

Die Identität des Priesters

Bemerkungen zum ontologischen und funktionalen Amtsverständnis

Von Jan Ambaum

Um über das Priesteramt in der katholischen Kirche theologisch angemessen sprechen zu können, ist es notwendig, sich auch auf die Geschichte der Kirche zu berufen. Aus dem Neuen Testament läßt sich kein definitiver Entwurf entnehmen, der die heutigen Strukturen des Priesteramtes in seiner Einheit von Episkopat, Presbyterat und Diakonat umfassend kennzeichnet. Denn das Neue Testament steht in einer Zeit, in der das Priesteramt noch keine feste Gestalt gewonnen hat. Man darf daher an eine exegetische Untersuchung keine allzu großen Erwartungen stellen.¹ Natürlich besagt dies nicht, daß man von bibelexegetischen Untersuchungen in Hinblick auf diese Thematik absehen dürfte. Im Gegenteil: Die Heilige Schrift eröffnet eine grundlegende Sicht der Bedeutung des Priesteramtes für die Kirche, aber dieses Verständnis ist noch nicht so weit ausdifferenziert, daß man damit alle sich heute stellenden Fragen lösen könnte.

Man muß vielmehr davon ausgehen, daß erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts das Priesteramt eine festgefügte Struktur gefunden hat.² Davor existierte ein gewisser Pluralismus, der weitgehend aus den verschiedenen kulturellen und religiösen Lebensbereichen, aus denen die ersten Christen stammten, hergeleitet werden kann. Während des ersten christlichen Jahrhunderts fließen jüdische Vorbilder und hellenistische Motive in die Gestaltung des Priesteramtes ein. Andererseits ist es aber doch möglich, hier — wenngleich in einem begrenzten Rahmen — einige wesentliche Einsichten in den bleibenden Kern des Amtes aufzuzeigen. Wir behandeln die folgenden Gesichtspunkte: 1. Der Glaube kommt aus dem Hören; 2. Die Verkündigung ist personal; 3. Die personale Verkündigung vergegenwärtigt Christus.

1 Die beschränkte Argumentationskraft des Neuen Testaments in dieser Frage wird oft verkannt. Die konfessionell unterschiedlichen Akzente und Blickrichtungen innerhalb der Amtstheologie finden ihren Ursprung aber nicht in der theologischen Pluralität des Neuen Testaments, sondern in kirchengeschichtlichen Prozessen, Konflikten oder Akzentsetzungen. Zwar kennt das NT eine Verschiedenheit von Amtsauffassungen (man vergleiche hierzu etwa: Pastoralbriefe, Apg, 2 Petr oder Joh), aber sie ist nicht in der Lage, den konfessionellen Pluralismus zu legitimieren. Eine Methode, die dies versucht, unterscheidet sich kaum von der veralteten »dicta-probantia-Theologie« mit ihrem impliziten Anachronismus. Diesen Sachverhalt verkennt Edward Schillebeeckx, *Kerkelijk amt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus*. Bloemendaal 1980, S. 43—45.

2 Vgl. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen ²1963 (= BHTh 14); R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyterats in den ersten zwei Jahrhunderten*. Freiburg 1974 (= FThSt 97).

1. Der Glaube kommt aus dem Hören

Paulus weist in seinem Brief an die Römer darauf hin, daß der Glaube nicht spontan entstehen könne. »Also kommt der Glaube aus dem Hören (*fides ex auditu*), das Hören aber durch das Wort Christi« (Röm 10,17). Zuvor stellte der Apostel die rhetorische Frage: »Denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden. Wie aber sollen sie anrufen, an den sie nicht glauben? Wie aber sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie aber sollten sie hören, wenn niemand predigt? Wie aber soll einer predigen, wenn er nicht gesendet ist?« (Röm 10,13—15).

Dieser Glaube in seiner strukturellen Polarität³ zwischen Hören und Verkündigen setzt selbst eine Verkündigung voraus, die aus der Sendung Christi geschieht. Wenn Gläubige mit ihrer ganzen Person im Dienst Gottes stehen, dann müssen sie sich berufen und stützen können auf eine Verkündigung, die durch den Namen des Herrn selbst gestützt ist. In dieser Verkündigung wird die Sendung Christi auf eine besonders eindringliche Weise vergegenwärtigt: Der Glaube kommt aus dem Hören und ist daher keine eigene Leistung des Menschen, sondern vielmehr ein Geschenk, das durch Wort, Sakrament und kirchliches Amt dem Menschen von seiten Gottes vermittelt wird. Daher bedarf der Glaube nicht nur in seinem Entstehen, sondern auch in seinem fortwährenden, sich praktisch bewährenden Bestehen einer amtlichen, aus der Vollmacht Christi hergeleiteten Verkündigung.

Es ist aus der Heiligen Schrift bekannt, daß in den Anfängen der Kirche diese vermittelnde, im Dienst des Glaubens stehende Aufgabe häufig von charismatisch ausgezeichneten Personen wahrgenommen wurde (vgl. 1 Kor 12). Nun gehört es seit geraumer Zeit zur Vorliebe mancher Theologen, Charisma und Amt gegeneinander auszuspielen. Dabei sind verschiedene Positionen bezogen worden. Einige Theologen sehnten sich zurück nach der urchristlichen Einheit von Herz und Geist in einer charismatisch geleiteten Kirche (vgl. den idealisierenden Bericht in Apg 2,44—47; 4,32—36). Aber man vergißt dabei allzu leicht, daß Paulus auch mahnt, alles möge im Dienste der Gemeinschaft, mit Anstand und nach der Ordnung geschehen (vgl. 1 Kor 14,40). Andere Theologen ließen und lassen sich eher durch das Verlangen nach einer ordnungsgemäßen, amtlichen Ausführung der Verkündigung leiten und setzen sich mehr für eine straff strukturierte, fast juristische Kirche ein. Man übersah in diesen Kontroversen häufig die komplexe Polaritätsstruktur des Glaubens, da man vergaß, daß die Kirche selbst einer amtlichen, durch Vollmacht gestützten Verkündigung bedarf. Aus der polaren, aber nicht wechselseitig zu vermitteln-

3 Unter dieser Polarität wird hier die strukturelle Spannung verstanden, die das Dekret über Dienst und Leben der Priester des II. Vatikanischen Konzils anspricht. In PO 2 werden sowohl die Kirche als Ganzheit als auch das besondere Priesteramt in ihr aus dem Priesteramt Christi hergeleitet. Das Amt existiert dabei »pro hominibus in nomine Christi« (vgl. auch PO 9; LG 37).

den Spannung des Glaubens zwischen Hören und Verkünden ergibt sich nun gerade die Möglichkeit einer Lösung für das Problem der Verhältnisbestimmung zwischen Charisma und Amt. Wenn — zum Beispiel — in einer kirchlichen Gemeinde eine charismatisch ausgezeichnete Person lebt, die in der Lage wäre, Streit und Konflikte zu schlichten, dann kann dies nur einen Segen bedeuten. Aber auch nach und außerhalb dieser personalen — charismatischen — Vermittlung wird jene Gemeinde notwendig einer objektiv-konstanten Friedenschlichtung bedürfen. Man wird daher, wenn die Möglichkeit einer charismatischen Vermittlung nicht gegeben ist, notwendig dazu übergehen müssen, diese für die Gemeinde essentielle Aufgabe von jemandem erfüllen zu lassen, der berufen und dazu angestellt wird. Dabei muß die erste Forderung — als Ausgangspunkt dieser Problematik — die Frage nach den unabdingbaren Voraussetzungen des Glaubenslebens einer kirchlichen Gemeinschaft sein.

In diesem Zusammenhang kann man zwar nicht strikt von einem Recht der Gemeinde auf Amtsträger oder Priester sprechen,⁴ aber es ist unbezweifelbar, daß der Priester für die Gemeinde ein Segen und eine Gnade ist. Wenn man nur einseitig — gegenüber dem Aspekt der geschenkten Gnade des Amtes — für die eine Seite der Alternative votiert, der entsprechend die Gemeinde selbst das Recht hätte, einen Priester zu bestellen, dann würde man unbesehen den »Ursprung« des Glaubens der Gläubigen unterbewerten. Insofern man nämlich vom Rechtsstandpunkt aus das Priesteramt fordert, setzt man voraus, daß der Glaube (und implizit das gemeinsame Priestertum der Gläubigen) sich *allein* aus einer äußeren Instanz legitimieren könnte. Dies würde zur Konsequenz führen, daß eine institutionelle Größe bestimmend für eine Realität wird, die primär in der Gnade Gottes gegründet ist und nur sekundär institutionell vermittelbar ist.⁵ Nur dann — unter einer äußerst problematischen Voraussetzung — gilt diese Annahme, wenn Institution und Gnade identische Wirklichkeiten wären, die nur dem Namen nach, weil in verschiedenen Sprachspielen gebraucht, zu unterscheiden wären. Man würde dann konsequent auch akzeptieren müssen, daß die soziologisch bestimmbaren Kriterien für Führungsschichten (*leadership*), in die auch Motive des Machtstrebens, der Parteiideologie oder des Fanatismus eingehen, notwendigerweise selbst Gnadenelemente aufweisen.

4 Diese fehlerhafte Interpretation entsteht dann, wenn die anfängliche Pluralität einseitig als Primat der örtlichen Gemeinde gedeutet wird. Andere Aspekte mit Apostolizitätsgehalt (etwa: Kollegialität im Amt, Würde, Gleichgestaltung mit Christus und Bezug zwischen Amt und Eucharistie) werden dann notwendigerweise unterbewertet.

5 Dieser Unterschied zwischen einem einzufordernden Recht und einer geschenkten Gnade ist bedeutsam, da jedem der beiden Begriffe eine andere Geisteskonstitution des Menschen entspricht. Vgl. Schreiben Papst Johannes Pauls II. an alle Priester der Kirche vom 8. April 1979, Nr. 4: »Es (das Priestertum) leitet aber nicht von dieser Gemeinschaft (der Gläubigen) seinen Ursprung her, als ob sie »berufen« oder »delegieren« könnte. Es ist vielmehr ein Geschenk für diese Gemeinschaft, das von Christus selber kommt, aus der Fülle seines Priestertums.«

Es scheint daher nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig, die Rangordnung der inneren und äußeren Kriterien des Glaubens theologisch exakt zu bestimmen. Der Glaube ist seinem Wesen nach eine Gabe Gottes, deren Annahme zwar durch äußere Rahmenbedingungen gefördert oder behindert werden kann, aber nicht auf diese zurückzuführen ist.⁶ Daher wird der Glaube nur dann wahrhaft vermehrt, wenn man darauf achtet, daß er aus dem Hören kommt. Und darin liegt, daß der Glaube durch die äußere Verkündigung der Offenbarung genährt und gestärkt wird.

Die apostolischen Väter haben diese inneren und äußeren Kriterien des Glaubens erkannt und versuchten, ihnen durch die Einführung einer »Ordnung« (*taxis*) in Anschluß an Paulus zu entsprechen (vgl. 1 Kor 14,40). Das tagmatische Argument (*tagma* als Rangordnung, Verordnung, Klasse) findet seine geradezu klassische Formulierung in den Kapiteln 40—44 des ersten Briefes des Klemens von Rom an die Gemeinde von Korinth (95/96 n. Chr.). Der Kult und seine Handlungen unterstehen dem Schlüsselwort der »Ordnung«. »Da uns also dieses offenbar ist und wir einen Einblick in die Tiefen der göttlichen Erkenntnis erhalten haben, müssen wir alles ordnungsgemäß (*taxei*) tun, was der Herr für verordnete (*tetagmenous*) Zeiten geboten hat: (es handelt sich um) den Vollzug der Opfer und Gottesdienste; er hat ja nicht geboten, sie sollten ohne Überlegung oder Ordnung (*ataктоos*) stattfinden, sondern zu festgesetzten Zeiten und Stunden.«⁷

Im Rahmen dieser als wesentlich gewerteten Ordnungskonzeption muß man auch die Amtsführung der Bischöfe und Diakone beurteilen, die gegen den Hintergrund des alttestamentlichen Priesterbildes skizziert wird. »Denn es sind dem Hohenpriester eigene Verpflichtungen übertragen, den Priestern ist ihr eigener Platz verordnet (*prostetaktai*), und auch den Leviten obliegen eigene Dienstleistungen; der Laie ist an die Anordnungen (*prostagmasin*) für Laien gebunden.«⁸ Diese göttliche Ordnung hat nicht nur ihre Wurzeln im Alten Testament, sondern sie muß nach Klemens auch auf die Person und die Botschaft Christi zurückgeführt werden. »Die Apostel empfangen die frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, wurde von Gott gesandt. Christus kommt also von Gott, und die Apostel kommen von Christus her; beides geschah demnach in schöner Ordnung (*eutakтоos*) nach Gottes Willen. Sie empfangen also Aufträge, wurden durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus mit Gewißheit erfüllt und durch das Wort Gottes in der Treue gefestigt, zogen dann mit der Fülle des Heiligen Geistes aus und verkündeten die frohe Botschaft von der Nähe des Gottesreiches. So predigten

6 Seit P. Rousselot (*Les yeux de la foi*), Blondel (*Action*) und De Lubac (*Surnaturel*) darf das als Grundeinsicht der Glaubenstheologie gelten. Vgl. M. Figura, *Anruf der Gnade*. Einsiedeln 1979.

7 Klemensbrief 40,1—2, in: J. Fischer, *Die Apostolischen Väter*. Darmstadt 1956, S. 75—77.

8 Klemensbrief 40,5, ebd., S. 77.

sie in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein.«⁹ Da das Amt der Leitung in einer sicheren, göttlich verbürgten Ordnung steht, der entsprechend das funktionale Element des Priesteramtes immer schon im Kontext der Nachfolge (*successio*) gemäß göttlichen Rechtes verstanden wird, fällt dieses Amt nicht unter die juridisch ungebundene Verfügungsgewalt der Gemeinde. »Auch unsere Apostel wußten schon durch unsern Herrn Jesus Christus, daß es Streit geben würde um das Bischofsamt. Aus diesem Grunde nun setzten sie, da sie genauen Bescheid im voraus erhalten hatten, die oben Genannten (d. h. Bischöfe und Diakone) ein und gaben hernach Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen. Daß nun die, die von jenen oder hernach von anderen angesehenen Männern unter Zustimmung der gesamten Gemeinde eingesetzt wurden, die untadelig der Herde Christi in Demut dienten, friedlich und großherzig und von allen lange Zeit hindurch ein (gutes) Zeugnis bekamen — daß diese vom Dienst abgesetzt werden, halten wir nicht für recht. Denn es wird für uns keine kleine Sünde sein, wenn wir die, die untadelig und fromm die Opfer darbrachten, vom Bischofsamt absetzen.«¹⁰ Klemens verbirgt nicht, daß — auf den Zeitkontext bezogen — die Absetzung der Amtsträger ein großes Unrecht bedeute, da ihre Amtsführung in der Vergangenheit keinen Anlaß zu echten Klagen gegeben habe. Und nicht ohne Ironie fügt er hinzu, die verstorbenen Leiter der Gemeinde hätten es offensichtlich besser als die noch lebenden, denn sie müßten nicht mehr mit der Unsicherheit leben, daß ihnen durch die Willkür der Gemeinde das Amt entzogen werden könnte. Aus dem Brief des Klemens, aber auch aus den Briefen des Ignatius von Antiochien¹¹ wird deutlich, daß man schon relativ früh einen fest strukturierten Begriff des »Amtes« kennt. Es steht der Gemeinde gegenüber und erfüllt die Funktion einer autoritativen Verkündigung. Der Bischof, als Leiter der Gemeinde, ist von einem Presbyterium (einer Gruppe von Priestern) und einem Kreis von Diakonen umgeben. Dieses Modell wird später (ab 150 n. Chr.) allgemeine Anerkennung finden.

9 Klemensbrief 42,1—4, ebd., S. 77—79.

10 Klemensbrief 44,1—5, ebd., S. 81.

11 Die Datierung der Briefe des Ignatius ist in der heutigen Forschung erneut umstritten. Der Grund liegt im Mangel an historisch exakten Quellen. So beeinflusst das kirchliche und theologische Vorurteil des Historikers sein Ergebnis. Die gängige Datierung (um die Wende des ersten zum zweiten Jahrhundert) wird von einigen Forschern aufgegeben, die sich für eine spätere Endfassung (170—180 n. Chr.) aussprechen (so R. Joly und J. Rius-Camps). Sogar wenn man der späten Datierung folgte, hätte man noch immer Texte aus der Anfangszeit der Kirche, die bedeutsame Informationen über das Amt enthalten. Nach Ignatius ist der Bischof in seiner Gemeinde der Stellvertreter Gottes. Der Bischof ist umgeben von einem Presbyterat und von einer Gruppe Diakonen (vgl. Magn 13,1).

2. Die Verkündigung ist personal

Der christliche Glaube selbst ist zutiefst personal. Die Person Christi steht im Zentrum, da in ihr die uneinholbare Offenbarung des personalen Gottes zu einer persönlich erfahrbaren Wirklichkeit geworden ist. Wer ihn kennt, kennt den Vater (vgl. Joh 14,7—11). Durch den trinitarischen Einbezug der Anthropologie steht die Erkenntnis der Person Christi in einem Korrespondenzverhältnis mit der Heils- und Lebenserwartung des Menschen, denn in Christus ist der Schöpfer gegenwärtig, der »Herz« und »Nieren« des Menschen erforscht (vgl. Ps 139).

H. U. von Balthasar hat in einer eingehenden Analyse der neutestamentlichen Berufungsberichte gezeigt, daß in den frühesten Schriften der Kirche schon zwei Weisen der Christusbezogenheit unterschieden wurden. Während die eine Form durch die Worte »Komm und folge mir nach« gekennzeichnet ist, tendiert die andere in die entgegengesetzte Richtung: »Gehe und verkündige das Evangelium«.¹²

Hier wird ein Unterschied deutlich zwischen dem Volk und den Jüngern, die Christus persönlich auserwählt hat und die ihm persönlich — in der Aufgabe aller Bindungen an Vater, Mutter, Haus, Acker und Besitz (vgl. Mt 19,27—29) — nachfolgen. Während die auf Verkündigung gerichtete, zentrifugale Berufung eine missionarische Tendenz aufweist, die der Heiligung der Schöpfung und des Menschen selbst dienen soll, ist die erste, nachfolgende und daher auf Christus hin zentripetale Berufung eine Einladung zur persönlichen Nachfolge und Nähe Christi. Hier gewinnt die »sequela Christi« ihre Gestalt.¹³ Die personale Nähe zum Herrn läßt die Berufenen am Mysterium seiner erlösenden Person teilnehmen.

Aus dieser personalen Begründung kann man daher das Christentum nicht als eine Summe theoretischer Wahrheiten oder praktischer Normen verstehen: Das Christentum ist keine Ideologie mit praktisch-orientierten Handlungsimperativen. Die zentrifugale Berufung zur Heiligung der geschaffenen Wirklichkeit erfordert immer eine personale Aneignung der Berufungsgnade.¹⁴ Daneben besteht die zentripetale, nachfolgende Berufung im personalen Einsatz und der Übergabe der Person selbst an den Dienst Christi und sein erlösendes Evangelium. Diesen Dienst (*diakonia*) — in personaler Verbundenheit mit dem »Christos diakonos« — übt der Jünger des Herrn zum Dienst, zum Nutzen und zum Heil der (zentrifugal und zentripetal) Berufenen aus: denn alle sind Geheiligte, die auserwählt sind, die Großtaten dessen zu verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat (vgl. 1 Petr 2,9). Dieser

12 Vgl. H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*. Einsiedeln 1977, S. 111—115.

13 Vgl. J. B. Metz, *Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge*. Freiburg 1977.

14 Vgl. H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, a. a. O., S. 267—279.

Dienst dient dem königlichen Priestertum, dem Neuen Volk Gottes, das Gott aus der Zerstreung zusammengerufen hat. Die spezifische, auch gegen alle Ideologie gerichtete Sinnrichtung dieses zentripetalen Dienstes aber wird gerade in der Fußwaschung (vgl. Joh 13) deutlich, die zeigt, daß es unter den Jüngern des Herrn keine Machtgier und keine Unterjochung geben darf (vgl. Mk 10,45; Mt 20,25—28).

Die Kirche hat diese ursprüngliche Berufungspraxis Christi weitergeführt. Auch in späterer Zeit werden Unterscheidungskriterien angelegt, die die Würde des Dienenden an einer bestimmten Rangskala messen. »Wählt euch Bischöfe und Diakone, Männer, würdig (*axious*) des Herrn, voll Milde und frei von Geldgier, voll Wahrheitsliebe, erprobte Männer; denn sie sind es, die für euch den heiligen Dienst der Propheten und Lehrer versehen. Achtet sie deshalb nicht gering; sie sind eure Geehrten (*tetimémenoi*) mit den Propheten und Lehrern.«¹⁵ In diesem Text aus einer Zeit, in der Amt und Charisma örtlich noch ungetrennt nebeneinander bestanden (ca. 100 n. Chr.), finden wir einen Tugendkatalog, der an ähnliche Kataloge bei Paulus (1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6) erinnert. Es handelt sich vor allem um diejenigen Kriterien, die die kirchliche Gemeinde bei der Unterscheidung zwischen zentripetaler und zentrifugaler Berufung anzuwenden hat. Die Bedingungen, denen die Person des Amtsträgers zu entsprechen hat, weisen darauf hin, daß es nicht nur um die Erfüllung einer Funktion geht, sondern um ein Amt, das die ganze Person sozusagen ontologisch in Beschlag nimmt. Dabei bleibt natürlich unsere erste Feststellung gültig, daß der Glaube aus dem Hören genährt und gestärkt wird. Aber zugleich zeigt sich hier auch, daß von den Anfängen der christlichen Überlieferung an ein besonderes Gewicht auf den persönlichen Lebenswandel und die persönlichen Gaben der Diener im kirchlichen Amt gelegt worden ist.

In späterer Zeit finden sich noch weitere Zeugnisse, die diese Unterscheidung belegen. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts ermahnt der Bischof Cyprianus von Karthago die Gläubigen, die Einheit zu bewahren und würdige Diener anzunehmen.^{15a} Nach Cyprianus muß die Würde der Person der Würde des Amtes angemessen sein. Er beruft sich auf einen *consensus* unter den Bischöfen und erwähnt dabei ausdrücklich die Zustimmung des Bischofs von Rom, Papst Cornelius (251—253). Um der kirchlichen Einheit willen verdiene die Würde des priesterlichen Dienstes eine besondere Achtung. Wer sich des Amtes nicht als würdig erweise, hätte — nach Cyprian sogar im nachhinein — das Priesteramt ungültig erlangt und könne daher zu Recht seines Amtes enthoben werden. Auch wenn diese Auffassung später nicht als allgemeine Richtschnur übernommen worden ist, wird dennoch einsichtig, wie hoch die Amtswürde eingeschätzt wurde.

15 Didache 15,1—2, in: Rohrdorf/Tuilier, S. 192—195 (= SC 248).

15a Vgl. Ep 67,6. In: CS EL 3, 741.

Noch deutlicher — in einer geradezu schwindelnden Höhe der Rechtfertigung — versuchen zwei Schriften aus dem 4. und 5. Jahrhundert diese Auffassung zu begründen. Gregor von Nazianz widmet seine zweite Oratio ganz einer Apologie, in der er seine Flucht vor dem Priesteramt beschreibt. Als er Weihnachten 361 zum Priesteramt berufen wurde, ergriff er die Flucht und hielt sich bis Ostern 362 verborgen. In seiner zweiten Rede versucht Gregor seine Handlungsweise zu rechtfertigen und erklärt, daß die Motive nicht aus Verzagtheit und Feigheit entsprungen seien, sondern gerade der Hochachtung vor der Höhe des Amtes, zu dem er berufen wurde. Nichts — nach seiner Aussage — entspreche in seiner Person der Würde des Amtes.

Diese gleiche Spannung zwischen der Würde des Amtes und der persönlichen Geringschätzung der eigenen Angemessenheit findet sich auch in der Schrift des Johannes Chrysostomos über das Priestertum.¹⁶ Auch er versucht in einem Dialog darzulegen, warum er sich der Berufung zum Priesteramt entzogen habe. Hierbei steht wieder die »Würde« des Amtes im Mittelpunkt, denn ihr muß die Würde des Dieners entsprechen. Nach Johannes ist der Priester ein Fürsprecher der Gläubigen und der ganzen Welt. Aber seine liturgischen Aufgaben fordern zudem noch ein Höchstmaß an persönlicher Entsprechung, das seine Eigenschaft als Fürsprecher der Gemeinde noch weit übersteigt.

Die Funktionen, die der Priester zum Nutzen der Gemeinde ausübt, setzen eine persönliche Eignung voraus. Die Erwähnung der Tugendkataloge und die persönlichen Rechtfertigungsschriften weisen darauf hin, daß die Einsicht in das Verhältnis von Amts- und Personwürde ein zentraler Bestandteil des patristischen Denkens über das Priesteramt gewesen ist.

3. Die personale Verkündigung vergegenwärtigt Christus

Wir werden in diesem Abschnitt unsere Untersuchung auf ein komplexes Glaubensthema zentrieren, dessen Klärung unverzichtbar ist, um ein adäquates Bild der spezifisch priesterlichen Aufgaben in der Kirche zu gewinnen. Dazu wird es methodologisch notwendig sein, die funktionalen und personalen Perspektiven des Priesteramtes — ohne Reduzierung ihres Eigenwertes — zu überschreiten, um eine genuin theologische Argumentationsebene zu erreichen.

Noch Cyprian war davon überzeugt, daß Personen, die zu einer häretischen Gruppe überliefen, unmöglich Christus vergegenwärtigen könnten. Kirche und Priesteramt gehören so eng zusammen, daß der Priester außerhalb der Kirchengemeinschaft nicht nur sich selbst als unwürdig erweist, sondern auch die Gültigkeit seiner Amtsführung verlieren würde. Aber eine solche Theorie

16 PG 48,623—692; J. A. Nairn, *De Sacerdotio of St. John Chrysostom*. Cambridge 1906; dt. Übersetzung: BKV² 27.

würde den authentischen, nicht zu vermittelnden Glaubensursprung der Kirchengemeinschaft selbst in Frage stellen. Es gibt nämlich keine ausreichende Gewähr dafür — auch wenn ein Priester nicht offen einer Häresie anhängt —, daß er sich nicht innerlich von der Kirchengemeinschaft gelöst haben könnte. Das würde besagen, daß die Aufgaben, die dieser Priester wahrnimmt, gegebenenfalls ohne Wert und Wirkung wären. Aber damit stände der Glaube der Kirche selbst auf einem schwankenden Boden. Diese Auffassung, die man bei Cyprianus findet, hat verständlicherweise keine bedeutenden Nachwirkungen gehabt. Dazu war sie zu ambivalent, denn sie stellt die Wahrhaftigkeit des Glaubens selbst zur Disposition.

Die Entwicklung des ontologischen Status des Priesteramtes, die mit Stringenz aus dem gerechtfertigten Verlangen nach Sicherheit des priesterlichen Dienstes folgt, kann sich auf Schriftbelege und auf eine kulturelle Tradition berufen. Paulus spricht in Röm 4,11 von einer Besiegelung (*sfragis*) der Glaubensgerechtigkeit, die Abraham bei seiner Beschneidung empfangen hat. Dieses Siegel, das von Gott dem Herzen der Gläubigen eingepreßt ist,¹⁷ wird als Mahnung zur Treue an die einmal empfangene Gnade gedeutet: Diese erwirkt eine Gleichförmigkeit zwischen dem Gläubigen und Gott selbst. Der Gläubige partizipiert durch seine Besiegelung an Gottes eigenem Wesen, denn der, der durch das Siegel gezeichnet ist, vergegenwärtigt den Besiegelnden.

Bereits in der antiken Kultur finden wir einen ersten Gebrauch solcher Besiegelungen, etwa bei Soldaten, die in den heraldischen Abzeichen ihren Befehlshaber repräsentieren. Das Abzeichen drückt ein Besitzverhältnis aus, durch das der Träger des Zeichens der imperativen Macht des Herrn untersteht. Auch die Brandzeichen bei Tieren zeigen einen Anknüpfungspunkt für die Sfragislehre, insofern das Tier, dem ein solches Zeichen eingebrannt wird, in die Verfügungsgewalt des Besitzers übergeht.

Die Besiegelung drückt aus, daß der Vorgesetzte seine Untergebenen in Beschlag nimmt. Diese Besitzergreifung weist zwei Bedeutungsrichtungen auf: einerseits die Überantwortung der eigenen Person an den Herrn, aber auch die Vollmacht, den Herrn zu repräsentieren, derart, daß das Vergegenwärtigte im Vergegenwärtigenden wesentlich anwest.¹⁸

In der Auseinandersetzung mit schismatischen Gruppierungen kommt dieser Einsicht eine wichtige Funktion zu. Die Amtsführung der ursprünglich katholischen, aber dann abgefallenen schismatischen Priester behält ihren Wert, da die Sakramente nicht Sakramente des Spenders, sondern Christi selbst sind. So kann Augustinus in seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten feststellen: »Die Taufe gehört nicht ihnen, sondern Christus. Die Anrufung des Namens Gottes über ihre Häupter bei der Bischofsweihe ist ja die Anrufung

17 Vgl. auch: 2 Kor 1,21f.; Eph 1,13f.; 4,30.

18 Im jüdischen scheliah-Wesen galt: Der Gesandte ist der Sendende.

Gottes und nicht des Donatus. . . . Bei einem irrenden und fahnenflüchtigen Soldaten ist dieser zwar einer Fehlthat schuldig, aber sein Siegel (*character*) gehört nicht ihm, sondern dem Befehlshaber. . . . Wer ein Schisma angefangen hat und sich von der katholischen Kirche abgetrennt hat, ist zusammen mit seinen Komplizen, die er mitgezogen hat, ein Fahnenflüchtiger gewesen. Die anderen, die von den Fahnenflüchtigen gezeichnet (*signati*) worden sind, stehen aber nicht unter dem Zeichen des Fahnenflüchtigen, sondern unter dem Zeichen des Befehlshabers. . . . Donatus hat nicht im Namen des Donatus getauft.¹⁹ Augustinus nimmt das Wort »character« als eine Metapher in die sakramentale Wirklichkeit der Kirche auf, um damit eine »ontologische« Realität zu bezeichnen.

Johannes Chrysostomos spricht in Anschluß an Gal 2,20 von einer Partizipation des Priesters an Christus. »Darum muß die Seele des Priesters reiner sein als selbst die Sonnenstrahlen, auf daß ihn nicht der Hl. Geist hilflos im Stiche lasse, damit er vielmehr sprechen könne: ›Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.«²⁰ Hier wird zunehmend deutlich, daß die persönliche Vermittlung der Christusbotschaft aus der radikal vorgängigen Perspektive einer ontologischen Partizipation an der Person Christi selbst verstanden werden muß. Der, der durch Christus in Beschlag genommen wird, ist ein sichtbares Instrument der Wirksamkeit Christi. Die unverbrüchliche Treue, die schon den alttestamentlichen Bundesgott kennzeichnet, sichert zugleich auch die unverbrüchlich personale Beschlagnahme dessen ab, der geweiht ist. Ähnliches gilt auch und grundsätzlicher für den Getauften.²¹ Darin liegt beschlossen, daß diese Besiegelung nicht primär eine Handlung des Menschen, sondern vielmehr eine Beschlagnahme des Berufenen durch Gott selbst ist. Es ist diese einmal vollzogene Besitzergreifung (*mancipatio*), durch die der Getaufte und der Geweihte in die vergegenwärtigende Stellvertretung Christi aufgenommen werden.

Aus der christologischen Referenz der Besiegelung ergeben sich divergierende Auslegungsrichtungen, wenn man — wie es für die Schulen von Antiochien und Alexandrien charakteristisch ist — verschiedene Interpretationsschemata auf die Person Christi anwendet. Die Schule von Antiochien betrachtet die Besiegelung als eine »Annäherung« des Geweihten an die Person Christi, während die einflußreichere Alexandrinische Schule das Schema der »wesentlichen« Partizipation bevorzugt. In der Auffassung des Cyrillus von Alexandrien sind die Apostel mitteilende Künder der göttlichen Geheimnisse und Priester der heiligen Altäre, denn sie sind bekleidet mit einer Vollmacht,

19 Sermo ad Caesar. eccles. plebem 2, in: SCEL 53,169. Vgl. auch Contra litt. Petil. III, 49,59, in: CSEL 52,211; De bono conjugali 24,32, in: SCEL 41,227; De baptismo I,VI,1,1, in: CSEL 51.

20 De sacerdot. VI,2; übers. BKV² 27,222.

21 »concorporans nos sibi, faciens nos membra sua, ut in illo et nos Christus essemus«: Augustinus. In Ps. 26 En II,2, in: CSEL 38,155. Den Hinweis verdanke ich Klaus Hedwig.

die von oben kommt und sie wesentlich verändert hat. »Christus, der die Apostel durch Heiligung weiht, läßt sie an seiner eigenen Natur durch die Teilnahme am Heiligen Geist teilhaben. So formt er die menschliche Natur in eine Kraft und Herrlichkeit um, die über das Menschliche erhaben ist.«²²

Für die weitere Geschichte der Sfragistradition ist die Auffassung des Dionysius Areopagita bedeutsam geworden. Er faßt die verschiedenen Elemente der Besiegelung, der göttlichen Teilnahme (Gemeinschaft) und des objektiven Zeugnisses in einer Formulierung zusammen, die im Mittelalter von mehreren Autoren übernommen wird und für die Lehre des sakramentalen Merkmals (*character*) verwendet wird. »Das sinnbildliche Zeichen hierfür ist das Siegel des Kreuzzeichens, welches der Hierarch dem Täufling aufdrückt, und die segensreiche Einregistrierung durch die Priester, welche ihn unter die Zahl der Geretteten einreihet und neben ihm auch seine Paten in die heilige Gedenktafel einträgt.«²³

Maximus Confessor und Johannes Damascenus entwickeln in Anschluß an die Schule von Alexandrien die Lehre von der Teilhabe des Besiegelten an der Person Christi. Während bei Maximus die Besiegelung in der Taufe eine Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes ist, bedeutet darüber hinaus die priesterliche Besiegelung eine Partizipation an der *kenosis* Christi selbst, der sich um des menschlichen Heils willen erniedrigte. Die priesterliche Besiegelung ist für Maximus eine geschenkte Teilnahme an der menschlichen Natur Christi, über die im Austauschgeschehen der menschlichen und göttlichen Natur Christi auch das Priesteramt zur Würde des Göttlichen selbst erhoben würde.

Man kann daher zusammenfassend sagen, daß das Priesteramt in den ersten christlichen Jahrhunderten als eine Teilnahme an der Person Christi zum Nutzen der Kirche verstanden worden ist. Diese Partizipation fordert von dem, der die *sfragis* trägt, ein entsprechendes Lebensethos, denn das Amt, das er bekleidet, überragt die nur endlichen menschlichen Möglichkeiten unendlich. Aber auch hier erweist sich das Priesteramt nicht als eine Repräsentation, in der die menschliche Personalität aufgehoben würde, denn sie wird in den Dienst genommen, um gerade in personaler Weise Christus zu vergegenwärtigen.

Das Mittelalter kennt im wesentlichen zwei Auffassungen, die für das priesterliche »Merkmal« (*character*) kennzeichnend sind. Die eine Fassung als *communio* des Glaubens geht auf Dionysius zurück, obgleich Alexander von Hales, Albert und Thomas deren Authentizität bezweifeln. Die zweite Definition — die *definitio magistralis* — finden wir bei Alexander von Hales: »Das Merkmal ist eine Unterscheidung, eingepreßt durch das ewige Merkmal (i. e. Christus, vgl. Hebr 1,3) in die vernünftige Seele als Abbild (die Geistseele als

22 In Joann., in: PG 74,712.

23 De Eccl. hier. II,3,4, in: PG 3,400; Übers. BKV² 112.

imago Dei); das Merkmal macht die geschaffene Dreieinigkeit (der Seele) gleichförmig mit der schaffenden und neuschaffenden Dreieinigkeit und führt denen gegenüber einen Unterschied ein, die nicht im Glaubensstand gleichförmig sind« (S. th. IV, 8, 1). Thomas von Aquin, der von diesen beiden Definitionen ausgeht (S. th. III, 63, 2—3), entwickelt eine Lehre des Merkmals, die stark die an Christus partizipierenden und auf die Kirche hin gerichteten Aspekte hervorhebt. Aber diese Theorie deckt nicht die Vielfalt der mittelalterlichen Spekulation hinreichend ab. Wir finden daneben auch Interpretationen, die das Merkmal als eine extrinsische, reale Beziehung (Duns Scotus) verstehen, als *relatio rationis* (Durandus) oder sogar als ein juridisch begründetes Verhältnis (Petrus Olivi).²⁴

Die Lehre vom Merkmal weist einen überraschenden Reichtum auf, vor allem wenn man die dogmengeschichtlichen Hintergründe der Patristik und des Mittelalters mitberücksichtigt. Es ist auffallend, daß das kirchliche Lehramt kaum versucht hat, diesen konzeptuellen Reichtum auszuschöpfen und aufzuarbeiten. Aber zweifellos hat dabei die Überlegung mitgespielt, daß das Lehramt eine legitime theologische Pluralität respektiert und in sie nicht eingreift. Daher gibt es bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil nur drei bedeutende lehramtliche Texte über das sakramentale Merkmal: einen Brief des Papstes Innozenz III. aus dem Jahre 1201, der vom Merkmal der Taufe handelt (DS 781), das *Decretum pro Armenis* des Konzils von Florenz, das erklärt, daß bei drei Sakramenten (Taufe, Firmung und Weihe) ein Merkmal dem Empfänger eingeprägt wird (DS 1310) und schließlich das Konzil von Trient, das im Kanon 9 des *Decretum de sacramentis* ausführt: »Wer sagt, durch drei Sakramente, nämlich Taufe, Firmung und Weihe, werde der Seele nicht ein Merkmal eingeprägt, d. h., ein geistiges und unauslöschliches Zeichen, weshalb sie nicht wiederholt werden können, der sei ausgeschlossen« (NR 514, DS 1609).

Nichts aber sagen diese Texte über die Eigenart des Merkmals aus. Nichts über eine Teilnahme an den Ämtern Christi als König, Lehrer und Priester.

24 Vgl. hierzu: Jean Galot, *La Nature du Caractère sacramentel. Étude de Théologie médiévale*. Paris/Louvain 1958; ferner J. M. Garrigues/M.-J. Le Guillou/A. Riou, *Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecques*. In: »Nouvelle Revue Théologique« 93 (1971), S. 801—820. N. Häring, *St. Augustine's use of the word character*. In: *Med. Stud.* 14 (1952), S. 79—97. id., *Character, Signum und Signaculum: Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance*. In: »Scholastik« 30 (1955), S. 481—512; 31 (1956), S. 41—69, S. 182—212. J. Moingt, *Caractère et ministère sacerdotal*. In: »Revue sciences religieuses« 56 (1968), S. 563—569. P. van Beneden, *Het sacramenteel merkteken van de ambtsverlening*. In: »TTh« 8 (1968), S. 140—154. E. Dassmann, *Character indelebilis. Anpassung oder Verlegenheit*. Köln 1973 (Kölner Beiträge 11). L. Ott, *Das Weihesakrament*. Freiburg 1969 (= HDG IV/5). H. Crouzel, *La doctrine du caractère sacerdotal est-elle en contradiction avec la tradition occidentale d'avant le XII^e siècle et avec la tradition orientale?* In: *BLE* 4 (1973), S. 241—262. C. Vogel, *Laica communione contentus. Le retour du presbytre au rang des laïcs*. In: »Rev. Sc. Rel.« 47 (1973), S. 56—122. N. Sanders, *Duns Scotus over het character sacramentalis*. In: »Stud. Cath.« 23 (1948), S. 39—42.

Nichts über eine ontologische oder funktionale Interpretation des Priesteramtes.

Auch das Zweite Vatikanische Konzil hat in dieser Sachfrage keine nennenswerten Änderungen gebracht. Im Dekret über Dienst und Leben der Priester (Nr. 2) spricht das Konzil von einem Merkmal, durch das der Priester dem Christus-Priester gleichförmig und damit in die Lage versetzt wird, »in persona Christi« aufzutreten. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (Nr. 21) wird über das Merkmal des Bischofsamtes gesprochen: »Durch die Handauflegung und die Worte der Weihe wird die Gnade des Heiligen Geistes so übertragen und das heilige Prägema so verliehen, daß die Bischöfe in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters, innehaben und in seiner Person handeln.«

In diesen Texten ist nicht ausdrücklich für ein ontologisches oder funktionales Verständnis des Priesteramtes Stellung bezogen. Es scheint daher, daß die Bestimmung des Merkmals selbst offengehalten wird. Aber im Schreiben Papst Johannes Pauls II. an alle Priester der Kirche vom 8. April 1979 hat der Papst zwei Konzilaussagen auf bemerkenswerte Weise miteinander verbunden. Der eine Text findet sich im Priesterdekret (PO 2), wo über die Gleichförmigkeit zwischen Christus und dem, der durch das Merkmal Christi gezeichnet ist, gesprochen wird. Der andere Text ist die bekannte Formulierung aus der Kirchenkonstitution (LG 10), die den wesentlichen Unterschied zwischen dem besonderen und dem gemeinsamen Priestertum hervorhebt. In seinem Schreiben (Nr. 5) führt der Papst aus: »Dank des priesterlichen Charakters habt ihr ja Anteil am Charisma des Seelsorgers, das das Zeichen für eine besondere Ähnlichkeit mit Christus, dem Guten Hirten, ist. Gerade euch ist dieses Charisma in einer einzigartigen Weise geschenkt. Obgleich die Sorge um das Heil der Mitmenschen die Aufgabe eines jeden Mitgliedes der großen Gemeinschaft des Gottesvolkes, also auch aller unserer Brüder und Schwestern aus dem Laienstand, ist und sein muß, wie es das II. Vatikanische Konzil so ausführlich dargelegt hat, erwartet man dennoch von euch Priestern eine weit größere Sorge und einen noch entschlosseneren Einsatz, der über den eines jeden Laien hinausgeht; und dies deswegen, weil eure Teilnahme am Priestertum Jesu Christi sich von ihrer Teilnahme »dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach« unterscheidet.«²⁵ Es ist offensichtlich, daß in diesem Text — durch die Verbindung der unbestimmten Aussage aus dem Priesterdekret mit der essentiellen Aussage von *Lumen Gentium* 10 — eine deutliche ontologische Vertiefung des priesterlichen Merkmals erreicht wird, denn der wesentliche Unterschied zwischen dem Priester und dem Laien ist gerade im priesterlichen Merkmal begründet.

Hier wird eine deutliche Wahl zugunsten einer Auffassung getroffen, daß das Merkmal eine ontologische Partizipation am Priesteramt Christi darstellt. Jede andere Interpretation, die das Priesteramt rein juridisch, funktional oder relational versteht, ist daher in ihrer Einseitigkeit erheblichen kritischen Bedenken ausgesetzt.

Wird damit eine Merkmal-Theorie dieses oder jenes Theologen kanonisiert oder verworfen? Wie die Skizze der verschiedenen strukturellen Komponenten des Priesteramtes gezeigt hat, verlangt eine angemessene, den Notwendigkeiten und Forderungen des Glaubenslebens gerecht werdende Theorie eine radikale Begründung, der entsprechend der Priester durch eine ontologische Teilhabe an Christus ausgezeichnet ist. Jede andere Begründung zieht gravierende Folgen nach sich, denn sie würde nicht nur die Gläubigen über die Wirksamkeit der Sakramente im ungewissen lassen, sondern auch die Eigenart des Priesteramtes als einer Weihe, die bleibend am Priesteramt Christi teilhat, unterschätzen.

Die ontologische Auffassung hat zweifellos unter einer Fehlinterpretation gelitten, hinter der ein gewisser Klerikalismus steht. Dabei wurde vorausgesetzt, daß der Priester zwar eine ontologische Verbundenheit mit Christus besitzt, die aber nur seinem eigenen Heil und Segen diene. Der Klerikalismus übersieht, daß die Identität des Priesters gerade darin besteht, Diener aller zu sein.

Abseits der klerikalistisch überzogenen Ansprüche bietet demgegenüber die ontologisch-sakramentale Interpretation des Merkmals ein ausgewogenes Verständnis der christologischen und innertrinitarischen Implikationen der Sendung des Sohnes zum Dienst und zum Heil aller Menschen. Das Selbstverständnis des Priesters in seiner priesterlichen Identität darf sich daher nicht an einer gesteigerten Eigenwürde orientieren, sondern es muß auf die Realisierung dessen zielen, was in der göttlichen Sendung des Sohnes angelegt ist: Der Priester wird zum Dienst und zum Heil aller gesendet. Im Gebet und in der Meditation erweist sich der priesterliche Dienst als eine Neubelebung der Sendung Christi selbst. Das Merkmal nämlich besagt, die Sendung Christi weiterzuführen. Deshalb heißt Priester-sein auch immer progressiv Priester-werden.