

Amtstheologie unter dem Einfluß empirischer Kategorien

Nach gründlicher Diskussion entschied sich das Zweite Vatikanische Konzil, die Aussagen über das Volk Gottes und die Kirche in ihrer Gesamtheit im zweiten Kapitel der Kirchenkonstitution zu machen. Erst dann sollte das Kapitel 3 die hierarchische Struktur der Kirche und ihre Gliederungen behandeln. So wurde die fundamentale Gleichheit aller Erlösten vor Gott wieder ins rechte Licht gerückt. Die im Volk Gottes aller Differenzierung vorausgehende Ebenbürtigkeit aller Berufenen hat in der nachkonziliaren Zeit stärker als jede andere Wahrheit das innerkirchliche Nachdenken bestimmt. Diese Einsicht führte auch zu einer Neuordnung der Verantwortung und der Leitungsaufgabe in der Kirche: Die Mitbeteiligung aller Glieder der Kirche an ihrer Führung wurde angezielt und reduzierte sich aus Gründen der Praktikabilität auf überschaubare gewählte oder ernannte Gremien: Die Räte waren ins Leben gerufen.

Heute sind Nicht-Amtsträger an der Verantwortung auf den verschiedenen Ebenen kirchlicher Leitung beteiligt: Pfarrei, Bistum, Kirche eines Landes und Weltkirche. Selbstverständlich handelt es sich bei den verschiedenen Räten um Gremien unterschiedlicher Qualität und Bedeutung; ein Pfarrgemeinderat ist mit der Römischen Bischofssynode kaum noch vergleichbar. Dennoch ist all den Gremien eines gemeinsam: Sie wurden alle einer vor dem Konzil allein zuständigen Autorität zur Seite gestellt: dem Priester in seiner Gemeinde, dem Bischof, der Bischofskonferenz eines Landes, dem Papst.

Kirchliche Verantwortung und politische Denkmodelle

Die Tatsache der Räte ist durch wenig informierte kirchenferne Beobachter dann und wann mißverstanden worden. Man entnahm ihr, daß hier ein absolutistisches System durch ein demokratisches abgelöst worden wäre. Und diese Folgerung zog man nicht nur außerhalb der Kirche. Oft hatten auch die Mitglieder der genannten Gremien – besonders auf Pfarr- und Diözesanebene – die Zusammenhänge selbst nicht recht durchschaut und entwickelten ein falsches Selbstverständnis. Sie glaubten, jetzt sei die Macht in der Kirche neu verteilt worden. Es gelte nun, sie nach demokratischem Modell zu verwalten. Sie beanspruchten uneingeschränkte Mitbestimmung bei anstehenden Fragen und hielten es für einen zu bekämpfenden Anachronismus, daß man ihnen gewisse Entschei-

dungen vorenthielt. Hier hatte sich ein verhängnisvoller Irrtum eingeschlichen, der von einigen noch immer verteidigt wird und bei manchen Gesprächen und Auseinandersetzungen vielerorts wie von selbst wieder auflebt: Die Gremien verstehen sich wie kleine Parlamente¹.

Es steht außer Frage, daß die weltliche Wirklichkeit der Kirche in der Geschichte häufig Hinweise und Elemente für ihre Erneuerung angeboten hat. Auch die Begegnung mit dem demokratischen Denken, mit der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, wurde für die Kirche zur Chance. Denn sie wirkte sich in einem starken Interessenzuwachs der Glieder an der Kirche und einem hoffnungsvollen Engagement vieler aus. Der Graben zwischen einer alleinverantwortlichen Kirchenleitung und einer „Herde“, die passiv bleibt, wurde zugeschüttet – ganz im Sinn des Evangeliums. Denn Evangelium will nicht nur gehört, sondern vom Hörenden gelebt und verkündet werden. Demnach ist die Einbeziehung der Getauften in den Dienst der Verkündigung nichts weiter als der Gehorsam gegen das Evangelium. So war es denn auch zu erwarten, daß die Aktivierung der Laien für die Pastoral sich bewährte. Manche Gemeinde läge desolat am Boden, wenn nicht Mitglieder des Pfarrgemeinderats in ihr Verantwortung übernommen hätten, von dem Einsatz in der Sakramentenpastoral gar nicht zu reden. Trotzdem tun sich Christen immer noch schwer, das Neue zu fördern und umfassend anzuerkennen. Starrköpfigkeit und Blockierung würgen da oder dort leider gute Impulse ab.

Andererseits muß das Mißverständnis eines parlamentarischen Vorbilds für die kirchlichen Gremien abgewiesen werden. Es verkennt das grundsätzlich andere Prinzip, nach dem die Kirche ihren Weg in die Geschichte nahm und das ihr auch nach dem Zeugnis des Neuen Testaments zum Bestehen dieser Geschichte die rechte Einsicht garantiert: die Kraft des Heiligen Geistes. Er wurde verheißen vom Herrn für die „Führung in die Wahrheit“ (Joh 16, 13); er hauchte auf Pfingsten der Anhängerschaft des Herrn die Kraft zum Zeugnis ein; er lenkte die junge Kirche bei der Wahl des Apostels Matthias; er trug die Beschlüsse des ersten Konzils, so daß die Apostel sagen können: „Der Heilige Geist und wir haben beschlossen . . .“ (Apg 15, 28).

Gottes Geist artikuliert sich auf viele Weisen durch die Worte aller Getauften. Jeder Christ hat sein Charisma, seine Geistesgabe. Darum hat jeder das Recht zu sprechen. Vor allem die Verantwortlichen sind gehalten zu hören und ihre eigene Laune oder Verbohrtheit nicht als die Weisung des Geistes auszugeben. Dennoch darf gerade der Amtsträger in besonderer Weise der Geistesgabe sicher sein. Er wurde bei der Bestellung zum Amt in der Ordination mit Gnade und göttlicher Kraft ausgerüstet, die er nun den Nichtgeweihten voraus hat; jedenfalls glaubt die Kirche, daß sein Dienst und Einsatz von der sicher zugesagten Wirkung des Sakraments getragen ist. Das macht den besonderen Rang des Amtsträgers unter all denen aus, die zur Verantwortung in der Kirche ge-

rufen sind. Und niemand der wirklich vom Geist Gottes Geführten wird es außer acht lassen².

Gottes Geist ist nämlich kein Geist der Zwietracht, der Fraktionen und Parteien. Seine Methode ist nicht die knappe Mehrheitsentscheidung und die Kampfabstimmung. Er wird von denen empfangen, die zum Gebet „am gleichen Ort zusammen sind“ (Apg 2, 1). Er bewahrt die Gemeinde in Eintracht, so daß sie „ein Herz und eine Seele“ (ebd. 4, 32) ist. So ist Christi Gemeinde gekennzeichnet durch Einmütigkeit; Spaltungen und Oppositionsgruppen erweisen, daß eine Gemeinde in ihrer Tiefe nicht von Christus her lebt (vgl. 1 Kor 1, 10 ff.).

Folglich handelt nur der als glaubendes Glied der Kirche, der um seine eigene Zugehörigkeit zu Christus weiß und nicht vergißt, daß auch die mit ihm Glaubenden Christus angehören, seien sie nun Amtsträger mit ihrer spezifischen Ausrüstung für den Dienst in der Kirche oder Laien. So allein kann die geistliche Wirklichkeit des Leibes Christi das Gemeindeleben prägen, und die anstehenden Entscheidungen erwachsen aus der Einheit gemeinsamen Geistes.

Die Vielfalt der Stimmen muß immer wieder zu einer möglichst wohlklingenden Harmonie zusammengeführt werden. Je einheitlicher die Meinungsbildung bei der Lösung eines Problems, um so wahrscheinlicher ist Gottes Geist am Werk. Die der Kirche eigene Struktur ist eben nicht der Parlamentarismus, sondern die „Communio“.

Das Prinzip „Communio“ verdeutlicht sich, wenn man die Verwendung des Begriffs „Communio“ in der nachapostolischen Zeit beachtet. Es zeigt sich seine enge Verbindung mit der theologischen Reflexion auf das eucharistische Opfermahl. Dieses eucharistische Geschehen muß nach frühchristlichen Zeugnissen als „Zeichen und geradezu als Wirkursache der kirchlichen Gemeinschaft“³ angesehen werden. Das belegen die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien oder auch die Praxis der Exkommunikation: Ausschluß und Wiedereingliederung in die Kirche fanden ihren zuverlässigsten Ausdruck durch die Verweigerung oder Darreichung der Eucharistie.

So galt denn „Communio“ nicht als etwas vom Menschen Herstellbares. Sie ist vorgegeben. Sie wird angesehen als „etwas Reales, eine Institution, die unabhängig vom Willen oder Denken der einzelnen Menschen existiert“ (109). Damit scheidet jede Form von Zweckverband als Verständnismodell für die Realität der „Communio“ aus. Weder die Solidarität des Beistands in der Zeit der Christenverfolgung noch eine Interessengruppe, die Bestand und Wachstum der Kirche garantieren will, bildet „Communio“. „Was die einzelnen Bischöfe im Altertum zur Einheit verbindet, ist nicht die Überzeugung, daß sie zusammenhalten müssen, um etwas zu erreichen, sondern die Überzeugung, daß diese Einheit vorhanden ist als Zustand, unabhängig davon, was der einzelne fühlt oder denkt oder tut“ (110).

Der Gegensatz zwischen Gemeindeleben nach dem Ideal der „Communio“ und dem Parlamentarismus, ja der politischen Vorstellungswelt insgesamt läßt sich nicht übersehen: Politik ordnet sich Zwecken ein und ist auf Ziele orientiert. Zum Wesen der Politik gehört „das Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung von Machtverteilung“ (Max Weber). Christen hingegen kommen nicht bloß zusammen zu Beschluß und Aktion. Sie sind in Einheit, noch bevor sie zu handeln beginnen; und sie beschließen und handeln nicht als Christen, wenn ihr Tun die bestehende Einheit nicht widerspiegelt.

Besonders die Mitglieder kirchlicher Räte tendieren ihrer Begabung und ihrer Vorstellung von Verantwortung entsprechend zur Auseinandersetzung nach dem Beispiel von Politikern und Parlamentariern; darum müssen gerade sie auf das genannte Grundgesetz der „Communio“ achten. Das demokratische Modell kann darüber hinaus auch aus anderen Gründen für sie nicht maßgeblich sein; es entspricht nämlich weder der Grundlage noch dem Sinn ihrer Mitgliedschaft im Rat: Nicht weil andere ihnen durch die Wahl in den Rat einen Machtanteil übertragen hätten, sind sie Berater. Vielmehr traut die Gemeinde jedem von ihnen eine geistig-geistliche Ausrüstung für den Gemeindeaufbau – ein Charisma – zu. Das soll der Gewählte in den Rat einbringen durch sein Glaubenszeugnis. Zeuge aber ist jeder einzelne für seinen eigenen Glaubenssinn; darin kann niemand vertreten oder gar auf eine bestimmte Stellungnahme festgelegt werden.

Würden die Zusammenkünfte kirchlicher Gremien nicht mehr vom Geist der „Communio“ getragen und verstanden sich ihre Mitglieder als parlamentarische Abgeordnete, dann vollzögen sich die Beratungen im Kontext weltlicher Machtlogik. Sie orientierten sich nicht an der Geistwirklichkeit der Kirche und an den Sakramenten, sondern an der modernen Staatsphilosophie – für die die natürliche Vernunft das einzige Kriterium und die einzige Instanz zur Entscheidungsfindung ist. Damit wäre aber der Glaubenshorizont aufgegeben und die Verwiesenheit ihres Dienstes auf die Transzendenz gelegt.

Funktionale und theologische Betrachtungsweise

Neben dem Einfluß des politischen Denkens auf die Vorstellung innerkirchlicher Ordnung hat sich die Anwendung soziologischer Erkenntnisse als besonders folgenreich erwiesen. Gerade das Bild des kirchlichen Amtes ist von ihr tangiert. Das Bedenken des amtlichen Dienstes auf funktionaler Ebene hat zu mancherlei Anregungen geführt. Das Tätigkeitsfeld wurde genauer in den Blick genommen, die „Rolle“ des Priesters trat in ihrer ganzen Komplexität hervor.

Erst auf der Ebene beruflicher Vollzüge konnte man der Frage der Spezialisierung nachgehen; man versuchte, der Überbelastung und Unterschiedlichkeit der Aufgaben zu begegnen. Abgesehen von der Klärung, die die Soziologie des

kirchlichen Amtes dem Priester einbrachte, legitimiert in gewisser Weise das Zweite Vatikanische Konzil selbst eine solche Betrachtungsweise; denn es stellt im Priesterdekret die für den kirchlichen Dienst typischen Tätigkeitsfelder der Verkündigung, Heiligung und Leitung heraus. Aus diesen einer eher funktionalen Perspektive entnommenen Elementen macht es in vielen Verlautbarungen ein Gliederungsprinzip.

Der kirchliche Dienst muß funktional angegangen werden. Denn er gilt dem Aufbau von Gemeinde und Kirche und damit der Bewältigung eines Arbeitsfelds. Er soll hier und heute wirksam werden. So prägt er sich aus in verschiedenen Einzeltätigkeiten. Diese wieder sind besser zu erfüllen, wenn ein geeigneter Arbeitsplan vorliegt. Ihm kommen die nach, denen entsprechende Fachausbildung gegeben ist. Gerade durch Fachkenntnisse, in denen „Laien“ oft die Amtsträger in den Schatten stellen, soll die Beherrschung der anzuwendenden Sachgesetze garantiert werden. Kurz: Das ganze Spektrum soziologischer Erkenntnisse muß auf das kirchliche Tun angewandt werden. Und das ist von nicht geringer Hilfe für alle Dienstträger und für die Qualität des Dienstes.

Beispielsweise im Bereich der Sakramentenvorbereitung. In ihr brachten Fortschritte der Religionspädagogik und Lernpsychologie eine starke Aufwertung der funktionalen Betrachtungsweise. Für eine Vielzahl von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern wurden Lernziele operationalisiert; Stoffpläne hat man konkretisiert; Ziele müssen formuliert sein. Es geht nicht mehr nur darum, bestimmte Inhalte weiterzugeben, sondern auch die Fragen nach Warum und dem Wie der Vermittlung müssen gestellt und beantwortet werden. Das Ganze hat in festgelegtem Zeitplan, in Etappen abzulaufen. Und der Priester muß sich diesem detaillierten Schema einordnen. Er kann nicht mehr einfach allen Anwendlungen und guten Einfällen freien Lauf lassen. Sorge und Interesse werden bei ihm damit notwendig in eine andere Richtung gelenkt. Sie müssen sich vorwiegend mit dem Planerischen an der Pastoral beschäftigen. Er hat dann überhaupt nicht mehr vorrangig Glaubensinhalte weiterzugeben, biblische Texte zu interpretieren und die kirchliche Lehre darzulegen. Er hat vielmehr die Verantwortung für eine zweckmäßige Organisation.

Doch bei der Auswertung funktionaler Erkenntnisse dürfen die für das Amt verbindlichen theologischen Konturen nicht leiden. Sonst würde die gesamte innerkirchliche Ordnung säkularisiert. Denn im Raster der Soziologie muß das geistliche Moment am kirchlichen Amt unsichtbar bleiben.

Die Befragung soziologischer Daten war von großem Belang bei der Formulierung der „Ordnung der pastoralen Dienste“, die die deutschen Bischöfe in ihrer Frühjahrsvollversammlung 1977 verabschiedeten. Denn die genannte Ordnung betrifft ja in besonderer Weise die Dienstträger, deren Aufgaben an eigenem Profil gewannen aufgrund einer stärker funktional ausgerichteten Durchleuchtung des kirchlichen Dienstes. Näherhin geht es um solche Tätigkei-

ten, die als Teilnahme an den Aufgaben des Amtes anzusehen sind, um Aufgaben öffentlich-amtlichen Charakters. Diese Aufgaben fallen inzwischen aus mancherlei Gründen vielerorts Laien zu, die sich haupt- oder nebenberuflich dem Aufbau der Gemeinde und dem Vollzug des kirchlichen Lebens widmen.

Wer diesen Aufgaben nachgeht, wird demzufolge nicht von Fall zu Fall, unter besonderen Umständen oder bei außerordentlichen Gelegenheiten eingesetzt, sondern sein Beitrag ist auf Dauer gefordert. Er nimmt eine „Stelle“ ein, die nach seinem Weggang neu zu besetzen ist. So wird eine Tätigkeit in gewisser Weise vom Ausführenden ablösbar und gewinnt institutionelle Verfaßtheit. Die Kirche als heilsvermittelnder Leib Christi und als öffentlich-rechtliche Körperschaft übernimmt darüber hinaus für diesen Einsatz eine Art Garantie – gegenüber ihren Mitgliedern und nach außen. Ein solcher Dienst steht darum unter besonderer Erwartung und kann u. U. eingeklagt werden: Er geschieht nicht im eigenen Namen, sondern im Auftrag einer übergeordneten Instanz. Damit ist aber der kirchliche Dienst eines Hauptberuflichen von formalen Kriterien gekennzeichnet, die ihn im soziologischen Sinn als „Amt“ qualifizieren.

Soll man nun für die Träger solcher Aufgaben die gnadenhafte Ausrüstung durch die sakramentale Weihe geradezu ausklammern? Trifft es zu, daß ein hauptberuflicher kirchlicher Dienst „nicht erst durch den Rückbezug auf eine kirchenamtliche Sendung, sondern genuin aus dem Gefirmtsein, aus dem eigenen lebendigen Glauben und aus der persönlichen Nähe wie der sachlichen Kompetenz für die verschiedenen Lebens- und Sachfragen des Christseins in unserer Zeit begründet“ wird⁴? Ist es nicht geboten, von ihm eine „Grundorientierung“ auf das Weihesakrament zu fordern, auch wenn der Dienstträger „hinsichtlich der gnadenhaften Voraussetzungen des Dienstes niemals in *absoluter* Abhängigkeit vom Weihesakrament“⁵ steht?

Soviel ist jedenfalls sicher: Wenn jemand sogar für den hauptberuflichen pastoralen Dienst jedweder Ausprägung den Rückbezug auf eine kirchenamtliche Sendung ausschließt, um diesen Dienst genuin aus dem Gefirmtsein abzuleiten, so kann er sich nur per modum erroris auf einen Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz berufen⁶.

Häufig beziehen sich die Befürworter hauptberuflicher pastoraler Dienste ohne sakramentale Ausrüstung auf die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils; die theologische Fundierung solcher Dienste in den genannten Dokumenten ist jedoch meines Erachtens noch nirgendwo überzeugend durchgeführt worden. Vielmehr ist eine grundsätzliche Orientierung solcher Dienste auf das Weihesakrament⁷ exakt im Sinn des konziliaren Missionsdekrets. In ihm heißt es: „Denn es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung des Gotteswortes, sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder karitativer Werke, durch

die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können“ (Nr. 16). Eben diesen Text zitiert auch die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer „Rahmenordnung für Ständige Diakone“ vom 22. 1. 1979 und verdeutlicht damit den Sinn ihres Beschlusses über die „Ordnung der pastoralen Dienste“.

Mit dem Konzil und den Beschlüssen der Deutschen Bischofskonferenz ist demnach festzuhalten, daß die kirchliche Dienststruktur von dem dazu gestifteten Sakrament her zu entwerfen ist. Die These von der Grundlegung eines „amtlichen Laiendienstes“ im Firmsakrament ist wohl zu korrigieren. Wann hätte man je bei einer Beauftragung zum Laiendienst die Tatsache des Gefirmtseins geprüft? Ist in diesem Fall nicht allein der Studiennachweis von Bedeutung, Zeugnisse und Praktika – eben die „sachliche Kompetenz“, die oben schon zitiert wurde? Außerdem ist das Sakrament der Firmung niemals als „Amtsinitiation“, sondern immer als Initiation zum individuell-persönlichen Heilsweg verstanden worden. Sinndeutungen der Firmung beinhalten darum Kraft, Stärkung, Sendung zum christlichen Zeugnis, christlichen Weltauftrag und auch Befähigung zum Laienapostolat, das aber nicht amtlich-öffentlichen Kirchenaufgaben, sondern privat-persönlichen Einsatz meint. Der Ordo hingegen ist nach biblischer Offenbarung und kirchlicher Lehre gerade des Dienstes in der Kirche wegen gestiftet. Jede theologisch begründete Dienststruktur für die Kirche muß darum beim Ordo ansetzen und ihn als Orientationspunkt im Blick behalten. Nur so kann eine Rückbindung der kirchlichen Dienststruktur als solche an Christus verständlich gemacht werden; nur so verfällt diese Dienststruktur nicht dem pragmatisch-funktionalen Ausgleich von Aufgaben und deren Lösung durch Tätigkeiten auf der Basis der „sachlichen Kompetenz“.

Eine Neuordnung kirchlicher Dienste, die sich nicht am kirchlichen Dienstsakrament orientiert, sondern von der Funktionsperspektive geprägt ist, geht zu Lasten der Amtstheologie. In der Funktionsebene muß die Reservierung bestimmter Tätigkeiten (Vorsitz bei der Eucharistiefeier) als kirchenrechtlicher Positivismus erscheinen.

Bei konsequentem Weiterdenken auf dieser Ebene steht schließlich das Amt selbst zur Disposition. Der Philosoph Max Müller hat sich in einem Aufsatz „Person und Funktion“⁸ mit den Auswirkungen funktionalen Denkens auseinandergesetzt; seine Aussagen haben ihren Wahrheitsgehalt auch für die Theologie. Müller weist u. a. darauf hin, Amt sei nur dort, wo in ihm und seinem Träger das Ganze in seiner Würde und Aufgegebenheit sich präsentiere. Amt „ist gleichzeitig Gegenwart des Ganzen und Übereinzeln im Einzelnen“. Darum sei auch der Amtsträger wesenhaft mehr als das, was seine Arbeit ausmache. In einer arbeitsteiligen und von Spezialistentum sowie von partialer Leistung geprägten Welt sei ein „Amt“ hingegen nicht mehr realisierbar. Wenn aber das

Amt schwände, so wäre auch das Ganze nicht mehr als unsere uns verpflichtend aufgegebenen Gemeinschaftswelt gegenwärtig; das „Übereinzel-Gemeinsame“ würde unsichtbar. Mit anderen Worten und auf unseren Zusammenhang angewandt: Die unbekümmerte Übernahme der Funktionsperspektive für die Ordnung kirchlicher Dienste zerstört die Plausibilität des kirchlichen Amtes und mit ihm die Möglichkeit, dem Ganzen der Kirche in ihren Repräsentanten zu begegnen.

Unter den Entwürfen zur Neuordnung der kirchlichen Dienststruktur gibt es Vorschläge, für die die Befürchtung des Philosophen hinsichtlich der Auflösung des „Amtes“ bereits Realität geworden sind. Beispielsweise wurde von W. Kramny ein derartiges Konzept vorgelegt⁹. In ihm wird das Feld der möglichen amtlichen Aufgaben aufgeteilt und jede Einzeltätigkeit zu einem gesonderten Berufsbild ausgestaltet. Verschiedene Berufe – Verwaltungsfachmann, Soziologe, Pädagoge, Sozialarbeiter, Krankenpfleger – bilden miteinander den inneren Kreis einer Gemeinde, die „teamartige Gemeindezelle“. Jeder Berufsträger übernimmt es für eine bestimmte Zeit, die Gemeinde zu leiten, und er soll für diese Zeit und zu diesem Zweck vom Bischof „geweiht“ werden. „Weihe“ ist hier nur noch die Approbation einer bestimmten, nicht einmal theologischen Berufsausrüstung seitens des Bischofs.

Die genannten Vorstellungen wurden Anfang der siebziger Jahre entwickelt. Anscheinend ist heute noch nicht durchschaut, daß sie einer theologischen Prüfung nicht standhalten können. Jedenfalls kehren sie wieder in Ideen, die der Schweizer katholische Pastoraltheologe J. Bommer erst kürzlich machte¹⁰.

Der Autor geht davon aus, daß – wie er behauptet – die Ämter ursprünglich nicht kultisch, sondern funktional verstanden wurden. Mit der Feststellung: „Eine sakramentale Ordnung wird später übernommen“ legt er die rein funktionale Betrachtung der Amtsbegründung durch das Neue Testament vor. Erst in der zweiten Generation wären die administrativen Funktionen der Gemeindebeamten mit geistlichen Funktionen angereichert worden. Diese Anreicherung habe dann in der nachapostolischen Zeit die Einführung der Ordination nach sich gezogen. Ordination bedeute allerdings lediglich die Bevollmächtigung zu irgendeinem der Dienste, die den vielfältigen Bedürfnissen und Funktionen der Gemeinde entsprechen. – Daraus schließt der Autor: „Die Ordination im Sinn der Bevollmächtigung soll allen erteilt werden, die im Auftrag der Gemeinde... ein bestimmtes Charisma (Sendung) ... vollamtlich in den Dienst der Brüder und Schwestern stellen“ (These 8). Wer demnach irgendeinen pastoral zu deutenden Dienst in der Gemeinde hauptamtlich tut, soll die Ordination erhalten. Diese wird dabei als öffentliche Indienstnahme irgendeiner Tätigkeit zum Nutzen der Gemeinde verstanden. Immerhin hält es der Pastoraltheologe für möglich, diese Ordination als Sakrament zu bezeichnen (These 9), aber ihm scheint diese Bezeichnung keineswegs zwingend. Und es bleibt auch dunkel, was er unter

„Sakrament“ versteht. Offenbar gilt ihm das Sakrament nicht als Gnadengeschehen, das die entscheidende Qualifikation für den amtlichen Dienst ausmacht. Vielmehr wird die Bezeichnung Sakrament eingeräumt, weil „eine offizielle Beordnung in der Gemeinde des Auferstandenen eine Beordnung im Heiligen Geist ist“ (ebd.). Mit anderen Worten: Weil bei wichtigen Handlungen der Gemeinde der Heilige Geist eine Rolle spielt. Für diese öffentliche „Beordnung“ wird der Ausdruck „Weihe“ schließlich in Frage gestellt. Der Pastoraltheologe zieht dann sein Fazit: „Unter solchen Voraussetzungen gibt es im Grunde keine geweihten und nichtgeweihten Amtsträger. Es gibt nur die verschiedene Partizipation am Ordo“ (These Nr. 11). Und: „Der Unterschied zwischen Priestern und Laientheologen wird unter solchen Voraussetzungen hinfällig“ (These Nr. 13).

Diese wenigen Auszüge belegen die Ausmaße der Problematik, die eine rein funktionale Perspektive dem kirchlichen Amt einträgt – ob sie nun beim Bischofs-, beim Priester- oder beim Diakonenamt angelegt wird. Das Verständnis für theologische Konturen der Kirche, die trotz aller Sachbezogenheit kirchlichen Einsatzes maßgebend bleiben müssen, ist geschwunden: Daß geistliche Autorität nicht allein durch größere Fachkompetenz erreicht wird, sondern weil Gott durch seine Berufung mit größerer Verantwortung betraut; daß amtliche Befähigung nicht nur durch Studium erworben werden kann, sondern aus dem Gebet der Kirche und aus der Begabung mit Heiligem Geist resultiert; daß die Deutung des Glaubens und die Verkündigung des Willens Gottes vor allem deshalb gelingt, weil sich jemand unter Einsatz aller Kräfte bemüht, nicht nur auf Sachgesetze, sondern vor allem auf das Evangelium zu hören. In funktionalem Koordinatensystem geben Ausbildung in Wissen und Praxis den Ausschlag. Kriterium für den kirchlichen Dienst ist das berufliche „Know-how“. Kenntnis und Erfahrung im Arbeitsbereich machen die eigentliche Qualifikation aus. Der solcherart Qualifizierte hat Anspruch auf die Anerkennung durch die Gemeinde. Diese Übernahme nennt sich Ordination – ob sie nun dem Seminaristen, dem Religionslehrer, dem Bewährungshelfer, dem Dozenten in der Erwachsenenbildung, dem Bezirksreferenten, dem Pastoralassistenten oder der Kindergärtnerin anzubieten ist.

Heilsdienst wird auf Technik reduziert. Die Theologie ist durch oberflächliche Soziologie verdorben. Darüber täuschen auch die theologischen Vokabeln nicht hinweg. Zwar würde von den Verfechtern solcher „Theologie“ gewiß niemals gelehnet, daß kirchlicher Dienst auch mit Gott zu tun hat. Aber der Gottesbezug ist im Ansatz des Dienstentwurfs ausgeklammert oder höchstens noch unwichtige Garnierung. Das Baugesetz des Amtskonzeptes ist von religiöser Neutralität, nicht von Theozentrik bestimmt.

Ganz anders hat das Zweite Vatikanische Konzil das Amt in der Kirche gesehen. Es sagt in einer grundlegenden Bestimmung vom Priester, er „handle in

der Person Jesu Christi“ (Priesterdekret Nr. 2). Mit dieser Formulierung gelingt die Zusammenschau von funktionaler und theologischer Aussage. Die Bestimmung setzt beim Erscheinungsbild der Priestertätigkeit an, dem Handeln, das – wie eben erwähnt – an anderer Stelle als Verkündigungs-, Heiligungs- und Leitungsdienst zusammengefaßt war. Die genannten Tätigkeiten erwachsen wohl aus Begabung, Wissen, Erfahrung und charakterlicher Veranlagung. Doch das Handeln aus solchen Voraussetzungen wird durch die präpositionale Ergänzung „in der Person Christi“ auf eine andere Ebene gehoben: auf die für die Theologie bestimmende Ebene des Glaubens. Damit ist die innerweltlich relevante Tätigkeit des Priesters nicht zur Belanglosigkeit degradiert. Aber sie bekommt einen neuen Rang: Sein Tun wird heilshaft, im weiteren Sinn sakramental, denn es verweist auf die Heilstat Jesu Christi. So erhält Christi Erlösungswerk in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort aktuelle Greifbarkeit. Erst mit der theozentrischen Verankerung wird die Ermöglichung von Heilstun eindeutig bestimmt.

Amtsvollmacht als Standesprivileg

Politische und soziale Systeme entstellen das Amt, wenn sie verabsolutiert werden. Und es entspricht moderner Einstellung und der Beeinflussung durch die Alltagserfahrung, wenn beide Denkweisen ständig an Raum gewinnen. Allerdings kann sich nicht allein der Fortschritt der Zeit und des Denkens nachteilig auf die Amtsauffassung auswirken. Das Mißverständnis des Amtes und seines Fundaments korrespondiert auch mit ausgesprochen traditioneller Mentalität. Das ist der Fall bei einer juridischen Verkürzung des Amtes.

Für diese Menschen soll das kirchliche Amt eindeutige und unverwechselbare Umrisse haben und nicht durch Randunschärfe angekränkt sein. Dem Ziel wird dadurch entsprochen, daß die Träger des Amtes in der Kirche zunächst als Mitglieder eines besonderen Standes angesehen werden. Typisch dafür ist die Formulierung in einem vorkonziliaren Lehrbuch des Kirchenrechts¹¹: „Durch die Weiheerteilung werden dem dazu Erwählten in seinshafter und bleibender Weise heilige Gewalten für das sakramentale Wirken der Kirche, insbesondere für die Feier der heiligen Eucharistie, übertragen. Dadurch vollzieht sich eine Aussonderung aus dem Kircheng Volk, die den die Kirchenverfassung beherrschenden Unterschied zwischen Klerikern und Laien, zwischen Führerschaft und Gefolgschaft begründet ...“

Solche und ähnliche Aussagen haben eine Mentalität geformt, die nicht mehr alle Differenzierungen der Rechtsvorschriften und ihre Interpretation mitdenkt, sondern nur noch die Bestellung des Amtsträgers zum Dienst als seine Eingliederung in einen Sonderstatus aufnimmt. Mitgliedschaft in diesem Stand ist dann

durch genau umschriebene Verpflichtungen und vor allem durch von anderen unterscheidende Kompetenzen gekennzeichnet. Alle dazu angegebenen Einzelheiten interessieren, weniger die theologische Grundlegung, die diese Einzelheiten legitimiert. Die rechtliche Umschreibung des Amtsprofils steht in sich und wird nicht von ihr übergeordneten Einsichten der Offenbarung und Lehre abgeleitet. Erschütterungen ergeben sich erst dann, wenn die Rechtsvorschriften geändert werden, wenn z. B. eine Ordensschwester auf der Kanzel steht oder Laien die Kommunion austeilten. Denn das Recht hatte sich für die hier angesprochene Amtsauffassung verselbständigt und erschien unwandelbar.

In diesem Bild vom Amt haben die Mitglieder des Führungskorps durch den Eintritt in ihren Stand besondere Qualität gewonnen. Unterscheidende Vorrechte sind auf sie übergegangen, machen ihre Würde aus, sind mit ihnen unlösbar verbunden. Darin liegt das Hauptdefizit dieser Auffassung: sie sieht die geistliche Befähigung im Amtsträger zu wenig als Christi Gabe; sie mißverstehen seine Begabung als selbstverständliches Eigentum: sie identifiziert die priestertliche Ausrüstung einfachhin mit der Person des Priesters. So wie der Adelstitel auf einen Menschen übergeht und ihm auch erhalten bleibt, unabhängig vom Sterben oder der Demission des verleihenden Königs. Auf diese Weise verdunkelt sich aber die Transparenz des Amtsträgers auf Christus hin. Er, der ursprünglich das Heilswirken Christi präsent machen sollte, kommt in Versuchung, sich selbst als Heilsbringer zu betrachten.

Diese juristische Reduktion des Amtes ist keine Schreibtischkonstruktion. Sie begegnet schon in der Zeit des frühen Christentums: Sie wird vertreten von der Irrlehre des Donatismus, der sich auf den hl. Cyprian von Carthago († 258) berief¹². Nach Cyprian wird ein Sakrament nur dann gültig gespendet, wenn Gottes Geist mit dem Spender des Sakraments ist und dieser darum in der Einheit der Kirche lebt. Wenn aber der Spender des Sakraments in Sünde lebt, ist die Wirkung der Spendung nicht nur null und nichtig. Vielmehr überträgt sich die Sünde des Amtsträgers auf den Sakramenten-Empfänger.

Cyprians Auffassung gewann eine weitreichende Bedeutung, als Kaiser Diokletian im Februar 303 sein Edikt über die Christen herausgab. Er verfügte u. a. die Zerstörung der Gotteshäuser und die Herausgabe aller Exemplare der Heiligen Schrift, die im Besitz der Christen waren. Wer sich dem Befehl des Kaisers beugte, galt unter Christen als Verräter. Er wurde als „Traditor“ bezeichnet. Und falls es sich um einen Bischof oder anderen Kleriker handelte, war er entsprechend der geltenden afrikanischen Theologie zu gültiger und fruchtbarer Sakramentenspendung nicht mehr fähig.

Welche Auffassung von Kirche steht hinter einer solchen Theologie? Der Lebenslauf des großen Bischofs gibt Aufschluß. Cyprian hatte offenbar nicht die Ausbildung bekommen, wie sie den Fachjuristen seiner Zeit zu eigen war. Aber er gehörte zum Stand der Senatoren. Darum gewann er Einblick in die staatliche

Verwaltung und in die positiven Möglichkeiten, die der gewandte Einsatz des Rechts herausarbeitet. Diese Erkenntnisse wirkten sich aus auf seine Konzeption von der Stellung des Bischofs in der Gemeinde. Er entwarf sie nach dem Modell der römischen Oberbeamten. Besonders die Vorstellung von der bischöflichen Amtsgewalt wurde auf diese Weise entwickelt. Die Auffassung von Häresie z. B. ist gekennzeichnet durch die Begriffe „Verschwörung“, „Aufruhr“, so daß ihr mit der Anwendung und Verurteilung begegnet wird, wie sie das Strafrecht vorsieht. Cyprian schaffte demnach durch seine Handlungsweise und durch seine Schriften einen juridischen Kirchenbegriff. Er betonte stark und verabsolutierte da und dort die gesellschaftliche Greifbarkeit der Kirche.

So fällt für Cyprian die geistliche Tiefendimension der Kirche und ihrer Glieder mit dem greifbaren und auch von außen zu prüfenden Verhalten in eins. Kirche – das ist die in ihrem Phänomen erfaßte Struktur der Kirche. Transparenz auf Gott hin ist in gewissem Sinn verstellt. Auch die Gottverwiesenheit des Amtes ist nicht mehr voll bewußt. Es tritt noch stärker hervor bei denen, die sich Jahrzehnte später auf Cyprian berufen.

Vor allem war es Augustinus, der dem donatistischen Irrtum eine sorgfältige Untersuchung der Qualität des Amtsträgers entgegensetzte. Er fragt, ob der Amtsträger eine besondere Vollmacht (*potestas*) für seine apostolische Tätigkeit sein eigen nennen könne. Dabei versteht er unter „*potestas*“ eine Gewalt, die ihm aus eigenem Vermögen, nicht aber aus fremdem Auftrag zukommt – man könnte sagen: eine Gewalt, die ihn ohne relative Beziehung, ohne Verwiesenheit läßt. Er antwortet: Die Diener „sind nur Adoptivsöhne: dem Erstgeborenen allein kommt die Vollmacht zu“. *Potestas* bleibt also Christus vorbehalten: Sie geht vom Herrn auf keinen Menschen über.

Der Amtsträger hat demgegenüber die Qualität des Dieners. Diener zu sein ist der Anteil, der dem Spender des Sakramentes beim Heilsgeschehen zukommt. Deshalb lehnt Augustinus es auch ab, den Amtsträger als Mittler zu bezeichnen; dadurch gewänne er in den Augen Augustins eine unberechtigte Eigenständigkeit, die den Verbund mit Christus, dem Heilsursprung, blockieren könnte. Er will nicht handeln wie die Donatisten, von denen „Parmenian irgendwo den Bischof als Mittler zwischen Gott und das Volk stellt“.

Augustinus erreicht gegenüber der Theologie der Donatisten eine bedeutsame Absicherung der Wirksamkeit des amtlichen Tuns: Christus ist selbst am Werk, wenn das Zeichen des Sakraments gesetzt und das deutende Wort gesprochen wird; er bleibt selbst im Heilsprozeß auch des einzelnen Mitte und Grund der Hoffnung. Jede bange Frage nach Würdigkeit und Gnadenstand des Amtsträgers kann entfallen; jeder Zweifel an dem Effekt des gesetzten Heilszeichens ist unnötig: „Es konnte der Herr Jesus Christus, wenn er gewollt hätte, irgendeinem seiner Diener die Macht verleihen, seine Taufe gleichsam an seiner Statt zu spenden, indem er die Gewalt zu taufen von sich weg gab und irgendeinem

Diener übertrug und der auf den Diener übertragenen Taufe dieselbe Kraft gab, die die vom Herrn gespendete Taufe hätte. Das wollte er deshalb nicht, damit die Hoffnung der Getauften auf dem ruhte, von dem sie wußten, daß er sie getauft. Er wollte also nicht, daß der Diener seine Hoffnung auf den Diener setze.“

Die Sätze des hl. Augustinus markieren die Grenze für empirische Kategorien in der Amtstheologie: Solange diese Kategorien sich in den Glaubenshorizont integrieren lassen und der ausdrücklichen Gottesbeziehung des kirchlichen Dienstes nicht zuwider sind, können nichttheologische Erkenntnisse für die Erhellung der kirchlichen Dienststruktur genutzt werden. Freilich geht es dabei nicht ohne Wachsamkeit. Der Schlußstein, der das Gebäude vom Amt zusammenhält, muß mit Eindeutigkeit die Rückführung des amtlichen Dienstes auf den dreifaltigen Gott sein – eine Rückführung, die nicht unausgesprochen vorausgesetzt werden kann, sondern des artikulierenden Wortes bedarf.

So muß denn auch in dieser Frage die Rezeption zeitgenössischer Denk- und Sprachgewohnheiten in die Theologie kritisch geprüft werden. Und bei dieser Prüfung kann man davon ausgehen, daß sich längst nicht alle gängigen Begriffe und Handlungsmodelle aufgrund ihrer Herkunft und Wirkungsgeschichte für theologische Arbeit eignen.

ANMERKUNGEN

¹ E. Corecco, Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?, in: *IkZt* 1 (1972) 33–53.

² K. Maly bestimmt am Schluß seiner exegetischen Untersuchung zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief „Mündige Gemeinde“ (Stuttgart 1967, 250) das Verhältnis Gemeinde – Amtsträger wie folgt: „Mündige Gemeinde kann auf Autorität nicht verzichten. Es gibt auch keine Berufung auf den ‚Geist‘, wo der Herr gebietet. Kirchliches Amt und charismatische Gabe treffen sich in der gemeinsamen Sorge um den Aufbau der Gemeinde, denn der eine Geist, der alle Gnadengaben wirkt, will die eine Kirche (12, 12 f.).“

³ Vgl. G. Hertling, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, in: *Una Sancta* 17 (1962) 91–125, hier 98. – Die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Artikel.

⁴ K. Forster, Das Apostolat der katholischen Laien und ihr Anteil am gemeinsamen Priestertum in der Kirche, in: *Lebendiges Zeugnis* 33 (1978) 58–71, hier 68.

⁵ P. J. Cordes, Pastoralassistenten und Diakone, in dieser *Zschr.* 102 (1977) 389–401, hier 395.

⁶ Vgl. u. a. F. Wetter, Der Diakon. Sein theologisches Proprium und konkretes Berufsfeld, in: *Lebendige Seelsorge* 29 (1978) 28–33, bes. 32 f.; ebenso Beitrag Anm. 5.

⁷ Im Beitrag Anm. 5 wurde bewußt immer von „Orientierung“ gesprochen, da Weihe nie als „*conditio sine qua non*“ galt – schon im Hinblick auf die konkrete pastorale Situation in der Bundesrepublik und die persönliche Bereitschaft der Kandidaten.

⁸ In: *Philosophisches Jahrbuch* 69 (1961/62) 371–404, hier 401.

⁹ Vgl. Erste Stellungnahme, in: O. Schreuder u. a., *Gemeindereform – Prozeß an der Basis* (Freiburg 1970) 61–93.

¹⁰ Pastoraltheologische Informationen, hrsg. vom Beirat der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen, Folge 6 (1978) 76–92.

¹¹ E. Eichmann – K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Bd. 2 (Paderborn 1950) 96 f.

¹² Vgl. zum Folgenden P. J. Cordes, *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester“* (Frankfurt 1972) 178 ff., 240 ff.