

HENRI DE LUBAC

DER «DIALOG ÜBER DAS PRIESTERTUM» DES HEILIGEN JOHANNES CHRYSOSTOMUS

Von seinem Landhaus in Gentilly aus schrieb der aus Auxerre stammende Humanist Germain de Brie (Germanus Brixius), Kanoniker von Notre Dame in Paris, am 11. August 1526 an Erasmus von Rotterdam zu den sechs Büchern unseres *Dialogs über das Priestertum*, die der große Patrologe soeben bei seinem Verleger Badius im griechischen Urtext herausgegeben hatte: «Ich habe mich über mehrere Monate ausschließlich ihrem Studium gewidmet und in dieser Zeit die anderen lateinischen und griechischen Schriftsteller ganz beiseite gelassen und stellte fest, dass dieser so feine, elegante und so tief sinnige Dialog zwischen Chrysostomus (wahrlich ein goldedechter Autor) und seinem Freund Basilius mich ganz außerordentlich beeindruckt hat.»¹

Die Stimme des Germanus Brixius ist keine vereinzelte. Dieser berühmte Dialog hat viele andere Leser in seinen Bann gezogen. Über seine Anziehungskraft ist seit Jahrhunderten schon alles gesagt worden. Nicht weniger als für seine Reden verdient Johannes aus Antiochien, wie es der Freund des Erasmus empfand, auch dafür seinen herrlichen Beinamen «Goldmund». Seine Anziehungskraft ist keineswegs verblaßt. Weder die Abschweifungen noch die Allgemeinplätze, an denen es darin nicht fehlt, ja nicht einmal ab und zu ein gewisser platonischer Beigeschmack, auf den unsere Zeit so unerbittlich Jagd macht, hindern den Leser, bei der Lektüre auch heute noch einen außerordentlichen Genuss zu empfinden. Man kann das Werk als ein kostbares, manchmal verschlüsseltes historisches Dokument betrachten, das über Leben und Person des Autors wie auch über die Organisation der Kirche und die kirchlichen Gebräuche jener Gegend und Zeit Aufschluss gibt. Wir befassen uns hier nur mit der Lehre².

HENRI DE LUBAC, geb. 1896 in Cambrai, trat 1913 in die Gesellschaft Jesu ein und wurde 1927 zum Priester geweiht. Ab 1929 Dozent und Professor für Fundamentaltheologie und Religionsgeschichte an den Facultés catholiques in Lyon. De Lubac gilt als ein geistiger Wegbereiter des II. Vatikanischen Konzils und als einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts. 1983 Ernennung zum Kardinal. Henri de Lubac starb 1991. – Die Übersetzung besorgte Rudolf Voderholzer.

Gewiss handelt es sich nicht um einen Schultraktat. Das Werk ist keine systematische Studie, noch eine kontroverstheologische Schrift, auch kein theologisches Handbuch. So wenig unsere Neugier nach exakten Auskünften zur Biographie des Autors befriedigt wird, so wenig finden wir darin Antwort auf alle Fragen, die uns heutzutage im Zusammenhang mit unserem Thema umtreiben. Es handelt sich um einen etwas lässig formulierten Dialog mit lockeren Übergängen und einem nicht sehr zielstrebigem Aufbau: das gerade Gegenteil eines Lehrbuches. Es ist ein Kunstwerk. Aber auch eine Verteidigungsrede, eine persönliche Rechtfertigungsschrift, die sich gelegentlich sogar etwas ereifert. Es ist zudem, oder vielleicht vor allem, ein Buch der Erbauung: der Glaubensinhalt wird nur zu dem Zweck erinnert, um das Verhalten aufzuzeigen, das sich daraus ergeben soll. Dieser Hymnus auf die Größe des christlichen Priestertums ist ein Aufruf, es würdig auszuüben. Darin besteht die Hauptabsicht dieses Werkes. Deshalb haben es Generationen von Bischöfen und Priestern wieder und wieder gelesen. Dennoch läßt sich sein dogmatischer Kerngehalt unschwer herausarbeiten.

War Johannes Chrysostomus, der die Ausbildung eines Mönches erhalten hatte³, schon im geistlichen Stand, als er seinen Dialog verfasste? Es scheint, als sei diese Frage nicht zu beantworten, obwohl es einige gute Gründe gibt, sie zu bejahen: «Vermutlich vier Jahre nach seiner Ordination», meint Anne-Marie Malingrey, die sich mit der Frage intensiv befasst hat⁴. Wenn er in seinem fiktiven Plädoyer «die Schwierigkeiten des heiligen Dienstes» darlegt, hat man den lebhaften Eindruck, dass er aus Erfahrung spricht, ja man ist sogar versucht zu glauben, die Erfahrung sei bereits eine längere und vielfältige. Ganz zum Schluss sagt er sogar: «Wozu all die anderen Verdrießlichkeiten aufzählen, die niemand weder zu beschreiben noch zu verstehen vermag, der nicht selbst mit der Verwaltung eines solchen Amtes zu tun gehabt hat?» (*Sac.* V, Ende). Immerhin braucht dieser Text nicht ausschlaggebend zu sein. Bekanntlich zeichnet es das Genie aus, Erfahrungen auch vorwegnehmen zu können; und Chrysostomus, ein guter Psychologe, hatte ja in kurzer Zeit Dinge beobachten oder erraten können, noch bevor er sie selbst praktizieren oder erdulden musste. Aber das tut wenig zur Sache. Auch eine gewisse Unschärfe seiner Terminologie ist nicht entscheidend. So spricht er beispielsweise bald von «Presbyter», bald von «Bischof», ohne dass aus dem Kontext der Unterschied immer deutlich würde. Andererseits geht aus dem Kontext ganz klar hervor (wie wir sehen werden), dass er die wesentlichen Stufen innerhalb des Ordo, wie er sie aus der ältesten Tradition empfangen hatte: Diakon, Presbyter und Bischof⁵, sehr wohl kannte; er hat bekanntlich diese drei heiligen Funktionen nacheinander selbst ausgeübt. Um ein weiteres Beispiel zu nennen: es kommt vor, dass er das

Priestertum einmal mit diesem, einmal mit jenem Begriff bezeichnet, ohne dass ein Grund für seine jeweils getroffene Wahl festzustellen wäre. Nun ist es aber legitim, ja unseres Erachtens sogar notwendig anzunehmen – und dies ist die erste dogmatische Feststellung, die wir zu machen haben –: dass, was dem wenig aufmerksamen Leser als bloße sprachliche Ungenauigkeit erscheinen mag, beim Autor von der Grundüberzeugung herkommt, dass *das Priestertum eines ist*.

Wie Frau Malingrey in ihrer trefflichen Studie «Über das Bischofsamt im Werk des Johannes Chrysostomus» deutlich gemacht hat, «ist dies überaus wichtig»⁶. Dieses einzige Priestertum wird vor allem vom Bischofsamt her definiert. Von daher, was auch immer der unmittelbare Grund gewesen sein mag, erklärt sich die lange Unsicherheit über den eigentlichen Titel des Werkes. Die diesbezüglichen Divergenzen in den uns überlieferten Handschriften erlauben uns bis auf den heutigen Tag nicht, eindeutig festzustellen, ob er nun «Über das Priestertum» oder «Über das Bischofsamt» lautet. Es scheint, als sei fortan die Unsicherheit ausgeräumt, wie man demnächst an der Ausgabe der *Sources chrétiennes* sehen wird; bemerkenswert ist allerdings, dass sie sich schon gleich bei der Lesung einer Stelle aus dem ersten Buch (I,8) wieder einfindet. Wie dem auch sei, ob ein Buch über den Bischof oder über den einfachen Presbyter, Chrysostomus weiß, und durch seine Art der Darstellung legt er es uns nahe, dass dieses eine Priestertum seinen Ursprung in Christus hat, dass seine ganze Wirklichkeit von Christus her kommt, und dass, was es den Menschen vermittelt, womit es sie ausstattet, Christus selbst ist. Er sieht darin eine Funktion, einen «öffentlichen Dienst», eine «Liturgie», die für die Kirche wesentlich ist. Es ist ein «großes» und «erhabenes Amt, im Dienste Gottes zunächst, dann auch der Menschen», um sie zu Gott zu führen: in dieser «diakonia» (III,8.16; VI,13) «arbeitet» der Bischof oder der Presbyter «für das Volk» (II,4).

Der Autor dieses lockeren und gewundenen Dialogs ist kein ungeordneter Geist. Auch wenn er auf dialektische Schärfe verzichtet und sich nicht präziser Definitionen bedient, unterscheidet er doch ganz klar drei Dinge oder drei Arten von Funktionen, die sich in der Ausübung des priesterlichen Amtes verbinden. Der Bischof ist zunächst der Hirte der Herde (II,1 und 4; III,7); er ist das Oberhaupt der Gläubigen; wenn seine Bürde ein Dienst ist, so ist sie in Christus auch eine Ehre, eine Würde (III,6.11.12.14) – was nicht heißt, dass sie ihm Würdigung einbringt. Er steht seiner Kirche vor, das heißt er leitet sie (IV,7; VI,7 und 8⁷). Neben den Begriffen *ejpiskophv* (III, 15 und 17), *prostasiva*, *prosth'nai* (II,2; III,9 und 10; V,4, VI,7-8), *ejpistasiva* (II,1; III,9) wird dieser Leitungsdienst vor allem durch das Wort *ajrchv* zum Ausdruck gebracht⁸. – Der Bischof ist zudem derjenige, der aufrecht stehend (III,4) die heiligen Ge-

heimnisse, die «Mysterien des Himmels» (III,5), die «erhabenen», die «erschreckenden Geheimnisse» (III,4) feiert; der in das Allerheiligste eintritt, wo er von Engeln umgeben ist (VI, 1); der mit Macht den Heiligen Geist anruft, um Gott selbst als Geopferter auf den Altar herabsteigen zu lassen. Daher wird sein Amt *ijerwsuvnh* genannt: er ist der *ijereuv~*. – Schließlich ist er Wächter über die Lehre und hat ihre Weitergabe zu gewährleisten; daher unterweist er das Volk, formt es gemäß den christlichen Sitten, er lehrt mit Vollmacht: dies ist seine dritte Aufgabe, die *didaskaliva* (IV,3 und 7; V,1).

Ohne dass irgendwo deutlich gemacht würde, in welchem Maße und unter welchen Bedingungen der einfache Presbyter an jeder dieser drei Funktionen teilhat, die ursprünglich und in ihrer Fülle diejenigen des Bischofs sind (der *Dialog* ist weder ein theologischer noch ein kirchenrechtlicher Traktat), erinnert uns Chrysostomus beiläufig daran, dass dieser von ihm erwähnte Dienst mehrere Stufen aufweist, dass dem Bischof mehrere ihm unterstellte Amtsträger (III,15) beistehen, und es ist klar, dass das Werk als ganzes selbstverständlich nicht den Episkopat als solchen in den Vordergrund rückt, sondern das Priestertum im allgemeinen (III,7 und 8). Andererseits sind die drei Funktionen, die er ihm zuspricht, nicht je für sich getrennt, sondern untereinander geeint und solidarisch: derjenige, der das Volk leitet und lehrt, ist derselbe, der ihm auch die Gabe Gottes vermittelt; in diesem dreifach einen Amt ist er wahrhaft (wenngleich immer im Sinne des amtlichen Dienstes) sein Vater: er zeugt es zum ewigen Leben, wie unsere Eltern uns für das gegenwärtige Leben (III,6) zeugen.

Lange Ausführungen widmet Chrysostomus der Verpflichtung zur Predigt: «Der Priester muss alles daran setzen, um sich dieses Talent zu erwerben». Doch vielleicht mehr noch als diesen dritten Aspekt des Amtes, betont dieser unvergleichliche Prediger die beiden ersten Aufgaben (Leitungs- und Heiligungsdienst), zumindest in den ausgesprochen lehrhaften Stellen. Von unseren gegenwärtigen Ängstlichkeiten, sowohl was die tatsächliche Wirklichkeit einer Amtsgewalt wie was den eminent sakralen Charakter des priesterlichen Amtes angeht, weiß er nichts. Er bemüht sich in diesem Zusammenhang keineswegs um abschwächende Formulierungen, ganz im Gegenteil. Man spürt, dass er ganz bewusst darauf achtet, weder persönliche Meinungen vorzutragen noch bloß einen bestimmten Zustand der Dinge zu schildern, sondern den überlieferten Glauben der Kirche, wie er von den Aposteln und durch sie vermittelt vom Herrn selbst herkommt, unverfälscht weiterzugeben. Weit entfernt, die «Vollmacht» in ein bloßes «Zeichen» aufzuweichen, verwendet er, wie das Neue Testament, den Begriff *eixousiva* (III,6). Er bewundert die Größe der Vollmachten, die die Gnade des Heiligen Geistes dem Priester

übertragen hat: keine menschlichen, sondern wahrhaft «himmlische» Vollmachten: die Heilsgeheimnisse zu verwalten, zum ewigen Leben zu zeugen, Sünden zu vergeben, die Wunden der Seele zu heilen, mit dem Leib der Kirche die Glieder, die sich getrennt haben, wieder zu vereinen (II,4). Was der Priester auf Erden entscheidet, das bestätigt Gott im Himmel (III,5). Wenn der Vater, so sagt er noch, das Gericht dem Sohn übergeben hat, so hat es der Sohn nun seinerseits seinen Priestern übergeben (III,5). Zur Bekräftigung der Autorität scheut sich Chrysostomus nicht, die militärische Metapher anzuwenden. Wenn das christliche Leben ein Kampf ist, in dem man die Waffen niemals niederlegen darf, dann steht der Bischof an der Spitze des Heeres Christi (VI,13⁹). Eine andere, noch innerlichere Analogie: Christus hat seine Schafe, für die er sein Blut vergossen hat, Petrus und seinen Nachfolgern anvertraut; wenn nun ein Bischof an die Spitze seiner Herde gestellt wird, dann findet er sich in dieselben Funktionen eingesetzt, die eine Liebe, die größer war als die eines jeden anderen, dem Petrus vorbehalten sein ließ. Anderswo wird Johannes Chrysostomus auch den Primat des Bischofs von Rom, des Nachfolgers des Petrus, innerhalb der Gesamtkirche bezeugen; im Dialog über das Priestertum weicht er aber von seinem Thema nicht ab und beschränkt sich darauf, Petrus als höchstes Beispiel anzuführen, um die Größe der Vollmacht des Bischofs in seiner eigenen Kirche zu veranschaulichen (II,1 und 2). Und an die Gemeinschaft der Gläubigen gewandt, greift er die mahnenden Worte aus dem Hebräerbrief auf: «Gehorcht euren Vorstehern und seid ihnen untertan» – *peivqesqe toi'~ hJgoumevnoi~ uJmw'n, kai; uJpeivkete* (Hebr 13,17) (III, 17).

Von welcher Stufe aus man es auch betrachtet, niemals erscheint das priesterliche Amt in diesem Dialog des Johannes Chrysostomus als eine bloße Art Dienst oder Amt neben vielen anderen; es steht nicht «in einer Reihenfolge» mit anderen, wenn auch klar von ihnen unterschieden durch die Tatsache der «Ordination», wie man dies heute bisweilen, wie mir scheint nicht sehr glücklich ausdrückt. Es hat nicht denselben Ursprung. Innerhalb des christlichen Bekenntnisses oder der christlichen Berufung, die für alle gleich und unter all ihren Ausgestaltungen auf ein einziges Ziel hingerrichtet ist, nämlich auf die Ehre Gottes und die Erbauung der Kirche (VI, 5), – und Chrysostomus denkt offensichtlich nicht im Traum daran, diese Einheit in Frage zu stellen (und falls er zufällig einmal dazu versucht gewesen sein sollte, dann eher hinsichtlich des Mönchtums) –, ist die Unterscheidung zwischen Hirten und Gläubigen, zwischen Priestern und Laien, ebenso klar wie wesenhaft, und nichts erlaubt, beides unter einen weitergespannten Oberbegriff einzuordnen. Es gibt in der Kirche einen Klerus (*klh'ro~*), einen Stand des Klerus (*klhvrou tavxi~*) (III,15; 6,8; vgl. V,4). Um Priester zu werden, muß man «berufen» sein und die

Ordination nach dem seit dem ersten Jahrhundert üblichen Ritus der Handauflegung (IV,2: *ceirotonei'n*, usw.) empfangen haben. Nur nebenbei sei erwähnt, dass Chrysostomus zweimal erklärt, für Frauen komme weder das Priester- noch das hierarchische Leitungsamt (in der Kirche) in Frage: ihre Berufung ist eine andere. Er ist der Ansicht, das göttliche Gebot (*oJ qeivo~ novmo~*) in dieser Sache sei deutlich (II,2; III,9).

Der zweite Aspekt des Amtes wird, wenn möglich, noch schärfer betont. Man merkt es schon an der häufigen Verwendung der Begriffe *iJereuv~*, *iJerwsuvnh*¹⁰. Besser noch an der heiligen Begeisterung – und hier ist dieses Epitheton angebracht –, die den Autor erfasst, wenn er im dritten Buch die Feier der Eucharistie zu schildern beginnt (III, 4-5). Er wusste so gut wie wir, dass das «sacerdotale» Vokabular in den neutestamentlichen Schriften nicht vorkommt. Was er aber besser wusste als manche unter uns, ist, dass seit den Zeiten der Apostel das eucharistische Mysterium das Herz des kirchlichen Lebens war¹¹, und wenn es in der Kirche so etwas wie eine amtliche Vollmacht gibt, dann vor allem «als ein Geschenk Gottes», als Bevollmächtigung zu dem Akt, in dem dieses Mysterium gegenwärtig wird¹². Im übrigen konnte er wie jeder von uns die liturgische und sakramentale Atmosphäre wahrnehmen, von der so viele Seiten des Neuen Testaments durchtränkt sind¹³. Jede Bemühung, das frühchristliche Priester- und Bischofsbild zu «entsakralisieren», stünde im Widerspruch zur Wirklichkeit einer quellenmäßig gut bezeugten allgemeinen Situation, die sich bald bis in die Begrifflichkeiten hinein ausprägen sollte, sobald die Gefahr einer Verwechslung, sei es mit dem jüdischen Priestertum, sei es mit heidnischen Priestertümern, gebannt war. Johannes Chrysostomus ist im vierten Jahrhundert, mit anderen zusammen, Zeuge einer (sicherlich analogen) Begrifflichkeit, die sich mitunter in übertriebenen Proportionen entwickeln konnte, von der man aber nirgends sieht, dass sie auch nur die geringsten Widerstände hätte überwinden müssen, um in der Kirche Heimatrecht zu finden. Im Gegenteil: Jedesmal wenn sich, unter äußern Einflüssen, die organischen Verbindungslinien zwischen den Leitungs- und den liturgischen Funktionen lockerten, geschah dies zum Nachteil der einen wie der anderen. Gleichermaßen nahm das so entartete kirchliche Leitungsamt mehr oder weniger die Züge weltlicher (und nach christlichem Empfinden verletzlicher) Herrschaft an, während die Eucharistie ihre herausragende Stellung verlor und die gesamte sakramentale Ordnung in diese Ungnade mit hineinriss und dem hereinbrechenden Säkularismus bzw. einer Pseudosakralität nicht mehr die Kraft seines Mysteriums entgegensetzte. Ein doppelter und unausweichlicher Zerfall. Die Geschichte liefert dafür viele Beispiele. Umgekehrt, gerade weil er ein *iJereuv~* ist, kann der Bischof nach Chrysostomus, christlich und ohne Furcht seine *eJxousiva* ausüben.

Seit einigen Jahren geht in populärwissenschaftlichen Schriften die Theorie um, wonach wir heute in unserer katholischen Auffassung des Priesteramtes von einer späteren Fehlentwicklung abhängig seien, von der man sich befreien müsste. Die einen sagen, es handle sich um eine «vor allem im Mittelalter in einer globalen Situation, die wir als «sakral» bezeichnen können», vollzogene Synthese, andere, die mit der Geschichte etwas weniger respektlos umgehen, nehmen an, dass «seit dem fünften Jahrhundert» eine gewisse Anzahl neuer Faktoren den rituellen Aspekt eines Dienstes in den Vordergrund gerückt hätten, der bis dahin wesentlich und auf seiner höchsten Stufe «Dienst am Wort» gewesen sei. Kurz, mehr oder weniger spät habe sich «eine Art Identifikation oder Festlegung» ergeben «zwischen Kirchenleitung und Vorsitz in der Eucharistie», oder wie man auch sagt, «zwischen der Funktion der Evangelisierung oder dem Dienst am Wort einerseits und den kultischen Funktionen andererseits»; eine Festlegung, die sich zugunsten der letzteren und zum Nachteil der ersteren ausgewirkt habe. Das Konzil von Trient schließlich hätte dann das Ergebnis dieser Fehlentwicklung in den Rang eines Glaubenssatzes erhoben. Nichts ist mit den historischen Tatsachen weniger vereinbar! Johannes Chrysostomus, der nicht «vor allem dem Mittelalter» (!), ja nicht einmal dem fünften Jahrhundert angehört und kein Neuerer ist, bezeugt es uns. Mit seiner Auffassung von der Einheit des priesterlichen (bischöflichen) Amtes in seiner dreifachen Funktion vermittelt er uns das Verständnis der vorangehenden christlichen Generationen. Was man als eine «späte Verklammerung» bezeichnen will, ist ganz im Gegenteil ursprüngliche Synthese¹⁴. Man lese etwa die Briefe des Ignatius von Antiochien. Dieser Bischof hat den «monarchischen Episkopat» nicht erfunden: «es wird ganz deutlich, dass die von ihm beschriebene Situation», selbst in ihren Varianten, «nicht neu ist, und keinerlei Widerstand, keinerlei Erstauen auslöst»¹⁵. Nicht weniger klar geht aus diesen Briefen hervor, dass, wenn dieser Bischof, zusammen mit seinen Presbytern, seiner Kirche, im stärksten Sinne dieses Wortes, vorsteht, dann zugleich in seiner Lehrtätigkeit, seiner kultischen Funktion und seiner Kirchenleitung in unauflösender Einheit¹⁶.

Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass die aufblühende Liturgie im Antiochien des vierten Jahrhunderts und das besondere Temperament des Johannes Chrysostomus an gewissen Akzenten unseres *Dialogs* ihren Anteil haben, etwa an einer gewissen Emphase, wie auch an den nachdrücklichen Vergleichen des zelebrierenden Bischofs mit dem das Allerheiligste betretenden jüdischen Hohenpriester oder mit Elija, der auf dem Berge Karmel die Flamme auf das Opfer herabfleht (III,4¹⁷). Man spürt darin auch etwas von der mystischen Ergriffenheit der Homilien über die «Unbegreiflichkeit Gottes», die uns einen Prediger zeigen, der weit mehr

ist als bloßer Exeget¹⁸ – so reich und liebenswert ist die Persönlichkeit dieses großen Kirchenmannes. Das vorliegende Werk zeichnet sich noch durch viele andere Züge aus, die für die Biographie ihres Autors oder die Geschichte seines geistesgeschichtlichen Umfeldes von Interesse, doch für die Lehre ohne größere Konsequenzen sind. So wird bei ihm die völlig normale Unterscheidung zwischen Mönchen, Priestern und Asketen in der Hitze der Diskussion zu einer Art unversöhnlichem Gegensatz und erhält ein überscharfes Profil. Aus einem ganz persönlichen Grund¹⁹: Seiner monastischen, schon gelebten Berufung durchaus sicher, fürchtet (oder fürchtete) sich Chrysostomus vor dem Priesteramt, seinen verantwortungsvollen Aufgaben und Versuchungen; er wird alles tun, um das Bischofsamt zu umgehen; es ihm aufbürden zu wollen, kommt ihm vor, als wolle man ihn in eine Hölle werfen²⁰. An dieser Stelle erinnert man sich an Gregor den Großen, der genauso stöhnte: man habe ihn aus seinem Mönchsleben und von der Kontemplation weggeholt, um Funktionen auszuüben, die in die Verstrickungen mit der Welt führen, ihn schließlich gar zum Oberhaupt der Kirche machen²¹. Auch andere Punkte von mehr allgemeinem Interesse werden angeschnitten: etwa die Auswahl der Kandidaten für das Priester- und Bischofsamt, wie sie damals in Antiochien praktiziert wurde (V,10 und 15), – ohne dass diese Art der Bestellung mit irgendeiner Form von Delegation priesterlicher Vollmacht verwechselt werden dürfte. Dies stellt uns ein farbiges, von einem Beobachter «ohne Illusionen und ohne Nachsicht»²² gezeichnetes Bild vor Augen. Diese Ehrgeizlinge, die Intrigen spinnen, um Stimmen zu sammeln und nicht warten können, bis der alte Bischof stirbt, tragen schließlich ihre Debatten in regelrechten Schlägereien aus. Die Versammlungen der wählenden Priester sind nicht weniger erregt und obendrein noch von Parteiungen der Laien gestört. Sie geben unserem Autor Anlass zur Bemerkung, «die Meinung der Menge unterliege vielen Irrtümern» (II,4; vgl. III,15), – darin ein Widerhall auf manche illusionslose Reflexionen des Origenes²³: «Sag mir», so endet er mit einer Frage: «Woher kommen die in den Kirchen herrschenden Verwirrungen? Für mich nehmen sie ihren Ausgang in den unüberlegten und vermessenen Wahlen derer, die sie leiten sollen.»

Diese rasche Analyse ist keineswegs eine Zusammenfassung des *Dialogs*. Ohne weiteren Anspruch als die darin verstreut enthaltenen Züge seiner Lehre vom Priesteramt in ihren Hauptlinien herauszuarbeiten, müsste sie immerhin durch das ergänzt werden, was Johannes Chrysostomus, neben allen möglichen konkreten Ratschlägen, über die tausend Schwierigkeiten des Priesters sagt (III,8), über die gefürchteten Verantwortungen der Seelsorge, die Versuchungen verschiedener Art, vor denen er sich hüten muss, über die Unterscheidung der Geister und alle die erhabenen Tugenden, menschliche wie göttliche, die das Amt von ihm verlangt (II,4; III,10

usw.). Er weiß sehr wohl, dass die Eigenschaften, die von einem Vorsteher in der Kirche verlangt werden, ganz andere sind als beispielsweise die eines vollkommenen Mönches. Auch die Notwendigkeit kluger Verwaltung vergisst er nicht. Er weiß sehr wohl, dass das dem Priester zukommende Heiligungsamt nicht in erster Linie seiner persönlichen Heiligkeit entstammt (er wird ab und zu daran erinnern, dass der Heilige Geist es ist, der in den amtlichen Vollzügen durch ihn wirkt); aber er weiß auch, dass eine unwürdige Amtsperson unvermeidlich auch das Amt selbst in Verruf bringt, und vor allem dass nur ein heiligmäßiger Priester das Volk, dessen Hirte er ist, auf den Wegen der Heiligkeit führen können. Nichts lässt sich weniger mit einem Priester vergleichen, der nur rein äußerlich (halb- oder vollzeit) seine Funktionen ausübt, als das Bild, das er zeichnet (iĵerev~ eijkovna) und für das er sich oftmals vom «bewundernswürdigen heiligen Paulus» inspirieren lässt (II,3; IV,7; VI,5). Von daher rührt bei ihm vor allem diese Furcht, die er rückblickend in Form eines Zwiegesprächs mit seinem Freund Basilius zum Ausdruck bringt. «Der Herr», so lässt er ihn bemerken, «hat deutlich gesagt, dass die Sorge für seine Herde ein Beweis der Liebe zu ihm selbst sei. – Dann aber, unterbrach ihn Basilius, liebst du also Christus nicht? – Gewiss liebe ich ihn und werde nicht aufhören, ihn zu lieben; ich fürchte aber, den zu beleidigen, den ich liebe.» (Sac. II, 4²⁴). Frau Malingrey, die diese Stelle zitiert und das gute Urteil des Basilius lobt, folgert mit Recht: «Hier findet sich der Schlüssel zum ganzen Dialog. Das Priestertum ist ein Zeichen der Liebe, aber es ist etwas so Großes, dass Johannes Chrysostomus sich nicht für würdig hält, geweiht zu werden.»²⁵

Überlassen wir es nun dem Leser, selber viele weitere Seiten voller geistlicher Kost zu entdecken. Darüber hinaus entbehren sie allesamt nicht der Aktualität. Er wird es bald bemerken. Dies ist das Kennzeichen der Werke, die als klassisch bezeichnet zu werden verdienen: dass sie über Jahrhunderte hinweg uns immer wieder etwas zu sagen haben. Dazu braucht es unsererseits nur ein wenig historische Vorstellungskraft und eine kleine Bemühung, uns anzupassen. Der *Dialog über das Priestertum* ist eines dieser Werke. Sollte es für uns nicht heilsam sein, ihn wieder zu lesen, in einer Zeit zumal, in der, wie schon Johannes Chrysostomus sagte, «die Kirche aufgewählter ist als die Fluten des Euripos»?²⁶

ANMERKUNGEN

Dieser Text, der zuerst in der *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978) 822-831 publiziert und später in den Sammelband *Théologie dans l'histoire I. La lumière du Christ* (Desclée de Brouwer 1990, 19-29) aufgenommen wurde, war ursprünglich von Henri de Lubac als theologische Einführung zum Dialog über das Priestertum des Johannes Chrysostomus in der Reihe *Sources chrétiennes* erbeten worden. De Lubac berichtet rückblickend: «Als der Band schließlich erschien, war die angekündigte Einführung darin nicht enthalten. Eine kleine, aber einflußreiche Clique hatte sich dem Vorhaben entgegengesetzt. Der Leiter hatte zwar der Erpressung nicht nachgegeben; ich habe aber mein Manuskript zurückgezogen, um die *Sources chrétiennes* nicht eines ausgezeichneten Bandes zu berauben.» (*Meine Schriften im Rückblick*, Freiburg 1996, 511f.)

Die Übertragung der Chrysostomusitate erfolgt weitgehend nach: *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus sechs Bücher über das Priestertum*, übers. von A. NAEGLE (BKV² 27), Kempten/München 1916. Das Thema ist mittlerweile auch umfassend monographisch behandelt worden von Manfred LOCHBRUNNER, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus* (Hereditas 5), Bonn 1993.

¹ Germain verbrachte viele Nächte mit der Übersetzung des *Dialogs* aus dem Griechischen ins Lateinische. Erasmus sollte diese Übersetzung, die er für besser hielt als eine vorangegangene, in eine spätere Edition bei Froben (1527) mit aufnehmen. – Vgl. die Briefe des Erasmus, Allen, VI, 1733.

² Unsere Analyse hält sich strikt an den Text des *Dialogs*.

³ Zur Rolle der Klöster in der Erziehung nach Johannes Chrysostomus siehe A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, S. de Boccard, 1959, 181-210.

⁴ In: *Jean Chrysostome et Augustin*, Actes du Colloque de Chantilly (1974), Beauchesne, 1975, 86.

⁵ Sie bilden zusammen, was die Lateiner den *Ordo clericorum* nennen. M. Charles PIETRI, ein Soziologiehistoriker, spricht von der «société des clercs» oder «société clericale». Ihn gab es schon viel früher in der Kirche, und zwar sowohl im Osten wie im Westen: *Roma christiana*, Palais Farnèse, 1976, Teil I., 144-156. Zu dieser Trias siehe unter anderem: IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *An die Magnesier* und *An die Trallianer* (SC 10, CAMELOT, Paris 1951, 95-99 und 113); CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Strom.* VI, 13, 107; HIPPOLYT, *Traditio apostolica* (SC 11, BOTTE); CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Mystagogische Katechesen* (SC 126, PIÉDAGNEL, Paris 1966, 147-149); weitere Texte bei Pierre NAUTIN, *Origène. Homélie sur Jérémie*, I (= SC 232), 109f.

⁶ A.-M. MALINGREY, 76. Erasmus macht in seinen Briefen keinen Unterschied. Der *Dialog* behandle das «Bischofsamt» oder das «Priesteramt» (Allen, VI, 72 und 576).

⁷ Oft wurde bemerkt, aber manchmal vergessen: der Bischof (oder der Presbyter), der der christlichen Versammlung vorsteht, ist nicht «Präsident» oder «Vorsteher» im bürgerlichen oder politischen Sinn des Wortes; es geht um etwas ganz anderes als um das bloße Vorsteheramt; oder vielmehr, wenn man sich einmal ganz genau an das Wort halten will, diese Art «Vorsteherchaft» bringt eine unendlich viel geheimnisvollere Wirklichkeit zum Ausdruck: Maurice PAISSAC OP, *Le ministère du prêtre*, in: *Sources* (Fribourg) 3 (1977) 168.

⁸ Die Gläubigen sind dementsprechend die ajrcovmenoi (V,1).

⁹ «Im Kampf mit dem Geist des Bösen darf man niemals die Waffen niederlegen...»

¹⁰ Die beiden Begriffe werden laufend verwandt. Vgl. ijerwmevno~ (III,4 und 10); ijeratikhv ajxiva (13 und 15).

¹¹ Philippe H. MENOUD, *Jésus-Christ et la Foi*, Neuchâtel 1975, 74-76 und 354.

¹² Vgl. A.-M. MALINGREY, 79, in ihrem Kommentar zu III, 4 und 5.

¹³ Vgl. Louis BOUYER, *L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales*, in: *Nova et vetera* 51 (1976) 179-187.

¹⁴ Man hat hier ein Beispiel für diese Tendenz, auseinanderzuidividieren und auseinanderzureißen, die, sei es nun auf der Basis falscher Analysen, sei es mit dem Wunsch nach Reformen im Hinblick auf eine «neue Kirche», in verschiedenen Publikationen zu Tage tritt: Man reißt im

Hinblick auf die Eucharistie «Wort» und «Kult» auseinander, wie auch «Mahl» und «Opfer», oder noch einmal anders «Christozentrik» und «Ekklesiozentrik» usw.

¹⁵ CAMELOT, SC 10,46. Maurice GOGUEL, *L'Eglise primitive*, Payot, 1947, 147: «Es ist nicht richtig zu sagen, wie man es oft tut, Ignatius sei der Vater des monarchischen Episkopates.»

¹⁶ In *Pour la vie du monde. Le sacrement de l'ordre*, macht P. Albert CHAPELLE darauf aufmerksam, dass die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* «vom bischöflichen Dienst immer im Singular spricht; das *ministerium* umfaßt mehrere *munera*, Ämter» (Brüssel, Institut d'Etudes théologiques, 1978, 63, Anm. 70). Wenn man nun diese Synthese auflöst und das *ministerium* sozusagen in einzelne Stücke zerteilt, wird man nur schwer vermeiden können, dass gleichzeitig oder nacheinander, je nach der vorherrschenden Tendenz, in der Kirchenleitung die reine Juridik, im Lehramt die Professoren und im kultischen Bereich der Aberglaube zu herrschen beginnen.

¹⁷ Siehe auch VI, 4, eine Reminiszenz an das Vokabular der Mysterien: eij~ o{utw~ ijera;n teleth;n eijsavgwn. Dies ist im übrigen nichts Neues.

¹⁸ SC 28, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, hrg. von J. DANÉLOU, A.-M. MALINGREY, R. FLACELIÈRE, Paris 1970.

¹⁹ Hierauf bezieht sich eine Beobachtung von P. FESTUGIÈRE, wenn er in *Antioche païenne et chrétienne*, 191, sagt, bei Johannes Chrysostomus gebe es bisweilen «eine Art Schroffheit, eine Neigung zu extremen Lösungen».

²⁰ Die Formulierung stammt von F. Martin. Es ist eine freie Übersetzung, faßt aber den Gesamteindruck der Kapitel 8 bis 15 des III. Buches gut zusammen (*Classiques Garnier*, 54). Vgl. III,8: «Wogen, zahlreicher als die Stürme, die das Meer aufwühlen, bedrängen den, der das Priesteramt empfangen hat.»

²¹ Vgl. Claude DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, in: *Etudes augustiniennes* 1977, 136-145.

²² A.-M. MALINGREY, 86f.

²³ ORIGENES, *In Num.* hom. 22, 4; *In Gen.* hom. 3, 3.

²⁴ «Nirgends werden übrigens die Anwärter auf das Priester- und Bischofsamt besser lernen, (...) wie gefahrvoll die Bürde ist, die sie auf sich nehmen.» ERASMUS an W. Pirckheimer, 14. März 1525 (Allen, VI,65).

²⁵ A.-M. MALINGREY, 78.

²⁶ ... Oujde;n Eujrivpou th;n ejkklhsivan diafevrein poiou'sin (III,15).