

Michael Theobald

Die Zukunft des kirchlichen Amtes

Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtiger Blockaden

Zwischen der offiziellen kirchlichen Theorie des Amtes, wie sie zuletzt im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil im „Katechismus der Katholischen Kirche“ (1993) festgeschrieben¹ und jüngst in der „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit von Laien am Dienst der Priester“² erneut eingeschärft wurde, und der pastoralen Wirklichkeit in zahlreichen Ländern unserer Erde tut sich eine besorgniserregende Kluft auf. Der insbesondere Europa und Nordamerika, aber auch Afrika und Lateinamerika treffende Priestermangel ist eine Seite, die andere die, daß seit dem Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils Laien vielerorts, nicht nur in Westeuropa, faktisch zu Seelsorgern ihrer Kirche bestellt werden³ und dabei verstärkt in Funktionen des kirchlichen Leitungsamtes (abgesehen von denen, die dem „Weiheamt“ vorbehalten sind) hineinwachsen, was für den Dienst der Priester wiederum die fatale Folge hat, daß dieser jetzt mehr und mehr einseitig unter kultisch-sazerdotalem Blickwinkel wahrgenommen wird.

Eine Weise offizieller Reaktion auf dieserart weltweit zu beobachtende Prozesse wäre die, in ihnen ein geistgewirktes „Zeichen der Zeit“ zu erkennen und Integrationsmöglichkeiten für die von unten her entstehenden Dienste (bei uns etwa für den Dienst der Pastoralreferenten/innen) in das kirchliche Amt in Erwägung zu ziehen, was freilich ein offenes Gespräch über die Zulassungsbedingungen zum Amt erforderlich machen würde. Nicht erst die Instruktion von 1997 geht aber einen anderen Weg, wenn sie ganz auf die Abgrenzung des „Weiheamtes“ von jenen neuen pastoralen Diensten setzt und im Stil einer Notbremsung ihr entgegenstehende „Partikulargesetze und geltendes Gewohnheitsrecht“ der Teilkirchen mit einem Federstrich widerruft⁴. Für jene noch relativ jungen pastoralen Dienste, die bei uns im Land mit hoher theologischer Kompetenz ausgeübt werden, hat das zur Folge, daß ihnen geistliche Entfaltungsmöglichkeiten – man denke an das Verbot der Homilie in der Eucharistiefeier! – genommen werden.

Fragt man, worin die Blockaden der offiziellen Amtstheologie gründen, dann erhält man jetzt wieder Belehrung durch die Instruktion und ihre Darstellung der maßgebenden „Theologischen Prinzipien“; doch steht hinter all dem die Überzeugung, daß die Kirche nicht das Recht habe, an den ihr von Anfang an vom Herrn eingestifteten Strukturen zu rütteln. Da scheint es sinnvoll, ja notwendig,

wieder und wieder an das zu erinnern, was die neutestamentliche Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten zur Thematik der Ämter erarbeitet hat⁵, in der Überzeugung, daß die Anfänge der Kirche, wie sie im Neuen Testament, dieser Ur-Kunde unseres Glaubens, verwahrt sind, auch für uns heute normativen Rang besitzen. Dabei lädt die Instruktion selbst zu dieser Fragestellung ein, wenn sie, insbesondere im Abschnitt „Gemeinsames Priestertum und Priestertum des Dienstes“, mit einer Vielzahl von Schriftverweisen operiert⁶ und dabei den Anschein erweckt, ihre Aussagen seien biblisch gut begründet.

Doch bei näherem Zusehen wird schnell klar, daß das Gefüge der kirchlichen Amtstheologie – selbst Resultat der Geschichte – mittels der Schriftverweise lediglich in das Neue Testament zurückprojiziert wird, um den Eindruck zu vermitteln: Es war von Anfang an so, wie es die Kirche heute vertritt. Demgegenüber zeigt die Erforschung des Neuen Testaments wie die der frühen Kirche, daß die Ämter der Kirche sich allmählich und dann auch von Ort zu Ort verschieden herausgebildet haben und erst im Lauf des 2. Jahrhunderts einer Vereinheitlichung zugeführt wurden (Bischöfe-Presbyter-Diakone)⁷. Aus einer solchen geschichtlichen Perspektive heraus, in der sich auch theologische Optionen für eine Weiterentwicklung der gegenwärtigen Ordnung ergeben, seien im folgenden in Auseinandersetzung mit den „Theologischen Prinzipien“ der Instruktion vier Thesen zur Debatte gestellt.

Das Voraus des Evangeliums vor der Gemeinde als Grund des kirchlichen Amtes

Die Instruktion formuliert in ihrem lehrhaften ersten Teil: „Man darf das Weihepriestertum nicht später als die kirchliche Gemeinschaft ansetzen, so als könnte deren Gründung ohne das Priestertum verstanden werden“ (14)⁸. Als geschichtliche These, als welche dieser Satz auch verstanden werden will, ist er schlicht falsch; sein theologisch zutreffender Kern müßte anders gesagt werden.

Geschichtlich gelesen meint der Satz: Die Einsetzung des Sakraments der Priesterweihe durch Jesus im Abendmahlssaal stand am Ursprung der Kirche⁹. Doch von einer Einsetzung des Sakraments der Priesterweihe durch Jesus im Abendmahlssaal kann, historisch gesehen, überhaupt keine Rede sein; wir haben einen typischen Fall der schon erwähnten Rückprojektion späterer Befunde in die Anfänge der Kirche vor uns. Nicht einmal der sogenannte „Wiederholungsbefehl“ („dies tut zu meinem Gedenken!“), der nur in der paulinischen und lukianischen¹⁰, nicht aber in der markinischen und matthäischen Fassung der Abendmahlsworte Jesu begegnet, darf als historisch gesichert gelten. Vielmehr handelt es sich dabei höchstwahrscheinlich um einen späteren liturgischen Zusatz¹¹, mit dem die nachösterliche Praxis des sonntäglichen „Herrenmahls“ ätiologisch auf Jesus zurückgeführt werden sollte¹². Überdies zeigt Paulus mit wünschenswerter

Deutlichkeit, daß er das Auftragswort nicht an einzelne Amtsträger, sondern an die Gemeinde insgesamt adressiert verstand (1 Kor 11, 26: „Jedesmal, wenn ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“) ¹³.

Fragt man nach einem theologisch zutreffenden Kern jener ein zeitliches Voraus des Amtes vor der Gemeinde insinuirenden These jenseits ihrer kultisch-sakralen Verbrämung, dann kann man sagen: Richtig ist, daß das Evangelium der Gemeinde vorausgeht, denn, wie Paulus im Römerbrief formuliert: „Wie sollen sie nun den anrufen, an den sie noch nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt? Wie aber soll jemand verkündigen, wenn er nicht gesandt ist? Darum heißt es in der Schrift: ‚Willkommen sind die Füße derer, die die gute Botschaft verkündigen‘ (Jes 52, 7)“ (Röm 10, 14f.). Und ein wenig später: „Also entspringt der Glaube aus dem Hören der Botschaft, diese aber aus dem Wort Christi“ (Röm 10, 17). Mit anderen Worten: Den rettenden Zuspruch des Evangeliums muß sich der Mensch sagen lassen; unerfindlich für ihn, tut ihm das Evangelium kund, „was noch kein Auge sah und kein Ohr hörte und in keines Menschen Herzen drang, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2, 9).

Für die frühe Kirche (aber nicht nur für sie) wurde das konkret erfahrbar in der Mission; mit den Boten des Evangeliums nahm man auch das Evangelium selbst auf und mit diesem Jesus, den Herrn (vgl. Mt 10, 40; Lk 10, 16; Joh 13, 20). Aber nicht nur in der gemeinde- bzw. kirchengründenden Verkündigung, auch in den unterschiedlichen Weisen der Vermittlung des Evangeliums in den bestehenden Gemeinden etwa durch den Dienst der „Propheten“ oder den der „Lehrer“ wurde das Evangelium als das Zuspruch und Anspruch auf die Menschen zukommende Wort Gottes erfahrbar.

So kann man begreifen, daß in einer späteren Phase frühkirchlicher Theologiegeschichte der (nachpaulinische) Epheserbrief nicht nur das Wort des Evangeliums als Gabe Christi versteht (vgl. Eph 2, 17, aber auch 1, 13), sondern auch die Boten, die es je in ihrer Weise verlauten lassen: „Und er selbst (der erhöhte Christus) hat gegeben (d. h. der Kirche zum Geschenk gemacht) die einen als Apostel, die anderen als Propheten, wieder andere als Evangelisten, als Hirten und Lehrer, zur Zurüstung der Heiligen für das Werk des Dienstes, für den Aufbau des Leibes Christi“ (Eph 4, 11f.) ¹⁴. Was der Autor hier im Anschluß an seine Fassung von Ps 68, 19 (= Eph 4, 8 ¹⁵) als Gabe oder Geschenk Christi an die Kirche bezeichnet, begreift Paulus, wie Röm 10, 14f. zeigte, mit Hilfe der biblischen Kategorie der „Sendung“ ¹⁶.

In beiden Sprachmodellen ist der eigenständige Quellgrund des kirchlichen Amtes im Auftrag Christi gesehen. Dabei ist bemerkenswert, daß der Autor von Eph 4, 11f. die Dienste der eigenen Zeit („Hirten und Lehrer“) mit denen der Gründungszeit der Kirche („Apostel und Propheten“: vgl. Eph 2, 20) zu einer

Reihe zusammenschließt; er kann das, weil nach seiner Überzeugung alle diese Funktionen, Dienste oder werdenden Ämter trotz bestehender Unterschiede zwischen ihnen¹⁷ doch in ihrem Wesen übereinkommen: nämlich Gaben des erhöhten Christus zu sein¹⁸. So gebührt Eph 4, 11 f., gerade wegen des hier exemplarisch vollzogenen Anschlusses zeitgenössischer Dienste und Ämter an die kirchengründenden Funktionen¹⁹, eine Schlüsselstellung beim Aufbau einer biblisch begründeten Amtstheologie. Wenn irgendwo, dann hat hier bzw. beim Modell der Sendung einzelner zum Zweck der Verkündigung des Evangeliums²⁰ kirchliche Amtstheologie anzusetzen.

Die konkrete Gestaltwerdung des kirchlichen Amtes „von unten“

Wie das Neue Testament auch zeigt, entwickelten sich Gemeindefunktionen und -ämter je nach kulturellem Umfeld und soziologischen Gegebenheiten verschieden. So sind etwa für judenchristliche Gemeinden wie die in Jerusalem (Apg 11, 30; 15, 2.4.6) und anderswo (vgl. Apg 20, 17; Jak 5, 14; vgl. auch 1 Petr 5, 1–4; Tit 1, 5) „Presbyter“ oder „Älteste“ als Leitungsgremien nachweisbar, deren Zusammenstellung entsprechend synagogalen Vorbildern auf dem Prinzip natürlichen Ansehens aufgrund von Lebensalter, Erfahrung und gesellschaftlicher Stellung beruhte. Das weitverbreitete Amt des „Lehrers“, dem wahrscheinlich die Auslegung der „Schrift“, das heißt des Alten Testaments oblag, stand gleichfalls in jüdischer Tradition, nämlich der der „Gesetzeslehrer“ oder Rabbinen.

Die paulinischen Gemeinden zeichnete demgegenüber in ihrer Aufbruchphase durchweg ein charismatischer Grundzug aus: Konkrete Dienste entstanden dadurch, „daß Charismen anerkannt, bestimmte Fähigkeiten und Gaben für die Auferbauung der Kirche in Dienst genommen wurden (1 Kor 12, 28–31)“²¹. Freilich kennt hier Paulus offensichtlich Abstufungen, sowohl was die überragende Bedeutung übergemeindlicher Funktionen („erstens Apostel...“) als auch die Rangfolge in der konkreten Ortsgemeinde betrifft: Die Propheten bringen nach seiner Meinung das wichtigste Charisma in den Gemeindeaufbau ein. Dennoch begreift er alle diese Dienste als „Gnadengaben“ („charismata“), deren Zusammenspiel nicht nach einem hierarchischen Prinzip funktioniert, sondern dem des Respekts voreinander zum Zweck des Aufbaus der Gemeinde.

Für die Anknüpfung an soziologische Gegebenheiten dürfte bezeichnend sein, daß Besitzer von Häusern mit Ausstrahlung und Autorität von selbst in die Position von Gemeindeleitern einrückten; indem sie ihre Häuser den Mitchristen als Versammlungsräume zur Verfügung stellten, trugen sie ganz konkret zum Aufbau von „Hausgemeinden“ bei²². Schon der terminologische Befund, daß der im Deutschen mit „Bischof“ wiedergegebene griechische Begriff „Episkopos“ (Aufseher, Verwalter) aus der profanen Welt städtischer Verwaltungssprache stammt,

ist für jene Anknüpfung an soziologische Gegebenheiten bei der Ausgestaltung von Ämtern bezeichnend.

Folgendes wollen diese spärlichen Hinweise zu insgesamt höchst komplexen Vorgängen besagen: *Das kirchliche Amt in seiner konkreten Gestalt entstand „von unten“, entsprechend den menschlichen, kulturellen und soziologischen Gegebenheiten vor Ort.* Das steht keineswegs in Widerspruch zur These des ersten Abschnitts, daß Amtstheologie beim biblischen Modell der Sendung, also gleichsam „von oben“ her anzusetzen hätte²³. Was sich konkret an Diensten und Ämtern im Leben der Gemeinden herausbildet, wird theologisch als Gabe Christi gedeutet (vgl. Eph 4, 11 f.), das heißt in seiner Bedeutung für den Aufbau der Kirche von dieser anerkannt. „Sendung“ ist also ihrem Wesen nach eine theologische Kategorie und darf nicht hierarchisch vereinnahmt werden, um gegen den vom „Heiligen Geist“ erwirkten Reichtum von „Gnadengaben“ und „Diensten“, wie er sich „von unten“ her anbietet, als Ordnungsprinzip eingesetzt zu werden.

Die Pluriformität des kirchlichen Amtes

Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ist die Gestalt des kirchlichen Amtes pluriform, vielgestaltig. Bevor das im Blick auf seine von der offiziellen Amtstheologie unterschiedenen drei Funktionen des näheren zu erläutern ist, sei zunächst noch auf die grundsätzliche Bedeutung von Eph 2, 20 hingewiesen, wo es heißt: „Also seid ihr jetzt nicht mehr Fremde und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, aufbaut auf dem Fundament der Apostel und (der neutestamentlichen) Propheten“. Die Instruktion läßt bei ihrer höchst merkwürdigen Bezugnahme auf diese Stelle bezeichnenderweise das zweite Glied „und Propheten“ im Interesse der vor ihr einseitig reklamierten „apostolischen Sukzession“ beiseite (12)²⁴. Dabei ist für den Epheserbrief beides in spannungsvoller Einheit wichtig: sowohl die Grundlegung des kirchlichen Kerygmas in der apostolischen Überlieferung als auch die Prophetie, die Gottes Wort dem Anruf der jeweiligen Stunde gemäß²⁵ in das Heute vermittelt²⁶. Die damit gegebene Verpflichtung, mit dem Zeitindex des Evangeliums (um der Menschen willen) ernst zu machen, gilt auch heute.

1. Die Instruktion spricht im Blick auf das „Weiheamt“ von der „untrennbaren Einheit“ der drei es konstituierenden Funktionen: des Lehrens, Leitens und Heiligens (12); in der Wahrnehmung dieser drei Funktionen agiere der Priester „als Vertreter Christi, des Hauptes, in dessen dreifacher Funktion als Priester, Prophet und König“²⁷. Dem einen Christus entspricht also das ihn auf Erden repräsentierende eine „Weiheamt“.

Demgegenüber ist aber daran zu erinnern, daß in den Anfängen der Kirche Dienst am Wort, Vorsitz bei der Eucharistie und Gemeindeleitung keineswegs in

einem Einheitsamt gebündelt waren. Für die von Paulus gegründete Gemeinde in Korinth ist das jedenfalls auszuschließen, denn Paulus zählt in seinem Katalog 1 Kor 12, 28 neben den (Gemeinde-)„Propheten“ und „Lehrern“ die Leitungs- oder Organisationsgaben („kybernesis“) getrennt auf und auch erst am Ende der Liste; vom Eucharistievorsitz ist nicht die Rede. Beachtlich ist überdies, daß bei der Belehrung über die rechte Feier des „Herrenmahls“ (1 Kor 11, 17–26) die Frage nach Vorsitz und Leitung der Versammlung keine Rolle spielt. „Spätere dogmatische Festlegungen gehen (hier) weit über den im Neuen Testament feststellbaren Befund hinaus.“²⁸ J. Eckert formuliert: „Der Vorsitz bei der Eucharistiefeier ist gewiß nicht nach ‚göttlichem Recht‘ festgelegt und konnte wahrscheinlich auch von den Propheten ausgeübt werden.“²⁹ Für Paulus selbst gelte, daß sich für ihn „das apostolische Amt in der Verkündigung des Wortes Gottes äußert und eine *repraesentatio Christi* etwa in der Liturgie nicht im Blick steht“³⁰.

Schon bald ist dann bekanntlich, was freilich noch einmal historisch differenziert darzustellen wäre, die Entwicklung hin zu einem in sich abgestuften Einheitsamt verlaufen; das zeigt sich insbesondere an der Verknüpfung von Gemeindeführung und Eucharistievorsitz, greifbar etwa bei Ignatius von Antiochien (frühes 2. Jahrhundert)³¹ oder der aus dem frühen 3. Jahrhundert stammenden „*Traditio Apostolica*“³². Daß diese Entwicklung Sinn macht, wird angesichts der inneren Korrespondenz zwischen der Eucharistie als dem Sakrament des einen Leibes Christi (1 Kor 10, 16f.) und dem auf die Einheit der Gemeinde bezogenen Leitungsamt niemand bestreiten³³.

Allerdings wird man, jedenfalls auf der Linie der paulinischen Theologie, heute auch fragen müssen, ob denn dieser Konnex derart zu begreifen ist, daß eine funktionale Ausdifferenzierung des einen Amtes theologisch unmöglich wäre. Nach Paulus nämlich gründet die Einheit der Kirche ja keineswegs in einer bestimmten institutionellen Struktur, vielmehr ist ihr Grund Christus allein, oder anders gesagt: Nicht ein alle Funktionen in sich aufsaugendes Einheitsamt garantiert auch schon die Einheit der Gemeinde, sondern dies leistet allein der Umstand, daß die Gemeinde sich „in Christus“ immer schon als geeint vorfindet bzw. sich in ihm als den „einen Leib“ zu begreifen lernt. Ist also ihre Einheit „*sola gratia*“, allein durch die Gnade in Christus vorgegeben, dann kann sie nicht durch ein Einheitsamt erwirkt oder garantiert sein.

Das aber eröffnet dann im Blick auf die „Umsetzung“ dieser immer schon gnadenweise vorgegebenen Einheit in das konkrete Leben der Gemeinden bzw. der Kirche hinein strukturelle Spielräume. Mit anderen Worten: Nach Paulus muß dem *einen* Christus, in dem allein alle Glaubenden *einen* Leib bilden, in der Verfassungswirklichkeit der Gemeinde nicht unbedingt auch ein Einheitsamt spiegelbildlich entsprechen³⁴.

2. Das Gesagte gilt natürlich auch für die Frage nach dem Zusammenhang von

Eucharistievorsitz und der *Zuständigkeit für die Predigt*. In späterer Zeit geht die Tendenz dahin, daß der Vorsteher der Eucharistiefeier auch das Wort Gottes auslegt, also die Homilie hält, wobei dieses Privileg schon bald zunächst nur für den Bischof in seiner Eigenschaft als Lehrer seiner Kirche fraglos feststand. Belegt ist die Verbindung von Eucharistievorsitz und Homilie etwa bei Justin dem Märtyrer (Mitte des 2. Jahrhunderts)³⁵.

Aufschlußreich ist aber die Biographie des Origenes, dessen Predigtstätigkeit als nichtordinierter Lehrer in Jerusalem und Cäsarea (230 n. Chr.) den Unwillen seines Bischofs in Alexandrien, Demetrius, auf sich zog, von den verantwortlichen Bischöfen in Jerusalem und Cäsarea in ihrem Schreiben jedoch mit dem Argument verteidigt wurde: „Wo sich Leute finden, die fähig sind, den Brüdern zu nützen³⁶, da werden sie von den heiligen Bischöfen aufgefordert, zum Volke zu sprechen (proshomilein)“; dafür nennen sie drei Beispiele aus Ikonium und Phrygien, um sodann die Vermutung zu äußern: „Wahrscheinlich geschieht solche Einladung (an Laien), ohne daß wir davon wissen, auch an anderen Orten.“³⁷ Die spätere Ordination des Origenes zum Priester während seines zweiten Palästinaaufenthalts (232 n. Chr.) durch den Bischof von Cäsarea, Theoktist, stand mit diesem Konflikt nicht in unmittelbarem Zusammenhang (Eus., h.e. VI, 8, 4; 23; 4). All das müßte in der Kirchengeschichte weiter verfolgt werden, um dem Eindruck zu wehren, die Praxis der Kirche sei diesbezüglich allerorts und zu allen Zeiten einheitlich gewesen.

Für die Anfänge der Kirche, wie sie in den paulinischen Gemeinden greifbar werden, gilt jedenfalls: Der „Reichtum des Wortes“ (1 Kor 1, 5) erwies sich hier an einem „Gottesdienst“, der vom geistgewirkten Engagement gerade *vieler* getragen wurde: „Wenn ihr zusammenkommt“, sagt Paulus, „so hat jeder einen Psalm oder eine Lehre oder eine Offenbarung oder eine Rede in himmlischen Sprachen oder eine Übersetzung solcher Rede – all das soll dem Aufbau dienen“ (1 Kor 14, 26). Den höchsten Rang in dieser reichen Palette an Weisen der Verkündigung des Wortes besitzt für Paulus die Vermittlung einer „Offenbarung“, das heißt die „prophetische Rede“, welche „Vernünftigkeit“ und „Verständlichkeit“ auszeichnen (1 Kor 14, 24 f.). Sie „steht dem, was wir ‚Predigt‘ nennen, nahe“, wie einst Heinrich Schlier in einer unübertroffenen Darstellung dessen, was das Wesen der Predigt nach dem Zeugnis des Paulus, insbesondere 1 Kor 14, 23 ff., ausmacht, festgestellt hat³⁸.

Wichtig für Schlier ist unter anderem, daß im prophetischen Reden „nicht die Gemeinde als ganze, sondern grundsätzlich je der eine oder der andere in ihr das Wort“ ergreift. In 14, 29 spreche Paulus „nur von zwei oder dreien, die geordnet nacheinander reden. Aber gerade damit wird erkennbar, daß die Predigt die Stimme des einzelnen ist, der nicht einmal immer der für die Gemeinde im ganzen Verantwortliche zu sein braucht, der freilich immer, wie wir hörten [vgl. Röm 12,6], ‚nach Maßgabe des Glaubens‘ zu reden hat.“³⁹ Die Regeln, die Paulus

in 1 Kor 14, 26 ff. für ein geordnetes Zusammenspiel aller geistgewirkten Beiträge in der Gemeindeversammlung aufstellt (1 Kor 14, 33: „denn Gott ist kein Gott der Ordnungslosigkeit, sondern des Friedens“), zeigen überdies schlaglichtartig, welches Ziel entsprechende institutionelle Ordnungen auch heute noch zu verfolgen hätten: Sie schützen den Freiraum aller in der Gemeinde gegen die Interessen weniger bzw. tragen Sorge dafür, daß das „Wort“ in den unterschiedlichsten Weisen seiner Äußerung nicht unterdrückt wird⁴⁰.

Zur Problematik des kultisch-sacerdotalen Priesterbegriffs

Nach der Instruktion gewinnt man den Eindruck, daß in der kirchlichen Amtstheologie unter den drei Funktionen des Lehrens, Heiligens und Leitens inzwischen wieder die mittlere als die im eigentlichen Sinn sakramental-priesterliche Funktion des Heiligens dominiert⁴¹. Dabei ist der Dreh- und Angelpunkt der Rede von der spezifischen „Teilhabe (des priesterlichen Dienstes) am Priestertum Christi“ (11) nach wie vor das Verständnis der Eucharistie als *Opfer*, das der Priester im Auftrag Christi im Namen der Gemeinde darbringt.

Um jetzt alle Differenzierungen dieses Eucharistieverständnisses, die es auch gibt⁴², beiseite zu lassen, so ist dessen springender Punkt gewiß der, daß es hier nicht mehr nur um die heilswirksame Memoria des einzigartigen Kreuzesopfers Jesu geht, sondern im Vollzug der Vergegenwärtigung dieses Kreuzesopfers auf dem Altar nun auch das menschliche Subjekt des liturgischen Opferkults, nämlich der Priester (*sacerdos*), mit ins Spiel kommt, gefordert und notwendig wird. Zum Durchbruch gelangte dieses Verständnis im 3. Jahrhundert. H. v. Campenhausen schreibt: „Zunächst kommt die Vorstellung eines besonderen christlichen Kultus- und Opferdienstes auf, der dann die entsprechende Vorstellung eines besonderen priesterlichen Berufes und Standes sofort nach sich zieht.“ „Der Gedanke des Priestertums folgt... der Vorstellung des kultischen Opfers nach.“⁴³

Dem Neuen Testament war ein solches Verständnis noch völlig fremd. Erstens benutzt es in allen seinen Schriften eine sakral-kultische Terminologie (etwa „hieris“) zur Bezeichnung der Ämter gerade nicht. Zweitens schließt der Hebräerbrief, für den Christus der einzig wahre „Hohepriester“ ist, der das kultisch-sakrale Priestertum des Alten Bundes an sein definitives Ende gebracht hat, den Gedanken menschlicher „Teilhabe am Priestertum Christi“ grundsätzlich aus⁴⁴; daß sich dennoch das kultisch-sakrale Opferverständnis der Eucharistie mit allen Konsequenzen in der frühen Kirche durchsetzen konnte, hängt auch damit zusammen, daß der Hebräerbrief hier nicht die ihm gemäße Wirkung zu entfalten vermochte⁴⁵.

Angemerkt sei, daß das Gespann der Konzepte „Gemeinsames Priestertum – Priestertum des Dienstes“, das die Instruktion aus „Lumen Gentium“ 10 über-

nommen hat, nicht in jeder Hinsicht zur weiteren Klärung der Problematik hilfreich, vielmehr auch dazu geeignet ist, Verwirrung zu stiften. Dabei ist es zunächst ja nur zu begrüßen, daß das Zweite Vaticanum das biblisch geprägte Thema des „allgemeinen“ bzw. „gemeinsamen Priestertums“ aller Gläubigen (vgl. 1 Petr 2, 5–10 mit Ex 19, 5 f.), das bekanntlich für Martin Luther von größter Wichtigkeit gewesen war, überhaupt in die offizielle Lehrtradition der Kirche aufgenommen hat, in der es bis dahin keinen nennenswerten Ort besessen hatte⁴⁶. Allein das schon ist ein Vorgang von eminent ekklesiologischer Bedeutung.

Was nun aber zu neuen Schwierigkeiten führt, ist die unmittelbare Verbindung dieses Themas mit dem des „hierarchischen Priestertums“ bzw. dem „Priestertum des Dienstes“, denn damit werden zwei Konzepte zu einem Gespann vereint, die in sprachlogischer Hinsicht unterschiedlicher Natur sind: Bezieht sich die Rede vom „hierarchischen Priestertum bzw. dem des Dienstes“ auf dem Hintergrund des eben zur Eucharistie als Opfer Gesagten auf einen realen priesterlich-kultischen Vollzug, so ist und bleibt die Rede vom „gemeinsamen Priestertum“ in ihrem Kern ein metaphorisch-analoges Sprachmodell⁴⁷. Das gilt zunächst eindeutig für 1 Petr 2,5–10⁴⁸, wo die Metapher der „Priesterschaft“ im Verbund mit den übrigen (teilweise auch aus Ex 19, 5 f.) geschöpften Bildern („Königtum“) „den besonderen Status des Gottesvolkes“ bezeichnet⁴⁹; ausgefaltet wird die Metapher durch die Hinzufügung „um geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen“ (1 Petr 2, 5), womit ausschließlich der dem Glauben an Gottes Erwählung entsprechende Lebenswandel in Heiligkeit gemeint ist (1 Petr 1, 15 f.).

Auch „Lumen Gentium“ 10 begreift die Rede vom „gemeinsamen Priestertum“ trotz gewichtiger Modifikationen gegenüber 1 Petr zunächst metaphorisch („die Getauften zu einem ... heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen“)⁵⁰, fügt dann aber noch den in der Instruktion übergangenen Satz hinzu: „die Gläubigen ... wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit“. Das ist dann nicht mehr metaphorisch zu verstehen, sondern bringt eine „real gemeinte“ Beteiligung der Gläubigen an der kultisch-sazerdotalen Darbringung des eucharistischen Opfers zum Ausdruck⁵¹. Wie diese zu denken ist, sagt der Text nicht.

Verträgt nun – und das ist der kritische Punkt – die Rede vom „gemeinsamen Priestertum“ die von einem „hierarchischen Priestertum“ als Pendant neben sich? Oder stößt sie nicht dieses Konzept ab? Das scheint mir klärungsbedürftig. Zwei Beobachtungen: 1. In 1 Petr 5, 1–5 werden die kirchlichen Amtsträger (die „Presbyter“ in Hirtenfunktion) gerade nicht in der Tradition des levitischen Priestertums gesehen⁵²; auch in 1 Petr 2, 5.9, wo ja auf Ex 19, 5 f. Bezug genommen wird, bleibt diese Tradition außen vor, weshalb dann freilich auch nicht behauptet werden kann, die Rede von der „heiligen Priesterschaft“ sei eine gezielte Spiritualisierung und damit Neutralisierung des Konzepts des levitischen Priestertums; eine solche Frontstellung liegt außerhalb der Aussageabsicht des Textes. Dennoch

dürfte es (gerade im Blick auf 1 Petr 5, 1–5) nicht mit der Intention des Textes konform gehen, wenn man ihm nachträglich die Idee eines spezifischen Priestertums in der Gemeinde zur Seite stellt, zumal dann nicht, wenn die Rede vom „geistlichen Haus“, zu dem die Gläubigen als „lebendige Steine“ auferbaut sind (1 Petr 2, 5), im Zusammenhang mit den Bildern „Priesterschaft“ und „Opfer“ auf die Gemeinde transponierte kultische Tempelterminologie darstellt⁵³.

2. Martin Luther hat diese Dynamik des Textes aufgegriffen. Für ihn ist das Priestersein der Getauften „mit sehr gravierenden Implikationen und Konsequenzen verbunden. Es ging ihm bei diesem Theologumenon um die unterschiedslose geistliche Gewalt und Kompetenz aller Christen in Sachen des Wortes Gottes; weiter um das Kennzeichen des Christenstandes, nämlich die Freiheit speziell im ungehinderten Zugang zu Gott ohne Angewiesenheit auf eine mittlere (klerikale) Instanz.“ Andererseits ist wichtig, daß diese Konzeption des „allgemeinen Priestertums“ bei Luther „nicht gegen das geistliche Amt in der Kirche oder als Konkurrenz zu ihm entworfen“ ist. „Das Verhältnis beider zueinander ist so, daß sie nebeneinander bestehen. Das ‚allgemeine Priestertum‘ befähigt, aber bevollmächtigt nicht durch sich allein zum geistlichen Amt, das eine Anordnung Gottes ist und eigens übertragen werden muß.“⁵⁴ Ergeben sich hier nicht gewichtige ökumenische Konvergenzpunkte?

Folgendes sei festgehalten: Die Position von „Lumen Gentium“ 10, daß kirchliches Amt und „gemeinsames Priestertum“ „sich dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach unterscheiden“, trifft die Sache. Allerdings müßte der eigenständige Quellgrund des kirchlichen Amtes theologisch neu durchbuchstabiert werden: Der Rekurs auf die Tradition des kultisch-sacerdotalen Priestertums ist neutestamentlich nicht gedeckt und führt in Aporien. Biblische Denkmodelle (wie das der „Sendung“) sollten das Gespräch befruchten.

Ein bibeltheologisches Fazit

1. Fest steht nach dem Neuen Testament, daß es in der Kirche ein vielgestaltiges Amt geben muß, und zwar zur Repräsentation des Evangeliums, welches das zu den Menschen kommende Wort Gottes ist⁵⁵. 2. Die konkrete Ausgestaltung des Amtes ist aber, wie die Geschichte seiner Entwicklung zeigt, Schöpfung der nachösterlichen Kirche. Deshalb hat die Kirche auch heute die Freiheit, ihr Amt im Blick auf die Erfordernisse der Zeit weiterzuentwickeln⁵⁶. Um noch einmal Paulus ins Spiel zu bringen: Für ihn dürfte es „keine Frage sein, daß die Ämter in der Kirche in ihrer Ausgestaltung nicht an scheinbar vorgegebene göttliche Gesetze oder eine Rechtsstruktur gekettet, sondern allein dem ‚Dienst‘ verpflichtet sind, Christus durch das Evangelium zu vergegenwärtigen und dem Walten des Geistes zur Verwandlung der Herzen zum Durchbruch zu verhelfen“⁵⁷. Daß die entsprechen-

den Dienste in den frühen Gemeinden keineswegs Männern und dann auch nur Unverheirateten vorbehalten waren, ist im Blick auf die heutige Diskussionslage nicht unwichtig zu betonen, kann aber hier nicht des näheren entfaltet werden⁵⁸.

Wie geht es weiter?

Die Instruktion nennt die vom kanonischen Recht sowieso schon enggezogenen Möglichkeiten der „Mitarbeit von Laien am Dienst der Priester“ mehrfach „Notlösungen“; das tut das von ihr herangezogene Konzilsdekret über das Laienapostolat gerade nicht; wenn irgendwo, dann verleugnet hier die Instruktion den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Daß sie für die „hauptamtlichen pastoralen Berufe“ in der Kirche der Bundesrepublik Deutschland eine „langfristig positive Perspektive“ bereitstelle (Bischof K. Lehmann), ist nicht zu sehen. Von „Notlösungen“ könnte man im Blick auf den beruflichen Weg der „Pastoralreferenten“ und „Pastoralreferentinnen“ nur dann sprechen, wenn zu erwarten wäre, daß diese Männer und Frauen, die im übrigen dieselbe theologische und pastorale Kompetenz erworben haben wie die Priesteramtskandidaten, in absehbarer Zeit von den Bischöfen zu Gemeindeleitern und Gemeindeleiterinnen bestellt würden mit dem Auftrag, auch der Eucharistiefeyer vorzustehen. Doch ist jetzt im Gegenteil zu befürchten, daß sie in Durchsetzung der Instruktion die Homilie in der Eucharistiefeyer im Anschluß an die Verlesung des Evangeliums nicht mehr werden halten dürfen, was einer theologischen und spirituellen „Ent-Kernung“ ihres Dienstes gleichkommt. Was nützt in dieser schwierigen Lage, ist entgegen allen Verschleierungen die Probleme beim Namen zu nennen und theologische Perspektiven zur Überwindung der gegenwärtigen Blockaden zu entwickeln.

ANMERKUNGEN

¹ KatKK 415–430 („Das Sakrament d. Weihe“); von den Konzilstexten vgl. v. a. LG 10. 28 (DH 4126, 4153 f.).

² Zit. wird nach VApS 129. Zur rechtl. Konstruktion des Dokuments: I. Riedel-Spangenberg, Kein neues Gesetz. Kirchenrechtl. Bemerkungen zur „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“, in: KNA-Ök. Inf. 48 (2. 12. 97) 17–22, die zeigt, a) daß und wo die „Instruktion“ die canones des CIC in einseitiger Beleuchtung bietet, b) daß und wo sie von den Texten des 2. Vat. Konzils abweicht.

³ P. Hünermann, Laien nur Helfer? Anm. zur jüngsten röm. Instruktion, in: HerKorr 52 (1998) 29 f.

⁴ Dabei wollte das 2. Vat. die Teilkirchen gerade in ihrer ekklesiolog. Würde stärken, vgl. CD 11; LG 23; AG 20.

⁵ Aus der uferlosen Lit.: H. F. v. Campenhausen, Kirchl. Amt u. geistl. Vollmacht in d. ersten drei Jh. (Tübingen 1963); P. Hoffmann, Priesterkirche (Düsseldorf 1987); E. Dassmann, Ämter u. Dienste in den frühchr. Gemeinden (Bonn 1994); H. Haag, Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei-Stände-Kirche? (Freiburg 1997). Eine erhellende Zus.fassung: N. Brox, Kirchengesch. d. Altertums (Düsseldorf 1983) 89–110.

⁶ Von den neun Schriftverweisen stammen allein sechs aus zit. Vorgängertexten, drei sind neu: Eph 2, 20 (dazu s. unten), Apg 21, 14 (S. 12, A. 33) (falsch! muß lauten: Apg 21, 14) sowie das in röm. Dokumenten unvermeidliche Zitat 2 Tim 4, 1–5.

⁷ Bemerkenswert in diesem Zsh. ist, daß LG 28 (DH 4153) ausdrücklich Respekt vor dieser gesch. Perspektive zeigt, wenn es dort heißt, „der von Gott eingesetzte kirchl. Dienst (wird) in verschiedenen Ständen von jenen ausgeübt, die schon von alters her Bischöfe, Priester und Diakone heißen“. Dazu bemerkt das Dokument „Lehrverteilungen – kirchentrendend?, Bd. 1, hg. v. K. Lehmann, W. Pannenberg (Freiburg ³1988) 163, 4–8: „Durch den Hinweis auf den histor. Charakter dieser unterschiedl. Benennungen ist die Formulierung des Konzils von Trient präzisiert worden, wonach die Hierarchie jener drei Ämter zwar nicht durch göttl. Einsetzung, aber doch durch göttl. Anordnung (divina ordinatione) begründet ist (DS 1776).“ Vgl. auch LThK. E 1, 248 f. (A. Grillmeier).

⁸ Zit. aus Johannes Paul II., Ap. Schr. „Pastores dabo vobis“, 16, in: AAS 84 (1992) 682; vgl. aber auch schon Pius XII., Enz. „Mediator Dei“ (1947) (DH 3850, Abs. 1: deinceps tantum).

⁹ Man vgl. nur die jährl. Schreiben Johannes Pauls II. an die Priester zum Gründonnerstag, dem „Tag der Erinnerung an die Einsetzung des Sakramentes der Priesterweihe“ (1997).

¹⁰ 1 Kor 11, 24 c. 25 c; Lk 22, 19 c.

¹¹ „Es ist unwahrscheinlich, daß die markinische Tradition den Befehl ausgelassen haben sollte. Und gerade wo wie bei Markus die liturg. Formel in die Distanz des Berichteten rückt, hätte sich ein Stiftungsauftrag als historisierende Fundierung der Gemeindepraxis gut ausgemacht“ (H.-J. Klauck, Herrenmahl u. hellenist. Kult. Eine religionsgesch. Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Münster ²1986, 314 f.).

¹² So zuletzt auch wieder J. Kremer, Der Erste Brief an d. Korinther (Regensburg 1997) 251, der aber zu Recht hinzufügt: „Wer die Abendmahlsüberlieferung mit Paulus als vom Herrn übergeben erachtet, darf diese Auftragsworte jedenfalls als authent. und für die heutigen Kirchen verbindl. Interpretation betrachten.“ Zum Verständnis des „Anamnesisbefehls“ bei Paulus vgl. H.-J. Klauck (A. 11) 314–318.

¹³ Dem entspricht die heutige Liturgie, wenn auf dem Höhepunkt der Eucharistiefeyer alle Anwesenden bekennen: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“; vgl. Kremer (A. 12) 251: „Der Auftrag gilt aus der Sicht des Apostels allen Christen, nicht bloß den beim letzten Mahl Jesu Anwesenden. Der exegetische Befund erlaubt es daher nicht, in diesen Worten einfach die Einsetzung des Priesteramts durch Jesus zu sehen und zu folgern, dieses sei einzig Männern vorbehalten.“ In den Evangelien, die den eucharist. Text in (sekundärer) narrativer Einbettung bieten, richten sich die Worte Jesu an die Zwölf als Repräsentanten des Gottesvolks; lediglich die Paränese im Kontext des Abschiedsmahls Lk 22, 26 („Ihr aber nicht so, sondern wer unter euch der Größere sein will, der sei es als der Jüngere, und der Führende als der Diener“) läßt an spätere Amtsträger denken, „aber höchstens als nachträgl. Deutung“ des Lukas, wobei „hier wohl schon die Gefahr eines als Herrschaft mißverstandenen Bischofs- oder Presbyteramts spürbar“ wird (E. Schweizer, Das Ev. nach Lukas, Göttingen 1982, 224).

¹⁴ Dazu R. Schnackenburg, Der Brief an d. Epheser (Zürich 1982) 182 ff.; 193–195, mit einer „Anm. d. ev. Partners“ zur Amtsproblematik (E. Schweizer) 195 f.

¹⁵ „Aufgestiegen zur Höhe, erbeutete er Gefangene, gab Gaben den Menschen.“ Zur auffälligen Textform dieses Psalmverses vgl. Schnackenburg (A. 14) 179 f. Der Eph-Autor bezieht den Vers auf Erhöhung und Inthronisation Christi, womit für ihn die Unterwerfung der „Mächte und Gewalten“ (hier: „Gefangene“) verbunden ist; die Pointe des Psalmverses erkennt er aber in seiner letzten Zeile, die ihm den Anstoß zu seiner Formulierung von V. 11 gibt (vgl. auch schon V. 7).

¹⁶ Hermeneutisch von Belang scheint, daß Röm 10, 14 f. grundsätzlich zum strukturellen Zusammenhang von „Sendung-Verkündigung-Hören-Glauben“ Stellung bezieht, ohne dessen Gültigkeit nun etwa nur für die „Apostel“ zu behaupten.

¹⁷ Man denke an die unübertragbare kirchengründende Rolle der Apostel (Eph 2, 20), insbes. des Paulus (Eph 3, 1 ff.), dessen Erbe als Tradition der Kirche deren Selbstverständnis nach Auffassung des Eph-Autors zu bestimmen hat.

¹⁸ Strenggenommen müßte man im Sinn von Eph 4, 11 f. formulieren: Nicht die Dienste als solche, sondern die sie ausfüllenden Menschen sind Geschenk Christi! Diese Sicht des bibl. Textes verpflichtet die Kirche, zunächst auf die Menschen zu blicken, die ihr vom lebendigen Geist Christi für den Dienst des Ev. zum Geschenk (!) gemacht werden.

¹⁹ Schnackenburg (A. 14) 183: „Die ‚fundamentale‘ Bedeutung der Apostel und Propheten (2, 20) setzt sich in anderer Weise in der Tätigkeit der Evangelisten, Hirten und Lehrer fort.“ Zur Sache vgl. v. a. H. Merklein, Das kirchl. Amt nach d. Epheserbrief (München 1973) 224–231.

²⁰ Da die bibeltheol. Kategorie der „Sendung“ in ihrer Struktur der Zielgerichtetheit (um der Menschen willen) gleichzeitig auch die Momente „Beistand des Sendenden“, „Treue des Gesandten zu seiner Sendung“ impliziert, sollte sich die leidige Diskussion um ein ontolog. oder funktionales Verständnis des Amtes erübrigen; vgl. auch Haag (A. 5) 109–111.

²¹ Ebd. 97.

²² E. Dassmann, Hausgemeinde u. Bischofsamt, in: ders. (A. 5) 85, vermutet, „daß der Hausvater und Gastgeber aufgrund natürl. Autorität, die ihm Unabhängigkeit und Einfluß verschaffte, am ehesten für die Leitung der Gemeinde in seinem Haus in Frage kam. Dann aber liegt es nahe, einen Schritt weiterzugehen und in den Leitern der Hausgemeinden auch das Gremium zu sehen, das für die Querverbindungen zwischen den Hausgemeinden und den Zusammenhalt der Ortsgemeinde zu sorgen hatte.“

²³ Eine einseitige und damit irreführende Entgegensetzung nimmt die Instruktion vor, wenn sie erklärt: „Eine Gemeinschaft von Gläubigen kann ihre Leitung nicht von organisator. Kriterien aus dem Vereinswesen oder aus der Politik ableiten, wenn sie Kirche genannt werden und wahrhaft sein will. Jede Teilkirche verdankt ihre Leitung Christus, weil er selber der Kirche das apostolische Amt gewährt hat“ (13f.).

²⁴ „Daher ist das Weiheamt auf dem Fundament der Apostel zur Auferbauung der Kirche konstituiert.“ Was Eph 2, 20 von der Kirche insgesamt sagt, wird hier kurzerhand unter Mißbrauch des Schrifttextes anachronistisch auf das „Weiheamt“ übertragen.

²⁵ Eph 5, 16 a: „Kauf die Zeit aus!“, d. h. schöpft die in ihr vorhandenen Möglichkeiten aus!

²⁶ Das gibt dem Autor von Eph auch das Recht, das paulin. Erbe in seine Ggw. hinein zu übersetzen und es entsprechend neu zu sagen. Von dieser für die Eph-Auslegung grundlegenden Einsicht einmal abgesehen, ist freilich nicht klar, ob die „Propheten“, von denen 2, 20 und 4, 11 die Rede ist, eine eigenständige Größe lediglich der Gründungszeit der Kirche oder auch der Gegenwart des Autors ist; in jedem Fall ist aber die Prophetie zum Signum seiner eigenen Theol. geworden.

²⁷ KatKK 1581 (A. 31 d. Instruktion). Allerdings wählt die Instruktion auf dem Hintergrund gesch. Erfahrungen und im Wissen darum, daß der Priester nicht per se Gemeindeleiter ist, ihm vielmehr die Leitung einer Gemeinde durch einen eigenständigen jurisdiktionellen Akt übertragen wird (CIC, can. 129 § 1), eine prinzipielle Diktion: „Die verschiedenen Funktionen der geistl. Amtsträger... (können) nicht getrennt voneinander verstanden werden, vielmehr müssen sie in ihrer gegenseitigen Verbundenheit und Komplementarität betrachtet werden“ (13). Eröffnet diese Sichtweise (im System selbst gedacht) nicht die Möglichkeit einer personellen Ausdifferenzierung der drei Funktionen bei Wahrung ihrer kooperativen Zuordnung?

²⁸ J. Eckert, Die Befähigung zu „Dienern d. Neuen Bundes“ (2 Kor 3, 6). Ntl. Perspektiven zum Amt in d. Kirche, in: TThZ 106 (1997) 63. ²⁹ Ebd. 65 A. 15, mit Verweis auf Did 10, 7; 13, 1–13.

³⁰ Ebd. 63: „In der Auseinandersetzung mit den im 1 Kor angesprochenen Parteien, bei denen eine durch Taufe entstandene Bindung eine Rolle gespielt zu haben scheint, kann der Apostel sagen: Denn nicht hat mich Christus gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen (1 Kor 1, 17a).“

³¹ Smyr 8, 1f.: „Jene Eucharistiefeyer gelte als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet. Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die kath. Kirche ist.“

³² Kap. 3f.; vgl. W. Geerlings, *Traditio Apostolica*. Apost. Überlieferung (Freiburg 1991) 217 ff.

³³ Vgl. M. Kehl, *Die Kirche. Eine kath. Ekklesiologie* (Würzburg ²1993) 433 ff.; P. Walter, *Vorsteher d. Eucharistie u. Gemeindeleitung. Theol. u. prakt. Überlegungen*, in: M. Kessler, *Ordination-Sendung-Beauftragung. Anfragen u. Beobachtungen zur rechtl., liturg. u. theol. Struktur* (Tübingen 1996) 105–107.

³⁴ Vgl. des näheren M. Theobald, *Römerbrief. Kap. 12–16* (Stuttgart 1993) 46 ff. (zu Röm 12, 3–8). Insbes. geht es um die Ausbildung und Stärkung synodaler Strukturen nicht nur auf den unteren Ebenen der Kirche.

³⁵ Vgl. Apologie, Kap. 67, dem zu entnehmen ist, daß die sonntägl. Eucharistiefeyer von einem sog. „Vorsteher“ geleitet wird, der auch die Ansprache im Anschluß an die Verlesung der „Denkwürdigkeiten der Apostel“ oder der „Schriften der Propheten“ hält. Allerdings ist unklar, warum Justin so neutral vom „Vorsteher“ spricht. C. Munier, *L'apologie de Saint Justin Philosophe et Martyr* (Freiburg, Schw. 1994) 127 f. bemerkt: „Niemals gebraucht Justin die Bezeichnungen Presbyteros oder Episkopos als Term. techn. für die kirchl. Leitungsämter.“ Möglicherweise deshalb, um der „kollegialen Struktur der röm. Kirche sowie der Vielfalt ihrer Kultorte“ mit einem offenen, rein funktionalen Term. („Vorsteher“) Rechnung zu tragen.

³⁶ Es sei daran erinnert, daß die schon von Paulus rezipierte pragmat. Kategorie „Nutzen“ zwar eine Leihgabe der kynisch-stoischen Populärphilos. war (Belege bei W. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, Solothurn 1995, 18, A. 282), vom Apostel aber ekklesiologisch gefüllt wurde (Nutzen zum Aufbau der Gemeinde!); vgl. 1 Kor 6, 12; 7, 35; 10, 23!

³⁷ Eusebius, h. e. VI, 19, 16–19: 18. Der Text beginnt mit: „Die dortigen Bischöfe baten ihn (Origenes), obwohl er noch nicht zum Presbyter gewählt worden war, er möchte vor der Gemeinde Vorträge halten und die göttl. Schr. erklären“ (16). Dazu P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre* (Paris 1977) 426: „Es war nicht üblich, Laien in den liturg. Versammlungen das Wort ergreifen zu lassen.“ Das oben zitierte Verteidigungsschreiben der beiden Bf. be-

ginnt dann aber mit der Feststellung: „Es ist unbegreiflich, wie eine solch offenkundig unwahre Behauptung (des Demetrius, „daß Laien in Gegenwart von Bischöfen die Homilie halten“, sei „noch niemals gehört worden“) aufgestellt werden kann“; es fährt fort, wie oben im Text zitiert! (H.-J. Vogt danke ich für den Hinweis auf P. Nautin) – Zu Origenes selbst vgl. Campenhausen (A. 5) 274: „Origenes geht in seinem Kirchenbegriff nicht einfach von der amlt. Verfassung aus, sondern versteht die chr. Gemeinde wie Irenäus und Paulus primär als einen lebendigen, freien Kosmos geistgewirkter Gaben, an dem jeder Christ teilgewinnen kann, auch ohne kirchl. Amt. Aber das Normale und Wünschenswerte ist für ihn gleichwohl, daß die Träger der geistl. Gaben auch die entspr. kirchl. Berufungen erfahren, um so für das Ganze wirken zu können.“

³⁸ H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst d. Kirche, in: ders., Die Zeit d. Kirche (Freiburg ⁴1966) 244–264; 259. Ebd. 264: „Mitten in der Versammlung der Gemeinde, die das Herrenmahl feiert mit Gebet und Lied, erhebt sich die Prophetie oder die Predigt. Diese stellt, soweit sie an der Prophetie Anteil hat, das geistgeschenkte, verständliche Wort eines einzelnen dar, um das es sich als um das höchste Charisma zu bemühen gilt. Ihre eigentliche Aufgabe ist die Aufdeckung des menschlichen Herzens und die Überführung des Menschen in die Wahrheit. Sie führt die heilsame Krise im Leben des Menschen herbei. Sie läßt ihn sich beugen vor der Nähe Gottes zur Anbetung vor seinem Angesicht und zum Bekenntnis, das da röhmt: Er ist da, inmitten der Gemeinde.“

³⁹ Ebd. 262. Dankbar erinnere ich mich an die tiefen Homilien H. Schliers in meiner Bonner Studentezeit.

⁴⁰ Vgl. M. Theobald, „Prophetenworte verachtet nicht!“ (1 Thess 5, 20). Paulin. Perspektiven gegen eine institutionelle Versuchung, in: ThQ 171 (1991) 30–47.

⁴¹ Anders LG 10! A. Grillmeier: „Es ist zu beachten, daß schon hier die Vollmacht zu lehren, die Aufgabe der Verkündigung des Wortes, an erster Stelle genannt wird. Die Konstitution wird die hier angedeutete Reihenfolge der Dienste später klar herausstellen und durchhalten“ (LThK. E 1, 182).

⁴² Vgl. K. Lehmann, E. Schlink, Das Opfer Jesu Christi u. seine Ggw. in d. Kirche (Freiburg 1983).

⁴³ H. v. Campenhausen, Die Anfänge d. Priesterbegriffs in d. alten Kirche, in: ders., Trad. u. Leben, Kräfte d. Kirchengesch. (Tübingen 1960) 274. 276; vgl. zuletzt Haag (A. 5) 75–92, 103–105. Die jüngere Lit. zum Problemkreis „Sazerdotalisierung der kirchl. Amtsträger“ verzeichnet Dassmann (A. 5) 112 f.

⁴⁴ Das darf man m. E. nicht dadurch entschärfen, daß man sagt, Hebr. bezeichne Christus nur in der Absicht als Hohenpriester, um die Unzulänglichkeit aller vorhergehenden Priestertümer festzustellen.

⁴⁵ Zur Rezeptionsgesch. von Hebr. vgl. immer noch F. Overbeck, Die Trad. d. alten Kirche über d. Hebräerbr. (1880), jetzt in: ders., Werke u. Nachlaß 2 (Stuttgart 1994) 393–461.

⁴⁶ Vgl. B. J. Hilberath, Das Verhältnis von gemeins. u. amlt. Priestertum in d. Perspektive von LG 10, in: TThZ 94 (1985) 313 f. Zum folgenden vgl. d. Exkurs: Zur Nachgesch. v. 1 Petr 2, 5. 9 in: N. Brox, Der erste Petrusbr. (Zürich ³1989) 108–110. ⁴⁷ Anders Hilberath (A. 46) 316 ff.

⁴⁸ Vgl. auch Haag (A. 5) 71–74 („Exkurs: Kennt das NT ein ‚allgemeines Priestertum‘ d. Gläubigen?“)

⁴⁹ Brox (A. 46) 105.

⁵⁰ Ebd. 110. Die Modifikationen: In das Bildfeld werden jetzt Taufe und Firmung (als Priesterweihe) miteinbezogen, wenn es heißt: „Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Hl. Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht (consecrantur).“ Aber auch diese allegor. Entfaltung verläßt die bildl. Rede nicht.

⁵¹ Ebd. 110

⁵² Zur „Übertragung atl. Priester- und Kultvorschriften auf die kirchl. Amtsträger in den frühchr. Quellen“ seit 1 Clem vgl. E. Dassmann, Die Bedeutung d. AT für d. Verständnis d. kirchl. Amtes in d. frühpatr. Theol., in: ders. (A. 5) 96–113. Das ist bis heute bestimmend: KatKK 416 f. (zur Liturgie d. Priesterweihe).

⁵³ So die Mehrheitsdeutung v. 1 Petr 2, 5; zuletzt P. J. Achtemeier, 1 Peter (Minneapolis 1996) 158 f.

⁵⁴ Brox (A. 46) 109 f. Vgl. H. Storck, Das allgemeine Priestertum bei Luther (München 1953); W. Brunotte, Das geistl. Amt bei Luther (Berlin 1959).

⁵⁵ Vgl. auch Hilberath (A. 46) 323: „Der Amtsträger hat die für die Kirche konstitutive Funktion, das Gegenüber des Ev., das ‚extra nos‘ des Heiles ständig präsent zu halten, zu repräsentieren. Das geschieht in erster Linie durch die Verkündigung des Wortes Gottes, die auch das II. Vat. Konzil wieder als die erste und vornehmste Aufgabe des Bf. und Priesters bezeichnet (vgl. vor allem CD 12)“. Vgl. oben A. 41!

⁵⁶ So pointiert Haag (A. 5) 110 f.

⁵⁷ Eckert (A. 28) 48.

⁵⁸ Vgl. W. Groß, Frauenordination. Stand d. Diskussion in d. kath. Kirche (München 1996); H. Merklein, Zur Stichhaltigkeit d. exeget. Begründungsverfahren in „Inter insigniores“ u. „Ordinatio sacerdotalis“, in: A. Gerhards (u. a.), Projekttag Frauenordination (Bonn 1997) 39–51.