Handeln der Gemeinde. Sie als ganzes delegiert einen der ihren zu dem öffentlichen Amte; aber nicht ‚um der Ordnung‘ willen, sondern um der Einheit willen, damit die Gemeinde als Einheit wirklich werde. So hat das Predigtamt einen über das Zeugnis-Amt hinausführenden neuen Sinn. Es bedeutet die Übertragung nicht des Zeugnis-Amtes der einzelnen, sondern eine Funktion der sich als Einheit, auf Einheit hin erfassenden Gemeinde, die mehr ist als der Inbegriff ihrer einzelnen

Glieder. In dieser seiner grundlegenden Notwendigkeit für die Gemeinde erkennen wir das Predigtamt – nicht minder als das allgemeine Priestertum – als von Jesus Christus, der seine Gemeinde wollte (Mat. 16, 18), gewollt und gestiftet<sup>25</sup>.»

Dazu seien folgende Überlegungen angestellt:

1. Die Frage des Priestertums des Trägers des Predigtamtes bleibt unklar.

2. Althaus lässt die in seiner Kirche durchaus geübte Ordination beiseite. Als was stellt sich nun das «Mehr» dar, welches die Gemeinde über die Summe der Christen hinaus ist und zu dessen Verwaltung die Gemeinde einen der ihren ins Amt delegiert ?

3. Woher hat der Amtsträger zu wirken, d. h. in welchem Bezug zum Geist steht er ? Und in welchem Verhältnis zum Geist steht die Gemeinde ?

Zu 1.: Nach Althaus macht es das Priestertum aus, die Vergabung, das Heil anzubieten, was durch das Zeugnis geschieht. Die Vollmacht, das Zeugnis abzulegen, wird nicht durch irgendeine Ordination, auch nicht durch die Taufe, empfangen, sondern «im Glauben», der allerdings durch andere Menschen – selber Gläubige, ist zu vermuten – gezeugt wird. Es ist dies eine «*successio fidelium*», die keine andere Struktur hat als die, dass – wohl von den Aposteln und Christus her – wie vom einen Stamm die sich ständig verästelnden Zweige ausgehen, so jeweilen ein – historisch-zeitlich gesehen – Christus Näherer einen neuen Christen «zeugt». (Dabei wäre es wohl denkbar, dass auch ständig Querverbindungen vorkommen, indem der immer wieder schwache Glaube von andern, selbst «jüngern» Christen neu gestärkt, «gezeugt» würde.) Unklar ist nun, wieweit der Amtsträger nicht nur allgemein als Christ, sondern auch als Amtsträger priesterlich sei. Dies ist nicht ausgeschlossen, einmal darum, weil es seine Aufgabe ist, zu verkündigen, d. h. das Zeugnis abzulegen, worin nach Althaus eben das priesterliche Wesen gründet. Damit tut der Amtsträger und ist der Amtsträger dasselbe an besonderer Stelle, was an seiner Stelle jeder Christ tut und ist. Dann dürfte dies auch darum so sein, weil die Gesamtheit der Gläubigen als Gemeinde, als Einheit, zwar mehr ist als der Inbegriff aller einzelnen Glieder, aber doch nicht etwas anderes sein dürfte. So sollte wohl auch die öffentliche Verkündigung priesterlich sein wie die der einzelnen Glieder. Nun sieht es

---

<sup>25</sup> Paul Althaus, Grundriss der Dogmatik, Bd. II, 3. Aufl. 1949 Gütersloh, S. 130 (Kapitel über die Kirche und ihr Amt), vgl. «Die christliche Wahrheit», Lehrbuch der Dogmatik, 2. Bd. 1948 Gütersloh, S. 285ff.

aber so aus, als ob die Aufgabe des Verkündigens für den Amtsträger bloss das Mittel, die Art und Weise sei, wie er etwas anderes zu wirken hätte, nämlich die Einheit der Gemeinde. Hier liesse sich über Althaus hinaus weiterdenken, was das bedeute, dass das Wirken der Einheit durchs Verkündigen geschehe, worin die Vergebung, das Heil liege. Das könnte nämlich heissen, Vergebung geschehe in der Einigung, die Einheit sei das Heil. Das wäre dann wohl auch so, wo ein Laie durch sein Zeugnis die Versöhnung anbietet. Ein solcher Gedankengang führte aber über unsern zitierten Text hinaus. Nach diesem sieht es eher so aus, als ob das Amt gegenüber dem allgemeinen Priestertum etwas Neues, höchstens sekundär Priesterliches wäre<sup>26</sup>.

Zu 2.: Obwohl sonst in der lutherischen Kirche die Ordination normalerweise geübt wird und auch in einem Zusammenhang mit dem Sukzessionsgedanken gesehen wird, erwähnt sie Althaus hier nicht, ja betont er, dass es bei der *successio apostolica* nicht um eine *successio episcoporum*, sondern *fidelium* gehen müsse. Andererseits ist das Predigtamt grundlegend notwendig, nicht aus praktischen Gründen, nicht nur fürs Kirchenrecht, um der Ordnung willen, sondern um der Einheit, um der Gemeinde willen, damit die Gemeinde als Einheit wirklich werde. Und dieses Amt ist von Christus gewollt und gestiftet<sup>27</sup>. Die Ausdrücke «gewollt» und «gestiftet» erscheinen beim Fehlen der Amtssukzession wie zwei recht verschiedene Dinge. (Die Interpretation geht hier nur vom zitierten Text aus.) «Gestiftet» kann hier nicht sagen, das Amt sei gegeben worden und damit der Kirche stets vorgegeben. Es ist vielmehr befohlen wor-

---

<sup>26</sup> S. dazu von Allmen «Geistliches Amt und Laientum», Basel 1966, S.36f: «Warum diese Weigerung (der Reformationskirchen im 16. Jh.), aus dem Amt eine Reduktion, eine Rationalisierung oder einen Ausdruck des allgemeinen Priestertums zu machen? Aus zwei Gründen, wenn ich recht sehe. Erstens wollte man das Amt nicht vornehmlich als Priestertum bestimmen, sondern als einen Dienst des königlichen Hohenpriesters Christus. Die mittelalterliche Messpraxis war so missbräuchlich, dass man um jeden Preis das apostolische Amt von dem einen und genugsamen Priestertum Christi unterscheiden wollte. (Das hatte zur Folge, dass man die ‚priesterlichen‘ Aspekte des Amtes zugunsten seiner ‚pastoralen‘ und vor allem ‚doktoralen‘ Aspekte ausschied.)»

<sup>27</sup> Vgl. von Allmen, Fortsetzung des Zitats von Anm.26: «Und zweitens wollte man nicht, was mir theologisch noch wichtiger scheint, aus dem Amt eine Institution der *Kirche* machen, die dann eben ihr königliches Priestertum auf die Weise organisieren würde, dass sie Menschen vorbereitet und beauftragt, ihm in einem amtlichen Priestertum seinen Ausdruck zu geben. Das Amt ist eine Stiftung *Christi*. Mit der Weigerung, das Amt im Priestertum der Kirche zu gründen, garantierte man also gleichzeitig seine Stiftung durch Christus und die apostolische Sukzession.»

den und muss in stetem Gehorsam gegenüber dem einmal ergangenen und historisch bezeugten Befehl erst gemacht werden. Dabei wird aber im gegenwärtigen «Willen» Christi gehorcht. In Christi «Willen» kommt es zur Einheit im Amt, zu diesem «Mehr» gegenüber dem Inbegriff aller einzelnen Glieder. Die dem historischen Christus durch die *successio fidelium* verbundene Gemeinde findet sich im Amt als gegenwärtiger Wirklichkeit. Das ist aber nicht so sehr etwas Christologisches als vielmehr Pneumatologisches. Damit ist die Gemeinde als primär christologische Grösse charakterisiert, sie ist priesterlich, wie auch Christus der Priester ist, während das Amt primär pneumatologisch charakterisiert ist. Es versteht sich, dass dem nicht ausschliesslich so sein kann, Althaus schreibt ja auch: «Die Vollmacht ... empfängt jeder Christ, indem er das Zeugnis ... *im Glauben* empfängt» (also nicht in der Taufe), und andererseits entspricht das Amt der Stiftung Christi<sup>28</sup>.

Zu 3.: Die Funktion des Amtsträgers ist das Wirken der Einheit. Das ist wiederum primär etwas Pneumatologisches, dem Pfingstgeist Zugeordnetes<sup>29</sup>.

Woher empfängt der Amtsträger den Amtsgeist? Wenn man Althaus buchstäblich nimmt, müsste man folgern, es geschähe dies durch die Delegation der Gemeinde. Es ist aber sehr fraglich, ob das der Ansicht von Althaus entspräche. Es wäre schwer denkbar, dass die Gemeinde etwas geben könnte, was sie nicht empfangen hat; und im Amt liegt ja dieses «Mehr» gegenüber der Summe der Laien. Es kann sich nur darum handeln, dass die Gemeinde diesem «Mehr» gegenüber gehorcht, dem in diesem «Mehr» wirkenden und dies «Mehr» wollenden Geist gehorcht. Es wäre hier zu fragen, ob das Wort «delegieren» überhaupt zutreffe. «Anerkennen» käme wohl der Sache näher. Es sind ja doch vorgegebene Prinzipien,

---

<sup>28</sup> J. J. von Allmen, S. 80: «Ich glaube aber, dass man dem Problem (das Verhältnis von Amt und Laientum zu fassen) auf den Grund kommt, wenn man in dem Verhältnis zwischen Amt und Laientum eine Spiegelung des Verhältnisses zwischen Sohn und Heiligem Geist im Leben und für das Leben der Kirche sieht. Sicher nicht so, als ob das Amt ohne die Gabe des Geistes ausgeübt werden könnte, noch als ob die Laien in einen andern Leib als den Leib Christi eingepflanzt werden könnten.»

<sup>29</sup> Pneumatologisch bestimmt ist das Wirken der Einheit, das Einigen. Die Einheit selber ist in Christus vorgegeben. Bei Annahme der Amtssukzession wird die Gemeinde im Amt mit dieser vorgegebenen Einheit konfrontiert. Althaus leugnet aber diese Sukzession. In «Die christliche Wahrheit», 2. Bd., S. 286, ist der Heilige Geist primär dem Amt als seinem Werkzeug zugeordnet.

nach denen delegiert wird. Ein Christ muss vorgegebene Bedingungen erfüllen, damit man ihn delegieren kann. So gesehen würde die Gemeinde mit der «Delegation» ein Bekenntnis zum Geist ablegen, der einen zum Amtsträger bestimmt hat. Dass es der Heilige Geist, der Geist Christi ist, zeigte sich darin, dass der Geist eben einen zum Amtsträger der Gemeinde Christi beruft, mehr liesse sich nicht sagen<sup>30</sup>.

Vermutlich ist Althaus damit überinterpretiert<sup>31</sup>.

Je nach der Deutung seiner Sätze, je nachdem, ob man das «Delegieren» wörtlich nimmt oder in ein «Anerkennen» umdeutet, hat das verschiedene Konsequenzen für die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes.

Wenn obige (überinterpretierende) Deutung zutrifft, so bedeutet dies eine Ablehnung des filioque; denn dann wäre der Ausgang des Geistes vom Vater zum Sohn, was sich jeweilen neu in der Berufung eines Amtsträgers äusserte, welche nicht von Christus her noch von der – mit Christus, dem Inkarnierten, verbundenen – *successio fidelium* her geschähe, wohl aber für die Gemeinde, den Leib Christi. Falls aber Althaus doch meint, es gehe wirklich um ein Delegieren, dann

---

<sup>30</sup> Ob Althaus so oder so verstanden wird, von Bedeutung ist jedenfalls das Weglassen der Ordination und die Ablehnung der Amtssukzession. Damit ergibt sich für die Gemeinde und ihr Amt etwas, was dem Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zum Papstamt recht ähnlich ist. Der Papst wird ja nicht ordiniert, er wird vielmehr «von unten her» gewählt, meinet halben «delegiert». (Auch das Kardinalskollegium kann nicht als Bindeglied einer Sukzession gesehen werden. Zur Zeit des Konzils von Konstanz ist es unterbrochen worden.) Mag dies – wie bei Althaus fürs Predigtamt – nach Christi Stiftung und Willen geschehen, so geschieht es doch nicht vom geschichtlichen Christus und dem von ihm delegierten Petrus her. Petrus, der selbst von Christus beauftragt worden war, hat seine Nachfolger in Rom wohl nicht selbst gewählt und beauftragt. Die Sukzession brach ab, wenn nicht damals, so gewiss später. Ist überhaupt ein Fall bekannt, da ein Papst seinen Nachfolger bestimmen konnte?

Es liesse sich dies auch nur bedingt mit der Anerkennung eines Charismatikers vergleichen, da dieser auf die Seite der Laien gehört. Vgl. dazu auch das Kapitel «Gibt es nichtordinierte Glieder der Kirche?»

<sup>31</sup> S. «Die christliche Wahrheit», S. 300f. Wie erwähnt, geht es hier nicht sosehr darum, Althaus gerecht zu werden, sondern mögliche Konsequenzen seiner Sätze aufzuzeigen. Für Althaus selber handelt es sich wohl doch um Delegieren. Immerhin muss nachträglich in der Ordination der Geist auf den Amtsträger erfleht werden. Das sieht nun nach Althaus wohl so aus, als ob diese Epiklese von Laien gebetet würde, was in der lutherischen Praxis natürlich nicht der Fall ist. Evtl. weiss Althaus auch nicht, dass die epikletische Form des Weihegebetes kein lutherisches Sondergut, sondern allgemein kirchlich ist.



müsste gefolgert werden, dass der Geist von Christus her durch die *successio fidelium* dem Amtsträger gegeben würde. Das *filioque* ordnete sich ein. Das müsste aber für den Amtsträger bedeuten, dass er die Gemeinde als «Vater» und «Herrn» hat. Ihr wäre er verantwortlich *zuerst*, und er stünde ihr nur sekundär in eigener Verantwortung gegenüber. (Auch hier versteht es sich, dass dies «zuerst» beachtet wird. Aber wir hätten doch etwas wie ein Gegenbild zu dem bei M. Schmaus mit dem Bild vom Tunnel Gesagten)<sup>32</sup>.

Die Delegation ins Amt durch die Laien hat auch folgenden Aspekt: Es liesse sich denken, dass es der Würde der pneumatophoren Gemeinde entspräche, dass sie den Amtsinhaber bestimmen könnte. In einer Mischung von Monarchie und Demokratie mögen auch die Untertanen bestimmen, welcher von ihnen gewisse Aufträge des Königs empfangen könnte. Dabei wird es eine Rolle spielen, dass die Anliegen der Untertanen so besser gewahrt würden. Der Amtsinhaber stünde gleichsam noch nebenbei unter dem Auftrag der Untertanen. Das schliesst aber ein Misstrauen in den König mit ein. Beim menschlichen König mag das berechtigt, ja notwendig sein. Gott gegenüber aber ist es anders. Soll dies nun heissen, die Laien hätten sich dem ihnen gegebenen Amtsträger nur zu fügen? Das wäre eine Leugnung dessen, dass die Geisteinwohnung in allen Gläubigen einen ekklesiologisch aktiven Sinn habe<sup>33</sup>. Hier muss es vielmehr darum gehen, dass die Laien einmal den von Gott beauftragten Amtsträger anerkennen (was evtl. auch durch die Form einer Wahl geschehen kann, sei es, dass man in der Wahl auch die Seite sieht, dass sie etwas wie das Los ist, mit dem nach dem Wegfall des Judas der 12. Apostel bestimmt wurde, sei es, dass man im Wahlkampf und der Wahl eine Besinnung auf den konkreten Willen Gottes sieht) und dann im Wissen, dass der von Gott Beauftragte – wie die Laien selber – ein fehlbarer Mensch ist, weiter um ihre Verantwortung wissen dafür, dass Gottes Auftrag auch ausgeführt wird, was sie notfalls sich gegen den Amtsträger stellen lässt um Gottes willen und nicht um ihrer, der Laien, willen. Weiter gilt auch hier, dass die Wahrheit die des dreifaltigen Gottes ist und in der Gemeinschaft lebt. Diese Form der Gemeinschaft ist in der Kirche zuerst vorgegeben und muss nun erkannt werden (nicht

---

<sup>32</sup> S. das Kapitel zu Schmaus, Anm. 51.

<sup>33</sup> Jedenfalls wäre dieser Sinn stark reduziert. Ein rein passives Annehmen wäre nur bei völlig unfehlbaren Amtsträgern sinnvoll. Anders müsste das aktive Moment (z. B. der Kritik) Raum finden.

gemacht werden, etwa durch Delegation von unten her). Das heisst für den Amtsträger, dass er auch auf die Laien hören muss, nicht nur wegen seiner eigenen Mängel und auch nicht deshalb, weil ihn die Laien delegiert hätten, sondern wegen des Gemeinschaftscharakters der Wahrheit<sup>34</sup>.

Zur Frage der Delegation der Amtsträger durch die Laien sei noch ein Letztes bemerkt. Nach dieser Auffassung würden die Laien und Amtsträger in zwei Gruppen unterteilt, die ihr Christsein, ihr Verhältnis zu Gott verschieden verstehen müssten. Dies gilt unter der Voraussetzung, dass das Amt nicht eine Nebenfunktion ist, die über das Wesen des Christen wenig aussagt, sondern dass der Amtsträger sich vorwiegend von seinem Amt her versteht, in seinem Amt aufgeht. Dann muss er sich als einen sehen, der von Menschen delegiert ist. Der Sinn und Wert seines Lebens ist abgeleitet. Je nachdem er die Delegierenden sieht (die immerhin nach dem Willen Christi die Delegation üben), kann er auch sein eigenes Leben sehen. Sein Wirken hat Dienstcharakter. Er ist ein Beauftragter. Er ist von andern her und für andere da. Bei ihm zeigt sich eine ekklesiologische Parallele zur Nächstenliebe. Ganz anders wäre es für die Laien. Ihr Glaube ist zwar «von wem immer» gezeugt. Das Erlangen des Glaubens ist damit aber nicht als Auftrag charakterisiert, es könnte auch als Ansteckung, Beeinflussung, Gleichschaltung u. a. verstanden werden. Der Glaube wird nicht delegiert. *Damit* ist der Laie für sich (und nicht für die andern) und für Gott da. Er ist «gottunmittelbar» in dem Sinn, dass sich ihm Gott nicht in der mitmenschlichen Beziehung gibt (jedenfalls nicht primär). Seine Beziehung zu Gott ist auch strukturärmer. (Der Amtsträger

---

<sup>34</sup> Wenn die Wahrheit in der Kirche in der Gemeinschaft da ist, so ist das nicht nur eine von der Lehre von der Trinität her deduzierte Aussage, sondern auch eine pneumatologischer Art. Es ist der Pfingstgeist, der diese Gemeinschaft wirkt, indem er «über alle» ausgegossen ist. Die Kirche ist also eine Gemeinschaft von Geistträgern. Das hat aber keine gleichmacherische Konsequenz, weil es um die Wahrheit Christi geht. Für diese ist das Gegenüber «Bräutigam–Braut», Christus–Kirche konstitutiv. So wird man fragen müssen, wie dies Gegenüber heute zur Verwirklichung komme. Das kann nicht so der Fall sein, wie oben in Konsequenz von Aussagen von Althaus geschlossen worden ist, dass Christus durch die Gemeinde und der Geist durch den Amtsträger dargestellt würde. Das widerspräche auch der ganzen kirchlichen Tradition. Danach müsste es umgekehrt sein. (Diese Kritik gilt ebenfalls Scheeben gegenüber, s. das betreffende Kapitel.) Für den Amtsträger könnte dies in paradoxer Weise so formuliert werden: Er hat im Hören auf die Laien ihnen zu befehlen. Für die Laien: Sie haben im Gehorsam allein gegen Gott dem Amtsträger zu gehorchen.

dagegen hat die Gottunmittelbarkeit des Laien durch die Delegation nicht verloren.) Die Grundzüge der Ethik (Nächstenliebe) müssten, wenn man eine theologische Schizophrenie (die Ethik und Ekklesiologie auseinanderrisse) vermeiden will, nur für den Amtsträger gelten. Nur er kann sich andern unterordnen, für andere da sein und von andern abhängig sein.

Wenn dagegen der Amtsträger, der selber durch die Ordination durch andere Menschen von Christus her beauftragt, meinet halben delegiert ist, den Laien vorgeordnet wäre, so dass er sie seinerseits beauftragen könnte (im andern Fall könnte ja nicht ein Delegierter den ihn Delegierenden delegieren!), dann müsste das Selbstverständnis der vom Amtsträger abhängigen Laien dasselbe wie das des von den Ordinatoren abhängigen Amtsträgers sein. Beide sind Beauftragte. Dies gilt nur, wenn die Ordination zuerst als Beauftragung und nur sekundär und von dieser abhängig als Berechtigung verstanden wird. Sonst wäre eine Entmündigung der Laien die Folge<sup>35</sup>. Weiter gilt das auch nur, wenn nicht «einlinig» nach dem *filioque* gedacht wird (im Sinn des im Kapitel zu Schmaus gebrauchten Tunnelvergleichs), sondern wenn zugleich bekannt wird, dass der Geist vom Vater ausgeht. Der Vater zieht – durch den Geist – die Menschen zum Sohn, der sich in der Kirche durchs Amt gibt. Nur so lässt sich sowohl Gottunmittelbarkeit aller wie kirchliche Struktur zugleich aussagen. Nur so wird sinnvoll, was M. Schmaus sagt, dass nämlich die Struktur von Christus gegeben sei und vom Geist belebt werde.

Wenn die Konsequenzen, welche sich aus der Lehre vom Amt bei Althaus ergeben und welche das Verhältnis zu Gott für den Amtsträger und den Laien verschieden sein lassen, vermieden werden sollen, dann muss Althaus durch die Praxis seiner – der lutherischen – Kirche korrigiert werden, welche sehr wohl eine gewisse «*successio episcoporum*» kennt.

Nach der andern – oben dargelegten – Korrektur, welche das Delegieren des Amtsträgers durch die Laien in ein Anerkennen undeutet, blieben folgende Probleme: Obwohl Christus das Amt gewollt hat, steht der Amtsträger doch nur unter der Berufung

---

<sup>35</sup> Natürlich schliesst eine Auftragserteilung sekundär auch eine Berechtigung in sich. Gewisse Dinge darf man ohne Auftrag dazu nicht tun. Wer beauftragt ist, hat auch die Kompetenz, zu fordern, was zur Erfüllung des Auftrages notwendig ist, so besonders, wo es um einen Auftrag zum Weiden geht.

durch den Geist, ohne dass er vom Inkarnierten herkommt. Die Laien aber stünden durch die *successio fidelium* in einem gewissen Zusammenhang mit dem Inkarnierten. Dieser Zusammenhang aber bestünde nicht in der Gestalt einer Gemeinschaft, sondern nur von Individuum zu Individuum. Demgegenüber wäre die Frage der Kirche und damit des Amtes eine zweite, angefügte. Christsein und Glied der Kirche sein wären zu addieren, es wäre nicht ein und dasselbe. Nur für den Amtsträger als solchen wäre es ein und dasselbe.

### **Zur Theologie von Matthias Joseph Scheeben**

Wenn M. J. Scheeben von der Kirche und dem Priestertum redet, tut er das mit den Begriffen der Familie, mit «Vater», «Mutter», «Bräutigam», «Braut», «Kindern» u. a. Die Familie ist die «Sprache», in der sich von der Kirche reden lässt. Die Kirche ihrerseits ist die Botschaft an die Welt. Sie sagt, wie die menschliche Gesellschaft sein muss und sein wird, nämlich ein Bild der Heiligen Dreifaltigkeit. Scheebens Reden von der Kirche ist bestimmt vom Geheimnis der Inkarnation – die sichtbare Kirche ist selber das Wort, die Botschaft, welches Wort damit nicht bloss verbal ist –, und dann ist Scheebens Denken zuerst auf die Kirche als Ganzes und dann erst auf den einzelnen Christen in ihr gerichtet. Das erste ist nicht das Verhältnis des Christen zu Gott, sondern das der Christen zueinander, worin die Beziehung zu Gott liegt. Dieser Ansatz ist allerdings nicht immer durchgehalten.

Wir lesen<sup>36</sup>: «Nicht bloss wollte Christus als Bräutigam mit allen in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommenen Menschen sich so vermählen, dass dieselben für ihre Person an seiner Würde und Herrlichkeit teilnehmen könnten; die Kirche sollte in einem Teil ihrer Glieder als seine Braut auch wahrhaft Mutter werden über die in ihrem Schosse für ihn als den Bräutigam wiedergeborenen Kinder, damit die himmlische Wiedergeburt des Menschengeschlechts seiner natürlichen Zeugung, der Organismus der Familie

---

<sup>36</sup> Die Zitate und Zusammenfassung sind nach: «Die Mysterien des Christentums» (Deutsche Klassiker der kath. Theologie, Bd. 1, Mainz 1925), § 79, Das Mysterium der Kirche in ihrem Organismus oder in ihrer Mutterchaft.

des Gottmenschen der der irdischen Menschen entspräche. Zu dem Ende vermählt er sich mit einem Teile der Glieder der Kirche noch auf eine ganz besondere Weise, legt er in ihre Hände das mystische Gemeingut der Kirche nieder, beschattet sie vorzüglich mit der Kraft des Heiligen Geistes, damit sie ihm seine Kinder gebären und dieselben in die innigste Gemeinschaft mit ihm selbst einführen. Das ist das grosse Mysterium der Mutterschaft der Kirche in ihrem Priestertum.» Weiter vernehmen wir, dass das Priestertum die Stellvertretung Christi bei seinen Kindern in der Kirche sei, so wie die Mutter den Vater bei den Kindern vertritt. – Das kirchliche Priestertum soll Christus selber im Schoss der Kirche (in der Eucharistie und in den Herzen der Gläubigen) gebären. «Diese übernatürliche Mutterschaft ist das Zentralmysterium der Kirche als einer organisch gebildeten Gesellschaft.» Die Priester üben das «Gebären», indem sie die Sakramente verwalten, lehren und weiden. Darin ist das Priestertum die Braut Christi und das Organ des Heiligen Geistes. Die Christen sammeln sich um die Eucharistie als um ihren gemeinsamen Lebensquell. Diese Einheit wird reflektiert im äussern sozialen Leben der Kirche, welches die höchste Einheit, die der Dreifaltigkeit, darstellt. Die Hierarchie ist nicht die Spitze der Gesellschaft wie bei einer Monarchie etwa, sondern die Gemeinschaft der Kirche bildet sich erst durch den schon gegebenen, übernatürlichen Mittelpunkt, um Christus und seinen Geist, der naturgemäss auch im sozialen Organismus durch *einen* Stellvertreter, *ein* Organ sich geltend machen muss, welches Organ der Papst ist, von dem her sich das Priestertum herleitet. Der Papst und die Eucharistie stellen die Einheit der Kirche dar. (Der Papst sei auch schon allein die Braut Christi!) Soweit die Zusammenfassung nach Scheeben.

Auffallend ist, wie durch das Priestertum der Christ nur Christ ist, indem er auf andere Glieder der Kirche bezogen ist. Der Priester ist nicht für sich allein Priester, sondern Priestersein heisst «Muttersein». Nur durchs «Gebären» ist er, was er ist. Der Laie ist zuerst «Kind» des Priesters. Er ist nicht aus sich heraus Christ, wie der Priester nicht ohne den Laien «Mutter» ist. (Dass der Papst schon allein Braut Christi sei, wirkt im Gesamten der Theologie Scheebens wie ein Fremdkörper.)

Es ist auch eine ständige Bewegung in der Kirche. Der Priester gebiert (was nicht als einmaliger Vorgang zu sehen ist) Christus in den Herzen der Gläubigen und in der Eucharistie. Die Laien kom-

men vom Priester her und sammeln sich zur Eucharistie. Zu dieser Bewegung, die auch äusserlich feststellbar ist, nach der sich das gesellschaftliche Leben der Kirche ordnet, kommen noch zwei Linien, die neue Aspekte darstellen. Einmal ist der Priester Braut Christi, die vorzüglich mit der Kraft des Heiligen Geistes beschattet wird. Dann richtet sich der Laie, der vom Priester herkommt, nicht nur auf die Eucharistie aus, sondern ist seinerseits Braut Christi, den sie im Herzen trägt in der innigsten Gemeinschaft mit ihm (als mütterliche Braut oder bräutliche Mutter). So erfüllt sich das Priestertum in der Mutterschaft und das allgemeine Christsein in der Brautschafft.

Dies nun, dass sich der Christ mit Christus vereinigt, ist vorerst gesellschaftlich nicht relevant. Scheeben führt auch den einzigen nebenbei erwähnten Ansatz zu einer solchen Relevanz, nämlich die Eucharistie, nicht weiter aus. Diese Vereinigung scheint schlechthin das Ziel der Kirche zu sein, auf das sich die Christen ausrichten, auf welche sich ihrerseits die Priester ausrichten.

Die priesterliche Brautschafft ist nun allerdings gesellschaftlich geordnet und dargestellt. Scheeben ist zwar hier unklar. Es scheint, dass er das Priestertum vom Papstamt ableiten möchte. Das hätte den Vorteil, dass das Braut-Christi-Sein des Priesters als ein ständiges Empfangen erschiene, indem der Priester nur in der steten Abhängigkeit vom Papst legitim als Priester wirken könnte. Das Empfangen bliebe nicht auf den einmaligen Akt der Ordination beschränkt. Nun ist es aber deutlich, dass Scheeben damit in einen Widerspruch zur faktischen Ordnung der Kirche geriete und dann die Verbindung zum inkarnierten Gottessohn auf eine bloss verbale reduzierte, etwa auf die Worte Christi an Petrus, welche sich jeweilen neu in jedem Papst verwirklichten. Der Papst erhielte die Brautschafft direkt aus der Transzendenz, da er ja nicht zum Papst ordiniert wird, somit nicht in einer «inkarnatorischen» Verbindung zu Christus steht<sup>37</sup>. Im folgenden sei die Papstfrage ausge-

---

<sup>37</sup> Vgl. im Kapitel zu K. Barth dessen Frage, warum der Heilige Geist gerade auf den Amtsträger fallen solle und nicht auf irgendeinen Christen. Scheeben würde wohl auf die Verheissungsworte an Petrus verweisen. Damit wären die durch die Ordination verliehene Amtsgnade und die dem Papst verliehene Gnade (eine in der Waagrechten von der Inkarnation her und die andere in der Senkrechten aus der Transzendenz) als zwei Grössen vorhanden, deren Zueinander erst als sinnvoll gezeigt werden müsste. Bei Scheeben ist dies Problem nicht gesehen. Bei ihm lässt sich übrigens die Papstfrage mühelos ausklammern.

klammert. Das ist leicht möglich. Es ist sogar so, dass Scheebens Gedankengang damit an Geschlossenheit gewinnt. Er bringt die Papstfrage hinein, ohne die Konsequenzen für das weitere Leben der Kirche zu ziehen. An sich müsste er nämlich die Bewegung des Heiligen Geistes in der Kirche so zeichnen, als beginne diese ohne gesellschaftliche Struktur von der Transzendenz her beim Papst. Dann setzte sie sich in der Gesellschaft der Kirche fort über die Priester zu den Herzen der Gläubigen, wo sie sich, ohne nun den Papst zu berühren, direkt wieder der Transzendenz zuwandte. So entspräche es dem übrigen Denken Scheebens. Doch verbindet er die Papstfrage nicht mit der weiteren Ekklesiologie und Pneumatologie. Eine solche Verbindung aber müsste bei ihm eine geschichtslose Kirche ergeben. Weiter könnte die Kirche, wenn schon der Papst allein Braut Christi wäre, nicht mehr Bild der Heiligen Dreifaltigkeit sein. Zudem wäre die Einheit der Kirche seltsam dargestellt, als sie nur am einen Pol der Berührung mit der Transzendenz, eben beim Papst, dargestellt wäre. Das ergäbe ein schiefes Bild. (Oder sollte diese Schiefheit gerade bedeuten, dass die Kirche auf eine Begradigung im Eschaton ausgerichtet wäre, also nicht geschichtslos wäre? Eine Scheeben wohl fremde Frage.)

Eine gewisse Schiefheit im Bild der Kirche zeigt sich nun auch, wenn die Papstfrage ausgeklammert bleibt. Wenn als Ziel des kirchlichen Glaubens die innigste Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus, und zwar im Herzen, gesehen wird, so ist deutlich, dass dies keine direkte gesellschaftliche Relevanz hat, wogegen der Empfang des Glaubens durch die «mütterlichen» Priester in gesellschaftlicher Struktur geschieht

Die Bewegung verläuft nur in einer Richtung. Die Priester sind die Gebenden, die Laien die Empfangenden. Dies ist auch bei der Eucharistie so, welche somit keine Korrektur darstellt. Wenn Scheeben in der Kirche die Darstellung der Heiligen Dreifaltigkeit sieht, so erschiene diese als subordinatianisch gedacht. Denselben Schluss muss man übrigens ziehen, wenn man liest, wie Scheeben den Rang der Priester hoch über den Laien betont.

Es liessen sich aber Scheebens Gedanken auch anders weiterdenken. Wie die Muttergottes vom Heiligen Geist empfangen hatte und Christus geboren hat, so wird der Priester begnadet und gebiert Christus – nun zwar in den Herzen der Gläubigen. Die Gläubigen werden geboren als Christen, nicht als Christi. Aber auch der Priester ist nur Träger des Heiligen Geistes. Der Pneumatophore

gebiert die Christophoren. Da wäre kein Rangunterschied mehr zu sehen. Wenn man diese Folgerung Scheebens Gedanken beifügt, ist zu fragen, ob jetzt die Betonung des hohen priesterlichen Ranges ein zu tilgender Fremdkörper sei.

Fragen wir, was die Funktion des hohen und betonten Ranges der Priester sein könnte. Scheeben beschreibt diesen Rang geradezu hymnisch, als etwas Begeisterndes. Vielleicht lautet da die Antwort, es sei diese Begeisterung, welche den Laien zum Glauben bringe und im Glauben stärke. Die Begeisterung hätte drei Seiten: Der Priester müsste begeisternd wirken, gläubige Laien müssten mit ihrer Begeisterung am Priester noch Ungläubige anstecken, welche sich dann selber begeistern würden. Dies hiesse für die Amtsgnade, dass sie im Gegenüber und Miteinander wirkte, also nicht nur beim Priester zu suchen wäre, ja bei ihm vielleicht gar nicht sosehr wie bei den auf den Priester ausgerichteten Laien.

Würde aber obige Folgerung Scheebens Gedanken nicht beigefügt, würde also nicht vor dem hohen Rang des Priesters von einem gleich hohen des Laien geredet, so erführe der Laie das Christsein anders als der Priester. Der Priester hat Macht und Auftrag, zu gebären. Er muss aus sich heraustreten. Er ist nicht für sich, sondern für andere. Der Laie aber ist der Empfangende. Er handelt nicht, an ihm wird nur gehandelt. So kann er auch keine Verantwortung übernehmen. Von seiner gesellschaftlichen Stellung in der Kirche her gesehen, ist er nur passiv. Der Bereich der Ethik kommt so nicht in Sicht und wäre beim Laien ein künstlich angefügter Fremdkörper. Gleich wäre bei beiden, dem Laien wie dem Priester, nur, dass jeder sich, für sich allein genommen, als ungenügend erführe, der Priester so, dass er, um mit sich identisch zu sein, um sich zu verwirklichen, aus sich heraustreten muss, der Laie so, dass er empfangen, an sich handeln lassen muss. Beide sind erst durch andere ganz und sinnvoll.

Die Betonung des hohen priesterlichen Ranges ermöglicht den priesterlichen Dienst. Ein schwaches und – von den Christen – verachtetes Priestertum ist entweder funktionsunfähig oder wird zu etwas wie einem Sakramentsautomaten<sup>38</sup>. Da nun der hohe priesterliche Rang im Dienst gerade der Laien steht, ergäbe sich von selbst die Folgerung, dass die Laien somit höher als die Priester stünden,

---

<sup>38</sup> Vgl. die Kapitel «Zur Priorität der Autorität...» und «Handauflegung und Magie».



die ihre Diener sind. Nach Scheebens Darstellung ist ja gerade dies das Ziel des Priestertums, dass den Laien Christus im Herzen geboren werde. Etwas Höheres liesse sich von den Laien kaum sagen.

Nun ist aber zu beachten, dass damit eine *Metabasis eis allo genos* gemacht wird. In der Gesellschaft ist es der Priester, der den höhern Rang innehat. Der höhere Rang der Laien spielt erst ausserhalb der Gesellschaft eine Rolle, im Glauben, im Herzen. Hier erscheint aufs Mal ein Individualismus. Dies ist vorerst bei der Eucharistie nicht so, indem sie ein «gesellschaftlicher Anlass» ist. Aber hier ist es ja wiederum der Priester, der den höhern Rang hat. Es ist wohl auch nicht von ungefähr, wenn Scheeben vom Kommunizierenden ganz unter individualistischem Aspekt redet. Der Kommunizierende geht zum Christus, den er vom Priester empfängt. Von der Vereinigung mit den andern Kommunizierenden wird nicht gesprochen.

Es scheint also so zu sein, als ob bei Scheeben das Bild der Kirche als Darstellung der Dreifaltigkeit schief sei.

Man könnte vermuten, damit hänge es zusammen, wenn der Priester Mutter und nicht Vater genannt wird. Die parthenogenetische Geburt enthält eine Spannung, die den transzendenten Vater evoziert, von dessen Art die Kinder wären. Dies, dass der Priester «Christus vertrete, so wie die Mutter den Vater», könnte verstanden werden als Abschwächung des priesterlichen Übergewichts gegenüber den Laien. (Oder es bedeutet gar das Gegenteil<sup>39</sup>!) Es kann sich hier allerdings nur um eine Vermutung handeln, da sich bei Scheeben in keiner Weise weitere Andeutungen dazu finden als eben diese, dass der Priester mütterlich gesehen wird.

Eine andere Vermutung dürfte aber mehr Gewicht haben. Vor der einseitigen Betonung des priesterlichen Ranges bleibt zur Wahrung des Ranges der Laien kaum ein anderer Weg als der, welcher oben als *metabasis eis allo genos* bezeichnet worden ist. So wirkt sich die einseitige Autorität in der Kirche gerade gesellschaftsfeindlich aus.

Die Bezeichnung des Priesters als Mutter hat ihre Konsequenzen: Bei der Ordination ist die Anwesenheit der Gemeinde überflüssig. Kinder pflegen bei der Geburt der Mutter nicht zugegen zu sein. Es würde auch schwer verständlich, warum man nicht auch

---

<sup>39</sup> Es kann meinen, der Priester sei nur die «Mutter», nur die Vertretung – oder aber er sei die dankbar intensivste Vertretung.

oder eigentlich ausschliesslich Frauen zu Priestern weiht<sup>40</sup>. Entgegen der Bewegungsrichtung, wie sie Scheeben zeichnet, von Christus nämlich zum Priester, weiter zum Laien und wieder zu Christus, müsste das Priestertum als das mütterlich-bräutliche Element par excellence die Bewegung wieder zu Christus zurückführen, wobei die Laien als «geschlechtslose» Kinder nicht nur durch die Vermittlung der Priester geboren würden, sondern auch durch dieselbe Vermittlung sich wieder mit Christus vereinigen müssten.

Eine weitere Frage: Was würde Scheeben da sagen, wo die Priester versagten? Es könnten jedenfalls nicht die rangniedrigern Laien sein, die sich dem Priester entgegenstellten. Vermutlich müssten die Bischöfe und endlich der Papst einschreiten. Wenn die Kirche das Bild der Dreifaltigkeit ist, so hinge dies wiederum schief.

Um diese Problematik zu lösen, müsste wohl zuerst Scheebens Darstellung vom pneumatophoren Priester und vom christophoren Laien umgekehrt werden (wie ich es oben in den Folgerungen über Scheeben hinaus anhand der Begeisterungsfrage angedeutet habe). Dabei müsste selbstverständlich gelten, dass der Priester nur ein Gesandter Christi sein kann durch den Heiligen Geist, wie dass die Laien nicht dem Geist, sondern im Geist Christus nachzufolgen hätten.

### **Zur Theologie von Michael Schmaus**

Michael Schmaus<sup>41</sup> setzt sich eingehend mit der Ekklesiologie Möhlers auseinander. Er beschliesst diesen Abschnitt mit folgender Bemerkung: «So grossartig dieses antideistische, antiindividualistische und antirationalistische Kirchenbild ist, so ist es doch, wie An-

---

<sup>40</sup> Oder soll die Wahl von Männern besagen, dass es hier eben um eine andere, übernatürliche Mutterschaft gehe?

<sup>41</sup> M. Schmaus verwendet den Begriff «Amtsgnade» in einem engen Sinn, der nur die aktuellen Gnaden meint, welche dem Priester helfen, sein Amt auszuüben, die richtige Haltung dabei einzunehmen, den Mut nicht zu verlieren u. a. (M. Schmaus, Kath. Dogm. IV, 1, 3.–5. Aufl., München 1952, S. 605). Nicht explizit behandelt wird die Abgrenzung dieses Begriffs vom allgemeineren der Weihegnade. In unserem Zusammenhang berührt Schmaus auch das Problem der Geschaffenheit der Gnade nicht. Er geht vielmehr allgemein vom Geistbesitz der Kirche aus.

ton Günther mit Recht beanstandet, allzusehr nach biologischen Kategorien eines nach den Regeln organischer Entwicklung ablaufenden Lebensprozesses verfasst. Insbesondere fehlt in ihm das Verständnis der grundlegenden Bedeutung der Autorität für die Ordnung des Lebens in der Gemeinschaft. Ferner scheint der Freiheit des Menschen nicht das ihr gebührende Recht zu widerfahren. Der Mensch wird hier allzusehr als Organ und Ort gesehen, da das Pneuma wirkt und sich darstellt. So gerät diese Konzeption in bedrohliche Nähe zu einem ekklesiologischen Monophysitismus<sup>42</sup>». Die Frage ist nun, ob es Schmaus gelinge, anders als mit bloss aneinandergereihten Behauptungen dieser Gefahr zu entgehen. Da wo Schmaus vom Geist als dem Lebensprinzip der Kirche redet, schliesst er: «Durch den Heiligen Geist als ihre Seele unterscheidet sich die Kirche von allen profanen und religiösen Gemeinschaften. Mag sie diesen in der äussern Erscheinung auch ähnlich sein, durch ihr Lebensgesetz ist sie von jeder andern Gemeinschaft verschieden, ähnlich wie der menschengewordene Gottessohn von jedem andern Menschen verschieden ist<sup>43</sup>». Es kann also Gemeinschaften geben, die gleich sind wie die Kirche (an der Stelle der Zuordnung zu Christus stünde die zu einer andern Person). Damit könnte der Verweis auf den Heiligen Geist als Unterscheidungsmerkmal auf drei Arten verstanden werden:

1. Der Heilige Geist kommt zu einer derartigen Gemeinschaft als Ergänzung hinzu. Ob Schmaus ein solches Verständnis – das den Heiligen Geist als eine Art Kraft (natürlich personhafte), den natürlichen Kräften vergleichbar, sähe, als eine Substanz, die der irdischen Substanz der Gemeinschaft addierbar wäre – gänzlich verwirft, ist nicht sicher. (Gewiss würde er auf eine derartige Frage ablehnend antworten. Das Problem liegt aber darin, ob seine Ekklesiologie einer solchen Ablehnung entspräche.) Er schreibt: «Von besonderer Wichtigkeit ist die Formulierung des Apostelkonzils. Der Beschluss lautet: Es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen... Diese Formulierung erinnert an Formeln, mit welchen in der hellenistischen Welt Beschlüsse von Körperschaften ausgesprochen wurden. Der Heilige Geist erscheint gewissermassen als der erste Teilnehmer an dem sog. Apostelkonzil. Die Teilnahme des Hei-

---

<sup>42</sup> M. Schmaus, *Katholische Dogmatik III*, 1, 3.–5. Aufl., München 1958, S. 344.

<sup>43</sup> *Dogm. III*, 1, S. 374.

ligen Geistes verbürgt den Entscheidungen der Apostel den Charakter der Unfehlbarkeit. Dies gilt auch von allen späteren Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, in denen sich der Papst oder die Gesamtheit der Bischöfe mit dem Papst an die Gläubigen wenden<sup>44</sup>.»

Es erscheint hier ein auf den Heiligen Geist bezogenes Garantiedenken. Die Annahme liegt nahe (ist aber nicht eindeutig), dass hier der Heilige Geist als Zusatz zur Gemeinschaft der Apostel usw. gesehen wird, wobei dann festzustellen wäre, ob bei einem jeweiligen Lehramtsentscheid dieser Zusatz vorhanden war. Dabei mag es Kriterien geben, die wiederum diesen Zusatz garantieren, welcher Zusatz seinerseits einen Lehrsatz garantiert. (Zur Garantiefrage s. u.)

2. Es ist eine bloße Behauptung, dass sich die Kirche durch den Heiligen Geist von sonst gleichen Gemeinschaften unterscheidet, dass also das, was sich in ihr so und so äußert, wie sich auch in andern Gemeinschaften ähnliche Äusserungen (aber von andern «Geistern») zeigen, bei der Kirche nun das Wirken des Heiligen Geistes sei.

3. Es ist nicht nur eine bloße Behauptung, sondern das Bekenntnis der Kirche. Dies Bekenntnis ist – nicht anders als eine Behauptung – axiomatisch; denn sonst müsste sich die Kirche von allen andern Gemeinschaften unterscheiden, was nach Schmaus eben nur durch das Lebensprinzip, durch den Heiligen Geist der Fall sei. Es ist nun die Frage, wodurch sich ein Bekenntnis von einer Behauptung unterscheidet. Der Unterschied kann nur der sein, dass das Bekenntnis das Bekannte «kennt», in unserem Fall heisst das, dass es der Heilige Geist selber ist, der sich zu erkennen gibt. *Soweit* die Kirche bekennen kann, dass sie sich durch den Heiligen Geist von andern Gemeinschaften unterscheidet, *soweit* muss sie pneumatophor sein.

Wenn wir von dieser dritten Möglichkeit her auf die bei der ersten Möglichkeit erwähnte Frage des Lehramtes blicken, dann müssen wir sagen, dass es für die hörende Kirche nur dann nicht um eine bloße Behauptung, sondern um ein Bekenntnis gehen könne, wenn auch sie – im selben Masse! – wie die lehrende Kirche pneumatophor ist.

---

<sup>44</sup> Dogm. III, 1, S. 360.

Bei Schmaus fehlt nun eine Erwähnung dieses Gegenübers im Geist, der sich in hörender und lehrender Kirche selber gegenübersteht. Wenn dies Fehlen mehr als ein blosses Nichtbedenken ist, dann bedeutet dies, dass für Schmaus die erste Möglichkeit anzunehmen ist. Nach dieser müsste auch gelten, dass die Teilhabe des Heiligen Geistes auch erkannt werden könnte von Nicht-Pneumatophoren! Bei Schmaus sieht es so aus, als ob die Amtsträger in einem andern Verhältnis zu Gott stünden als die Laien, wie folgendes Zitat zeigt: «Man kann die Kirche als die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden (Heilsgemeinschaft) und als Institution für die Vermittlung des Heiles (Heilsanstalt) betrachten. Sie ist beides in einem. Man kann aber bald den einen, bald den andern Gesichtspunkt betonen. Wenn man sie als die Gemeinschaft der Glaubenden betrachtet, tritt die Freiheit des einzelnen stärker hervor als in der Sicht der Heilsanstalt. Insofern sie Heilsanstalt ist, benützt der Heilige Geist die hiefür befähigten und bevollmächtigten Glieder der Kirche als Werkzeuge seiner Heilswirksamkeit. Voraussetzung ist dabei der sakramentale Charakter. Was die so von ihm als Werkzeuge Eingesetzten wirken, wirken sie nicht für sich, sondern für andere. Sie können sich der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in freier Entscheidung zur Verfügung stellen, können aber nicht über den Inhalt seiner Wirksamkeit verfügen. Anders ist die Situation, wenn die Kirche als die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden und durch den Glauben Geretteten betrachtet wird. Auch in ihnen wirkt der Heilige Geist, und zwar durch die in ihnen einwohnende Gnade und durch die göttlichen Tugenden. Aber was er so wirkt, dient dem Heil der vom Heiligen Geist Ergriffenen selbst. Sie können sich ihm dabei mit grösserer oder geringerer Offenheit anheimgeben<sup>45</sup>.» Wie ist die Kirche Heilsanstalt und Heilsgemeinschaft in einem? Schmaus selber sagt es nirgends explizit. So ist zu fragen, ob wir dieses Zusammensein rein additiv zu verstehen haben, wobei der Grund dafür Gott allein bekannt wäre, oder ob sich anderswo der Zusammenhang eruieren lasse. Schmaus ist in dieser Frage nirgends klar genug, als dass man eine eindeutige Antwort geben könnte. Man findet bei ihm Stellen, da es so aussieht, als ob die Laien den Heiligen Geist auch auf andere Weise als der in der Heilsanstalt üblichen empfangen könnten, z. B. sog. «Propheten», Laien, etwa Bernhard, Franziskus u. a.<sup>46</sup>. Dies Wirken der

<sup>45</sup> Dogm. III, 1, S. 360.

<sup>46</sup> Dogm. III, 1, S. 365.

geistbegabten Laien erscheint allerdings wie eine Korrektur einer erstarrten Heilsanstalt, gehört also nicht zuerst zur Heilsgemeinschaft. Oder wenn Thomas zitiert wird (welches Zitat allerdings vor allem wegen seines – unten angeführten – zweiten Teils gebraucht wird): «Wie bei der unsichtbaren Sendung des Heiligen Geistes aus der Fülle der göttlichen Liebe die Gnade einströmt in das Herz des Menschen und durch diese Gnadenwirkung eine Erfahrungserkenntnis dieser göttlichen Person durch jenen gemacht wird, der einer solchen innerlichen Sendung teilhaft wird, so wird bei der sichtbaren Geistsendung...<sup>47</sup>.»

Man müsste nach Schmaus die unsichtbare Sendung der Heilsgemeinschaft und die sichtbare der Heilsanstalt zuteilen. Eindeutig ist aber das Zitat nicht.

Die Hauptlinie sieht aber so aus, als ob die Laien den Geist durch die Amtsträger empfangen. Dies wird wiederum kaum eindeutig gesagt, zeigt sich aber etwa durch die Fortsetzung des obigen Thomaszitats: «...so wird bei der sichtbaren Geistsendung ein anderer Grad des Überströmens bezweckt, insofern die innere Fülle gleichsam durch die sichtbare Kundgebung nach aussen überströmt. Hierdurch wird die Einwohnung der göttlichen Person nicht nur dem offenbar, an welchem die Geistsendung geschieht, sondern auch den andern. Zwei Momente gehören also zur sichtbaren Sendung: fürs erste Überfülle der Gnade bei denjenigen, welchen die Sendung zuteil wird, und fürs zweite Hinordnung dieser Gnadenfülle auf andere in der Weise, dass in irgendeiner Form das Übermass der Gnade auf andere überströmt. Die Offenbarung der inneren Gnade geschieht demnach nicht bloss an jenem, der diese Gnade hat, sondern auch an andern. Deshalb ist in erster Linie eine solche sichtbare Geistessendung Christus dem Herrn und in zweiter Linie den Aposteln zuteil geworden, weil durch sie die Gnade ausgegossen worden ist, indem durch sie die Kirche gegründet worden ist – Sent. I dist. 16 q 1 a.»

Wenn nun das Wahrscheinlichere angenommen wird, wonach die Gnade des Heiligen Geistes den Amtsträgern und durch diese den Laien mitgeteilt wird, so erhalten wir folgende Verbindung der Heilsanstalt mit der Heilsgemeinschaft: Dem Amtsträger wird der Heilige Geist mitgeteilt, der ihn als Werkzeug benützt, wobei der Amtsträger die Freiheit hat, sich zu entscheiden, ob er sich gebrau-

---

<sup>47</sup> Dogm. III, 1, S. 333.

chen lassen will. Wenn er dies will, so wird er dabei noch durch die aktuellen Gnaden unterstützt, welche ihm als Amtsträger besonders zustehen<sup>48</sup>. Er gibt nun die Gnade den Laien weiter, die sich dem Heiligen Geist mit grösserer oder geringerer Offenheit hingeben, die also hier ihre Freiheit haben. Wenn sie sich ihm hingeben, dient dies ihrem Heil, gelangen sie zur Gemeinschaft mit Gott.

Von den Laien her gesehen, liegt der Geistbesitz der Amtsträger nicht in der Richtung, in welcher sie der eigene Geistbesitz weist, nämlich auf Gott hin. Wohl aber empfangen die Laien von den Amtsträgern den Geist. Aber wenn sie dieser auf Gott weist, dann lässt er sie Gott nicht beim Amt suchen, sondern anderswo, etwa im Herzen oder im Himmel. Derart zeigte sich Gott als Ziel des Glaubens an einem andern Ort denn als Ursprung des Glaubens. Beim Ursprung zeigte sich eine gesellschaftliche Relevanz, beim Ziel nicht. Der Amtsträger erscheint so gleichsam als Hilfsmittel für den Laien. Gott wohnt nicht ganz in der Kirche, sondern nur behelfsmässig zum Zweck des Heils, das selber nicht in der Kirche wäre, sondern nur mit Hilfe der Kirche erlangt würde.

Ein gänzlichliches Einwohnen Gottes in der Kirche liesse sich dagegen nur aussagen, wenn das Ziel des Geistbesitzes der Laien wiederum in der Richtung auf den Amtsträger läge. Es müsste also der Geistbesitz des Laien auch dem Amtsträger gegenüber etwas bedeuten. (Wie dies Schmaus für Ausnahmefälle – vor allem bei Heiligen, s. o. – auch zugesteht.)

Schmaus dürfte dem Vorwurf, den er Möhler macht, es widerfahre der Freiheit des Menschen nicht das ihr gebührende Recht, selber unterliegen. Jedenfalls sieht es so aus, als ob Amtsträger und Laien nicht dieselbe Freiheit hätten<sup>49</sup>.

(Fortsetzung folgt)

---

<sup>48</sup> Die Weihegnade umfasst nach der katholischen Theologie im allgemeinen zwei Arten von Gnade: Die Vermehrung der Heiligungsgnade und aktuelle Gnaden.

<sup>49</sup> Ob die Freiheit des Amtsträgers oder die des Laien dabei grösser sei, ist nicht leicht zu sagen, weil dies davon abhängt, wie man das – für Amtsträger und Laien verschiedene – Gegenüber zu Gott wertet.