

Kirche als Volk Gottes

Ein Plädoyer für die Einheit von Amt und Charisma¹

Von Otmar Meuffels

1. Zur gegenwärtigen Bedeutung des Themas

Am 15. August 1997 erschien die »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester«². Dieses Dokument ist aus zwei Gründen von problematischem Charakter.

Der erste Grund ist kirchenrechtlicher Natur. Diese Instruktion wurde dem Papst zur Approbation »in forma specifica« vorgelegt. Damit erhalten die Aussagen dieses Dokuments jedoch die juristische Geltung eines »decretum generale« und somit den Charakter eines Gesetzes. Auf diese Weise wird die begrenzte Rechtskraft einer Instruktion bei weitem überschritten³.

Diese der Instruktion zugesprochene umfassende Rechtsgültigkeit impliziert jedoch – und das ist der zweite Grund – auch inhaltlich eine weitreichende theologische Problematik, da exegetisch wie dogmatisch umstrittene Positionen eingenommen werden. Denn obwohl das römische Dokument im Rückbezug auf die Konstitution »Lumen Gentium« des Zweiten Vatikanischen Konzils zunächst die Gemeinschaft und Einheit des Volkes Gottes betont⁴, gewinnt man bei der Lektüre den Eindruck, daß die Relation von Amts-trägern und Laien eher im Sinne der Abgrenzung vollzogen wird⁵. Das Gefälle zwischen Amt und Charisma wird noch dadurch verstärkt, daß das Priesteramt in der sakramental-

1 Der vorliegende Beitrag wurde am 14. Mai 1998 als Antrittsvorlesung an der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg vorgetragen. Der Vortragstext wurde für den Druck nur geringfügig geändert.

2 Vgl. Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. 15. August 1997 (VApS 129), Bonn 1997.

3 Vgl. hierzu P. Hünermann, Laien nur Helfer? Anmerkungen zur jüngsten römischen Instruktion, in: HerKorr 52 (1998) 28–31, 29, mit Verweis auf die Apostolische Konstitution Pastor bonus, art. 18 und Regolamento generale della Curia Romana, art. 109, 110, in: AAS 84 (1992) 244–245; vgl. H. Pree, Die Laieninstruktion 1997 – eine kanonistische Glosse, in: AnzSS 107 (1998) 62–66, 62.

4 Vgl. z. B. Instruktion (wie Anm. 2), 5, 10.

5 Vgl. P. Hünermann, Laien nur Helfer? (wie Anm. 3), 31. Man lese dazu die Artikel der Praktischen Verfügung ab Seite 17. So heißt es in Artikel 2 § 4: »In bestimmten Gebieten können, bedingt durch den Mangel an geistlichen Amtsträgern, andauernde objektive Situationen der Notwendigkeit und des Nutzens gegeben sein, die die Zulassung von Laien zum Predigtendienst nahelegen.« Hier ist eine Begründung des Dienstes am Wort lediglich aus der Not heraus dargeboten. Vgl. auch im Vorwort-Text Seite 7; vgl. auch W. Beinert, Einige Fragen zum Kirchenbild einer römischen Instruktion, in: AnzSS 107 (1998) 67–72.

amtlichen Repräsentanz des einen Priestertums Christi⁶ einen – wie *Michael Theobald* sagt – stark kultisch-sazerdotalen Akzent erhält, der auf das Opfer der Eucharistie ausgerichtet ist und die Funktion des Heiligens hervorhebt⁷.

Bei allem berechtigten Anliegen der Instruktion, die verschiedenen Dienste in der Kirche zu konturieren und sie nicht ineinander aufgehen zu lassen, enthält dieses Dokument ungelöste methodische wie inhaltliche Aspekte, die zum theologischen Weiterdenken Anlaß geben. Es soll deshalb nachfolgend der Versuch unternommen werden, das Amt und das Charisma aller Getauften nicht abgrenzend, sondern korrelativ von der *einen* Funktion des *Zeugnis-Gebens* her als Grunddienst des *einen* Volkes Gottes zu verstehen und auf dieser Basis dann auch zu differenzieren. Dazu werden zunächst anthropologische wie biblische Grundgegebenheiten erläutert, um von daher systematische Aussagen zu formulieren.

2. Zugänge zu einem Miteinander von Amt und Charisma im Volk Gottes

2.1 *Die conditio humana*

Jedem Menschen ist sein Körper vorgegeben. Mit dieser Vorgegebenheit müssen wir leben. Aber der Mensch *ist* nicht nur Körper, sondern er *hat* auch einen Körper, insofern er sich mit seinem Geist zu seinem Körper verhält. In dieser gegenseitigen Zuordnung von Geist und Körper gestaltet der Mensch sein Leben. Wir sprechen von der Leiblichkeit unserer Existenz. Dieses Spannungsverhältnis darf nicht auf einen Pol hin aufgelöst werden, sondern in dieser Spannung vollzieht der Mensch seine Einheit. Von daher ist auch das geistig gesuchte Ideal des Wahren und Guten nie auf die reine Geistigkeit zu beschränken, sondern bedarf stets der konkreten Leiblichkeit und der gelebten Lebenspraxis, um sich als Wahrheit zu konkretisieren und zu bewähren. So geben wir mit der strukturierten Ganzheit unseres Lebens in Wort und Tat Zeugnis ab von dem, was uns wichtig ist, prägt und leben läßt.

Diese Grundeinsicht ist jedoch nicht individualistisch auf das Ich zu beschränken, sondern das strukturierte Ich ist immer ausgespannt auf ein Du, mit dem das Ich in Gemein-

⁶ Vgl. Instruktion (wie Anm. 2), 13.

⁷ Vgl. *M. Theobald*, Die Zukunft des kirchlichen Amtes. Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtiger Blockaden. in: StZ 216 (1998) 195–208, 202. In diesem Zusammenhang verweist *M. Theobald* auf den Gebrauch eines Zitates aus LG 10, das einerseits auf Seite 10 der Instruktion verkürzt zitiert wird, da die Mitdarbringung der eucharistischen Gaben durch das Volk ausgelassen wird, andererseits nach 1 Petr 5,1–5 nicht ein spezifisches Priestertum, möglicherweise levitischer Art, meinen kann, das auf Seite 14 (Abschnitt zwei) der Instruktion jedoch angezielt scheint; vgl. dazu *M. Theobald*, ebd., 202–204. Zu den exegetischen Problemen der Instruktion vgl. ebd., 195–208; zu den juristischen Fragestellungen und zu den Abweichungen von den Konzilstexten vgl. *I. Riedel-Spangenberg*, Kein neues Gesetz. Kirchenrechtliche Bemerkungen zur »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester«, in: KNA – ÖKI 48 vom 2. Dezember 1997, 17–22. Dort wird aufgezeigt, a) wie und wo die »Instruktion« die canones des CIC in einseitiger Interpretation darbietet und b) wie sich der Text von den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils unterscheidet.

schaft Sinn sucht und konkret praktiziert. Der Mensch besitzt also eine Offenheit, die auf das Du hin ausgreift, aber auch dort nicht zum Ende kommt, sondern den Menschen grundsätzlich prägt. Insofern ist der Mensch das Wesen der Offenheit schlechthin: als Geist im Körper, als individuelle Person in Gemeinschaft, ja sogar in der Offenheit auf ein heiliges Geheimnis hin.

Halten wir fest: Menschliches Dasein ist eine ganzheitlich-offene Existenz innerhalb verschiedener Spannungsmomente, die in ihrer Zuordnung diese Ganzheit ausmachen und von daher nur ganzheitlich zu deuten sind, ohne in ihrem Eigenwert aufgelöst zu werden.

Wir können in Anlehnung an *Helmut Plessner* von einer »vermittelten Unmittelbarkeit«⁸ sprechen, die wir als Grundbestimmung des Menschen in der Person Jesu Christi wiederfinden. Er gründet sein Menschsein in einer radikalen Offenheit auf den himmlischen Vater hin, realisiert jedoch sein Lebensprogramm der Liebe in der Beziehung zum Du sowie in der Struktur menschlicher Gegebenheiten.

Es gilt, nachfolgend zu zeigen, daß auch die Kirche, gerade in der Differenzierung von Amt und Charisma, in einer analogen Grundspannung von »vermittelter Unmittelbarkeit« existiert, die nur als ganzheitliche Einheit in Verschiedenheit verstanden werden darf. Zunächst jedoch sei die Entwicklung des Volkes Israel zum Volk Gottes in den Blick genommen. Dabei wird sich interessanterweise zeigen, daß etliche der vorhin entfalteten Grundgegebenheiten menschlicher Existenz analog auf der soziologisch-theologischen Ebene der Volkwerdung Israels wiederzufinden sind.

2.2 Das Volk Israel als Volk Gottes

Die frühen Volksgruppen Israels wollten in ihrem Freiheitsbewußtsein nicht wie die Menschen in den monarchischen Unterordnungssystemen in Ägypten oder Kanaan leben. Vielmehr schlossen sich in Krisenzeiten verschiedene Sippen und Stämme auf freiwilliger Grundlage zusammen, um Gefahren abzuwehren. In diesem Zusammenhang findet sich bereits im Debora-Lied (vgl. Ri 5,13) der frühe Ehrentitel »Volk Jahwes«, womit das versammelte Heer der zusammengeschlossenen Stämme gemeint ist. In dieser Gruppe gibt es bestimmte, begrenzte Charismen, beispielsweise das Charisma der Debora; ansonsten herrscht bei den Sippen des Volkes eine egalitäre Grundsituation vor⁹. Später dann wird ganz Israel als Jahwes Verwandtschaft respektive Volk (vgl. 1 Sam 9,16) bezeichnet, wobei in nachdavidischer Zeit die Rede vom »Volk Gottes« fest mit dem Auszug aus Ägypten bzw. dem Bundesschluß verknüpft wird (vgl. z. B. Ex 3,7–12; 6,7 u.ö.)¹⁰.

Es dürfte jedoch entscheidend sein, daß der differenzierte soziologische Sammlungsprozeß des Volkes unter dem Anspruch des sich verdichtenden Jahweglaubens vollzogen wird. Von daher konstituiert Israel sich nicht als ein Volk, das aufgrund genealogischer Zusammenhänge gewachsen und hierarchisch strukturiert wäre, sondern es ist jenes Volk, das im Glauben an Jahwes vorgängige Befreiungstat in Freiheit und zur Freiheit geeint

⁸ *H. Plessner*, Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne (Conditio humana. Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen), Frankfurt 1970, 49–55, 50.

⁹ Vgl. *G. Lohfink*, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg²1998, 78, 139.

¹⁰ Vgl. *M. Kehl*, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 303–304.

ist. Das frühe Israel des Stämmebundes darf deshalb als eine »Gesellschaft ohne Staat«¹¹ verstanden werden, und selbst während der Königszeit ist das Königtum Jahwes der kritische Maßstab, an dem alles andere gemessen wird (vgl. 1 Sam 8,5–8). Letztlich erweist sich allein der Glaube an das Auserwähltsein durch Gott und seine Verheißungen als Grundlage des werdenden Volkes Jahwes¹².

Nach der Zeit des problematischen Königtums verlor Israel mit der Zerstörung Jerusalems 587 v. Chr. seine staatliche Souveränität. Interessanterweise schenkt jedoch in der nachexilischen Tempelgemeinde und noch später im Synagogenverbund nicht mehr die Herrschaftsstruktur des davidischen Reiches dem Volk seine Identität, sondern es ist vor allem die Tora vom Sinai – also einem Ort jenseits des Staates –, die das Fundament für ein »Reich von Priestern und ... ein heiliges Volk« (Ex 19,6) legt; ein Königreich, in dem Gott die zentrierende Mitte bildet und in dem die gerechten Lebensverhältnisse von Gott selbst Zeugnis ablegen¹³. Damit wird das Volk in seiner Ganzheit zum Dialogpartner Jahwes und zur Zeugenschaft berufen, wenngleich nach Errichtung des zweiten Tempels (515 v. Chr.) die Priesterschaft in Israel einen wachsenden gesellschaftlichen Einfluß gewinnt¹⁴.

In dieser geschichtlichen Entwicklung können wir einige der vorhin freigelegten anthropologischen Grunddaten analog wiederentdecken. Das Volk als gegebene soziale Größe ist in seiner geschichtlichen Entwicklung nur von seinem freiheitlichen Jahwebezug her verstehbar. Dieser Gott Jahwe, der mehr und mehr der Gott aller Sippen wird, ist es, der die sozialen Vorgegebenheiten durchdringt und gestaltet. Jahwe selbst wird in diesem Geschehen zum Garanten der Identität und Wahrheit des Gottesvolkes. Soziale Vorgegebenheit und Gestaltung aus dem Glauben, Offenheit für das Du Gottes und zeugnishaftige Konkretion im Leben bilden somit als strukturierte Ganzheit die Grundlage für das Volk Israel.

2.3 Das Zeugnis für Jesus den Christus

Die Offenheit des Menschen allgemein wie auch die Glaubensoffenheit des Volkes Israel finden in der Selbstoffenbarung Gottes im fleischgewordenen Logos der Liebe eine letztgültige Erfüllung. Jesu Verkündigung und Praxis der Liebe ist die endzeitliche Sammlung des Gottesvolkes und zugleich Errichtung der Königsherrschaft Gottes mitten in der Welt (vgl. Mk 1,15 und Jes 52,7). Dieses von Jesus gesammelte Volk umfaßt nach Aussage der Evangelien das Volk Israel (*laos*), sofern es sich auf den Umkehrruf einläßt, die Zwölf in ihrer besonderen symbolischen Ausrichtung auf das Volk Israel und den weiteren Kreis der Jünger¹⁵. Dabei ist die eigene Sendung der Zwölf (vgl. Mk 3,14) grundgelegt im Mitsein mit Jesus (vgl. Mk 6,30). Allein in dieser Lebensgemeinschaft gründet ihre Autorität¹⁶. Damit läßt sich bereits zu Lebzeiten Jesu eine strukturierte Glau-

¹¹ G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? (wie Anm. 9), 78.

¹² Vgl. ebd., 84, 86.

¹³ Vgl. ebd., 96, 108–115, 145–146.

¹⁴ Vgl. ebd., 144.

¹⁵ Vgl. ebd., 209, 215–216.

¹⁶ Vgl. ebd., 218–220.

bensgemeinschaft konstatieren, allerdings ohne irgendwelche Überordnungsverhältnisse (vgl. Mk 9,33: Rangstreit der Jünger und Zurechtweisung durch Jesus).

Nach Jesu Kreuzestod und seiner Auferweckung bilden die Juden- und Heidenchristen gemeinsam das eine universale Volk Gottes (vgl. 2 Kor 6,16; Tit 2,14), in dem es keine Unterscheidung zwischen Führern/Priestern einerseits und der Gemeinde andererseits gibt. Von daher ist die frühe Kirche im Neuen Testament durch eine »laikale Struktur«¹⁷ gekennzeichnet. 1 Petr 2,9 beispielsweise nennt in einem Atemzug die ganze Gemeinde »königliche Priesterschaft« und »Volk«¹⁸. Dieses Volk Gottes, das der Vater zusammengeführt hat (vgl. Apg 15,14), das im Glauben an das Evangelium Jesu Christi neu grundgelegt worden ist (vgl. 1 Kor 15,1–2) und das aus der Kraft des Geistes lebt (vgl. Apg 2,1–4.37–42), ist demnach der Grund schlechthin für alle Berufungen und Dienste in der Kirche. Gerade die trinitarisch rückgebundene Rede vom einen Volk Gottes macht es unbedingt erforderlich, die sich später entwickelnden Funktionen und Aufgaben einander korrelativ zuzuordnen und nicht hierarchisch voneinander abzugrenzen¹⁹. Entscheidend ist die Basis des Gottesvolkes, dem die Ämter zugestaltet sind, so daß der Begriff »Laie« im Sinne der Abgrenzung eines Unkundigen gegenüber dem kundigen Funktionsträger christlich völlig deplaziert ist²⁰.

Im Wissen um dieses korrelative Miteinander von Volk und bestimmten Aufgaben innerhalb desselben darf es nicht verwundern, wenn es in den johanneischen Gemeinden wohl lange Zeit kein fest institutionalisiertes Amt gegeben hat. Gleichwohl gab es den Lieblingsjünger als Repräsentanten des Parakleten (vgl. Joh 13,23; 21,7)²¹, und zudem dürfte es Wandermissionare (vgl. Joh 13,16), Lehrer (vgl. Joh 14,26: Verweis auf den Parakleten als eigentlichen Lehrer) und Propheten (1 Joh 4,1 negativ: »Pseudopropheten«) gegeben haben – und zwar Männer wie auch Frauen (vgl. Joh 4,1–42; 11,20–27; 19,25–27; 20,11–18). Auf dieser Linie der Befähigung vieler innerhalb der Gemeinde liegt dann auch die Aussage von 1 Joh 2,27: »Das Chrisma, das ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch ... Alles, was sein Chrisma euch lehrt, ist wahr«,²² womit Bezug genommen wird auf den Geist in seiner Lehrtätigkeit.

Damit ist auch schon ein Übergang zur paulinischen Charismenlehre geebnet. Nach Aussage des Paulus in 1 Kor 7,7 besitzt jeder sein eigenes Charisma, und zwar als Gabe des Heiligen Geistes (vgl. 1 Kor 12,1.7; 14,1). Dieses Charisma ist an das Christusbekenntnis zurückgebunden (vgl. 1 Kor 12,3) und muß dem Gemeindeaufbau dienen (vgl. 1 Kor 12,4–11). Von daher differenzieren die verschiedenen Charismen nicht innerhalb der einen Gemeinde, sondern sie unterscheiden die Gemeinde von der Welt. Die Gemeinde

¹⁷ H. Döring, Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz (Grundrisse 6), Darmstadt 1986, 245.

¹⁸ Vgl. P. Neuner, Der Laie und das Gottesvolk, Frankfurt 1988, 26–34.

¹⁹ Vgl. H. Döring, Grundriß der Ekklesiologie (wie Anm. 17), 246–247.

²⁰ Vgl. P. Neuner, Der Laie und das Gottesvolk (wie Anm. 18), 34.

²¹ Vgl. dazu H.-J. Klauck, Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften, in: Ders., Gemeinde - Amt - Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 195–222, 213–214.

²² Übersetzung nach H.-J. Klauck, ebd., 216.

hingegen soll in der Liebe geeint werden (vgl. Gal 5,22)²³. Auch von diesem Befund aus gilt: Die Gemeinde als Ganzes ist dem Evangelium unterstellt und Wirkungsfeld des Heiligen Geistes. Erst von dieser fundamentalen Vorgegebenheit her können alle späteren amtlichen Dienste theologisch richtig verstanden werden²⁴.

In den Pastoralbriefen (vgl. 1 und 2 Tim; Tit) läßt sich dann eine deutliche Entwicklung zum institutionalisierten Amt hin feststellen (vgl. zur Handauflegung 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6.14), das in der Rückbindung an die apostolische Tradition die Identität der Gemeinde sichern soll²⁵. Das Amt im Sinne der Pastoralbriefe ist deshalb kein eigenzentrierter Selbstzweck, sondern muß sich doppelt übersteigen: auf die Tradition sowie auf die Gemeinde hin²⁶; nur in dieser doppelten Selbstüberschreitung hat es seine Berechtigung. Zugleich hat der Amtsträger seinem Amt mit seiner Lebensführung zu entsprechen (vgl. Tit 1,6–9; 2,2), so daß schon in frühester Zeit die legitime Einsetzung zur Wahrung der Einheit und Identität mit dem persönlichen Lebenszeugnis korrespondieren mußte. Auch im Amtsträger selbst hat also die übertragene Autorität mit dem je persönlichen Charisma eine Einheit zu bilden²⁷.

Von den erwähnten biblischen Aussagen her können wir schließlich jene neutestamentliche Stellen angemessen einordnen (vgl. Eph 4,11; 1 Petr 2,25; 5,2–4; Apg 20,28), die das Amt im Sinne von Hirtenamt scheinbar als Gegenüber zur Gemeinde verstehen²⁸. Denn trotz dieser Vorgegebenheit des Amtes in seiner christologischen Ausrichtung ist nämlich – wie vorhin aufgezeigt – eine bleibend-doppelte Relativierung unaufhebbar mitgegeben:

a) Gerade in seiner Christusbezogenheit ist das Amt trinitarisch zu weiten auf eine *communio* der Liebe hin. Von daher muß selbst eine hierarchisierende Amtstheologie, sofern sie nicht aufgegeben werden soll, das Amt innerhalb eines communalen Miteinanders interpretieren.

²³ Vgl. H.-J. Klauck, Die Autorität des Charismas. Zehn neutestamentliche Thesen zum Thema. in: ebd., 223–231, 227–228.

²⁴ Vgl. ebd., 230–231.

²⁵ Vgl. G. Lohfink, Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen, in: ThQ 157 (1977) 93–106, 105.

²⁶ M. Kehl sagt deshalb: »Die Tradition gilt gleichsam als der primäre ›Repräsentant‹ Christi und seines Evangeliums ›gegenüber‹ der Gemeinde; das Amt steht subsidiär im Dienst dieser Repräsentanz« [Die Kirche (wie Anm. 10), 315].

²⁷ Vgl. J. Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Freiburg 1994, 86–92.

²⁸ Auch wenn im 1. Petrusbrief das Hirtenamt der Presbyter von Christus als Oberhirten her verstanden wird (vgl. 1 Petr 2,25; 5,4), insofern ein gewisses verantwortliches Gegenüber zur Gemeinde besteht, ist das frühe Kirchenamt dennoch im Sinne des solidarischen Miteinanders zu verstehen (vgl. 5,3). Die Anweisungen an die Verantwortlichen in der Gemeinde in 5,1–4 sind deshalb auch in Einheit mit den Charismen aller zu lesen (vgl. 4,10–11); vgl. dazu N. Brox, Der erste Petrusbrief (EKK XXI), Zürich ³1989, 226–227, 230–232. Etwas Ähnliches läßt sich für Eph 4,11 konstatieren: Zwar ist die Gemeinde an den Hirten verwiesen, aber es ist ein Dienst im Geflecht anderer Dienste zum Aufbau des Leibes Christi (vgl. Eph 4,12), so daß letztlich »den ›Amtsträgern‹ keine exzeptionelle Stellung eingeräumt« wird, so R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser (EKK X), Zürich 1982, 186; vgl. auch J. Ernst, Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser (RNT 7/1), Regensburg 1974, 354–356.

b) Die Vorgegebenheit des Amtes als Zeichen der Unverfügbarkeit des Evangeliums steht in einem korrelativen Verhältnis zur Freiheit der Charismen, mit gemeinsamer Ausrichtung auf die eine Ekklesia als Volk Gottes.

Im Gegenzug dazu sind auch die Charismen nicht als zu verwendendes Gut mißzuverstehen, sondern als Gabe des Geistes dankbar entgegenzunehmen und in Beziehung zur Einheitsfunktion des Amtes für das Wohl aller einzubringen.

Halten wir wiederum fest: Das Amt kann in seiner Vorgegebenheit als »Repräsentation Christi« nur korrelativ ausgelegt werden. Gemeinsam mit den Charismen des Gottesvolkes bildet es eine perichoretische Struktur, die der Einheit und Zeugnisfunktion des Gottesvolkes dient. Diese Struktur ereignet sich als eine Dynamik von Vorgabe und Aufgabe, die getragen ist von Gottes trinitarischer Liebesinitiative und der gläubigen Offenheit des Menschen für eine wachsende Agapecommunio.

2.4 Mittelalterliche Verengung

Die gegenseitige Zuordnung von Amt und Charisma wurde gegen Ende des 11. Jahrhunderts aufgrund einer Renaissance des römischen Rechts grundlegend revidiert. Losgelöst von der konkreten Gemeinde, vom Volk Gottes, wurde das Amt juristisch als personale Machtbefugnis für den Kleriker verstanden. Diese »potestas« war insbesondere die Vollmacht zur Konsekration der eucharistischen Gaben, so daß der Kleriker mit seiner Opfergewalt dem Volk Gottes als eigener Stand gegenübergestellt wurde²⁹. Die Laien des gemeinen Gottesvolkes hatten – soll man noch sagen in ihren charismatischen Begabungen? – lediglich das Welthafte zu besorgen und wurden von den Gnadenmitteln der Kirche in ihrer Schwäche geschützt³⁰. Damit war das ursprünglich *eine* Volk Gottes aufgliedert in den Stand der Kleriker und den Stand der Laien.

Dieses Kirchenverständnis trägt bis heute vielfache Früchte. Es ist gründlich zu revidieren.

3. Systematische Neubesinnung im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils

Beginnen wir mit einigen grundsätzlichen Überlegungen, um im Anschluß daran einen perspektivischen Ausblick zu geben.

3.1 Grundsatzüberlegungen

Damit die unbiblische, mittelalterliche Gegenüberstellung von Amt und Charisma überwunden werden kann, ist es angebracht, unter Rückbezug auf das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution »Lumen Gentium« unmittelbar beim Volk Gottes anzusetzen, in das hinein die Menschen von Gott auf personale Weise berufen werden. Theologisch ist deshalb die Bedeutung der Taufe herauszustreichen (vgl. LG 10/1; 11/1; 32/2; 33/2), da die

²⁹ Vgl. E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981, 94–98.

³⁰ Vgl. J. Werbick, Art.: »Laie«, in: LThK 6, Freiburg ³1997, 589–594, 591.

Berufung zur Taufgnade samt Geistbegabung zugleich Teilnahme an der Heilssendung der Kirche bedeutet³¹. Insofern ist das persönliche Glaubenszeugnis des Getauften in der Welt immer schon in unterschiedlicher Abstufung Zeugnis für Gott im Dienst am Volk Gottes. Dieses Lebenszeugnis im Wort von der Wahrheit und in der Praxis der Liebe (vgl. LG 31/2) darf deshalb als charismatische Ministerialität für das wachsende Reich Gottes bestimmt werden³². Entscheidend ist hier die Linie der Argumentation. Das Christsein des Menschen als Zeugnisgeben von der Wahrheit und von der weltverändernden Praxis der göttlichen Liebe ist das Basisamt der Kirche schlechthin, so daß nicht die Weltbezogenheit des Laien, sondern das geistgeschenkte Charisma des Christen sein eigentliches Charakteristikum ausmacht³³. Hier ist eine kirchliche Grundfunktion gegeben, die die Gesamtkirche wesentlich trägt und von woher auch das Amt als Christusrepräsentation zu bestimmen ist³⁴. Denn nunmehr ist das Amt als Vorgegebenheit und Christusrepräsentation eingebunden in den Zeugnisdienst aller Christen für Gott und in den Liebesdienst für die Schwester und den Bruder³⁵. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht hier in LG 10/2 vom »gemeinsamen Priestertum der Gläubigen«, so daß alle Getauften im Volk Gottes am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi Anteil haben (vgl. LG 31/1) und solchermaßen an der Heilssendung der Kirche beteiligt sind (vgl. LG 33/2; AA 2). Auch das Amt – in seiner spezifischen Eigengestalt – ist von diesem Ansatz her eine Weise des Christseins in gemeinschaftlicher Ausrichtung. Und alle Machtbefugnis der verschiedenen Dienste und Ämter kann nur von der Gemeinschaft her und auf sie hin ausgeübt werden³⁶.

Gleichwohl müssen wir uns vor dem Mißverständnis hüten, das Amt in der Kirche sei von der Gemeinde delegiert. Das Amt ist wesentlich Repräsentanz der in Christus erschienenen, vorgängigen Liebe Gottes und somit auch Symbol des Mysteriums der Kirche als solcher. Damit geraten wir jedoch nicht in Widersprüche und nehmen auch nicht bereits Gesagtes zurück. Denn bereits im anthropologischen Bereich ist die Einheit des Menschen eine Einheit in Spannungsverhältnissen, und auch die Unmittelbarkeit ist kein Paradoxon innerhalb eines ganzheitlichen Vermitteltheits. Ebenso wurden im Volk Israel immer wieder direkt beauftragte, charismatische Persönlichkeiten herausgerufen – wie beispielsweise die Propheten –, die dem Volk mit einem ungeheueren Autoritätsanspruch gegenübertraten. Jesus schließlich beauftragt und sendet innerhalb der neuen Sammlung

³¹ Vgl. A. Ganozy, Der Apostolat der Laien nach dem II. Vaticanum, in: *Ders.*, Liebe als Prinzip der Theologie. Gesammelte Studien für eine »responsorische« Dogmatik, hg. von R. Dvorak, Würzburg 1994, 216–229, 217–219.

³² Vgl. ebd., 222.

³³ Auch LG 31 leitet den Laienapostolat nicht vom Weltcharakter der Gläubigen ab.

³⁴ Vgl. E. Klinger, Das Amt des Laien in der Kirche. Die Theologie des Volkes Gottes nach dem II. Vaticanum, in: *Ders./R. Zerfuß* (Hgg.), Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils, Würzburg 1987, 67–85, 70–71; vgl. auch J. Werbick, Art.: »Lai« (wie Anm. 30), in: LThK 6, Freiburg ³1997, 592; vgl. M. Theobald, Die Zukunft des kirchlichen Amtes (wie Anm. 7), 198, der schreibt: »Wenn irgendwo, dann hat ... beim Modell der Sendung einzelner zum Zweck der Verkündigung des Evangeliums kirchliche Amtstheologie anzusetzen.«

³⁵ Vgl. A. Ganozy, Der Apostolat der Laien nach dem II. Vaticanum (wie Anm. 31), 220–221.

³⁶ Vgl. P. Hünermann, Faktizität und Macht – Gemeinschaft und Sinn. Zur Konzeption des kirchlichen Amtes, in: *Ders.*, Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven, Münster 1995, 189–203, 200.

des Gottesvolkes in besonderer Weise die Zwölf, und Gleiches läßt sich in nachösterlicher Zeit beobachten. Die Authentizität der Auferstehungszeugenschaft ist zunächst eine persönliche Erwählung durch den Auferweckten, wobei die Erfahrung der Zeugen dann der gesamten Gemeinschaft vermittelt werden muß (vgl. z. B. Lk 24,33); andererseits mißt Paulus sich selbst und auch Petrus am Glauben der Kirche (vgl. Gal 2,1–2.14). Diese Vorordnung des Gesamtglaubens der Kirche gegenüber dem persönlichen Glaubenszeugnis ist Hinweis auf den Geschenkcharakter der göttlichen Liebe als letztem Grund unseres Heils³⁷, und diese Hinweisfunktion übt das Amt als Christusrepräsentation aus³⁸.

Es ist deshalb sinnvoll – allerdings sprachlich leicht mißverständlich –, wenn LG 10/2 zwischen dem gemeinsamen Priestertum und dem sakramentalen Priestertum eine nicht nur graduelle, sondern wesensmäßige Unterscheidung gegeben sieht³⁹. Doch sofern das sakramentale Amt hier auf Jesus Christus als einzigen Hohenpriester bezogen wird (vgl. Hebr 7,25–28), ist die Amtsvollmacht von der Vollmacht Jesu Christi her zu bestimmen. Die Vollmacht Jesu Christi ist jedoch die Verkündigung des Gottesreiches, wozu der Mensch ein gläubig-freiheitliches »Ja« sagen muß. Von daher ist der Konsens der Menschen für die Vollmacht des kirchlichen Amtes konstitutiv⁴⁰. Anders gesagt: Die von der Kirche vermachte Vollmacht des Amtes in Einheit mit dem persönlichen Charisma des Amtsträgers hat sich im kommunikativen Dienst an der Einheit des Volkes Gottes zu vollziehen (vgl. auch PO 6)⁴¹. Selbst vom sakramentalen Amt her gelangt man also nicht notwendigerweise zu einem sazerdotalen Opferpriestertum in hierarchischer Absetzung vom Volk Gottes. Vielmehr erweist sich das Amt als Einheitsdienst, aufgrund dessen das gesamte Volk Gottes ein einhelliges Zeugnis in Wort und Tat von Gottes Heilsangebot in Jesus Christus geben kann⁴². Die Unterscheidung dient hier der Einheit, und die Einheit

³⁷ Vgl. ebd., 200–203.

³⁸ Vgl. neutestamentlich den bevollmächtigten Sendungsauftrag durch Christus selbst in Mt 28,16–20; Joh 20,19–23; 21,15–18; Mk 1,16–20 par u. ö.; vgl. auch S. Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz 1992, 218–219.

³⁹ Zur Entstehung und Interpretation dieser Passage in LG vgl. B. J. Hilberath, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von Lumen gentium 10, in: TThZ 94 (1985) 311–326. In einem Artikel neueren Datums weist B. J. Hilberath darauf hin, daß gerade der Hinweis des Konzils auf eine nicht graduelle, sondern wesensmäßige Unterscheidung des Amtes vom allgemeinen Priestertum eine hierarchische (= graduelle) Ordnung ablehne und statt dessen der unableitbare Mandatscharakter des Amtes aufgezeigt werde. Insofern sind das Amt wie die Kirche insgesamt hierarchisch verfaßt, um die Unverfügbarkeit des göttlichen Heils zum Ausdruck zu bringen, nicht aber um das eine Volk Gottes zu klassifizieren; vgl. B. J. Hilberath, *Communio hierarchica. Historischer Kompromiß oder hölzernes Eisen?*, in: ThQ 177 (1997) 202–219, 214–215. Während H. Haag, *Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei-Stände-Kirche?*, Freiburg 1997, eine Kirche ohne sakramentale Ämter fordert, schreibt E. Dassmann, *Jesus und die kirchlichen Ämter. Wollte Jesus keine Zwei-Stände-Kirche?*, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück 49 (1997) 234–240, 238, in Auseinandersetzung mit dieser Position: »Will man eine strukturierte Kirche ablehnen, die Klerus und Laien und neben der Beauftragung für kirchliche Dienste ein besonderes Weihesakrament kennt, muß man die gesamte kirchliche Tradition von ihren Anfängen an verwerfen.«.

⁴⁰ Vgl. P. Hünemann, Faktizität und Macht (wie Anm. 36), 198.

⁴¹ Vgl. H. Wagner, Das Amt im Kontext der *Communio*-Ekklesiologie, in: Cath(M) 50 (1996) 34–44, 35, 41.

⁴² Dieser Ansatz bei der Einheitsfunktion des Amtes in der apostolischen Tradition ist ein wichtiger ökumenischer Aspekt; vgl. dazu W. Pannenberg, Das kirchliche Amt und die Einheit der Kirche, in: C. Kriegel/T. Kucharz/M. Volf (Hgg.), *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend* (FS für J. Moltmann), Gütersloh 1996, 271–283; vgl. auch W. Pannenberg, Das kirchliche Amt in der Sicht der lutherischen Lehre, in: *Ders.*

vollzieht sich in der Unterschiedenheit, so daß das Amt und die Charismen der Christusgläubigen weder in eins fallen noch klassifizierend gegeneinander abgegrenzt werden dürfen. Gefordert ist vielmehr eine perichoretische Einheit in Unterschiedenheit, wobei Vorgegebenheit und Aufgegebenheit korrelieren.

Gerade die Feier der Eucharistie, an der ehemals die Vollmacht des priesterlichen Amtes festgemacht wurde, kann diese differenzierte Einheit aufweisen. Der Priester bringt kraft seines Amtes die eucharistischen Opfer- und Mahlgaben dar (vgl. PO 5/1), wodurch sich die Gemeinde als Volk Gottes des Neuen Bundes konstituiert, denn »die Priester leiten ... die Gläubigen an, die göttliche Opfergabe in der Meßfeier Gott dem Vater darzubringen und mit ihr die Hingabe ihres eigenen Lebens zu verbinden« (PO 5/3). Von daher ist die Eucharistiefeier als »Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen« (PO 5/3) eine Feier der gesamten Gemeinde, in deren Auftrag der Priester zusammen mit allen Christusgläubigen handelt (vgl. SC 48). Die Eucharistiefeier ist gegliederter Vollzug des einen Mysteriums durch alle⁴³ (vgl. LG 11/1).

3.2 Perspektiven für ein erneuertes Miteinander von Amt und Charisma

Die vorangegangenen Erörterungen seien thesenhaft mit fünf Perspektiven abgeschlossen:

- a) Das in vielen Missionsländern und in Europa gewachsene Engagement der getauften und gefirmten Christen samt ihren Charismen im Heildienst am Volk Gottes ist keine zwischenzeitliche Notlösung, sondern konstitutiver Grund der Kirche Jesu Christi.
- b) Statt klarer Grenzziehungen zwischen Amtsträgern im »Klerikerstand« und Laien ist ein korrelatives, perichoretisches Miteinander zu praktizieren, das dem ganzen Volk Gottes zugute kommt.
- c) Aufgrund dieser Zuordnung sowie aufgrund der Dynamik eines nicht statisch zu arretierenden Lebens in Welt und Kirche mit verschiedenen Strukturmomenten ist es legitim, einen fließenderen Übergang zwischen Amt und Laiencharisma zu postulieren⁴⁴. Dann wäre auch das Charisma eines beauftragten Laien im kirchlichen Dienst für das Heil der Menschen ein geschichtlich greifbares Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt – und zwar jenseits des Amtes, aber in Bezogenheit zum Amt als fundamentalem Einheitsdienst⁴⁵. Jüngst hat *Peter Hünermann* nochmals darauf verwiesen, daß beispielsweise das Sakrament der Krankensalbung biblisch und traditionsgemäß

(Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrendend? Bd. 3: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt (DiKi 6), Freiburg 1990, 286–305, 300–302.

⁴³ Vgl. *P. Hünermann*, Die Souveränität bzw. »Unbrauchbarkeit« Gottes und das kirchliche Amtswesen, in: *Ders.*, Ekklesiologie im Präsens (wie Anm. 36), 204–227, 227; vgl. auch *ders.*, Gemeinde – Eucharistie – Amt, in: *Ders.*, Ekklesiologie im Präsens (wie Anm. 36), 228–247, 233.

⁴⁴ *H. U. von Balthasar* sieht in einer relativ frühen Schrift aus dem Jahre 1961 das uneinholbare »Gegenüber« des Amtes durch das Leben selbst eingeholt; vgl. *H. U. von Balthasar*, Der Laie und die Kirche, in: *Ders.*, Sponsa Verbi (SkTh 2), Einsiedeln ³1971, 332–348, 343.

⁴⁵ Vgl. dazu auch *K. Rahner*, Über das Laienapostolat, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie. Bd. 2, Zürich ⁸1968, 339–373, 345.

korrekt von den mit der Krankenpastoral Beauftragten als außerordentlichen Spendern vollzogen werden könnte⁴⁶.

- d) Nicht nur der Kleriker, sondern alle Getauften und Gefirmten haben Anteil am dreifachen Amt Christi, wodurch sie zum Zeugnisgeben durch Wort und Tat in Welt und Kirche befähigt sind. Von daher ist eine Verkündigungskompetenz zu überwinden, die allein auf einer ontologisierten, magisch verstandenen Weihepotestas des Klerikers beruht⁴⁷. Wer die *eine* Sendung der Christen zum *gemeinsamen* Zeugnisgeben für das Evangelium übersieht und ein grundsätzliches (!) Verbot der Homilie durch (beauftragte) Laienmitarbeiter festschreibt, betreibt eine »Ent-Kernung«⁴⁸ ihres apostolischen Dienstes.
- e) Die gemeinsame Gründung von Amt und Charisma in der einen Taufgnade könnte den Weg ebnen für ein demnächst zu erarbeitendes, ökumenisches Konsenspapier zur Amtsfrage.

Die vorangegangenen Überlegungen dürften aufgezeigt haben, daß der Spielraum für die Zuordnung von Amt und Charisma längst nicht endgültig abgesteckt ist. Es bietet sich nach wie vor ein weites, offenes Feld theologischer wie kirchlicher Möglichkeiten. Diese Möglichkeiten sollten wir nutzen – zum Heil der Menschen.

⁴⁶ Vgl. P. Hünemann, Das Apostolat für die Kranken und das Sakrament der Krankensalbung. Dogmatische Überlegungen anlässlich der römischen Instruktion vom 13.11.97, in: ThQ 178 (1998) 29–38, bes. 38. Vgl. kritisch zu dieser Möglichkeit: C. Böttigheimer, Die Krise des Amtes – eine Chance der Laien?, in: StZ 216 (1998) 266–278, 274–276.

⁴⁷ Diesen Eindruck gewinnt W. Beinert, Einige Fragen zum Kirchenbild einer römischen Instruktion (wie Anm. 5), 68, im Hinblick auf die praktischen Verfügungen der Instructio, Artikel 3 § 1 – vgl. Instruktion (wie Anm. 2), 219.

⁴⁸ M. Theobald, Die Zukunft des kirchlichen Amtes (wie Anm. 7), 205.