

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 Priesterwerden.

Die kirchliche Lehre vom *sacramentum ordinis**

Von *Joseph Kardinal Ratzinger*

Vorbemerkung

Dieser Beitrag wurde ursprünglich für ein ökumenisches Symposium von orthodoxen und katholischen Theologen geschrieben. Seine Absicht war nicht, neue Gesichtspunkte in die Debatte um das Priestertum einzuführen, sondern den ökumenischen Gesprächspartner möglichst genau und möglichst vollständig über den Lehrbestand der katholischen Kirche in dieser Sache zu informieren. Eine solche Information dürfte auch im innerkatholischen Disput um das Priestertum nicht ganz überflüssig sein, und das mag es rechtfertigen, die kleine Arbeit im Rahmen dieses Heftes zu veröffentlichen.¹

Wer die Frage nach der kirchlichen Lehre über den Ordo erhebt, findet sich vor einem verhältnismäßig reichen Quellenbefund; drei Konzilien haben sich dazu eingehend geäußert: Florenz, Trient, Vaticanum II². Dazu kommt eine gewichtige Konstitution Pius' XII. (*Sacramentum ordinis*) aus dem Jahr 1947. Da die jüngsten Texte — die Konstitution Pius' XII. und das Vaticanum II — auch die früheren Aussagen in sich integrieren, dürfte es richtig sein, zunächst von diesen auszugehen und damit den gegenwärtigen Lehrstand der katholischen Kirche zu erheben, um von da aus noch ergänzend auf die Probleme der früheren Texte zurückzufragen.

1. Die Revision des Mittelalters bei Pius XII.

Die Konstitution Pius' XII. (DS 3857/61) befaßt sich mit einer scheinbar mehr äußeren Frage des Weihesakraments: Sie klärt die wesentlichen Elemente der Sakramentsspendung und dient damit zunächst dem Bedürfnis nach sicheren Festlegungen, nach Klarheit und Gewißheit für Spender und Empfänger. Insofern ist ihre Mentalität sehr westlich. Sie setzt jene Entwicklung fort, die

* Erstveröffentlichung in: *Pluralisme et Oecuménisme en Recherches Théologiques. Mélanges offerts au R. P. Dockx OP.* Paris 1976.

1 Die begrenzte Absicht des Beitrags dürfte es auch rechtfertigen, auf eine Auseinandersetzung mit der unermesslichen Literatur zu verzichten. Unmittelbar zum Thema gehört die gründliche und genaue Arbeit von K. J. Becker, *Der priesterliche Dienst II: Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt* (Quaest. disp. 47, Freiburg 1970); für die historischen Probleme des Themas darf auf dieses Werk verwiesen werden.

2 Ich lasse hier das Lateranense IV (DS 794 u. 802) beiseite, da es mehr in obliquo, im Rahmen der Eucharistielehre, und nicht direkt, in recto, vom Ordo handelt. Vgl. zu diesen Texten Becker, a. a. O., S. 11-43.

allenthalben das Wichtige und das weniger Wichtige rechtlich genau festzulegen versucht, um die Skrupulanz zu begrenzen, die oft freilich gerade auf diese Weise gefördert wurde. Dennoch geschieht in diesem Text ein bedeutsamer Schritt: Es wird klar herausgestellt, daß das eigentliche sakramentale Zeichen der Priesterweihe die Handauflegung ist, nichts sonst. Die katholische Kirche löst sich mit diesem Text von ihrer Verstrickung in germanische Rechtsformen, deren stärkster Ausdruck der entsprechende Passus des in Florenz 1439 beschlossenen Dekrets für die Armenier war: Dort war die Übergabe des Kelches mit Wein und der Patene mit Brot als zentraler Akt der Sakramentspendung erklärt worden. Diese Überlagerung des Ursprünglichen wird von Pius XII. als solche erkannt und beiseite geschoben; das bedeutet eine bewußte Hinkehr zur Tradition der alten Kirche und damit auch zu den Kirchen des Ostens. Der Text selbst drückt dies aus, indem er betont, die römische Kirche habe diese Sonderform des Westens nie der Universalkirche aufdrängen wollen, sondern ausdrücklich gewünscht, daß (im Zusammenhang mit dem Florentiner Konzil) in der Stadt Rom selbst die Griechen die Priesterweihe ihrem Ritus gemäß vollzögen. Damit ist die Form, wie sie in der Kirche von Rom über Jahrhunderte verbindlich war, als partikuläre westliche Form von der universalkirchlichen abgehoben und überdies ausdrücklich als sekundär zur Seite geschoben. Dies scheint mir allgemein ekklesiologisch wie auch für die besondere Frage des Weihesakraments von hoher Bedeutung. Ekklesiologisch ist es deshalb wichtig, weil ausdrücklich eine Korrektur westlicher Traditions-gestalt am Maß der Universalkirche vollzogen, die Problematik partikulärer mittelalterlicher Entwicklung erkannt und die Maßstäblichkeit der alten Kirche angenommen wird. Für das Weihesakrament selbst ist dieser Vorgang wichtig, weil der Gestus der Handauflegung in einen anderen Überlieferungszusammenhang führt als derjenige der Geräte-Überreichung und damit eine andere, umfassendere Sinndeutung anbietet, als sie aus dem germanischen Gestus hervorgeht. Das zeigt sich auch sofort, wenn man auf die Worte achtet, die 1439 und die 1947 als die wesentlichen erklärt wurden. Der Text von 1439 sagt, das entscheidende sakramentale Wort laute: »Empfange die Vollmacht, das Opfer in der Kirche darzubringen für die Lebenden und für die Verstorbenen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« (DS 1326). Der Text von 1947 erklärt demgegenüber, der altchristlichen Tradition folgend, das eigentlich sakramentale Wort sei die Präfatio, also das dem Hochgebet der Messe nachgebildete Weihegebet, das zugleich Züge einer Epiklese an sich trägt; als die zentralen Worte hebt Pius XII. daraus bei der Bischofsweihe hervor: »Sende aus auf ihn, wir bitten dich, o Herr, den Heiligen Geist, durch den er (= der Ordinand) gestärkt werden möge, das Werk deines Dienstes getreulich auszuüben mit Hilfe deiner siebenförmigen Gabe« (DS 3860). Daran ist dreierlei wichtig:

a) Während der mittelalterliche Text eine sogenannte indikativische Sakra-

mentsformel vorlegt, die Weihe durch den Indikativ einer Vollmachtsübertragung geschehen läßt, vollzieht sich nach dem Text von 1947 die Weihe in deprekatorischer Form: in der Weise der Bitte, des Gebetes. So wird auch in der äußeren Form sichtbar, daß der wahre Spender der Vollmacht der Heilige Geist ist, den das sakramentale Gebet herbeiruft, nicht der menschliche Konsekrator.

b) Der mittelalterliche Ritus ist dem Vorgang der Investitur in ein weltliches Amt nachgebildet. Sein Leitwort heißt *potestas*. Der Inhaber einer Vollmacht übereignet einem anderen wiederum eine Vollmacht. Der Ritus, den Pius XII. vor Augen hat, stellt eine Rückkehr zur altkirchlichen Form dar. Er ist pneumatologisch bestimmt sowohl von der Geste her (denn Handauflegung bedeutet Geistübertragung, Geistbitte) wie auch vom Wort her: Die Präfatio ist Bitte um den Heiligen Geist. Demgemäß ist das Leitwort nun *ministerium* bzw. *munus*: Dienst und Gabe; dementsprechend ist in den Worten der Priesterweihe auch vom Auftrag des Beispiels und von der Ordnung der Sitten die Rede.

c) Schließlich kann man auch feststellen, daß in dem Text Pius' XII. die Bischofsweihe als Vollgestalt des Weihesakraments wieder stärker in den Vordergrund tritt, während Florenz den Bischof nur als Spender der Priesterweihe erwähnt. In diesem Punkt ist freilich ein entscheidender Schritt erst auf dem Vaticanum II erfolgt.

Fassen wir zusammen. Während das Mittelalter die Weihe nach dem Schema der Übergabe einer Vollmacht (*potestas*) gestaltet hatte, kehrt Pius XII. zu der pneumatologisch bestimmten Gestalt der alten Kirche zurück, die in Handauflegung und Weihe Ausdruck des erhörungsgewissen Gebetes der Kirche Jesu Christi ist. Gerade diese Gestalt ist im Gegenüber zu dem stark vom Weltlichen her geprägten Ritus des Mittelalters typisch sakramental. Denn sie drückt aus, daß die Kirche nicht wie weltliche Institutionen kraft eigenen Rechts Vollmachten verleiht, sondern daß sie Geschöpf des Heiligen Geistes ist, von dessen Gabe sie immerfort lebt: Von ihm muß sie erbitten, daß er selbst Menschen zu seinem Dienst ermächtigt, denn nur er kann dies tun. Als ein nur vom Heiligen Geist auf das Beten der Kirche hin zu verleihender Dienst ist das Priestertum Sakrament. Das Zueinander von Handauflegung und Gebet ist ein sinnfälliger Ausdruck für das, was die Kirche mit dem Wort »Sakrament« meint. Dieser Gedanke verstärkt und klärt sich noch weiter, wenn man hinzunimmt, daß auch diese sakramentale Gebetsgeste die Kirche nicht aus ihrem Eigenen nimmt: Sie tritt damit in die apostolische Form ein, in die ihr von den Aposteln her überkommene Überlieferung, und gerade auch dies macht Sakrament aus: daß es nicht um Selbsterfundenes geht, sondern um Empfangenes, das eben deshalb, weil es empfangen ist, sicherer Ort der Berührung mit der vom Herrn her kommenden Macht des Heiligen Geistes ist.

2. Zum Beitrag des *Vaticanum II*

Das II. *Vaticanum* hat die Ansätze, die bei Pius XII. in einer zunächst mehr rituell erscheinenden Bestimmung verborgen liegen, theologisch entfaltet: zentral im 3. Kapitel der Konstitution über die Kirche, dessen Aussagen dann in dem Dekret über Dienst und Leben der Priester weiter entwickelt werden³. Zwei Gesichtspunkte bestimmen entscheidend den Duktus des Konzils in dieser Sache:

a) Die Zuwendung zum Bischofsamt als Grundform des Sakraments der Priesterweihe.

b) Damit ergibt sich von selbst die Verbindung zur Idee der apostolischen Nachfolge und die Zuordnung zum Begriff der Überlieferung.

Behandeln wir beide Themen der Reihe nach:

a) Presbyterat und Episkopat

Während die alte Kirche das Weihesakrament grundsätzlich vom Bischofsamt her betrachtet hatte, ergab sich im Mittelalter eine Verschiebung auf den Presbyter, deren Wurzeln bei Hieronymus zu suchen sind: Er vertritt eine Art von presbyterianischer Tendenz, die dann von den *Statuta ecclesiae antiquae*, einem Text aus dem Gallien des 5. Jahrhunderts, aufgenommen und weiter ausgearbeitet wurde. Damit verband sich im Mittelalter die Unterscheidung zwischen Vollmacht über das *corpus Christi verum* und das *corpus Christi mysticum*, die mit der Unterscheidung von *sacramentum* und *iurisdictio* verknüpft wurde. Die Vollmacht, Brot und Wein in das *corpus Christi verum* zu verwandeln, galt allein als wirklich sakramentale Vollmacht, während die Leitungsgewalt über das *corpus mysticum*, die Kirche, als reine Rechtsgewalt betrachtet wurde, die grundsätzlich auch vom Sakrament abtrennbar sei. Die Gewalt über das *corpus verum* werde aber in der Priesterweihe vollständig verliehen; was der Bischof darüber hinaus erhalte, sei Gewalt über das *corpus mysticum*, also Rechtsgewalt und damit nichts Sakramentales. Bei solcher Sicht fällt die Bischofsweihe aus dem eigentlich sakramentalen Zusammenhang heraus; äußerlich zeigt sich dies darin, daß der Begriff *sacerdos*, der in der alten Kirche überwiegend den Bischof bezeichnet hatte, nun zum Äquivalent des Wortes *presbyter* wird⁴. Erschien vorher der Bischof als der Priester im eigentlichen Sinn, so ist dies jetzt nur noch der *Presbyter*. Die einschneidenden Folgen dieser Betrachtungsweise liegen auf der Hand: Allenthalben ist nun

³ Dazu vor allem P. J. Cordes, *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret »Vom Dienst und Leben der Priester«*. Frankfurt 1972; dort ausgiebige Literaturangaben.

⁴ Vgl. J. Guyot, *Das apostolische Amt*. Mainz 1961; L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt I*. Münster 1961; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*. Düsseldorf 1969, S. 216 ff.

potestas, Macht, Vollmacht der entscheidende Gesichtspunkt. Priestertum ist unmittelbar nur auf Wandlungsvollmacht bezogen und als solche definiert, was sich dann, wie gezeigt, im sakramentalen Ritus niederschlägt. Seelsorge ist davon abgesprengt und zur Rechtsgewalt über den mystischen Leib verengt. Vor allem aber folgt daraus auch eine Individualisierung des priesterlichen Dienstes, dessen *communio*-Charakter gar nicht mehr in Blick tritt. Für das Vaticanum II ist demgegenüber der entscheidende Ausgangspunkt, aus dem es seine Lehre über das Weihesakrament entwickelt, der Satz: »Jene göttliche Sendung, die Christus den Aposteln anvertraut hat, wird bis zum Ende der Welt dauern (vgl. Mt 28,20). Denn das Evangelium, das sie zu überliefern haben, ist für alle Zeiten der Ursprung jedweden Lebens für die Kirche.«⁵ Die Grundbegriffe sind also: Sendung der Apostel — Evangelium — Überlieferung — Leben der Kirche. Der Ausgangspunkt liegt in der Sendung der Apostel, diese Sendung aber ist die Überlieferung des Evangeliums. Apostolat und Evangeliumsüberlieferung sind zwei Seiten ein und derselben Sache, der personale und der sachliche Aspekt, die untrennbar zusammengehören.

Betrachten wir zunächst den personalen Aspekt, so heißt dies: Die Apostel finden Nachfolger; die Bischöfe sind es, die in der Nachfolge stehend »apostolici seminis traduces habent«, wie im Anschluß an Tertullian gesagt wird: »Ableger apostolischer Pflanzung besitzen«⁶. Damit ist sogleich wieder der Zusammenhang mit dem Traditionsbegriff ins Spiel gebracht. Für die Betrachtung des Weihesakraments hat dieser Ansatz bei den Aposteln, der zu einer episkopalen Konstruktion des Sakraments führt, zwei wichtige Folgen: Katholizität und Apostolizität erscheinen als Grundcharakteristika des priesterlichen Amtes. Wieso?

Zunächst: Das Weihesakrament verwirklicht sich primär im Bischof. Bischof aber wird man dadurch, daß man von Bischöfen geweiht, in den schon bestehenden Zusammenhang der apostolischen Überlieferung und der apostolischen Nachfolge eingeordnet wird. Bischof ist man nicht allein, sondern Bischofwerden bedeutet zugleich Eintreten in die Gemeinschaft der Bischöfe, in den Grundzusammenhang der *Successio*. In der alten Kirche zeigt sich dies darin, daß mindestens drei Bischöfe Konsekratoren eines neuen Bischofs sein müssen; des weiteren darin, daß der Bischof die *litterae communionis* (Gemeinschaftsbriefe) seiner Mitbischöfe empfängt. Er ist Bischof nur durch den apostolischen Zusammenhang und durch die katholische Gemeinschaft. B. Botte hat dies an einer Reihe von Texten aus der alten Kirche eindrucksvoll gezeigt. Im Streit um Paul von Samosata z. B. hatten sich die Bischöfe an Kaiser Aurelian gewandt, der entschied, die Kirchengebäude gehörten dem, der vom Bischof von Rom anerkannt würde. Das heißt: Der Kaiser wußte auch als

5 *Lumen gentium* III 20.

6 *De praescri haer* 52, 3 C Chr I, S. 213, 12 f.

Außenstehender, daß die Bischöfe nicht einzeln existierten, sondern »katholisch« waren; daß es eine katholische Kirche gab und daß dieser Zusammenhang ihre Ämter verbürgte. Die Durchsetzung des *Domnus* hing innerkirchlich daran, daß er die Kommunionbriefe von den anderen Hauptsitzen: Alexandrien und Rom empfing⁷. Das Weihesakrament ist so Ausdruck und zugleich Bürgnis für das gemeinsame Stehen in der Überlieferung vom Anfang her. Es verkörpert die Einheit und die Ursprünglichkeit der Kirche.

Diese Katholizität des Bischofsamtes, die ihrerseits das Mittel und die Form seiner Apostolizität ist, setzt sich fort in dem Gemeinschaftscharakter des presbyterialen Amtes: Priesterwerden heißt, in das Presbyterium eines Bischofs eintreten. Priester ist man nicht allein, sondern im Presbyterium eines Bischofs. In diesem Sinn ist Priesterweihe Aufnahme in die Sendung der Apostel durch die Einbeziehung in die Gemeinschaft der Zeugen hinein.

Es wäre zweifellos gefährlich, wenn durch diese Sicht der unmittelbare pneumatologische und damit sakramentale Charakter jeder einzelnen Weihe verdunkelt und durch eine Art Mystik der Gemeinschaft abgelöst würde. Die Gemeinschaft vermag nichts aus sich selbst. Sie kann nur pneumatisch sein, wenn jeder Einzelne in ihr Pneumatiker ist. Aber umgekehrt ist für den Einzelnen die Gemeinschaft mit der ganzen Kirche, die Gemeinschaft mit der sichtbaren Form ihrer Ursprungsbindung die Stätte des Pneuma und die Bürgschaft für die Einheit mit dem Pneuma.

b) Die *Successio apostolica*

Die apostolische Nachfolge ist keine rein formale Vollmacht, sondern Teilhabe an der Sendung für das Evangelium. Daher greifen die Begriffe für Nachfolge und für Überlieferung in der alten Kirche ineinander; darum bindet das *Vaticanum II* mit Recht beides fest zusammen. Die *Successio*-Struktur ist Ausdruck der Überlieferungsbindung und des Überlieferungsgedankens der katholischen Kirche. Darin besteht, soviel ich sehen kann, zwischen den katholischen Kirchen des Ostens und des Westens kein wesentlicher Unterschied. Der pneumatologische Ritus von Handauflegung und Gebet verweist mit dem sichtbaren Zeichen der Handauflegung auf den ununterbrochenen Zusammenhang der kirchlichen Überlieferung als Ort des Geistes. Er bringt, wie die Internationale Theologenkommission in ihrem Bericht über das Priestertum es ausführt, den Zusammenhang zwischen Christologie und Pneumatologie und damit die katholische Form der Ekklesiologie zum Ausdruck: »Das dauernde Wirken des Heiligen Geistes und das einzige Ereignis der Menschwerdung sind innerlich verbunden: der Geist ist die höchste Gabe, die der verherrlichte Christus denen verleiht, die »von Anfang an« (Joh 15, 26–27) bei ihm waren und denen, die in seiner Kirche ein Amt ausüben (Eph 4, 8–12).

7 E. Botte, in: Guyot, a. a. O., S. 82 f.

Die Sendung des Geistes bringt den Menschen aller Zeiten das Heilswerk Christi nahe, ersetzt es aber nie.«⁸ Die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession und die Unmöglichkeit, auf ihre sakramentale Gestalt zu verzichten, rührt danach aus der »Unmöglichkeit, hinieden eine ›Kirche Christi‹ zu denken, die nicht mit seiner Menschwerdung und seiner ganzen geschichtlichen Wirkung in Verbindung stünde.«⁹

Die hochkirchliche Bewegung, die im 19. Jahrhundert in Teilen des Protestantismus einsetzte, hat diesen katholischen Begriff des Weihesakraments und die damit verbundene Sinngebung der Handauflegung nicht voll zu erfassen vermocht, zum Teil ihre Bedeutung eher verdunkelt. Diese Bewegung rührt zweifellos aus einer Sehnsucht nach dem Sakrament bzw. aus dem Empfinden, daß der Dienst des Geistes in der Kirche nicht auf eine rein organisatorische Weise, sondern nur auf geistliche, und das heißt: sakramentale Art geregelt werden darf. Dazu kam das Verlangen nach Ursprungsbeziehung, das Gefühl des Ungenügens gegenüber Gemeinschaften, die als solche nicht in die Zeit des Anfangs zurückreichen und das Bedürfnis, die Zugehörigkeit zu der Kirche aller Zeiten sichtbar darzustellen. Diese Antriebe sind in sich höchst legitim und haben mancherlei Grenzen aufbrechen helfen, doch auch dazu geführt, daß sich Amtsträger irgendwo eine Handauflegung beschafften von Bischöfen, die einen Handauflegungszusammenhang mit der katholischen Kirche nachweisen und damit eine formale Legitimität apostolischer Sukzession beanspruchen konnten. Das hat mit sich gebracht, daß es heute eine Reihe von Amtsträgern mit einer, wenn man so sagen darf, apokryphen apostolischen Sukzession gibt. Wo nämlich solche »hochkirchlichen« Weihungen ohne ekklesiale Konsequenz gespendet oder empfangen wurden, wurde die Handauflegung in ihrem tiefsten Wesen verkannt: Sie drückt dann (unbeschadet der am Anfang stehenden positiven Beweggründe) einerseits liturgische Romantik, andererseits kanonistischen Tutorismus aus. Man will eine formal gesicherte Legitimität und neigt einem archaisierenden liturgischen Typus (oft auch ebenso einem archaisierenden dogmatischen Typus) zu, vollzieht dies Ganze aber doch, ohne eine über den Ritus hinausgehende Korrektur des kirchlichen Zusammenhangs zu wagen. Wo aber dies geschieht, wird in der Tat das Sakrament auf einen liturgisch-rechtlichen Formalismus verengt. Der sichere Ritus und die sichere Genealogie erscheinen als selbstwirksame Gewährleistung der Sakramentalität und der Apostolizität. Die notwendige Konsequenz ist, daß man von anderer Seite diesen Formalismus ironisiert und ihm die vom Ritus unabhängige Richtigkeit des Wortes gegenüberstellt.

In Wahrheit ist die Handauflegung mit dem Gebet um den Heiligen Geist nicht ein von der Kirche isolierbarer Ritus, durch den man sich gleichsam

8 Internat. Theologenkommission, Priesterdienst. Einsiedeln o. J. 1972, S. 93.

9 Ebd., S. 94.

seinen privaten Kanal zu den Aposteln an der Gesamtkirche vorbei graben könnte; sie ist vielmehr Ausdruck der Kontinuität der Kirche, die in der Gemeinschaft der Bischöfe der Raum der Überlieferung, des einen Evangeliums Jesu Christi ist. Aller Nachdruck liegt von der katholischen Theologie her auf der ungebrochenen Identität der in der Einheit der konkreten Kirche bruchlos festgehaltenen Überlieferung der Apostel, die sich im kirchlichen Gestus der Handauflegung ausdrückt. Es gibt daher keine Trennbarkeit des materialen und des formalen Aspekts (Nachfolge im Wort, Nachfolge in der Handauflegung), sondern ihre innere Einheit ist das Zeichen der Einheit der Kirche selbst: Die Handauflegung findet in der Kirche statt und lebt von ihr. Sie ist nichtig ohne sie — eine Handauflegung, die nicht Eintreten in den Lebens- und Überlieferungszusammenhang der Kirche ist, ist keine kirchliche Handauflegung. Das Sakrament ist Sakrament der Kirche und nicht Privatweg in den Anfang hinein. Die Frage, die hier zwischen katholischen Kirchen und reformatorischen Gemeinschaften besteht, berührt insofern nicht nur das Problem des Sakraments und der Sakramentalität, sondern tiefer das Problem von Schrift und Überlieferung. Sie lautet etwa: Kann das Eigentliche des Wortes und das Eigentliche der Kirche hervortreten im Bruch mit der konkreten Kontinuität der mit den Bischöfen Eucharistie feiernden Kirche? Kann das Evangelium im isolierten Vorstoß zur Schrift, im *sola scriptura* gefunden werden oder gilt: *scriptura in communione traditionis*?

Fassen wir zusammen: Das Sakrament der Handauflegung ist als kirchliches Sakrament zugleich Ausdruck für die Überlieferungsstruktur der Kirche. Es bindet Apostolizität und Katholizität aneinander gemäß der Einheit von Christus und Pneuma, die sich in der eucharistischen Gemeinschaft zu innerst darstellt und vollzieht.

3. Das Konzil von Trient

Noch eine kurze Bemerkung zum Konzil von Trient. Die Trienter *Doctrina de sacramento ordinis* (15. VII. 1563, DS 1763/78) ist ein polemischer Text, der an sich mit den Trienter Reformdekreten zusammen gelesen werden müßte, damit die Gesamtrichtung dieses Konzils zum Vorschein käme. Nimmt man diese Dekrete hinzu, so zeigt sich, daß einige entscheidende Schwächen des mittelalterlichen Systems hier in Angriff genommen sind: Die Residenzpflicht des Bischofs wird eingeschärft, das heißt seine Bindung an seine *ecclesia localis*, der er vorzustehen hat. Die Einschärfung der Residenzpflicht ist dabei nur der kirchenrechtliche Ausdruck dafür, daß der Bischof als Seelsorger gefaßt wird: verantwortlich für die Sakramente, verantwortlich für die Predigt. Dem entspricht dann auch die Pflicht der Visitationen und regelmäßiger Synoden. Man darf demgemäß behaupten, daß in den Reformdekreten von Trient die Bischöflichkeit des Weihesakraments und die Gemeinschaft von Presbyterium

und Bischof zum Kernpunkt der Sicht des Weihesakraments gemacht ist, woraus von selbst die seelsorgliche Betrachtung des Priesteramtes folgt.¹⁰

Die *doctrina* selbst ist einem einzigen Kernproblem des katholisch-reformatorischen Streits unmittelbar zugeordnet: der Verbindung von *sacerdotium* und *sacrificium*. Die Form der Fragestellung, die hier von Luther ausging und dem Trienter Text den Weg vorzeichnete, kann in diesem Zusammenhang nicht näher untersucht werden. Es mag genügen zu sagen, daß Luther in der Verbindung von *sacerdos* und *sacrificium* eine Leugnung der Gnade und eine Rückkehr ins Gesetz sah. Da er in dieser Verbindung aber zugleich den Grund dafür erblickte, daß die katholische Kirche den *ordo* als Sakrament bezeichnete, mußte er diese Sakramentalität verwerfen, die er auf einen zentralen, ja, zerstörerischen Irrtum gebaut fand. Diese Position, deren leidenschaftlicher Wille zur Reinheit des Christlichen in die Mitte von Luthers reformatorischem Impuls weist, hat nun aber sehr weitgehende Folgen, die das ganze Gefüge der überlieferten Kirche treffen. Die Ablehnung der Sakramentalität des Priesterdienstes führt Luther mit innerer Notwendigkeit dazu, den Dienst des Presbyters streng auf das Wort zu konzentrieren: Er ist Prediger der Gnade, sonst nichts; auch in der Eucharistiefeier und in der Beicht sagt er auf eine spezielle Weise die Gnade der Vergebung zu; auch mit diesem Tun tritt also der Presbyter nicht aus der Funktion des Predigens heraus. Die so vollzogene Reduktion auf das Wort hat die reine Funktionalität des Priestertums zur logischen Folge: Es besteht ausschließlich in einer bestimmten Tätigkeit; wird sie nicht ausgeübt, dann besteht auch das Amt nicht. Die Funktionalität wiederum schließt demgemäß die strenge Egalität der Christen ein: An sich kann jeder predigen, aus Ordnungsgründen und nur aus solchen gibt es da Beschränkungen. Aus der Egalität wiederum folgt Profanität: Sehr bewußt wird nun nicht mehr von Priestertum, sondern von »Amt« gesprochen; die Zuweisung dieses Amtes ist an sich ein profaner Akt; dies wiederum ermöglicht im weiteren Verlauf der Entwicklung eine weitgehende Verschmelzung von staatlichen und kirchlichen Ordnungsformen: Der Landesherr ist auch Oberhaupt der Landeskirche, die damit zur Bürgerkirche, zur »Volkskirche« wird.

Trient hat an dieser Stelle nicht eine den ganzen Umfang des Problems erfassende Auseinandersetzung unternommen. Darin liegt die Schwäche des Trienter Textes, die sich um so schlimmer auswirkte, als die Reformdekrete mit ihrem theologisch weiten Bogen in der Schultheologie völlig in Vergessenheit gerieten. Das Unbehagen, das sich bereits im Vorfeld des Vaticanum II gegenüber der von Trient her überkommenen katholischen Lehre über das Priestertum erkennen ließ und dann nach der kühnen ökumenischen Gebärde des Konzils zu einer wahren Lawine anwuchs, hat in dieser Beschränkung der

10 Vgl. Becker, a. a. O., S. 56-109; J. Ratzinger, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche. In »Catholica« 26 (1972), S. 108-125.

Trienter Aussage seinen historischen Grund. Denn gegenüber der biblisch motivierten Wucht von Luthers Stellungnahme erschien die Trienter Aussage zu positivistisch-kirchlich. Die Auseinandersetzung kann hier nicht geführt werden¹¹; immerhin dürften die bisherigen Überlegungen den Umkreis des Problems einigermaßen verdeutlicht und damit auch sichtbar gemacht haben, worauf es dabei vorab ankommt: Trient im Kontext der ganzen kirchlichen Überlieferung zu lesen und damit die Weite der Frage zu erkennen, die sich keineswegs auf die Problematik des Opfers reduzieren läßt. Tut man dies, so wird zwar die Trienter Aussage nicht aufgehoben, aber ihr Kontext verändert doch in gewisser Hinsicht die Perspektive und gibt damit den Anfragen Luthers den ihnen zukommenden Raum. Insofern kann und muß vom Hören auf die reformatorischen Anliegen eine Reinigung und Vertiefung des eigenen Zeugnisses ausgehen, und das Vaticanum II hat in diesem Sinn Trient weiter zu entwickeln versucht. Eine völlige Auflösung der Gegensätze darf man sich von solcher Vertiefung freilich nicht erwarten. Die Frage, die wir vorhin gerade vom Vaticanum II her über das Verhältnis von Schrift und Überlieferung, Kirche und Überlieferung stellten und die wir als den eigentlichen Kern der Sakramentalität des *Ordo* erkannten, bleibt bestehen und kann zuletzt nur mit ja oder nein beantwortet werden. Im übrigen ist die Entwicklung in den reformatorischen Gemeinden selbst unterschiedlich verlaufen. Sie hat, wo sie sich überwiegend auf die Augsburgerische Konfession stützte, strukturell vielfach sehr nah an das katholische Modell herangeführt; sie bleibt ihm entschieden entgegengesetzt, wo vor allem die Position akzentuiert wird, die Luther in *De captivitate Babylonica* bezogen und trotz mancher Frontverschiebungen in der Sache offenbar nie mehr aufgegeben hat.

Der Trienter Text ist demnach nur dann richtig verstanden, wenn man ihn nicht als eine erschöpfende positive Darstellung über das katholische Verständnis des Priestertums liest, sondern als eine polemische Aussage, die sich darauf beschränkt, die Antithesen zu den Leitgedanken Luthers zu formulieren. Die Verankerung des Textes im Ganzen der Tradition und die innere Unausweichlichkeit seiner Logik wird man am ehesten verstehen, wenn man ihn gleichsam von rückwärts liest, das heißt, wenn man ins Auge faßt, wie er sich den Konsequenzen von Luthers Absage an die Sakramentalität des *Ordo* stellt; von da aus kann auch eher einsichtig werden, warum er sich schließlich nicht mit der Negation dieser Konsequenzen begnügen durfte, sondern sich genötigt fand, dem Ausgangspunkt selbst zu widerstehen, die Sakramentalität und mit ihr auch den besonderen eucharistischen Auftrag des Presbyteramtes zu verteidigen. In der Tat ist dies die logische Voraussetzung für die Abweisung der

11 Wichtig dazu vor allem der Sammelband von P. Bläser / S. Frank / P. Manns / G. Fahrnberger / H. J. Schulz, *Amt und Eucharistie*. Paderborn 1973; bes. P. Manns, *Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers*, S. 68-173. Eine ausgiebige Bibliographie bietet V. Pfnür, *Kirche und Amt*. Beiheft 1. In: »Catholica«, 1975.

exklusiven Worttheologie Luthers, die das Konzil ausspricht (can. 3 DS 1773); ebenso ist diese Mitte im Spiel, wenn der bloß funktionalen Sicht des Presbyterats seine Unwiderruflichkeit entgegengestellt wird (can. 4 DS 1774; vgl. cap. 4 DS 1767). Um diese Endgültigkeit und Unbeliebigkeit des Amtes auszudrücken, benützt das Konzil bekanntlich den von Augustin an das Mittelalter weitergegebenen Begriff »character«¹²: Wer einmal Priester ist, bleibt es, so wie Christ bleibt, wer einmal gültig getauft wurde. Das Konzil verwirft damit zugleich die Reordination des einmal gültig Geweihten so wie es die Wiedertaufe ablehnt.

Gegen Egalitarismus und Staatskirchentum schließlich wird festgehalten, daß es unvertauschbare Aufträge in der Kirche gibt (can. 6 DS 1776; vgl. cap. 3 DS 1768 — in diesem Zusammenhang wird der Begriff »Hierarchie« ins Spiel gebracht). Das Konzil verwirft damit zugleich und nachdrücklich die Idee, daß das Amt allein und genügend durch die Gemeinde, durch den weltlichen Arm oder durch eine weltliche Behörde übertragen werden könne. Trient stellt demgegenüber fest, es gebe nur einen legitimen Zugang zum Priestertum: den über die Weihe durch die rechtmäßigen Bischöfe (can. 7 DS 1777; vgl. can. 3 DS 1769).

Das Vaticanum II konnte glücklicherweise die Ebene der Polemik überschreiten und ein positives Ganzes der kirchlichen Überlieferung zeichnen, in das auch die Anliegen der Reformation aufgenommen wurden. Seine Schwäche scheint nun eher umgekehrt als die von Trient: Da es auf Auseinandersetzung gänzlich verzichtet und sich eher als ein theologischer Traktat denn als eine autoritative Formulierung der Tradition gegeben hat, schien es für viele in den Bereich der sich laufend überholenden Abhandlungen hineinzugehören, die einzig an der Exaktheit ihrer exegetischen Begründungen gemessen werden. So verweist das Ganze zuletzt auf die Frage nach der Vollmacht der Lehre in der Kirche, auf die Gestalt der Überlieferung in der Kirche überhaupt. Wie eng diese Grundfrage heutiger Theologie mit der spezifischen Frage des *Ordo* zusammenhängt, dürfte sichtbar geworden sein. Insofern ist *Ordo* nicht nur ein materiales Einzelthema, sondern mit der Grundlagenproblematik der Gestalt des Christlichen in der Zeit unlöslich verknüpft. Sie weiterzuverfolgen, ist nicht mehr Aufgabe dieses Beitrags, der einzig die tatsächlichen Lehrentscheide der Kirche in ihrem inneren Zusammenhang wiedergeben und in ihrer Bedeutung klären wollte.

12 Vgl. E. Dassmann, *Character indelebilis. Anmaßung oder Verlegenheit?* (Köln 1973), wo die meist falsch beschriebene Stellung Augustins in der Entwicklung dieser Frage präzise bestimmt und die theologischen Motive der Formel von allen Seiten beleuchtet werden.