

Die triadische Einheit des Ordo und die Frage nach einem Diakonat der Frau

VON KARL-HEINZ MENKE

Die Erinnerung an den fünfzigsten Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist weithin geprägt von Debatten über die hermeneutischen Voraussetzungen¹ der Interpretation. Einig ist man sich in der Einbeziehung der sogenannten Praeparatoria und Antipraeparatoria. Doch diese Einbeziehung geschieht meistens selektiv; die jeweilige Selektion folgt einem bestimmten Interesse. Exemplarisch für dieses Phänomen sind die oft konträren Schlussfolgerungen, zu denen zwei italienische Schulen – die eine in Bologna, die andere in Rom² – gelangen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass jede Partei in den Konzilstexten das wiederfindet, was sie dort finden will. Jedenfalls ist die Rückfrage nach den Aussagen des Konzils oft von Interessen geleitet, die mit der Entstehung der jeweiligen Texte nichts zu tun haben. Ein beredtes Beispiel ist die Befragung bestimmter Abschnitte der Kirchenkonstitution (LG 18–29) durch Befürworter und Gegner eines Diakonates der Frau.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, die Intention der besagten Texte aus ihrer Vorgeschichte zu erheben. Denn erst eine umfassende Sichtung der Problemgeschichte, an deren Ende die besagten Antipraeparatoria und Praeparatoria des Konzils stehen, lässt erkennen, was die Konzilsväter warum so und nicht anders gesagt und beschlossen haben.

1. Diachrone Betrachtung der Lehrentwicklung hinsichtlich: Verhältnisbestimmung Episkopat/Presbyterat/Diakonat

In der Regel geht die Forschung³ von zwei bis in die apostolische Zeit zurückreichenden Verfassungen der ersten christlichen Gemeinden aus. Da ist

¹ Dazu: *K. Koch*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform, Augsburg 2012; *J.-H. Tück*, Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretationsschlüssel, in: *Ders.* (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 85–104.

² Für die „Bologneser Schule“: *G. Alberigo* (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965, 5 Bände, deutsche Ausgabe herausgegeben von *K. Wittstadt* und *G. Wassilowski*, Mainz/Leuven 1997–2008. – Für die „Römische Schule“, wenn nicht repräsentativ, so doch bezeichnend: *B. Gberardini*, Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare, Torino 2009 (deutsche Ausgabe: Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein ausstehender Diskurs, Fohren-Linden 2010); *ders.*, Concilio Vaticano II. Il discorso mancato, Torino 2011; *ders.*, Valore magistrale del Concilio Vaticano II, Rom 2012; *R. de Mattei*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte (ital. Originalausgabe: Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta, Torino 2010; deutsche Ausgabe Stuttgart 2012).

³ Vgl. *H. von Campenhausen*, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1963; *E. Dassmann*, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, Bonn 1994; *J. Wagner*, Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur, Tübingen 2011.

einerseits die im Judentum verortete „Presbyterverfassung“ und andererseits die im „Heidenchristentum“ angesiedelte Leitung durch Episkopen und Diakone (z. B. Phil 1,1). Meistens wird diese Dualität kulturgeschichtlich aus Strukturen der Synagoge beziehungsweise der griechischen Polis erklärt.⁴ Die Mehrzahl der Forscher vermutet ein allmähliches Zusammenwachsen beider Ordnungen.

Diese zwei konkurrierenden Konzeptionen werden bereits von Lukas ineinander geblendet und harmonisierend miteinander identifiziert: In Apg 20,28 redet der lukianische Paulus die Ältesten von Milet als „vom heiligen Geist eingesetzte Episkopen“ an und betraut sie mit seinem Vermächtnis als Gemeindeleiter. Ähnliche Tendenzen finden sich in den Pastoralbriefen, die die Episkopenverfassung [...] auch in presbyteral geleiteten Gemeinden durchsetzen wollen und zu diesem Zweck Episkopen mit Presbytern identifizieren. Tit 1,5f etwa lässt die Rede von „Ältesten“ in die von „Episkopen“ übergehen. Damit [...] ist klar, dass in den Pastoralbriefen noch kein dreigliedriges Amt im späteren Sinne vorliegt und dass die Grenze zwischen den beiden Funktionen noch einigermaßen fließend war.⁵

Man darf vermuten, dass in Städten, in denen es mehrere Hausgemeinden gab, die Leiter zunächst im Plural entweder Presbyter oder auch Episkopen (Phil 1,1) genannt wurden. Erst später ist der Leiter einer Ortskirche der eine Episkopos, dem eine Gemeinschaft von Presbytern und Diakonen zugeordnet ist. Wie es schließlich zur flächendeckenden Durchsetzung des Monepiskopats und der Ämtertrias von Bischof, Presbyterkollegium und Diakonen kam, ist auf Grund der Quellenlage nicht hinreichend zu klären.⁶ Selbst wenn man die Briefe des Ignatius von Antiochien nicht mehr in die Zeit des Kaisers Trajan datiert, dokumentieren sie eine erstaunlich rasche Entwicklung hin zur triadisch strukturierten Gemeindeleitung unter einem einzigen Bischof.⁷

⁴ Dietrich-Axel Koch (*D. A. Koch*, Die Entwicklung der Ämter in frühchristlichen Gemeinden Kleinasiens, in: *T. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe* [Hgg.], Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, Freiburg i. Br. 2010, 166–206, 170–172) meint, dass die Ableitung der Presbyterverfassung aus dem zeitgenössischen Judentum auf schwachen Füßen stehe, weil sich dort kein entsprechendes Vorbild nachweisen lasse.

⁵ *M. Trüwald*, Die vielfältigen Entwicklungslinien kirchlichen Amtes im Corpus Paulinum und ihre Relevanz für heutige Theologie, in: *Schmeller/Ebner/Hoppe* (Hgg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, 101–128, 118.

⁶ Michael Theobald erklärt die Entwicklung wie folgt: „Während die kollegiale ‚Presbyter‘-Verfassung die Einheit der Ortsgemeinde gewährleistet, hängt am ‚Episkopen‘/‚Diakonen‘-Gespann eher ihre konkrete Verwirklichung in den Gemeindevollversammlungen, die das Herzstück einer so organisierten Ortsgemeinde sind. Als Gespann bezeugen sie eine Ausdifferenzierung des Amtes, die Ausdruck wachsender sozialer Komplexität in den Gemeinden ist. Wie die Termini ἐπίσκοποι und ἐπισκοπή schon sagen, ging es bei ihrem Amt um ‚Aufsicht‘ bzw. Verantwortlichkeit für das Ganze, also Gemeindeleitung, mit der sich im Laufe der Zeit auch der Vorsitz bei der eucharistischen Vollversammlung verband. Die ihnen in der Regel zugeordneten διάκονοι waren dann – salopp gesagt – die frühkirchlichen ‚Netzwerker‘ oder ‚Netzwerkerinnen‘“ (*M. Theobald*, Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung, Neukirchen-Vluyn 2012, 204).

⁷ Aus der Sicht von J. Ysebaert (*J. Ysebaert*, Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung, Breda 1994, 100–104), kommt Ignatius von Antiochien nicht deshalb eine herausragende Bedeutung zu, weil er den Monepiskopat profiliert, sondern weil er für das eine und einzige Haupt der Gemeinde den Titel ἐπίσκοπος reserviert hat.

Ignatius betont, dass nicht die Gemeinde, sondern Christus den Bischof und dessen Helfer, die Presbyter und Diakone, autorisiert.⁸ In seinem Brief an die Ortskirche von Smyrna schreibt er:

Folgt dem Bischof wie Jesus Christus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln; die Diakone aber achtet wie Gottes Gebot! Keiner soll ohne Bischof etwas, was die Kirche betrifft, tun. Jene Eucharistiefeier 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 katholische Kirche ist. Ohne Bischof darf man weder taufen, noch das Liebesmahl halten; was aber jener für gut findet, das ist auch Gott wohlgefällig.⁹

Die neutestamentlichen Schriften bezeugen weder den Monepiskopat noch die Unterordnung des Presbyteramtes unter das Episkopenamt. Sie stehen, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, in latenter Spannung zur faktischen Ausbreitung der ignatianischen Hierarchie. Diese hatte sich schon Mitte des dritten Jahrhunderts flächendeckend durchgesetzt.¹⁰ Im Osten wird diese Entwicklung dokumentiert durch die „syrische Didaskalie“ und die auf ihr basierenden „Apostolischen Konstitutionen“. In diesen kommt dem Bischof bereits das Recht zu, Presbyter und Diakone zu erwählen.¹¹ Etwa zur selben Zeit entsteht im Westen die dem hl. Hippolyt (†

⁸ Der Bischof ist in den Ignatianischen Sendschreiben sichtbarer Ausdruck für die Autorität desselben Vaters, von dem Christus sagen durfte: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). In seinem Brief an die Magnesier nennt Ignatius den göttlichen Vater „den Bischof aller“, der, weil unsichtbar, durch den sichtbaren Bischof repräsentiert wird: „Aber euch ziemt es, das jugendliche Alter des Bischofs nicht auszunützen, sondern entsprechend der Kraft Gottes des Vaters ihm alle Ehrfurcht zu erweisen, so wie ich erfahren habe, daß auch die heiligen Presbyter seine offensichtliche Jugend nicht missbraucht haben, sondern sich ihm als Verständige in Gott fügen – doch nicht ihm, sondern dem Vater Jesu Christi, dem Bischof aller. Zur Ehre dessen, der uns erwählt hat, ist es daher geziemend, ohne jede Heuchelei zu gehorchen, da man ja nicht diesen sichtbaren Bischof täuscht, sondern den unsichtbaren betrügt“ (*Ignatius von Antiochien*, An die Magnesier 3,1–2, in: Die Apostolischen Väter, griechisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von J. A. Fischer, Darmstadt 1986, 163/165).

⁹ *Ignatius von Antiochien*, An die Smyrner 8,1–2, in: Fischer (Anmerkung 8), 211. – Ähnliche Belege: „Denn wenn ihr euch dem Bischof wie Jesus Christus unterordnet, scheint ihr mir nicht nach Menschenart zu leben, sondern nach Jesus Christus ...“ (*Ignatius von Antiochien*, An die Trallianer 2,1, in: Fischer [Anmerkung 8] 173). – „Alle nämlich, die Gottes und Jesu Christi sind, diese sind mit dem Bischof; und alle, die reumütig zur Einheit der Kirche kommen, auch diese werden Gottes sein, auf daß sie nach Jesus Christus leben. Laßt euch nicht täuschen, meine Brüder! Wenn einer einem Schismatiker folgt, erbt er das Reich Gottes nicht; wenn einer in fremdartiger Lehre wandelt, der stimmt mit dem Leiden nicht überein. Seid deshalb bedacht, eine Eucharistie zu gebrauchen – denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blut, einer der Opferaltar, wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitknechten – damit ihr, was immer ihr tut, gottgemäß tut.“ (*Ignatius von Antiochien*, An die Philadelphier 3,2–3 und 4, in: Fischer [Anmerkung 8] 197).

¹⁰ Vgl. J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles. Textes et Études théologiques*, Paris 1956, 283–316; R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyters in den ersten zwei Jahrhunderten*, Freiburg i. Br. 1974; E. G. Jay, *From Presbyter-Bishops to Bishops and Presbyters. Christian Ministry in the Second Century. A Survey*, in: *The Second Century 1* (1981) 125–162; V. Saxer, *Die Organisation der nachapostolischen Gemeinden (70–180)*, in: L. Pietri (Hg.), *Die Zeit des Anfangs bis 250*, Freiburg i. Br. 2003, 269–339.

¹¹ Vgl. *Constitutiones Apostolorum II*, 26,1–8 (SC 320, 235–241).

235) zugeschriebene „*Traditio Apostolica*“; sie unterscheidet zwischen den Riten der Bischofs-, der Presbyter- und der Diakonenweihe.¹² Diese Unterscheidung bezeichnet keineswegs drei unterschiedliche „Ordines“ beziehungsweise „Ordo-Sakramente“.¹³ Vielmehr vermittelt die Bischofsweihe die Gnadengabe der Leitung im umfassenden Sinn. Und die Presbyter erhalten in Unterordnung unter den Bischof daran Anteil.¹⁴ Nicht so die Diakone: Sie haben keinen Sitz im Rat des Bischofs oder im Kreis der Konzelebranten. Sie bringen die Gaben herbei und dürfen die Eucharistie austeilen. Kurzum: Sie haben keinen Anteil am „*sacerdotium*“¹⁵ des Bischofs und der Presbyter und bilden dennoch eine Gestalt der besagten Trias.

Mit der Zuschreibung von Landgemeinden zu einer von einem Bischof geleiteten Stadtgemeinde erhalten die Presbyter – anders als die Diakone – ein zunehmendes Eigengewicht. Doch bei Hippolyt¹⁶ oder Tertullian¹⁷ ist die Leitung der Eucharistiefeyer durch Presbyter (im Falle der Verhinderung des zuständigen Bischofs!) noch nicht bezeugt. Beide unterstellen die Presbyter so eindeutig der Autorität des Bischofs, dass sie ohne seine Erlaubnis nicht einmal taufen, geschweige denn firmen oder ordinieren dürfen. Noch

¹² Vgl. die konzise Analyse von W. Geerlings in der Einleitung zu der von ihm erstellten Edition und Übersetzung der „*Traditio Apostolica*“ in der Reihe „*Fontes Christiani*“; Band 1, Freiburg i. Br. 1991, 160–171.

¹³ Obwohl erst die Theologie der Folgezeit einen klaren Sakramentsbegriff entwickelt, darf man doch behaupten, dass die im dritten Jahrhundert bezeugte Trias der Weihen keine Parataxe, sondern eine Einheit beschreibt.

¹⁴ Vgl. J. Lécuyer, *Épiscopat et Presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome*, in: RSR 41 (1953) 30–50.

¹⁵ „Das Bischofsamt war das erste, das in priesterlichen Begriffen beschrieben wurde. Tertullian spricht nur einmal vom Bischof als Hohepriester (*summus sacerdos*) [...]. Andere Äußerungen von ihm deuten aber darauf hin, dass *sacerdos* in der nordafrikanischen Kirche eine übliche Bezeichnung für den Bischof gewesen sein könnte (Tertullian, *exh. Cast.* 11,1 f.; *mon.* 12; *pud.* 20,10; 21,17); und ein halbes Jahrhundert später nennt Cyprian den Bischof regelmäßig *sacerdos*, während *summus sacerdos* für Christus vorbehalten bleibt (z. B. Cyprian, *ep.* 63,14). Diese Entwicklung war mitnichten auf Nordafrika beschränkt. Im Osten beschreibt Origenes die Bischöfe durchwegs als Priester (z. B. Origenes, *or.* 28), und auch die Kirchenordnung Hippolyts betrachtet das Bischofsamt als priesterliches. Hier jedoch zeigt sich ein bezeichnender terminologischer Unterschied: Der Bischof erscheint im Ordinationsgebet der Kirchenordnung Hippolyts nicht nur als *ιερεύς*, sondern als einer, der das Hohepriestertum ausübt (*ἀρχιερατεύειν*) und Autorität hat durch den hohepriesterlichen Geist (*τῷ πνεύματι τῷ ἀρχιερατικῷ*). Dasselbe gilt für die syrische *Didascalia Apostolorum* aus dem 3. Jh. [...], die zwar betont, dass Christus der wahre Hohepriester sei, aber zugleich nicht zögert, den Bischof als den ‚levitischen Hohenpriester‘ [...] zu bezeichnen (*Didascalia II,26,4*)“ (P. F. Bradshaw, *Priester/Priestertum; III/1. Christliches Priesteramt. Geschichtlich*, in: TRE 27 (1997) 414–421, 414 f.).

¹⁶ „Die Presbyter sind sicherlich bei der Eucharistiefeyer um den Bischof beim Altar versammelt, sie strecken die Hände ebenfalls über die Gaben aus, während der Bischof die Anaphora spricht [...], aber erst später, in der Zeit nach Hippolytus, wurde den Presbytern auch die Zelebration gestattet, ohne dass dabei die Anwesenheit eines Bischofs erforderlich gewesen wäre“ (O. Bärlea, *Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornizänischer Zeit*, München 1969, 75).

¹⁷ „*Superest ad concludendam materiolum de observatione quoque dandi et accipiendi baptismi commune facere. Dandi quidem habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est*“ (Tertullian, *De baptismo* 17 [CSEL 20/I, 214]).

Possidius berichtet in seiner „Vita Augustini“, dass Bischof Valerius sich heftigen Angriffen ausgesetzt sah, weil er Augustinus, als der noch Presbyter war, in seiner Anwesenheit predigen ließ, statt selbst die Predigt zu halten.¹⁸

Bevor es zu einer relativen Verselbstständigung der Presbyter gegenüber dem Bischof kommt, steht Ende des 2. Jahrhunderts in Ost und West fest: Es gibt einen einzigen Ordo, und dieser bevollmächtigt den Empfänger einer entsprechenden Weihe zu einer gewissen Repräsentation Christi in einer bestimmten Ortskirche. Es gibt immer nur ein Oberhaupt einer Ortskirche, und dieses wird spätestens zu Beginn des dritten Jahrhunderts als *episcopus* beziehungsweise Bischof bezeichnet. Aber es gibt auch Empfänger ein und desselben Ordo-„Sakraments“, die in Unterordnung unter den jeweiligen Bischof lehren, heiligen und leiten, nämlich die Presbyter. Und es gibt mit den Diakonen Empfänger des Ordo-„Sakramentes“, die gleichsam den Boden bereiten für das von jeweils einem Bischof mit seinem Presbyterium gemeinsam ausgeübte Lehren, Heiligen und Leiten.

Gregor Predel hat exemplarisch gezeigt, dass dort, wo die Menschen auf dem Land und nicht in der Stadt wohnten, eine Verselbstständigung der Presbyter gegenüber dem Bischof unvermeidlich war. Während der Diakonat an Bedeutung verlor¹⁹, avancierten die Presbyter zu den weithin eigentlichen Repräsentanten des nachapostolischen Amtes²⁰. Allerdings blieb stets bewusst, dass ein Presbyter sein Amt nur im Gehorsam gegenüber dem Bischof ausübt. Predel schreibt: Weil

der Presbyter [...] aus theologischen Gründen keine eigenständige, vom Bischof unabhängige, geistliche Leitung wahrnehmen kann, können auch die Kirchen und Gemeinden, die ihm unterstehen, nicht als eigenständige Ortskirchen definiert werden, selbst wenn diese Gemeinden finanziell und verwaltungsmäßig ein hohes Maß an Eigenständigkeit erreicht haben. Die geistliche Abhängigkeit der Presbyter von ihrem Bischof zeigt damit, dass Presbytern unterstehende Kirchen und Gemeinden als Teil oder vielleicht Erweiterung der bischöflichen Ortskirche zu verstehen sind, die auch weiterhin

¹⁸ *Possidius, Vita Augustini, V (PL 32, 37).*

¹⁹ „Die hier vorliegende Entwicklung des Diakonates (wie auch die gleichzeitige Entwicklung des Presbyterates) erinnert, wenn auch auf einer völlig anderen Ebene, stark an einen natürlichen Evolutionsprozess durch Mutation und Selektion. Der zunächst von außen an die Kirche herangetragene (Umwelt-)einfluss einer sich radikal verändernden Gesellschaft erzwingt eine recht schnell verlaufende ‚Mutation‘ des Presbyterates, die dieser Situation besser angepasst ist als seine ursprüngliche Form. Der nachfolgende Selektionsprozess lässt den Diakonat, der sich kaum verändert hat, in der veränderten gesellschaftlichen Situation im Laufe der Zeit weitgehend verschwinden. Als Selektionsvorteil für das Erstarken des Presbyterates ist dabei zu sehen, dass er [...] ein sehr viel breiteres Spektrum liturgischer, spiritueller und pastoraler Aufgaben abdecken konnte“ (*G. Predel, Vom Presbyter zum Sacerdos. Historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leitungsverantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyterates im spätantiken Gallien, Münster 2005, 127 f.*).

²⁰ „In dieser Veränderung dürfte sich einerseits eine zunehmende Verrechtlichung im Verständnis des Bischofsamtes zeigen, die durch die Wahrnehmung politischer Aufgaben der Bischöfe noch verstärkt wurde. Andererseits ist davon auszugehen, dass der Presbyter angesichts der zunehmenden Profilierung des Presbyterates durch Übernahme bis dahin genuin bischöflicher Aufgaben vermehrt als sacerdos erfahren wurde, während umgekehrt der Bischof mit seinem in den Gemeinden verringerten sacerdotalen Erscheinen langsam aus dem Blickfeld der Menschen verschwand“ (*Predel [Anmerkung 19], 197*).

grundsätzlich vollständig der geistlichen Leitung und Verantwortung des Bischofs selbst unterstehen.²¹

Obwohl die Trias von Bischof, Presbyter und Diakon für die große Mehrheit der Gläubigen kaum noch als die eine Repräsentation Christi durch je einen Bischof mit Presbytern und Diakonen anschaulich blieb, war doch theologisch und rechtlich unbestritten: Das nachapostolische Amt ist kein Ordo, der beliebig gestaltet werden kann. Allerdings blieb über Jahrhunderte ungeklärt, ob nur die Einheit des Ordo oder auch der Unterschied zwischen Bischof, Presbyter und Diakon als sakramental betrachtet werden muss. Die der theologischen Reflexion aufgegebenen Frage lautete: Erhält ein Mann, der das Sakrament des Ordo empfängt, mit der Weihe auch die Einweisung in einen der drei Ränge von Bischof, Presbyter und Diakon? Oder ist der Unterschied zwischen den drei Rängen kein im Sakrament des Ordo wurzelnder, sondern ein der rechtlichen Ordnung geschuldeter?

Es gibt – bezogen auf die gesamte Theologieggeschichte des Christentums – kaum eine These, die ähnlich erfolgreich war wie die des Kirchenvaters Hieronymus (347–420) über die sakramentale Gleichrangigkeit der Presbyter mit den Bischöfen. Während im Osten²² die sakramentale Bestimmung nicht nur der Einheit, sondern auch der Verschiedenheit von Bischof, Presbyter und Diakon ungebrochen weiter tradiert und durch die neuplatonische Denkweise (hierarchisch sich ausdifferenzierende Einheit) des Pseudo-Dionysius-Areopagita theologisch untermauert wurde, kam es im Westen auf Grund der exegetischen Autorität des Hieronymus (a) zu einer sakramentalen Identifikation von Bischof und Presbyter, (b) zu einer Ausgliederung des Diakonates aus dem einen Ordo und – damit verbunden – (c) zu einer verhängnisvollen Trennung der rechtlichen von der sakramentalen Ordnung – genauer gesagt, zu der Auffassung, dass nicht das Sakrament des Ordo, sondern der Papst als Inhaber aller Jurisdiktionsgewalt die Rangunterschiede der Empfänger des Ordo-Sakramentes bestimmt.

Die These des Hieronymus wurzelt in einem Rangstreit zwischen Presbytern und Diakonen²³, zu dem auch andere Paulusbrief-Kommentatoren – z. B. der durch Erasmus als Pseudo-Ambrosius enttarnte Ambrosiaster²⁴ und Pelagius²⁵ – Stellung genommen haben. In diesem Streit ging es um Diakone, die zwar dem einen Bischof, nicht aber auch den Presbytern un-

²¹ *Predel* (Anmerkung 19), 167.

²² Dazu: *G. H. Luttenger*, The Decline of Presbyterial Collegiality and the Growth of Individualization of the Priesthood (4th–5th centuries), in: *RThAM* 48 (1981) 14–58; besonders 49–56.

²³ Dazu: *F. Prat*, Les prétentions des diacres Romains au quatrième siècle, in: *RSR* 3 (1912) 463–475.

²⁴ Vgl. *Ambrosius [Ambrosiaster]*, In Ephes. 4,11 f. (PL 17, 410); In 1 Tim 3,8–10 (PL 17, 470). – *Ders.* auch in den fälschlicherweise Augustinus zugeschriebenen „*Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*“: q. 101 (PL 35,2305–2307).

²⁵ *Pelagius*, In Phil. 1 (PL 30, 879); In Tim 3 (PL 30, 922); In Tit. 1 (PL 30, 941).

tergeordnet sein wollten. In einem Brief²⁶ an den römischen Presbyter Evangelus²⁷ stellt sich Hieronymus auf die Seite der Presbyter. Er begründet seine Einschätzung ähnlich wie Ambrosiaster und Pelagius mit einem ausführlichen Hinweis auf die Bibelstellen,²⁸ in denen die Bezeichnungen *presbyter* und *episcopus* als Synonyma erscheinen. Damit will er sagen: Die spätere Entwicklung zur Unterordnung einer Vielzahl von Presbytern unter jeweils einen Bischof²⁹ ist der kirchlichen Ordnung geschuldet³⁰. Vom Sakrament des Ordo her betrachtet ist dem Presbyter dieselbe Würde wie dem Bischof zuzusprechen. Mit anderen Worten: Bischof und Presbyter stehen, was die Weihewalt betrifft, auf derselben Stufe; und nur damit es in der Kirche eine rechtlich geregelte Ordnung gibt, kann oder darf ein Presbyter nicht alles, was ein Bischof kann oder darf.³¹ Die Diakonenweihe

²⁶ *Hieronymus*, Ep. 146 (PL 22,1192–1195; CSEL 56/I,3, 308–312). – Dazu: *Y. Bodin*, *Saint Jérôme et l'Église*, Paris 1966, 174–215; *Ysebaert* (Anmerkung 7), 168–170.

²⁷ „Der römische Presbyter Evangelus schickte Hieronymus die anonymen Erörterungen zum Alten und Neuen Testament (Quaestiones veteris et novi testamenti), die unter den Werken Augustins überliefert sind und von der modernen Forschung dem sogenannten Ambrosiaster (vgl. LACL 18 f.), einem namentlich nicht bekannten Pauluskommentator in Rom zur Zeit des Damasus, zugeschrieben werden (CSEL 50), und fragte Hieronymus nach seiner Meinung zu der darin vorgenommenen Identifizierung des Melchisedek mit dem Heiligen Geist (vgl. quaest. test. 109,20 f.). Hieronymus antwortete im Frühjahr 398 mit einem kleinen Traktat zu diesem Thema (ep. 73). Zu einem nicht feststellbaren Zeitpunkt schrieb Hieronymus Evangelus einen weiteren Brief über die Rangordnung von Diakonat und Presbyterat (ep. 146). Evangelus ist wahrscheinlich mit demjenigen Evangelus zu identifizieren, dem der pelagianische Diakon Anianus (auch Annianus) von Celeda (um 420; vgl. LACL 37) seine Übersetzung der sieben Lobreden des Johannes Chrysostomus auf den Apostel Paulus (De laudibus sancti Pauli) widmete“ (*A. Fürst*, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg i. Br. 2003, 176 f.).

²⁸ In seinem 389 verfassten Kommentar zum Titusbrief formuliert Hieronymus die oft zitierte Sentenz: „Idem est ergo presbyter qui et episcopus [...]“ (In Tit. 1,5 [PL 26,597]). Aus der Tatsache, dass in Phil 1,1 im Plural von Bischöfen und Presbytern derselben Gemeinde gesprochen wird, folgert er die Synonymität der beiden Amtsbezeichnungen. Zu Apg 20,28 bemerkt er, dass Paulus Presbyter aus Ephesus zu sich nach Milet kommen lässt und sie dort als Bischöfe anredet. Außerdem vermutet er, dass Hebr 13,17 und 1 Petr 5,1 f. eine nicht monepiskopale, sondern presbyteriale Gemeindeleitung spiegeln.

²⁹ „[...] in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis Ecclesiae cura pertineret et schismatum semina tollerentur“ (*Hieronymus*, In Tit. 1,5 [PL 26,597]).

³⁰ „Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiae consuetudine ei qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos: ita episcopi noverint se magis consuetudine, quam dispositionis Dominicae veritate, presbyteris esse maiores et in commune debere Ecclesiam regere, imitantes Moysen, qui cum haberet in potestate solum praeesse populo Israel, septuaginta elegit, cum quibus populum iudicaret (Num 11,16s). Videamus igitur qualis presbyter, sive episcopus ordinandus sit“ (*Hieronymus*, In Tit. 1,5 [PL 26,598]).

³¹ Die Reformatoren haben sich besonders gern auf jene Passage des Hieronymus-Briefes an Evangelus berufen, die von der alexandrinischen Ortskirche berichtet; dort sei es bis zu den Bischöfen Heraklas und Dionysius (3. Jahrhundert) üblich gewesen, dass die Presbyter einen aus ihrem Kreis – ähnlich wie ein Heer seinen Führer oder die Diakone einen Archidiacon – erwählten, damit er ihr Vorgesetzter sei: „Quod autem postea unus electus est, qui ceteris praeponebatur, in scismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet. Nam et Alexandria a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos presbyteri semper unum de se electum et in excelsiori gradu conlocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat aut diaconi eligant de se, quem indurium noverint, et archidiaconum vocent“ (*Hieronymus*, Ep. 146 [CSEL 56/I,3, 308–312; 310]). – Dazu: *R. Hennings*, *Hieronymus zum Bischofsamt und seine Autorität in dieser Frage*

aber überträgt nicht dieselbe Gewalt, die der Bischof und der Presbyter empfangen. Daraus folgert Hieronymus: Der Diakon empfängt zwar eine Weihe, aber nicht das Sakrament des Ordo; deshalb ist die Unterordnung des Diakons unter den Presbyter – anders als die Unterordnung des Presbyters unter den Bischof – nicht nur eine der rechtlichen Ordnung geschuldete, sondern eine wesentliche. Viele Theologen des Mittelalters zählen die Diakonenweihe zu den Konsekrationsriten, die wie Lektorat, Akolythat oder Subdiakonat der Vorbereitung auf das Sakrament des Ordo dienen.

Weil Hieronymus neben Augustinus das Mittelalter maßgeblich beeinflusst hat, wurden seine Invektiven gegen eine mehr als ordnungslogische oder juridische Vorordnung des Bischofs über den Presbyter nicht vergessen. Isidor von Sevilla († 636) bekräftigt die Grundthese des Hieronymus, erklärt den Unterschied zwischen Episkopat und Presbyterat rein kirchenrechtlich, will sich aber – um der Ordnung willen – dem Grundsatz fügen, nur der Bischof dürfe firmen und die Weihen spenden.³² Ratramnus († 869) erklärt den Unterschied zwischen Bischof und Presbyter vor allem damit, dass Bischöfe Presbyter weihen, nie aber umgekehrt Presbyter Bischöfe.³³ Etwa zur selben Zeit, in der Ratramnus seine Traktate verfasst, erinnert Amalarius von Metz († 850) mit Berufung auf die biblische Ununterscheidbarkeit des Rangs der Bischöfe von dem der Presbyter an die Mahnung des Hieronymus, die Presbyter sollten sich den Bischöfen der Gewohnheit entsprechend unterordnen, die Bischöfe sollten aber auch wissen, dass sie eher auf Grund der Gewohnheit als auf Grund einer Anordnung Christi den Presbytern übergeordnet seien.³⁴ Auch Ivo von Chartres († 1116) sieht den Unterschied zwischen Bischof und Presbyter lediglich in Funktionen, die nur um der Disziplin willen dem Priester vorenthalten sind.³⁵

bei Luther, Melanchthon und Zwingli, in: *Auctoritas Patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, herausgegeben von L. Grane/A. Schindler/M. Wriedt, Mainz 1998, 85–104.

³² „De presbyteris. [...] Praesunt enim Ecclesiae Christi, et in confectione divini corporis et sanguinis consortes cum episcopis sunt, similiter et in doctrina populorum, et in officio praedicandi. Ac sola propter auctoritatem summo sacerdoti clericorum ordinatio et consecratio servata est, ne a multis Ecclesiae disciplina vendicata concordiam solveret, scandala generaret“ (*Isidorus*, *De ecclesiasticis officiis* II, 7 [PL 83, 787]).

³³ „Et revera inter sacerdotes et episcopos differentia non parva consistit. Sacerdotes namque, sicut reliqui gradus ecclesiastici, per episcoporum ministerium consecrantur; at episcopi non a sacerdotibus benedicuntur. Ipsi quoque sanctum chrisma sanctificant, et oleum consecrant: omnique gradus ecclesiasticus illorum dispositione peragitur. Quod considerantes ecclesiastici viri, statuerunt ut frontes baptizatorum non a presbyteris, sed ab episcopis chrismate sancto linirentur“ (*Ratramnus*, *Contra Graecorum opposita* IV, 7 [PL 121, 333]).

³⁴ „Hieronimus exponit quid plus habeat episcopus quam presbyter, dicens in epistola ad Evangelum saepe repetitum: ‚Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus quod presbyter non facit?‘ et exponit cuius constitutione sit episcopus constitutus, in tractatu super Titum dicens: ‚Sicut ergo presbyteri sciunt se ex ecclesiae consuetudine ei qui sibi praepositus fuerit esse subiectos, ita episcopi noverint se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse maiores, et in commune debere ecclesiam regere, [...]‘“ (*Amalarius*, *Liber officialis* II, 13, 15 [ed. J. M. Hanssens, Rom 1948, 232]).

³⁵ Vgl. *Ivo von Chartres*, *Panormia* III, 5 (PL 161, 1130).

Besonders förderlich für den bestimmenden Einfluss der Hieronymus-These auf die Ekklesiologie des Mittelalters war die Aufnahme der entscheidenden Zitate seines Titus-Kommentars und seines Briefes an Evangelus in das *Decretum Gratiani*³⁶: in jene *Concordia discordantium canonum* also, die zwischen 1125 und 1140 von dem Bologneser Mönch Gratian grundgelegt, zur Basis der Kanonistik wurde³⁷. In den einschlägigen kanonistischen Kommentaren wird die These des Hieronymus fortgeschrieben. Sicard von Cremona († 1215) zum Beispiel unterscheidet zwischen der Gleichrangigkeit von Bischof und Presbyter in der Sakramentspendung (*officium*) bei gleichzeitiger Unterschiedenheit ihrer Leitungsaufgabe (*administratio*).³⁸ Huguccio († 1210) nimmt zwar an, dass die Überordnung des Bischofs über die Presbyter keine erst nachträglich eingeführte ist, betrachtet sie aber deshalb nicht als göttlichen Rechts.³⁹

Unter den Kanonisten wagt niemand, den Hieronymus-Zitaten des *Decretum Gratiani* zu widersprechen. In den Sentenzen, Summen und Quästionensammlungen der Theologen wird die Hieronymus-These nur beiläufig oder gar nicht behandelt. Eine Ausnahme bildet die wirkungsgeschichtlich kaum überschätzbare *Summa de sacramentis christianae fidei* des Hugo von St. Viktor († 1141). Er sieht Episkopat und Presbyterat auf der sakramentalen Ebene als Einheit unbeschadet unterschiedlicher Befugnisse und Funktionen (*unus gradus [...] in sacramento, non tamen una potestas in ministerio*), wohingegen der Diakonats nicht nur funktional, sondern auch sakramental betrachtet etwas Eigenes ist.⁴⁰ Trotz der sakramentalen Geeint-

³⁶ Vgl. *Decretum Gratiani* I, 95,5 (PL 187, 448–452).

³⁷ „Für das Mittelalter und insbesondere die Frühscholastik war nicht ausschlaggebend, welche Lehre die authentische der Väter wäre, sondern vielmehr, welche Texte vom Fluß der Überlieferung an ihren Strand getrieben und dort aufgenommen als Grundstock der theologischen Arbeit Verwendung fanden. Unsere Untersuchung hat [...] ergeben, daß dies fast ausschließlich die beiden Hieronymussentenzen waren, in denen man das Priestertum gleichrangig neben den Episkopat gestellt sah. Dazu kam, dass diese Sentenzen in die Paulinenliteratur und in das Dekret Gratians Eingang fanden und gerade hier zum Nährboden des frühscholastischen Denkens werden mussten. Wenn man nun bedenkt, daß die damalige Spekulation unser Problem für ein vornehmlich kanonistisches ansah und darum seine Behandlung den Dekretisten zuschieben wollte, so versteht man, daß bei dem Konservativismus der Kanonistik die von Hieronymus überkommene Lösung im Verlauf der frühscholastischen Periode sich behauptete [...]“ (A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. Dritter Teil: Die Lehre von den Sakramenten; Band II, Regensburg 1955, 301 f.).

³⁸ „Et attende, quod episcopi dicuntur tenere locum apostolorum et presbiteri LXXII discipulorum, quia sicut apostoli preerant discipulis in amministrazione, sic episcopi sacerdotibus in amministrazione et officiorum executione. Olim namque in amministrazione dispares, in officio pares et quodcunque sacramentum dabat Petrus, quilibet sacerdos conferre poterat. Set hodie dispares in utroque, cum solis episcopis liceat confirmare et similia“ (Sikard von Cremona, *Cod. Bamberg*, can. 38, fol. 68, hier zitiert nach Landgraf [Anmerkung 37], 287).

³⁹ Vgl. Landgraf (Anmerkung 37), 288.

⁴⁰ „De ordinibus hoc primum attendendum est, quod alii sunt secundum gradum differentem, sicut est diaconus et sacerdos; alii in eodem gradu secundum potestatem excellentem, sicut diaconus et archidiaconus. Unus gradus est in sacramento; non tamen una potestas in ministerio. Diaconus enim sacerdoti ministrat in sacramento corporis et sanguinis Christi. Archidiaconus autem hoc plus habet, quod praeter ministerium altaris sub episcopo et vice episcopi curam habet Eccle-

heit von Episkopat und Presbyterat bezeichnet Hugo nur die Bischöfe als Nachfolger der Apostel, die Presbyter hingegen als Nachfolger und Stellvertreter der 72 Schüler, aus denen der Herr die Zwölf ausgewählt hat.⁴¹

Die Sentenzensammlung des Petrus Lombardus († 1160) – Pflichtlektüre für jeden Theologiestudenten des Mittelalters – verzichtet zwar auf die Wiederholung der besagten Hieronymus-Zitate, setzt aber voraus, „dass bei den Alten dieselben *episcopi* und *presbyteri* genannt wurden, dass aber die *presbyteri* als *sacerdotes* den Gipfel des Pontifikates nicht besitzen wie die *episcopi*, da sie die Stirne nicht mit Chrisam zeichnen, noch den Paraclitus geben, was nach Erweis der Apostelgeschichte einzig den *episcopi* zustehe“⁴². Doch der so bezeichnete Unterschied begründet keinen eigenen Ordo, sondern nur eine höhere Würde des Bischofs gegenüber dem Priester, wohingegen der Diakonat für einen eigenen Ordo steht.⁴³ Petrus Lombardus unterscheidet zwischen den *officia*, die durch das Sakrament der Bischofs- beziehungsweise Priesterweihe übertragen werden (z. B. Konsekrationsvollmacht), und den *officia*, die durch einen Rechtsakt verliehen werden (z. B. Leitungsvollmacht). So wird er zum Wegbereiter der später klassisch gewordenen Unterscheidung zwischen *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis*.

Bonaventura († 1274) betont in seinem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, dass der Bischof in Bezug auf die Feier der Eucharistie dem Presbyter nichts voraushat und dass deshalb seine Abgehobenheit gegenüber dem sogenannten einfachen Priester lediglich die einer höheren Würde und Rechtsstellung sei. Ausdrücklich vergleicht er den Unterschied zwischen Bischof und Priester mit dem Unterschied zwischen Erzbischof und Suffraganbischof, zwischen dem Papst und einem Patriarchen.⁴⁴

siarum; et causas ecclesiasticas examinat et ministeria dispensat. Similiter sacerdos et pontifex sive summus sacerdos unus gradus est in sacramento, diversa tamen potestas in ministerio; quia cum utrisque corporis et sanguinis Christi consecrandi, baptizandi, catechizandi, praedicandi, ligandi, solvendi, una quodammodo sit dignitas, pontificibus tamen ecclesias dedicandi, ordines faciendi, manus imponendi, sacri chrismatis consecrandi, communem super populum benedictionem faciendi, singularis data est potestas. Sic itaque alia est differentia graduum in sacris ordinibus, alia est in eodem gradu differentia dignitatum“ (*Hugo von St. Victor*, De sacramentis II, 2,5 [PL 176,419; Corpus Victorinum, herausgegeben von *R. Berndt*; Band I, Münster 2008, 339 f.]).

⁴¹ Vgl. *Hugo von St. Victor*, De sacramentis II, 3,12 (PL 176,428; Corpus Victorinum; Band I, herausgegeben von *R. Berndt*, Münster 2008, 355 f.).

⁴² *Landgraf* (Anmerkung 37), 291. – „Ideo autem et presbyteri sacerdotes vocantur, quia sacrum dant. Qui, licet sint sacerdotes, tamen pontificatus apicem non habent, sicut episcopi, quia nec chrismate frontem signant, nec Paraclitum dant: quod solis debere episcopis, lectio Actuum Apostolorum demonstrat. Unde et apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerunt, quia illud nomen est dignitatis, non aetatis“ (*Petrus Lombardus*, Sent. IV, d. 24, c. 11).

⁴³ „Cumque omnes spirituales sint et sacri, excellenter tamen canones duos tantum sacros ordines appellari censent, diaconatus scilicet et presbyteratus, quia hos solos primitiva Ecclesia legitur habuisse, et de his solis praeceptum Apostoli habemus“ (*Petrus Lombardus*, Sent. IV, d. 24, c. 12).

⁴⁴ „Conclusio. *Episcopatus proprie non est ordo, sed ordinis eminentia vel dignitas*. [...] Dicendum, quod, sicut tactum est, cum ordinis potestas principaliter sit ordinata ad dispensationem Sacramentorum et maxime illius Sacramenti nobilissimi, scilicet corporis Domini, quod ibi est status graduum et ordinum ascendendum, et ita ultra sacerdotium non est gradus ordinis. Sed tamen intra hunc gradum et ordinem contingit esse distinctionem *dignitatum* et *officiorum*, quae tamen novum gradum vel ordinem non constituunt, ut archipresbyter, episcopus, archiepiscopus,

Auch Thomas von Aquin († 1274) urteilt zumindest in seinem Frühwerk ähnlich. Er unterscheidet zwischen der Gewalt über den eucharistischen und der Gewalt über den mystischen Leib Christi.⁴⁵ Was die letztere betrifft, so unterscheidet sich der Bischof erheblich vom Priester; was die erstere betrifft, in keiner Weise; denn die Bischofsweihe verleiht keinen eigenen sakramentalen Charakter. Allerdings schreibt Thomas schon in seinem Sentenzenkommentar, dass die Bischofsweihe doch mehr als ein rituell eingekleideter Rechtsakt sei.⁴⁶ Deshalb relativiert er die entsprechenden Ausführungen des Hieronymus über die sakramentale Identität des Priesters mit dem Bischof – in seinen theologischen *Opuscula* ebenso wie in seinen Paulusbrief-Kommentaren. Joseph Lécuyer hat gezeigt, dass man diachron betrachtet von einer zunehmend sakramentalen Bestimmung nicht nur der Einheit, sondern auch der Gestuftheit des Ordo im Werk des Aquinaten sprechen kann.⁴⁷ In der unvollendeten *Summa theologica* konfrontiert Thomas die Position des Hieronymus (sakramentale Identifizierung der Priester mit den Bischöfen) mit der ganz anderen Position (sakramentale Unterschiedenheit von Bischof, Presbyter und Diakon) des Pseudo-Dionysius Areopagita.⁴⁸ Dabei orientiert er sich an der neuplatonischen Lehre, dass ein und dieselbe Wirklichkeit auf vollkommene oder weniger vollkommene Weise empfangen und verliehen werden kann.⁴⁹ Es gibt nur ein Sakrament

patriarcha, Pontifex Summus, quae ultra sacerdotium non addunt ordinem nec gradum novum, sed solum dignitatem et officium. Et ita episcopatus, prout concernit ordinem sacerdotii, bene potest dici *ordo*; sed prout distinguitur contra sacerdotium, dicit *dignitatem* quamdam vel *officium* ipsi annexum, et non est *proprie* nomen ordinis, nec novus character imprimatur, nec nova potestas datur, sed potestas data ampliatur“ (*Bonaventura*, In IV Sent. d. 24, p. 2, a. 2, q. 3).

⁴⁵ „Ad secundum quaestionem dicendum, quod ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est sacramentum; et sic, ut prius dictum est, ordinatur omnis ordo ad eucharistiae sacramentum; unde, cum Episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote quantum ad hoc, non erit episcopatus ordo. Alio modo potest considerari ordo secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum; et sic, cum Episcopatus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo; [...] ordo secundum quod est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur; et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis Episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris; et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est quoddam sacramentum. Ad tertium dicendum, quod potestas episcopalis non est tantum iurisdictionis, sed etiam ordinis, ut ex dictis patet, secundum quod ordo communiter accipitur“ (*Thomas von Aquin*, In IV Sent. d. 24, q. 3, a. 2).

⁴⁶ „Ad secundum dicendum, quod in promotione episcopi datur sibi potestas quae perpetuo manet in eo; quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad Corpus Christi mysticum; et tamen indelebiter manet sicut character, quia per consecrationem datur“ (*Thomas von Aquin*, In IV Sent. d. 25, q. 1, a. 2).

⁴⁷ Vgl. J. Lécuyer, Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat, in: RThom 57 (1957) 29–52. – Dazu auch: E. Seiterich, Ist der Episkopat ein Sakrament?, in: Schol. 18 (1943) 200–219.

⁴⁸ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II, q. 184, a. 6.

⁴⁹ „Sed contra est quod Dionysius dicit, in Eccl. Hier. [cap. 5]: ‚Pontificum quidem ordo consummatus est et perfectivus; sacerdotum autem illuminativus et lucidativus; ministrantium vero purgativus et discretivus.‘ Ex quo patet quod perfectio solis episcopis attribuitur“ (*Thomas von Aquin*, S.th. II-II, q. 184, a. 6, 3).

des Ordo; aber eine unterschiedlich vollkommene Weise der Spendung und des Empfangs.⁵⁰

Für die Folgezeit kann man bilanzieren, dass die Franziskaner eher zu einer fortschreitenden Trennung zwischen *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* neigen, wohingegen die Dominikaner die Tendenz fortschreiben, die sich im Spätwerk des Aquinaten abzeichnet. In den Sentenzenkommentaren der Dominikaner Durandus de San Porciano († 1334) und Petrus de Palude († 1342), aber auch des Augustiners Thomas von Straßburg († 1357) erscheint die Bischofsweihe als sakramentale Vervollkommnung der Priesterweihe.⁵¹ Von einem eigenen Sakrament der Bischofsweihe aber sprechen erst die Theologen der Schule von Salamanca. Francisco de Vitoria OP († 1546) wendet sich aus exegetischen und theologischen Gründen gegen die These, dass die Unterscheidung des Bischofs vom Priester nicht in der Bischofsweihe wurzele, sondern in einem Delegationsakt des Papstes.⁵² Er beruft sich auf Apg 14,22, aber mit Thomas von Aquin auch auf die spekulativen Argumente des Areopagiten.⁵³ Der im spanischen Alcalá geborene Pedro de Soto († 1563) geht noch einen Schritt weiter. Er bezeichnet ausdrücklich alle Stufen (*ordines*) der Trias von Bischof, Priester und Diakon als „verissima sacramenta“ – dies allerdings ohne Klärung der Frage, wie diese These mit der Einheit des Ordo-Sakramentes zu vereinbaren sei.⁵⁴ Während Pedro de Soto seine sakramententheologi-

⁵⁰ Vgl. *Lécuyer* (Anmerkung 47), 45–50.

⁵¹ Vgl. *H. Müller*, Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung, Wien 1971, 50–52; *P. Walter*, Das Verhältnis von Episkopat und Presbyterat von der Alten Kirche bis zum Reformationsjahrhundert, in: Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge; Band II: Ursprünge und Wandlungen, herausgegeben von *D. Sattler* und *G. Wenz*, Freiburg i. Br./Göttingen 2006, 39–96, 66–72.

⁵² „Tertia propositio: *Tota potestas ordinis in ecclesia derivata est et pendet immediate ab episcopis. Volo dicere, quod sicut apostoli et illi soli habuerunt iure divino ordinare et consecrare presbyteros et alios inferiores ministros, ita omnes et soli episcopi hoc habent etiam iure divino*“ (*Francisco de Vitoria*, Vorlesungen I [Relectiones]. Völkerrecht – Politik – Kirche, herausgegeben von *U. Horst/H.-G. Justenboven/J. Stüben*, Stuttgart 1995, 278–351; 332).

⁵³ „Nec de hoc inter catholicos est dubitatio episcopos hanc habere potestatem. Et quod soli episcopi habeant, videtur, quia nunquam legimus ordinationes factas nisi ab apostolis vel ab episcopis aliis. Unde etiam Act 14,22 de Paulo et Barnaba legitur, quod constitutus Lystrae et Iconio et Antiochia per singulas ecclesias presbyteris decesserunt. Et Dionysius apostolorum discipulus et synchronus libro *De ecclesiastica hierarchia*, ubi formam ecclesiasticam ab apostolis traditam disertè et copiose tractat, solis pontificibus ordinationem ministrorum tribuit. Immo nec oleum sanctum, quo sacrantur presbyteri, ab alio quam a pontifice docet confici posse“ (*Francisco de Vitoria* [Anmerkung 52], 334).

⁵⁴ „Ex his igitur et vera ratio huius sacramenti, et dubia quae inter posteriores nostros scholasticos disputantur, sunt cognoscenda. Primo itaque illud certo constat, esse sacramentum ordinis in ecclesia, illud consummari et perfici in traditione potestatis illius ecclesiasticae. Cum vero disputatur, quomodo sit unum sacramentum ordinis, vel quae non plura, cum sint plures ordines magis de nomine quaestio est, quam de re aliqua. Unicum sacramentum ordinis dicimus, quantum tradantur plures per illud ordines, et quidem [...] diversarum specierum et rationum; tamen omnes ad unum (quod praecipuum et maximum est) sacerdotium scilicet, sive presbyterium, sive episcopatum referuntur de quo postea. Nunc satis est, quod attributione quadam omnia unum sacramentum dicuntur, quae ad unum illud praecipuum ordinantur. Haec est beati Thomae in hac materia sententia. Quando non desint qui ex eius verbis putent, id quod sit in aliis omnibus ordinibus, sacramentale quoddam esse; sicut quae fiunt in exorcismis ante baptismum, praeparationes sunt ad baptismum; ita omnia alia quae fiunt in omnibus ordinibus, praeparationes sunt ad sacer-

schen Reflexionen an der Praxis orientiert, ist Domingo de Soto († 1560) ein außergewöhnlicher Kenner der Tradition, vertraut mit den Schriften des Thomas von Aquin und auf die widerspruchsfreie Begründung seiner Thesen bedacht. Da es, so argumentiert er, nur ein Sakrament des *sacerdotium* gibt, empfangen die Bischöfe und Priester (nicht die Diakone!) dasselbe Sakrament; aber Erstere in vollkommener, Letztere in partizipativer Weise. Obwohl es kein achttes Sakrament gibt, ist die Bischofsweihe aus der Sicht Domingo de Sotos kein bloß jurisdiktioneller Akt – dies schon deshalb nicht, weil ein Bischof, der seines Amtes enthoben wird, dennoch Bischof bleibt.⁵⁵

Den an Thomas orientierten Dominikanern und Salmantizensern stehen Theologen der Franziskanerschule und die meisten Kanonisten entgegen. Der Scotus-Schüler Petrus Aureoli OFM († 1322) zum Beispiel lehrt in seinem Sentenzenkommentar, dass alle Unterschiede zwischen Bischof und Priester ausschließlich durch die Rechtsordnung der Kirche bedingt seien, dass also der Papst als Inhaber der vollen Rechtsgewalt einen Priester ohne vorherige Bischofsweihe nicht nur zum Firmspender, sondern auch zur Spendung aller Ordinationen ermächtigen könne.⁵⁶ Der 1321 zum Erzbischof von Aix ernannte Franziskaner konnte sich für diese Position auch auf einen Kanonisten des Dominikanerordens, den 1276 zum Papst gewählten Petrus von Tarentaise (Papst Innozenz V.), berufen, weil dessen Rechtsdogmatik von der Überzeugung geprägt war, dass das Sakrament der Weihe allein die Konsekrationsgewalt über das *corpus Christi verum* überträgt und dass Papst, Bischof und Priester im Unterschied zum Diakon diese im Sakrament empfangene Gewalt gemeinsam haben, dass daher alle Unterschiede der Hierarchie durch die vom Papst ausgehende Ordnungsgewalt über das *corpus Christi mysticum* (die Kirche) bedingt sind. Der Papst kann, so folgert Petrus von Tarentaise, ohne zusätzliche Weihe einem Priester die Priesterweihe, einem Diakon die Diakonenweihe, einem Subdiakon die Subdiakonenweihe auftragen, niemals aber ohne vorherige Spendung des Ordo-Sakramentes die Konsekrationsvollmacht.⁵⁷ Ähnlich argumentieren in der Folgezeit die Kanonisten Antonius de Butrio († 1408), Nikolaus de Tude-

dotium. Et putant isti hoc probabiliter affirmari posse; atque ita unum tantum verissime esse sacramentum ordinis. Sed revera minus tuta est sententia, minus consentanea sensui ecclesiae; et ut specialius dicamus, certum est episcopatus, presbyterii, et diaconii ordines verissima esse sacramenta; quorum duo priora ex institutione Christi habentur, ut probatum est; et traduntur per ea distinctae potestates. Nam episcopi potestas superior est [...] et ad multa in sacramentis Christi omnino necessaria. Igitur verissime per sacramentum illa traditur; sicut potestas confirmandi et ordinandi. Itaque episcopatus (de quo multi aut dubitant, aut diversitate nominis quaestionem constituunt) censendus est verus ordo [...]“ (*Pedro de Soto*, Tractatus de institutione sacerdotum. Prima pars. De sacramento ordinis, Dillingen 1558, 346).

⁵⁵ Vgl. *Domingo de Soto*, De Iustitia et Iure, I, 10, q. 1, a. 2.

⁵⁶ „Et ratio est, quia gradus episcopatus facit diversitatem non quoad ordinem, ut dictum est, sed quoad actum ordinis licet non quoad characterem“ (*Petrus Aureoli*, In IV, Sent., d. 24, a. 2, prop. 2). – Dazu: Müller (Anmerkung 51), 50.

⁵⁷ Vgl. *Petrus von Tarentaise*, In IV Sent., d. 7, q. 3., a. 1. – Dazu: F. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes, Paderborn 1920, 70–72.

schis († 1435) oder Johannes von Imola († 1436).⁵⁸ Bis heute enthält der sogenannte „Denzinger/Hünemann“ einige der Dokumente, die beweisen, dass bestimmte Päpste bestimmte Priester ohne vorherige Bischofsweihe zur Spendung aller Ordinationen mit Ausnahme der Bischofsweihe ermächtigt haben.⁵⁹

Nicht diese Fakten und auch nicht die besagten theologischen Gegensätze und Ungereimtheiten haben eine endgültige Klärung des Verhältnisses von sakramentaler und rechtlicher Hierarchie, von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt erzwungen. Dazu kam es erst im Gefolge der Reformation. Denn die Reformatoren haben mit ihrer Lehre von der Christusunmittelbarkeit aller Gläubigen jede sakramentale Repräsentation des ‚Voraus‘ Christi gegenüber der Kirche in Frage gestellt.⁶⁰ Deshalb musste das Konzil von Trient nicht nur erklären, warum die Einzigkeit des Mittlertums Christi einer Repräsentation in Gestalt des besonderen Priestertums bedarf; sondern auch, warum die Heilsuniversalität Christi der hierarchisch geordneten Kirche bedarf.

Gegenüber der reformatorischen Leugnung des Unterschiedes zwischen dem besonderen Priestertum der Ordinierten und dem Taufpriestertum der übrigen Gläubigen war unter den Konzilsvätern von Trient unstrittig, dass es eine sakramentale Repräsentation der Differenz Christi zur Kirche, des Gegenübers des Hauptes zum Leib, des ‚Voraus‘ des Erlösers gegenüber den Erlösten gibt.⁶¹ Unstrittig war auch, dass die Eucharistiefeier die sakramentale Vergegenwärtigung des Erlösungsofffers Christi ist und dass die Kirche sich stets neu aus der sakramentalen Vergegenwärtigung der Selbstverschenkung des Erlösers empfängt. Unklar aber war, ob das Sakrament des Ordo nur der sakramentalen Vergegenwärtigung der Erlösung beziehungsweise Rechtfertigung oder auch der Ordnung der Kirche dient. Unklar zum Beispiel war, ob die Stufung des Ordo (Bischof, Priester, Diakon) eine bloße Sache der rechtlichen Ordnung oder eine Sache der von Christus der Kirche eingestifteten Apostolizität ist.

⁵⁸ Belege in: Müller (Anmerkung 51), 52.

⁵⁹ So Papst Bonifaz IX. († 1404) durch die Bulle „Sacrae religionis“ (1. Februar 1400) auf unbestimmte Zeit dem Augustinerabt von St. Osyth in Essex (DH 1145 f.); so Papst Martin V. (†1431) durch die Bulle „Gerentes ad vos“ (16. November 1427) für einen Zeitraum von fünf Jahren dem Zisterzienserabt von Altzelle in der Diözese Meißen (DH 1290); so Papst Innozenz VIII. (†1492) durch die Bulle „Expositio tuae devotionis“ vom 9. April 1498 (DH 1435) auf unbestimmte Zeit das Privileg der Subdiakonen- und Diakonenweihe an die Zisterzienseräbte von Cîteaux, La Ferté, Pontigny, Clairvaux und Morimond. – Dazu: J. Beyer, Nature et Position du Sacerdoce, in: NRTh 76 (1954) 356–373, 469–480; W. Bertrams, De quaestione circa originem potestatis iurisdictionis episcoporum in Concilio Tridentino non resoluta, in: PRMCL 59 (1970) 458–213.

⁶⁰ Dazu: J. Aarts, Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche. Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von 1512 bis 1525, Helsinki 1972; ders., Einige katholische Bemerkungen zu Luthers Theologie vom kirchlichen Amt, in: KuD 20 (1974) 158–165.

⁶¹ Vgl. B. Peter, Der Streit um das kirchliche Amt. Die theologischen Positionen der Gegner Martin Luthers, Mainz 1997, besonders 91–190.

Auf dem Konzil von Trient standen sich zwei Parteien gegenüber – in der zweiten und in der dritten Sitzungsperiode so erbittert, dass der Erfurter Dogmatiker Josef Freitag, zurzeit der wohl beste Kenner der Materie, von einer Kriegsfront spricht, die das Konzil fast gespalten hätte.⁶² Auf der einen Seite stand die kuriale beziehungsweise papale Partei, repräsentiert vor allem von den italienischen Konzilsvätern. Ihre Grundthese: Alle Jurisdiktionsgewalt in der Kirche liegt auf Grund göttlicher Anordnung („iure divino“) beim Papst. Denn die Kirche ist, wenn auch in Ortskirchen gegliedert, eine einzige; also bedarf es einer höchsten, inappellablen Gewalt, die alles andere ordnet. Die Bischöfe haben so gesehen nicht mehr Weihegewalt empfangen als der einfache Priester; also betrachtet die papale Partei – mit Berufung auf Hieronymus und eine lange kanonistische Tradition – die Bischofsweihe nicht als Sakrament, sondern lediglich als liturgisch zelebrierte Übertragung der vom Papst verliehenen Jurisdiktionsgewalt in einer bestimmten Diözese.

Auf der anderen Seite standen vor allem spanische und französische Konzilsväter. Sie betonten, dass der Bischof seine Leitungsgewalt nicht vom Papst empfängt, sondern durch die Bischofsweihe. So gesehen setzt die Leitungsgewalt des Bischofs der Leitungsgewalt des Papstes Grenzen. Sie ist ja nicht vom Papst, sondern im Sakrament der Bischofsweihe unmittelbar durch Christus übertragen. Dieses war exakt der Punkt, der enormes Konfliktpotenzial enthielt: Beschränkung der universalen Jurisdiktion des Papstes durch Ableitung der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt aus der Bischofsweihe.

Die Formulierungen der canones 6 und 7,⁶³ auf die sich die bis zuletzt streitenden Parteien am 15. Juli 1563 geeinigt haben, sind mehr Ausdruck eines Kompromisses als einer theologisch durchdachten Lösung. Die spanischen Konzilsväter⁶⁴ wollten ausdrücklich erklärt wissen, dass nicht nur die Einheit, sondern auch die Differenzierung (Trias von Bischöfen, Priestern

⁶² Vgl. J. Freitag, *Sacramentum ordinis* auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens, Innsbruck 1991, 204–350.

⁶³ „Kan. 6. Wer sagt, in der katholischen Kirche gebe es keine durch göttliche Anordnung [*divina institutione institutam*] eingesetzte Hierarchie, die aus Bischöfen, Priestern und Diakonen besteht: der sei mit dem Anathema belegt. – Kan. 7. Wer sagt, die Bischöfe stünden nicht höher als die Priester: oder sie besäßen keine Vollmacht, zu firmen und zu weihen oder die, die sie besitzen, sei ihnen mit den Priestern gemeinsam; oder von ihnen gespendete Weihen seien ohne Zustimmung oder Berufung des Volkes oder der weltlichen Macht ungültig; oder diejenigen, die weder von der kirchlichen und kanonischen Macht rechtmäßig geweiht oder beauftragt wurden, sondern anderswoher kommen, seien rechtmäßige Diener des Wortes und der Sakramente: der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 1776 f.).

⁶⁴ Kardinal Gabriele Paleotti notiert in seinem Konzilstagebuch am 10. Juli 1563: „Orator regis Hispani simul cum multis praelatis Hispanis adeunt legatos magnoque studio petunt, ut in 6. Canone dicatur hierarchiam esse a Christo institutam aut esse ex Christi institutione. Aiunt enim illa verba *divina ordinatione* esse nimis generalia, cum et caetera in universo orbe a divina ordinatione procedant. Alias denuntiant se canonem illum non accepturos, praesertim cum adsit et octavus, qui ait episcopos assumptos a Romano pontifice etc., quasi episcopi nusquam a Christo, sed tantum a Romano pontifice proficiscantur, Deo ita ordinante“ (*Gabrielis Paleotti Acta concilii Tridentini annis MDLXII et MDLXIII originalia*, in: CT; Band III, herausgegeben von S. Merkle, Freiburg i. Br. 1931, 231–762, 689, 7–13).

und Diakonen) des Ordo von Christus selbst gewollt sei. Aber sie mussten sich damit abfinden, dass die von ihnen favorisierte Formulierung „*hierarchy a Christo Domino instituta*“ durch die viel offener gehaltene Wendung „*hierarchy divina ordinatione instituta*“ ersetzt wurde. Die Italiener beteuerten gegenüber den Spaniern, sie würden gar nicht in Abrede stellen, dass die Bischöfe von Christus eingesetzt würden. Aber sie dachten dabei an eine mittelbare Einsetzung durch die von Christus autorisierte Jurisdiktionsgewalt des Papstes.⁶⁵

Die genaue Rekonstruktion der Genese des Trienter Weihedekretes durch Josef Freitag lässt erkennen, dass der Dualismus von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* durch die Beschlüsse des Trienter Konzils zwar noch nicht überwunden, wohl aber relativiert wird. Denn das *sacerdotium* wird nicht mehr „als bloße Konsekrationsgewalt aufgefasst, sondern als *potestas spiritualis*, die alle nötigen Vollmachten umgreift und sich von daher ausdifferenziert in ein bischöfliches und nichtbischöfliches Priestertum“⁶⁶. In can. 7 wird gesagt, dass die Bischofsweihe mehr Weihegewalt überträgt als die Priesterweihe. Also haben die spanischen Konzilsväter zumindest dies erreichen können, dass nicht nur die Priesterweihe, sondern auch die Bischofsweihe als Sakrament bezeichnet wird.⁶⁷ Dies bedeutet: Die Überordnung des Bischofs über die Presbyter trägt nicht nur rechtlichen („*iure ecclesiastico*“), sondern auch sakramentalen („*iure divino*“) Charakter. Von einem Sieg der Spanier über die Italiener aber kann man nicht sprechen. Ganz im Gegenteil: Die zentrale Streitfrage, ob die Bischofsweihe nicht nur mehr Weihegewalt als die Priesterweihe, sondern auch die Jurisdiktionsgewalt über die jeweilige Diözese überträgt, wurde im Sinne der papal-kurialen Partei entschieden. Bilanzierend muss man festhalten: Es bleibt auch nach

⁶⁵ „[...] nec enim negant Itali episcopos esse a Christo institutos, sed aiunt hoc egere declaratione, quod videlicet sunt a Christo non immediate, sed mediante summo pontifice. Item quod sunt a Christo quoad ordinem, non quoad iurisdictionem“ (ebd. 691,30–32).

⁶⁶ Freitag (Anmerkung 62), 256. – Die von Karl Josef Becker (*K. J. Becker*, Der Unterschied von Bischof und Priester im Weihedekret des Konzils von Trient und nach der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Rückschreitende oder fortschreitende Dogmenentwicklung?, in: *K. Rabner* [Hg.], Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, Freiburg i. Br. 1971, 289–327; besonders 312–315) und Gerhard Fahrnberger (*G. Fahrnberger*, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine rechts theologische Untersuchung, Wien 1970, 116–122; sowie *ders.*, Episkopat und Presbyterat in den Diskussionen des Konzils von Trient, in: *Cath[M]* 30 [1976] 119–152) vertretene Auffassung, das Trienter Weihedekret halte bei aller Betonung der Superiorität des Bischofs über den Priester an der These der beiden gemeinsamen Weihegewalt fest, darf durch die Untersuchung von Josef Freitag als widerlegt gelten.

⁶⁷ Zwar gibt es nach dem Konzil von Trient noch einzelne Theologen wie Francisco Suárez SJ (1548–1617), Jean-Baptiste Gonet OP (1616–1681) oder Charles-René Billuart (1685–1757), welche die Sakramentalität der Bischofsweihe in Frage stellen. Aber insgesamt setzt sich Trient durch. Jedenfalls kann Pietro Gasparri (1852–1934) im 19. Jahrhundert unwidersprochen feststellen: „Plerique scholastici putant episcopatum non esse ordinem proprie dictum, distinctum a presbyteratu [...]. Sed salva tot ac tantorum theologorum auctoritate, haec doctrina, obscura, confusio idearum innixa, hodie ab omnibus derelicta et derelinquenda prorsus est ac firmiter tenendum episcopatum esse ordinem proprie dictum distinctum a presbyteratu“ (*P. Gasparri*, Tractatus canonicus de sacra ordinatione; Band I, Paris 1893, 10 f.).

dem Trienter Konzil bei einer Parataxe von sakramentaler und rechtlicher Hierarchie. Obwohl die Bischofsweihe den Empfänger unwiderruflich zum Bischof erhebt, macht sie ihn nicht auch zum Leiter seiner Diözese; dies geschieht allein durch den Papst als den Inhaber aller Jurisdiktionsgewalt.

Robert Kardinal Bellarmin († 1621), der mit Abstand bedeutendste Ekklesiologe der Gegenreformation, hält sich an die Vorgaben des Trienter Konzils, verbindet diese aber mit der für ihn charakteristischen Lehre von der Kirche als päpstlicher Monarchie.⁶⁸ Er betrachtet den Papst nicht von den Bischöfen her, sondern umgekehrt die Bischöfe vom Papst her. Unter Absehung von jeder historisch-kritischen Befragung der kirchengeschichtlichen Fakten stellt er die These auf, Christus habe die Apostel im Abendmahlssaal zu Priestern geweiht, wohingegen Petrus nach der Auferstehung dieselben Apostel zu Bischöfen geweiht habe. Also sind die Apostelnachfolger beides zugleich: sakramentale Repräsentanten Christi *und* des Petrus(nachfolgers)⁶⁹ gegenüber der Kirche. Obwohl Bellarmin im Sinne des Trienter Konzils betont, dass die Bischofsweihe sakramentales Handeln Christi ist⁷⁰, unterstreicht er doch ebenso die Vermittlung aller Apostelnachfolge (*successio apostolica*) durch Petrus⁷¹. Wörtlich bemerkt er:

Darin zumindest kommen alle überein, dass die Jurisdiktion der Bischöfe wenigstens insgesamt betrachtet göttlichen Rechtes ist. Denn Christus selbst hat die Kirche so geordnet, dass es in ihr Hirten und Lehrer usw. gibt. [...] Wenn es nicht so wäre, könnte der Papst diese Ordnung ändern und z. B. festlegen, dass es keinen Bischof in der Kirche geben solle, was er aber offensichtlich nicht kann. Aber die Frage bleibt, ob gültig erwählte Bischöfe ihre Jurisdiktion von Gott erhalten, so wie der Papst, oder ob sie die ihrige vom Papst erhalten. Es gibt dazu drei Meinungen unter den Theologen. Die erste wird von denen vertreten, die wollen, dass Apostel und Bischöfe ihre Jurisdiktion unmittelbar von Gott empfangen haben bzw. empfangen. [...] Andere wollen, dass die Apostel ihre Jurisdiktion nicht von Christus, sondern von Petrus, und dass die Bischöfe die ihrige nicht von Christus, sondern vom Nachfolger Petri empfangen haben bzw. empfangen. [...] Eine dritte These wird von denen vertreten, die wollen, dass die Apostel ihre ganze Autorität unmittelbar von Christus empfangen haben, wohingegen die Bischöfe die ihrige allein vom Papst empfangen.⁷²

⁶⁸ Dazu: K.-H. Menke, Das Unfehlbarkeitsverständnis der „gegen-reformatorischen Konzils-traktate“, in: Cath(M) 45 (1991) 102–118.

⁶⁹ „Der Papst ist [...] als *princeps ecclesiae* [...] das sichtbare Gegenüber der Kirche“ (T. Dietrich, Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin [1542–1621]. Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen, Paderborn 1999, 431).

⁷⁰ Ohne die Siebenzahl der Sakramente in Frage zu stellen, charakterisiert Bellarmin die Bischofsweihe wie ein eigenes Sakrament über die Priesterweihe hinaus. Ja, er betont die Selbstständigkeit der Bischofs- gegenüber der Priesterweihe so stark, dass diese die von der Priesterweihe übertragenen Gewalten nicht inkludiert. Wer nicht schon Priester ist, kann die Bischofsweihe nicht empfangen. Dazu: Dietrich (Anmerkung 69), 435–441.

⁷¹ Bellarmin „deutet die *successio apostolica* als *successio petrinica*. In dieser Sichtweise ist nicht nur das tiefere Fundament für die Unfehlbarkeitskonzeption, sondern auch für die Superioritätsentscheidung zu sehen. Die Einengung der *index*-Funktion der Kirche auf das Petrusamt umgreift sowohl die Lehrentscheidungen wie die Leitungskompetenz. Der Papst ist der Garant der *certitudo fidei* wie der *unitas Ecclesiae*“ (Dietrich [Anmerkung 69], 429).

⁷² „Et quidem omnes in eo conveniunt, jurisdictionem Episcoporum saltem in genere esse de iure divino. Nam Christus ipse ita ordinavit Ecclesiam, ut in ea sint Pastores, Doctores etc. [...] Et praeterea, nisi ita esset, posset pontifex mutare hunc ordinem, et instituere, ne ullus sit in Ec-

Bellarmin glaubt, mit seiner These, Christus (*potestas ordinis*) und Petrus (*potestas iurisdictionis*) beziehungsweise Christus und Petrusnachfolger würden im Sinne eines zeitlichen Nacheinanders die Hierarchie konstituieren, eine vermittelnde Position zwischen „Dualisten“ und „Monisten“ einzunehmen. Doch man darf bezweifeln, dass sein Versuch gelungen ist. Thomas Dietrich kommt zu dem folgenden Ergebnis: Bellarmin versucht die Einheit beider Gewalten (*potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis*) zu bewahren, aber er opfert die Bindung der Jurisdiktionsgewalt an die Weihegewalt auf dem Altar einer Ekklesiologie, die den „vicarius Christi“ zum Vermittler aller bischöflichen Gewalt erklärt.⁷³

Bellarmin bezeichnet die Bischofsweihe als ein Sakrament, das die Priesterweihe zwar voraussetzt, aber nicht inkludiert; damit aber drängt sich die Frage auf, ob er trotz gegenteiliger Beteuerungen noch an der Siebenzahl der Sakramente beziehungsweise an der Einheit des Ordo-Sakramentes festhält. Er spricht mit Blick auf Priester- und Bischofsweihe von zwei Wirklichkeiten, die durch das gemeinsame Ziel der Auferbauung der Kirche so aufeinander hingeeordnet sind, dass sie untrennbar bleiben.⁷⁴ Ob der im Vorfeld des Vatikanums I mit der Revision des Konzilsschemas „De ecclesia Christi“ befasste Jesuitentheologe Joseph Kleutgen (1811–1883) hier anknüpft, kann nur vermutet werden.⁷⁵ Jedenfalls stellt er in seinen Vorschlägen und Kommentaren Folgendes heraus:⁷⁶ Weil man das eine Sa-

clesia Episcopus, quod sine dubio non potest facere. At quaestio est, an episcopi canonice electi accipiant a Deo suam iurisdictionem, sicut eam accipit summus Pontifex: an vero a Pontifice. Sunt autem tres de hac re Theologorum sententiae. Prima eorum, qui volunt tam Apostolos, quam caeteros Episcopos immediate a Deo accepisse, et accipere iurisdictionem. [...] Altera est eorum, qui volunt, Apostolos non a Christo, sed a Petro, et Episcopos non a Christo, sed a Petri successore accepisse, vel accipere iurisdictionem. [...] Tertia est media eorum, qui volunt, Apostolos quidem accepisse a Christo immediate omnem suam auctoritatem, tamen Episcopos non a Christo, sed a summo Pontifice eam accipere“ (*Robert Bellarmin, Disputationes de controversiis Christianae fidei*; vol. I, contr. 3, cap. 22).

⁷³ Vgl. *Dietrich* (Anmerkung 69), 446.

⁷⁴ Vgl. ebd. 452 f.

⁷⁵ Der entsprechende Text des Konzilsschemas lautet: „Sed neque omnes, qui in opus ministerii assumuntur, pari inter se potestate praediti sunt. Siquidem apostolica traditione patrumque consensu firmatum est, solis sacerdotibus prae ceteris ministris potestatem esse, corporis et sanguinis Domini sacramentum conficiendi atque fideles peccatorum vinculis solvendi; inter ipsos rursus sacerdotes episcopos, quos Spiritus Sanctus posuit regere ecclesiam Dei, presbyteris tam ordine quam iurisdictione ex divina institutione superiores esse. Neque enim presbyteris, sed episcopis tantum competit, sacerdotes aliosque ministros ordinare, atque ecclesias sibi commissas propria et ordinaria potestate regere. Itaque et singuli in sua quisque ecclesia et congregati in synodis de doctrina et disciplina decernunt, leges ferunt, iudicium exercent. Neque fas est presbyteris sive aliis clericis suo in gradu et munere quidquam sine antistitis auctoritate agere: ut ecclesia super episcopos constituatur, et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Verum etiam supremi muneris docendi et gubernandi universam ecclesiam episcopi expertes non sunt. Illud enim ligandi et solvendi pontificium, quod Petro soli datum est, collegio quoque apostolorum, quo tamen capiti coniuncto, tributum esse constat [...]“ (Schema constitutionis dogmaticae secundae de ecclesia Christi secundum reverendissimorum patrum animadversiones reformatum, in: *Mansi*, 53, 308–317; 310).

⁷⁶ Joseph Kleutgen kommentiert den revidierten Text des Konzilsschemas (siehe Anmerkung 75), wie folgt: „De hierarchia iam egit concilium Tridentinum in sessione modo laudata; decre-

krament des Ordo auf verschiedene Weise empfangen kann, gibt es trotz der Einzahl des Ordo-Sakramentes Bischöfe und Priester. Vom Diakon spricht Kleutgen bezeichnenderweise nicht; die Diakonenweihe hält er offenbar nicht für ein Sakrament; vermutlich, weil der Diakon das mit der Konsekrationsgewalt identifizierte *sacerdotium* entbehrt. Was Bischof und Presbyter betrifft, ist für ihn klar: Die Bischofsweihe überträgt die entsprechende Jurisdiktion beziehungsweise Leitungsgewalt (*propria et ordinaria potestas*), die jeder Bischof in Communio mit dem im Papst sichtbar geeinten Bischofskollegium ausübt. Der Priester empfängt dasselbe Sakrament des Ordo, um in Unterordnung unter seinen Bischof zu lehren, zu heiligen und zu leiten.

Wenn man von der Ausklammerung des Diakonates aus dem sakramentalen Ordo absieht, hat Kleutgen in seinem Beitrag vorausgenommen, was erst das Zweite Vatikanische Konzil endgültig geklärt hat. Im Nachhinein muss man bedauern, dass der Deutsch-Französische Krieg eine Diskussion der Konzilsväter über Kleutgens Darlegungen und also auch die Verabschiedung eines entsprechenden ekklesiologischen Dokumentes verhindert hat. Die These, dass den Bischöfen auf Grund ihrer Weihe eine nicht vom Papst delegierte Jurisdiktion zukommt, hätte nicht nur jeden Dualismus von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* beseitigt, sondern auch jene Interpretationen des Unfehlbarkeitsdogmas von 1870 verhindert, welche die Kirche im Sinne Bellarmins als päpstliche Monarchie beschreiben. Kleutgen war schon um die Jahrhundertwende weithin vergessen. Im Gefolge des unseligen Antimodernismus entstand 1917 ein kirchliches Gesetzbuch, welches nur die Priesterweihe als Sakrament betrachtet und also den Dualismus zwischen *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* fortschreibt.

tum autem hoc, quod Vaticano concilio proponitur, a Tridentino eo differt, quod non ordinis potestatem tantum, sed etiam et amplius iurisdictionis pertractat. Patres enim Tridentini de hierarchia locuti sunt, doctrinam de sacramento ordinis tradentes; hic autem de ea sermo instituitur, ut ecclesiae constitutio qualis sit, demonstretur. Porro caput tres partes complectitur: in prima docetur, presbyteros reliquis ministris, episcopos presbyteris superiores esse; in altera agitur de parte, quam episcopi in docenda et gubernanda ecclesia universa habent; in tertia de eorum subiectione Romano pontifici. Itaque cum in Tridentino decreto episcopi dicantur presbyteris superiores simpliciter, in hoc decreto additur: *tam ordine quam iurisdictione*, et plura de potestate episcoporum, proprias dioeceses gubernandi adiciuntur. – Neque vero eo, quod episcopi e divina institutione presbyteris iurisdictione superiores esse dicuntur, controversia, a qua diiudicanda patres Tridentini post longam deliberationem abstinerunt, dirimitur, controversia scilicet, utrum episcopi iurisdictionem ab ipso Deo in consecratione, an a Romano pontifice accipiant. Etiam si enim posterius, quod longe communior sententia tenet, ponatur; tamen verum est, episcopos ex institutione divina presbyteris etiam iurisdictione praecedere. Nam ipse episcopatus procul dubio divinitus institutus est; institutus autem est, non solum, ut episcopi sanctificent, sed etiam ut regnant ecclesiam Dei. Etsi igitur iurisdictionem per Romani pontificis electionem vel confirmationem accipiant; haec tamen est muneri eorum propria et ordinaria. Et quamvis summus pontifex efficere possit, ut hic prae illo sit alicuius ecclesiae antistites; non tamen potest efficere, ne sint in ecclesia antistites, qui assignatas sibi dioeceses propria illa et ordinaria potestate regant. [...] dubitari non potest, quin episcopi in docenda et gubernanda universa ecclesia partem aliquam habent“ (*Josephi Kleutgen relatio de schemate reformato*, in: *Mansi*, 53, 317–332; 320 f.).

Hubert Müller merkt an: „Der c. 949⁷⁷, der alle höheren und niederen Weihen vom Presbyterat bis zum Ostiariat der Reihe nach aufzählt, erwähnt nicht den Episkopat, betrachtet ihn also nicht einmal als Weihestufe. Er wird erst im folgenden c. 950⁷⁸ zusammen mit der Tonsur (!) aufgeführt.“⁷⁹

Der CIC von 1917 war unvereinbar mit der vor allem durch Pius XII. forcierten *Corpus-Christi-mysticum*-Ekklesiologie. Denn eine Kirche, die *als rechtlich geordnete Institution* Leib Christi sein will, darf ihre juristische nicht von ihrer sakramentalen Ordnung trennen. Es war kein Zufall, dass derselbe Papst, der 1943 die Enzyklika „*Mystici Corporis*“ verfasst hat, den Problemüberhang des tridentinischen Ordo-Dekretes beseitigen wollte. Er war sich nämlich des Zusammenhangs bewusst, der zwischen zwei Problemen besteht: dem der Verhältnisbestimmung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* und dem der Einheit des Ordo-Sakramentes trotz unterschiedlicher Weihen beziehungsweise Stufen. In dem am 30. November 1947 promulgierten Dokument „*Sacramentum ordinis*“ (DH 3857–3861) erklärt der Papst, dass die Kirche keine Vollmacht hat, die ein für alle Mal festgeschriebene Siebenzahl der Sakramente zu ändern, und dass es deshalb auch nur ein Ordo-Sakrament geben könne. Für die Folgezeit von kaum zu überschätzender Bedeutung ist, dass Pius XII. von einer dreifachen Möglichkeit spricht, ein und dasselbe Sakrament zu empfangen. Wie schon bei den griechischen Vätern und ungebrochen in der Tradition der russischen und griechischen Orthodoxie, so wird nun auch in einem päpstlich approbierten Dokument die Diakonenweihe mit Bischofs- und Priesterweihe als eine Gestalt des einen Ordo-Sakramentes bezeichnet. Pius XII. lässt keinen Zweifel daran, dass die Bischofsweihe, sollte sie ohne vorherige Priester- und Diakonenweihe gespendet werden, die ganze Fülle der drei Gestalten von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt impliziert. Anders gesagt: Das Sakrament des Ordo wird nicht mehr von der Konsekrationsgewalt des Priesters her erklärt, sondern von der Fülle seiner Höchstgestalt, von der Bischofsweihe her. Die Einheit des Ordo-Sakramentes – so lehrt der Papst in „*Sacramentum ordinis*“ – kommt in der allen drei Stufen gemeinsamen Handauflegung („*Materie*“ des Sakramentes) zum Ausdruck, das Unterscheidende („*Form*“ des Sakramentes) in den unterschiedlichen Bezeichnungen durch die Worte der Weihepräparation. Bei der Diakonenweihe betet der Weihende Bischof: „Sende auf ihn, so bitten wir, Herr, den Heiligen Geist, damit er für die Aufgabe, deinen Dienst zu erfüllen, mit dem Geschenk deiner siebenförmigen Gnade gestärkt werde“ (DH 3860). Bei der Priesterweihe betet der Bischof: „Verleihe, so

⁷⁷ „Can. 949. In canonibus qui sequuntur, nomine ordinum maiorum vel sacrorum intelliguntur presbyteratus, diaconatus, subdiaconatus; minorum vero acolythatus, exorcistatus, lectoratus, ostiariatus“ (CIC 1917).

⁷⁸ „Can. 950. In iure verba: ordinare, ordo, ordinatio, sacra ordinatio, comprehendunt, praeter consecrationem episcopalem, ordines enumeratos in can. 949 et ipsam primam tonsuram, nisi aliud ex natura rei vel ex contextu verborum eruatur“ (CIC 1917).

⁷⁹ Müller (Anmerkung 51), 57 f.

bitten wir, allmächtiger Vater, diesem deinem Diener die Würde des Priestertums; erneuere in seinem Herzen den Geist der Heiligkeit, damit er das von Dir, Gott, empfangene Amt des zweiten Ranges festhalte und durch das Beispiel seines Lebenswandels die Zucht der Sitten fördere“ (DH 3860). Hier ist klar ausgesprochen, dass das Sakrament auch die Ordnung („zweiter Rang“) und also die entsprechende Jurisdiktionsgewalt überträgt. Was für die Priesterweihe gilt, gilt erst recht für die Bischofsweihe. In ihr lauten die entscheidenden Worte der Weihepräfatation: „Vollende in deinem Priester die Fülle deines Dienstes und heilige den mit den Kostbarkeiten der ganzen Verherrlichung Ausgestatteten mit dem Tau himmlischen Salbols“ (DH 3860).

Wenn man die skizzierte Entwicklung betrachtet, dann bezeichnen die entsprechenden Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils den definitiven Abschluss eines langen Klärungsprozesses. Das eine Sakrament des Ordo ermöglicht die sakramentale Repräsentation Christi gegenüber der Kirche in dreifacher Gestalt, nämlich durch die Bischöfe gemeinsam mit den Priestern und Diakonen (LG 20; 28). Wer das Sakrament des Ordo empfängt, erhält nicht nur eine Gabe oder Begabung, sondern wird zugleich eingewiesen in eine Ordnung: der Bischof in ein im Petrusnachfolger sichtbar geeintes Kollegium (LG 22); der Priester in die sacerdotale (LG 28) und der Diakon in die kenotische Repräsentanz Christi (LG 29), und zwar im Gehorsam gegenüber dem zuständigen Bischof.

Joseph Ratzinger hat die Bedeutung dieser Klärung wie folgt erfasst: Sie bedeutet die „Aufsprengung jener Mauer [...], welche das Mittelalter von der alten Kirche und so den lateinischen Westen von den Kirchen des Ostens trennt“⁸⁰. Das Konzil, so erklärt er, hat den u. a. von Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas fortgeschriebenen Dualismus von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* endgültig verworfen. Besonders wichtig erscheint ihm jenes vordergründig unscheinbare Sätzchen (LG 22), „wonach jemand Glied des Bischofskollegiums wird durch die sakramentale Weihe“⁸¹. Er fährt fort:

Kollegialität beruht nach dieser Aussage nicht auf einer vom Papst verliehenen Jurisdiktion, die dann dem Sakrament als einer bloß individuellen Gabe gegenübergestellt würde, sondern sie reicht ins Sakramentale hinein, das als solches eine innere Zuordnung zum Miteinander der Bischöfe in sich trägt.⁸²

Ausdrücklich sagt die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums über die Jurisdiktion der Bischöfe:

Diese Vollmacht, die sie im Namen Christi persönlich ausüben, ist die eigene, ordentliche und unmittelbare, auch wenn ihr Vollzug letztlich von der höchsten Autorität der Kirche geregelt wird und im Hinblick auf den Nutzen der Kirche oder der Gläubigen mit bestimmten Grenzen umschrieben werden kann (LG 27).

⁸⁰ J. Ratzinger, Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung, Freiburg i. Br. 2012, 467.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd. 468.

Von den Priestern wird gesagt, dass sie dasselbe Sakrament des Ordo empfangen – allerdings so, dass sie ihr *sacerdotium* nur in der Weise der Unterordnung unter ihren Bischof bzw. als dessen Repräsentanten realisieren können. Sie

sind, obwohl sie die Bischofswürde nicht haben und in der Ausübung ihrer Vollmacht von den Bischöfen abhängen, dennoch mit ihnen in der priesterlichen Ehre verbunden und werden kraft des Sakraments der Weihe [...] zum Verkündigen des Evangeliums, zum Leiten der Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht (LG 28).

Sie repräsentieren Christus in der Weise der Repräsentation ihres Bischofs. Auch die Diakone empfangen analog dazu dasselbe (eine und einzige) Sakrament des Ordo (LG 29), um das ‚Prius‘ beziehungsweise ‚Voraus‘ Christi vor seiner Kirche zu repräsentieren – allerdings nicht auf dieselbe Weise wie Bischof und Priester, sondern durch die sakramentale Darstellung der kenotischen Dimension des kirchlichen Amtes.

2. Die triadische Einheit des sakramentalen Ordo

Wie oben skizziert, ging es jahrhundertlang – zumindest im Westen – immer nur um Priester- und Bischofsweihe. Von der Diakonenweihe war kaum oder gar nicht die Rede. Doch in der Heiligen Schrift werden die Diakone stets gemeinsam mit den Bischöfen genannt. Schon im 3. Jahrhundert hat sich die Trias von Bischof, Priester und Diakon flächendeckend etabliert. Erst die erwähnten Sentenzen des Hieronymus führten zur Reduktion des Ordo-Sakramentes auf die Priesterweihe (Übertragung der Konsekrationsgewalt). Im Hochmittelalter wirkten die Schriften, die fälschlicherweise dem Paulusschüler Dionysius Areopagita zugeschrieben wurden, wie ein Korrektiv. Es war aber ein langer Weg bis zur definitiven Erklärung der Dreigestaltigkeit des einen Ordo-Sakramentes und bis zur definitiven Bindung der Jurisdiktions- an die Weihegewalt.

Der Diakon erhält mit dem Empfang des Ordo-Sakramentes keinen Anteil am *sacerdotium* des Bischofs und des Priesters. Und doch wird auch er durch seine Weihe ermächtigt, das ‚Voraus‘ Christi vor und gegenüber der Kirche sakramental zu repräsentieren (LG 29)⁸³ – nicht in der Weise, in der das Haupt den Leib beherrscht, sondern in der Weise der dienenden Wegbereitung.⁸⁴ LG 29 erinnert daran, dass der Bischof der erste und vorrangige

⁸³ „Diacres, prêtres et évêque sont les uns pour les autres les vis-à-vis sacramentels du seul sacrement de l’ordre. Aucun ne peut être ce qu’il est sans les deux autres, et c’est ensemble qu’ils rendent présente la personne du Christ dans toute sa plénitude“ (A. Borras/B. Pottier, La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin, Bruxelles 1998, 200). – Entsprechend auch: D. Gonneaud, La sacramentalité du ministère diaconal, in: RTL 36 (2005) 3–20.

⁸⁴ Gegenüber vielfältigen Tendenzen, eine Art „Ersatzpriestertum“ des Diakons theologisch zu rechtfertigen, hat Papst Benedikt XVI. mit dem Motuproprio „Omnium in mentem“ (15. Dezember 2009) im CIC von 1983 die cc. 1008 f. verändert. Die Änderung richtet sich gegen die Einbeziehung der Diakone in das nur den Bischöfen und Priestern zukommende Lehren, Heiligen und Leiten in der Person Christi *des Hauptes*. Der dem c. 2009 neu beigefügte § 3 formuliert:

Diakon seiner Herde ist; dass Bischöfe und Priester in ihrem Lehren, Heiligen und Leiten nicht aufhören, Diakone zu sein. Aber der Diakon als solcher ist dazu geweiht, ausschließlich diese Dimension der Konstituierung von Kirche sakramental darzustellen.⁸⁵

Eine beträchtliche Anzahl von Theologinnen und Theologen hat die vom Vatikanum II geklärte Sakramentalität der Trias erneut in Frage gestellt.⁸⁶ Guido Bausenhardt z. B. spricht vom Amt wie von einem Prinzip oder einer unbestimmten Größe, die von der Kirche immer wieder neu gestaltet und spezifiziert werden kann.⁸⁷ Er verweist auf die unbestreitbare Tatsache, dass der Begriff „Apostel“ zunächst kein eindeutig definierter Amtstitel ist; dass Lukas nur die Zwölf und dann auf Grund der Geschehnisse vor Damaskus auch Paulus ‚Apostel‘ nennt; dass aber Paulus auch Mitarbeiter wie Apollos, Barnabas, Epaphras, Epaphroditos, Silvanus, Timotheus und Titus ‚Apostel‘ nennt. Er verweist auf die ursprüngliche Parallelität von presbyterialer und episkopaler Gemeindeverfassung. Und er relativiert den Monesepiskopat als zeitbedingtes Mittel der Bekämpfung von Häresien. Aber die entscheidende Frage ist doch, ob die schließlich definitiv gewordene Dreistufigkeit der postapostolischen Christusrepräsentation funktional oder sakramental bedingt ist. Ein funktionales Amtsverständnis betrachtet die „Ämter“ von Bischöfen, Priestern und Diakonen als das, was die Gemeinden schon im zweiten Jahrhundert als für sie notwendig erkannt haben, ohne dass dies immer so bleiben muss. Dieser Auffassung stellt die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils das sakramentale Verständnis des Ordo entgegen. Denn die entsprechenden Texte (LG 18–29) lassen keinen Zweifel

„Jene, die in das Bischofsamt oder in das Priesteramt aufgenommen worden sind, erhalten die Aufgabe und die Fähigkeit, in der Person Christi des Hauptes zu handeln. Die Diakone dagegen werden dazu befähigt, dem Gottesvolk zu dienen in der Liturgie des Wortes und der Liebe.“

⁸⁵ Leider ist es schon den Konzilsvätern nicht gelungen, eine *Theologie* des Diakonates zu entwickeln. Die aus der „Traditio“ des Hippolyt stammende Sentenz, dass den Bischöfen und Presbytern die Hände „ad sacerdotium“, den Diakonen aber „ad ministerium“ aufgelegt werden, wurde in LG 29 mit einer parataktischen Aufzählung einzelner „ministeria“ beziehungsweise Funktionen erläutert. Statt zu erklären, worin die spezifische Gestalt der Repräsentation des ‚Voraus‘ Christi vor seiner Kirche für die Diakone besteht, begnügt sich der Konzilstext mit einer additiven Nennung von Aufgaben, die Diakone schon einmal übernommen haben oder in Zukunft übernehmen könnten. Funktionalismus in der Praxis ist aber gerade das, was ein sakramentales Verstehen des Diakonates aushöhlt. Zur Reflexion dieser Problematik: *Borras/Pottier* (Anmerkung 83), 73–157; *S. Sander*, Gott begegnet im Anderen. Der Diakon und die Einheit des sakramentalen Amtes, Freiburg i. Br. 2006; *R. Hartmann/F. Reger/S. Sander* (Hgg.), Ortsbestimmungen: Der Diakon als kirchlicher Dienst, Frankfurt am Main 2009; *K. Armbruster/M. Mühl* (Hgg.), Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakon, Freiburg i. Br. 2009.

⁸⁶ Vgl. *G. Bausenhardt*, Das Amt in der Kirche. Eine notwendige Neubestimmung, Freiburg i. Br. 1999; *J. Müller*, In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2001; *J. Rabner*, *Creatura Evangelii*. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche, Freiburg i. Br. 2005.

⁸⁷ Bausenhardt (vgl. Anmerkung 86, 27–41), wendet sich gegen die Bezeichnung des kirchlichen Amtes als einer Einrichtung „göttlichen Rechtes“ im klassischen Sinn und plädiert für eine Ausweitung des Terminus „ius divinum“ auf Einrichtungen, welche die Gemeinde als für sich notwendig erkennt.

daran, dass die Trias des sakramentalen Amtes analog zur Kanonisierung bestimmter Schriften im Unterschied zu den Apokryphen und analog auch zur Festlegung von sieben Vollzügen der Kirche als Sakramente zu verstehen ist. Allerdings kann man die drei Stufen des Ordo ebenso wenig aus dem abstrakten „Wesen der Kirche“ deduzieren wie die Schriften des neutestamentlichen Kanons oder die sieben Sakramente. Das eben bedeutet ja der Primat der Inkarnation vor der Inspiration, dass alle Erkenntnis der Wahrheit Christi und der Kirche geschichtlich beziehungsweise inkarnatorisch vermittelt ist. Der Traum von einer Unmittelbarkeit des Einzelnen oder auch der Kirche insgesamt zum Willen Gottes ist das Kennzeichen aller Gnostizismen.

Gegenüber einer supranaturalistischen Sicht der Geistwirksamkeit ist an die innere Einheit von Pneumatologie, Christologie und Ekklesiologie zu erinnern. Der erhöhte Christus wirkt im Heiligen Geist nicht an der geschichtlichen Ursächlichkeit vorbei (Schrift, Tradition, Hermeneutik der Auslegung der Offenbarung, Glaubenssinn des Volkes Gottes, Lehramt). Vielmehr bewirkt der Geist, dass die menschliche Artikulation der Offenbarung das bleibt, was sie sein soll, nämlich die Vergegenwärtigung des Wortes und Willens (1 Thess 2,13) des sich ein für alle Mal in Jesus geöffnet hat habenden Gottes (Hebr 10,10).⁸⁸

Indem die Kirche von Christus her und auf Christus hin lebt, erkennt sie sich selbst, erkennt sie zum Beispiel ihre Apostolizität, erkennt sie den Unterschied zwischen Aposteln und Apostelnachfolgern, erkennt sie die Einheit des Ordo, aber auch die Notwendigkeit der Stufung von Bischöfen, Priestern und Diakonen.⁸⁹ In Analogie zu diesem Vorgang der Ausdifferenzierung des Ordo erklärt Karl Rahner den noch viel länger währenden Prozess der Erkenntnis der sieben Grundvollzüge der Kirche wie folgt: Die Kirche

erlebt ihr eigenes Wesen [...], indem sie es vollzieht. Indem sie es nun erfährt, begreift sie auch die Gestuftheit ihres Tuns hinsichtlich ihres eigenen Engagements in diesem Tun. Und so kann sie erkennen, dass bestimmte Vollzüge aus ihrem Wesen heraus grundlegende und absolute Vollzüge ihres eigenen Wesens und also das sind, was wir Sakramente nennen. Die Kirche könnte diese Erkenntnis nicht haben [...], wenn dieses Wesen nur in einer abstrakten Idee und nicht in seinem realen Vollzug gegeben wäre, sie könnte also die Sakramente (und vor allem ihre Siebenzahl) nicht theoretisch allein aus dieser Idee her ableiten. Aber wenn sie ihr Wesen in dessen konkretem Vollzug besitzt und erkennt, kann sie daraus wohl begreifen, dass diese und jene bestimmten Vollzüge, die sie schon getan hat als unreflexen Wesensvollzug, der notwendig der Selbstreflexion vorausgeht, diesem Wesen wesentlich sind, ohne dass ihr dies nochmals eigens explizit mitgeteilt werden müsste.⁹⁰

⁸⁸ G. L. Müller, Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 2000, 61.

⁸⁹ Dazu: L. Scheffczyk, Tradition und Weihevorbereitung. Zur Bedeutung der Überlieferung in der Auseinandersetzung um das Weiheamt der Frau, in: *Ders.* (Hg.), Diakonat und Diakonissen, St. Ottilien 2002, 107–148.

⁹⁰ K. Rahner, Kirche und Sakramente, in: *Sämtliche Werke*; XVIII, Freiburg i. Br. 2003, 3–72; 42.

Natürlich könnte man sich theoretisch weitere Grundvollzüge der Kirche ausdenken; und ebenso andere Stufen des Ordo; auch noch dreißig weitere Lebensjahre Jesu über die dreiunddreißig hinaus, die faktisch Gottes Selbstoffenbarung waren. Aber das gerade bedeutet ja Inkarnation, dass die faktische Geschichte Jesu und die faktische Kanonisierung bestimmter Zeugnisse über Jesus und die faktische Abschließung bestimmter dogmatischer Prozesse (Dreistufung des Ordo; Siebenzahl der Sakramente etc.) unbeliebig, nicht mehr revidierbar und also abgeschlossen sind.

Karl Rahner unterscheidet zwischen irreversiblen Entscheidungen und offen bleibenden Prozessen des Erkennens und Handelns der Kirche.⁹¹ Er weiß um die Frage, ob das eine sakramentale Amt nicht doch anders als durch die Trias von Bischof, Priester und Diakon gestaltet werden könne. Und er hält diese Frage für legitim, orientiert aber seine Antwort an der Intention der Konzilsväter, sakramentale und faktische Ordnung zu identifizieren, d. h. die Einheit des Ordo als ebenjene Trias vorzustellen, „die in der apostolischen Zeit von den Aposteln selbst vorgenommen wurde (selbst wenn sie nicht von Christus selbst ausdrücklich angeordnet wurde)“⁹². Theologinnen und Theologen, die Rahner in diesem Punkt widersprechen, orientieren sich an bestimmten kirchenpolitischen Interessen (Aufwertung der sogenannten Pastoralassistenten; Diakonat der Frau etc.). Sie betrachten das sakramentale Amt wie eine allgemeine Größe, die immer wieder neu geordnet beziehungsweise gestaltet werden kann. Der Preis, den sie dafür zahlen, ist die Rückkehr zum Dualismus zwischen sakramentaler und rechtlicher Ordnung, der vom Zweiten Vatikanum endgültig abgewiesen wurde. Man wendet sich vehement gegen die Vorstellung, der Papst könne das Amt in der Kirche wie einen Topf verwalten, aus dem er nach Belieben austeile. Doch was der Papst nicht darf, soll die sogenannte Basis dürfen. Nicht der Papst soll alles regeln und ordnen, sondern die Gemeinde. Bei Licht betrachtet ist solche Forderung schlicht reaktionär, weil sie die oben geschilderte Entwicklung hin zum sakramentalen Verständnis aller Leitungs- und Jurisdiktionsgewalt ignoriert und wieder eine Ordnungsmacht – diesmal „von unten“ statt „von oben“ – propagiert, die nicht sakramental rückgebunden ist an Christus und die Apostel.

Aus den Praeparatoria und Antipraeparatoria des Zweiten Vatikanums lässt sich, wie Hubert Müller detailliert erwiesen hat,⁹³ eindeutig erheben, dass die Konzilsväter nicht nur die Einheit des Ordo, sondern auch dessen triadische Struktur als die sakramentale Repräsentation des ‚Voraus‘ Christi vor und gegenüber seiner Kirche bestimmen wollten. Gegenteilig urteilt

⁹¹ Vgl. *K. Rahner*, Über den Begriff des „ius divinum“ im katholischen Verständnis, in: *Sämtliche Werke*; X, Freiburg i. Br. 2003, 605–625.

⁹² *K. Rahner*, Erwägungen über Inhalt und Aufbau eines Sammelwerkes über die zeitgemäße Erneuerung des Diakonats, in: *Sämtliche Werke*; XVI, Freiburg i. Br. 2005, 357–408; 375.

⁹³ Vgl. *Müller* (Anmerkung 51), 261–367.

Dorothea Reiningger. Das Konzil, so meint sie, habe mit der Bestimmung des Presbyterates und des Diakonates vom Bischofsamt her nicht nur die mittelalterliche Fokussierung des Amtsverständnisses auf die eucharistische Konsekrationsvollmacht verabschiedet, sondern mit der Bestimmung aller sakramental verstandenen Ämter vom Bischofsamt her eine Einheit beschrieben, die für eine fortschreitende Vielfalt offensteht.⁹⁴ Es geht, so betont sie, um die Frage, ob das sakramentale Amt den Bedürfnissen immer neu angepasst werden kann oder nicht. Für die Beantwortung dieser Frage hängt aus ihrer Sicht alles „davon ab, wie das Weiheamt verstanden wird, [...] als untrennbare Einheit oder als Einheit in Vielfalt“⁹⁵. Abgesehen davon, dass sie die in Christus ergangene Offenbarung für nicht abgeschlossen erklärt und deshalb auf die Revision der päpstlichen Entscheidung zum Frauenpriestertum hofft,⁹⁶ verweist Dorothea Reiningger auf den Unterschied der Einheit der Bestandteile eines Herings einerseits und der Einheit der Kartoffeln in einem Kartoffelsack andererseits. Die Vielheit, die das sakramentale Amt in der Kirche trägt, erscheint ihr so groß wie die der Kartoffeln in einem Kartoffelsack.⁹⁷

Eine ähnliche Position vertritt Regina Radlbeck-Ossmann. Sie bezeichnet die These von der Einheit des Ordo als Position des Mittelalters und die These von der Vielfalt der Ämter als Position der Väter.⁹⁸ Sie geht davon aus, dass der Diakon, den sie für Frauen geöffnet sehen will, im Mittelalter deshalb als Stufe des einen Ordo betrachtet worden sei, weil man ihn wie das Presbyterat einseitig auf die eucharistische Konsekration hingebunden und also zu einer bloßen Durchgangsstufe für Priesteramtskandidaten degradiert habe.

⁹⁴ Vgl. D. Reiningger, Diakonats der Frau. Gegenwärtige Realitäten und zukunftsweisende Visionen, in: *Diak.* 33 (2002) 277–286.

⁹⁵ Ebd. 280.

⁹⁶ „Das ist ja gerade der Grund, warum im katholischen Offenbarungsverständnis mit dem Ende biblischer Zeit die Offenbarung als noch nicht abgeschlossen gilt, sondern die Kirche darauf vertraut, dass ihr – trotz aller Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit – in ihren konkreten Entscheidungen der Heilige Geist geschenkt ist. In der Gewissheit der Realpräsenz ihres Herrn im Heiligen Geist darf die Kirche solche Veränderungen ihrer Strukturen um ihres Auftrags willen und aus dringenden pastoralen Notwendigkeiten vornehmen“ (ebd.).

⁹⁷ „Zur Vereinheitlichung dieser unterschiedlichen Bedeutung des Einheitsbegriffs mag folgender bildlicher Vergleich helfen: Auch die Einheit eines Herings ist eine andere als die Einheit, die ein Sack Kartoffeln bildet. Im ersten Fall wird man zu dem Schluss kommen, dass die Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zur Diakonatsweihe bereits durch die negative Entscheidung bezüglich der Priesterweihe der Frau vorentschieden ist“ (ebd.).

⁹⁸ „Die historische Prüfung zeigt, dass das Argument von der Einheit des Ordo spezifisch mittelalterliche Verhältnisse widerspiegelt und in seiner Aussageglogik von den ältesten Traditionen der Kirche abweicht. Blickt man auf die Tradition der alten Kirche, so zeigt sich, dass diese weder von primär *einem* Amt ausgeht noch mit der ‚Einheit des Amtes‘ argumentiert. In der Patristik rückt man im Gegenteil gerade die Vielfalt der Ämter in der Kirche immer wieder in den Vordergrund“ (R. Radlbeck-Ossmann, Das Argument von der Einheit des Ordo: Fundament für die Ablehnung eines Diakonats der Frau?, in: D. W. Winkler [Hg.], *Diakonats der Frau: Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive*, Wien/Berlin 2010, 119–134, 125).

Das Gegenteil ist zutreffend: Gerade im Mittelalter wurde die Diakonenweihe nicht als Stufe oder Teil des sakramentalen Ordo beschrieben. Weil Radlbeck-Ossmann das Problem der Verhältnisbestimmung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* von der Frage nach dem Verhältnis der Einheit zur Vielfalt des Ordo trennt, entgeht ihr die oben geschilderte Wirkungsgeschichte des Hieronymus. Wer sie zur Kenntnis nimmt, kann gar nicht leugnen, was bis zum Trienter Konzil durchgängig belegbar ist: nämlich die Ausklammerung von Bischofs- und Diakonenweihe aus dem *ordo sacramentalis*.

Radlbeck-Ossmann verkehrt den geschichtlichen Befund in sein Gegenteil. Ihre Interpretation von LG 18–29 ist von dem Interesse geleitet, die Schaffung eines sakramental verstandenen Frauendiakonates als mit den Konzilstexten vereinbar zu erweisen. Sie versteht die Einheit des Ordo nicht als triadische Einheit, sondern als die gemeinsame Abhängigkeit nachgeordneter (schon etablierter oder erst noch zu schaffender) Ämter von der Leitung des Bischofs. Der Priester, so erklärt sie, repräsentiert nicht Christus, sondern den Bischof⁹⁹, und der Diakon empfängt in LG 29 sein Amt „nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung“. Damit sei evident, dass „das Konzil die mittelalterliche Konzeption von der Einheit des Ordo nicht teilt“¹⁰⁰. Das Zweite Vatikanum nenne verschiedene Ordines; zumindest der Diakonate bilde einen eigenen Ordo. Also stehe der Zulassung von Frauen zur Diakonenweihe selbst dann nichts entgegen, wenn man ihnen weiterhin Bischofs- und Priesterweihe verweigere.¹⁰¹ Radlbeck-Ossmann sieht die in LG aufgezählten Aufgaben eines Diakons in Wortverkündigung und Sakramentenspendung zentriert.¹⁰² Sie spricht von der Notwendigkeit, die faktisch von Frauen realisierten Dienste durch eine Weihe in das sakramentale Amt einzubeziehen.¹⁰³

Abgesehen von den Folgen dieses Postulats für das gemeinsame Priestersein aller Getauften und Gefirmten übersieht die Hallenser Theologieprofessorin, dass die Konzilstexte den wesentlichen Unterschied des besonderen

⁹⁹ „Während der Bischof Jesus Christus selbst in der Kirche vergegenwärtigt (LG 21, 26), besteht die Aufgabe etwa der Priester lediglich darin, den Bischof (!) in ihrer örtlichen Gemeinde präsent zu halten (LG 28)“ (ebd. 128).

¹⁰⁰ Ebd. 129.

¹⁰¹ Vgl. ebd. 131–134.

¹⁰² In Bezug auf die Aufzählung der Aufgaben eines Diakons in LG 29 bemerkt Radlbeck-Ossmann: „Es ist geradezu markant, welch geringen Raum in dieser Aufgabenbeschreibung der Dienst am Nächsten einnimmt, den man klassisch als vorrangigen Dienst des Diakons betrachtet. Dieser kommt – zumindest in der deutschen Übersetzung – in lediglich acht Worten zum Ausdruck, die noch nicht einmal zu einem Hauptsatz verbunden, sondern partizipisch verkürzt dargeboten werden, während der auf den Dienst an Wort und Sakrament bezogene Einsatz über volle acht Zeilen hin beschrieben wird“ (ebd. 129 f.).

¹⁰³ „Wenn Frauen diakonisch in der Kirche arbeiten, tun sie dies ehrenamtlich, im kirchlichen Laienberuf oder als Ordensfrau. Damit wird in ihrem Dienst zwar das bewundernswerte Engagement zahlreicher einzelner Christinnen sichtbar, nicht aber, dass sich in ihrem Dienst ein Grundvollzug der Kirche ereignet. Diese Bedeutung kann nur dann vermittelt werden, wenn der diakonische Dienst auch und gerade von amtlichen Vertretern der Kirche geleistet wird“ (ebd. 133).

gegenüber dem gemeinsamen Priestertum in der sakramentalen Repräsentation des ‚Voraus‘ und des ‚Gegenübers‘ Christi zur Kirche verorten. Eben *diese* Christusrepräsentation begründet die Einheit des triadischen Ordo. Und wenn der Priester seine Christusrepräsentation nur in der Weise der Repräsentation des Bischofs wahrnehmen kann, dann ist er dennoch wahrer Christusrepräsentant. Denn an der dreifachen Vollmacht des Lehrens, des Heiligens und des Leitens

haben die Presbyter solchen Anteil, dass wahres Weihepriestertum in ihnen verwirklicht ist und ihnen der Name des Priesters nicht bloß in übertragener Weise zukommt. Dies kraft der Ordination, eines im vollen Sinne sakramentalen Aktes, der sie dem Bilde Christi, des Urbildes neustamentlichen Priestertums, ähnlich macht. Diese Gestaltung nach dem Bilde Christi, des Hohenpriesters, ist grundgelegt in der sakramentalen Aussonderung, Bestellung und Ausrüstung für die Verkündigung des Wortes, zur Leitung der Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes – dies freilich „auf der Stufe des Dienstes“¹⁰⁴,

der dem einzelnen Presbyter von seinem Bischof aufgetragen ist¹⁰⁵. Gegen die traditionelle Bestimmung des Priesters von seinen kultischen Funktionen her behält das Konzil in Bezug auf die Presbyter dieselbe Reihenfolge in der Trias von Lehren, Heiligen und Leiten bei, die in der Beschreibung der Christusrepräsentation der Bischöfe genannt wird.

Was den Diakonat betrifft: Darin besteht doch gerade die Klarstellung des Vatikanums II (in Anknüpfung an die Apostolische Konstitution „Sacramentum Ordinis“), dass der Diakonat keinen eigenen Ordo darstellt, sondern – untrennbar vom Bischof mit seinem Presbyterium – das ‚Voraus‘ Christi vor der Kirche auf eigene (nicht sacerdotale) Weise sakramental repräsentiert. Das Eigene des Diakons besteht nicht in der Bündelung von Funktionen, die auch jeder getaufte und gefirmte Christ wahrnehmen kann, sondern in der Darstellung der kenotischen Dimension der Autorität Christi gegenüber der Kirche. Diese darf auch bei Bischöfen und Priestern nicht fehlen, wird aber von den Diakonen eigens veranschaulicht.

Regina Radlbeck-Ossmann beruft sich vor allem auf den emeritierten Tübinger Theologen Peter Hünemann.¹⁰⁶ Dieser allerdings stützt seine Argumente für eine Anpassung des triadischen Ordo an die Bedürfnisse der Zeit weniger auf LG 18–29 als auf die konziliare Beschreibung der Kirche als Grundsakrament. Daraus folgert er in seiner jüngsten Veröffentlichung (Dezember 2012):

¹⁰⁴ A. Grillmeier, Kommentar zum III. Kapitel, Artikel 28 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: LThK; Erg.-Band I (Freiburg i. Br. 1966) 247–255, 251.

¹⁰⁵ Dazu: L. Scheffczyk, Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes, in: *Ders.*, Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1977, 367–386.

¹⁰⁶ Radlbeck-Ossmann (Anmerkung 98, 125²³), unterstreicht, dass sie sich den „Vorarbeiten von Peter Hünemann“ (*P. Hünemann*, Theologische Argumente für die Diakonatsweihe von Frauen, in: *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?* [dort: Anmerkung 112], 98–128), anschließen wolle.

Das ganze Volk Gottes ist zum Mitvollzug des Hirtendienstes Jesu Christi an den Menschen, in Diakonie und Caritas berufen. [...] Weil der Ordo wesentlich Dienst am und für das Volk Gottes ist, und das Volk Gottes das Mysterium Jesu Christi gar nicht anders als unter den gegebenen zeitgeschichtlichen Umständen leben und bezeugen kann, muss der Dienst, den die Ordinierten zu leisten haben, entsprechend gestaltet werden [...].¹⁰⁷

Hünemann leitet aus der Sakramentalität der Kirche ab, dass diese ihre Struktur selbst gestalten kann. Er bezweifelt nicht, dass zur Sakramentalität der Kirche stets auch das kirchenleitende Amt gehört. Aber er ist zugleich der Meinung, dass dieses Amt nicht an die Trias von Bischof, Priester und Diakon gebunden sei. Der Hirtendienst Christi, so schreibt er, subsistiere zwar in der gegenwärtigen Amtsstruktur, sei aber nicht mit dieser identisch. Die Kirche als Grundsakrament habe also die Möglichkeit, den Ordo zu verändern und auch ein Diakonat einzuführen, zu dem beide Geschlechter Zugang haben.¹⁰⁸

3. Die Einheit des Ordo und die Frage nach einem Diakonat der Frau

Schon Ende des zweiten Jahrhunderts ist die sakramentale Repräsentation des ‚Voraus‘ Christi vor der Kirche eine Trias. Kein Kirchenvater spricht von einer Frau als Trägerin dieses sakramentalen Amtes.¹⁰⁹ Wer versucht, die singuläre Bezeichnung einer Frau als „Diakon“ (Röm 16,1 f.) vom Gesamtbefund des NT und von der nachapostolischen Entwicklung abzukoppeln oder gar zur Grundlage eines sakramentalen Diakonates der Frau in apostolischer Zeit zu erklären, setzt sich dem Verdacht aus, den historisch-kritisch eruierbaren Befund bestimmten Interessen unterzuordnen.¹¹⁰ Anni Hentschel hat nachgewiesen, dass im NT klar unterschieden wird zwischen den vielen Tätigkeiten, die mit dem Wortfeld *διακονεῖν/διάκονοι* bezeichnet werden, und dem Diakonenamt.¹¹¹

Eindeutig belegt ist, dass es seit dem 3. Jahrhundert „Diakonissen“ gab; aber ebenso unbestreitbar ist, dass diese nie als Trägerinnen des sakramentalen Amtes betrachtet worden sind. Im Gegenteil: Die entsprechenden Dokumente sind geradezu ängstlich darauf bedacht, diese Schlussfolgerung aus

¹⁰⁷ P. Hünemann, Zum Streit über den Diakonat der Frau im gegenwärtigen Dialogprozess – Argumente und Argumentationen, in: ThQ 192 (2012) 342–375, 371.

¹⁰⁸ Vgl. ebd. 371 f.

¹⁰⁹ Raßbeck-Ossmann (Anmerkung 98, 121), fordert gerade deshalb eine aktualisierende Umkehrung zum Beispiel des Origenes-Diktums: „Was sollen die Heiden denken, wenn bei Christen sich die Männer niedersetzen, um sich von Frauen belehren zu lassen?“

¹¹⁰ Marlis Gielen (*M. Gielen*, Frauen als Diakone in paulinischen Gemeinden, in: Winkler [Anmerkung 98], 11–40), folgert aus der einzigen Bibelstelle (Röm 16,1 f.), in der eine Frau *διάκονος* genannt wird, und aus der Vergleichbarkeit von Tätigkeiten biblisch bezeugter Frauen mit denen biblisch bezeugter „Amtsträger“ die ursprüngliche Einbeziehung von Frauen in die Gemeindeleitung sowie den soziologisch bzw. kirchenpolitisch bedingten Abfall von diesem Ursprung in nachapostolischer Zeit.

¹¹¹ Vgl. A. Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*, Tübingen 2007, besonders 180–184.374–382.

der gemeinsamen Bezeichnung von Frauen und Männern als *διάκονοι* zu vermeiden. Aimé Georges Martimort und Gerhard Ludwig Müller haben alle zugänglichen Dokumente gesichtet, in denen von Diakonissen die Rede ist. Sie kommen zu dem Ergebnis, dass der Unterschied zwischen dem nichtsakramentalen Diakonissenamt und dem sakramentalen Amt der Diakone in jedem Fall gewahrt oder gar deutlich bezeichnet wird.¹¹² Hans Jorissen – im Unterschied zu Martimort und Müller ein Befürworter der Zulassung von Frauen zum Sakrament des Ordo – bilanziert seine historischen Studien mit der Feststellung:

Das Diakonissenamt stellt sich im historischen Rückblick als ein äußerst komplexes, geographisch und zeitlich sehr verschieden ausgeprägtes Phänomen dar. Es fehlt die Kontinuität der Überlieferung. Auch da, wo die Weihe von Diakoninnen unter Handauflegung und Epiklese analog zur Diakonenweihe gestaltet ist, wie in den Apostolischen Konstitutionen¹¹³ und vor allem im späteren byzantinischen Ritus¹¹⁴, erlauben die historischen Befunde es nicht, von einer Gleichrangigkeit beider Ordinationen zu sprechen. Mit Recht folgert Martimort: „Wie groß auch die Feierlichkeit gewesen sein mag, die den Ritus umgab, und die äußere Ähnlichkeit mit der Weihe zum Diakon, so ist die byzantinische Diakonisse doch kein Diakon; es ist ein völlig anderes Amt.“¹¹⁵ Bedenkenswert ist vor allem der ausdrückliche Ausschluss der Diakonin von jeglichem liturgischen Altardienst, von der öffentlichen Ausübung des Verkündigungsdienstes und von der feierlichen Taufspendung. „Die Gründe hierfür liegen (eindeutig) im Ausschluss der Frau vom Amtspriestertum.“ Männlicher und weiblicher Diakonat sind in der Alten Kirche nicht zwei gleichartige Zweige des einen diakonalen Amtes. Die Sakramentalität (im heutigen dogmatischen Verständnis) eines eigenständigen Diakonats ohne inneren, in der Diakonatsweihe begründeten Bezug zum bischöflich-priesterlichen Amt lässt sich mit guten Gründen nicht historisch stützen.¹¹⁶

Jorissen folgert aus der vom Zweiten Vatikanum endgültig affirmierten Trias des sakramentalen Ordo, dass die Zulassung der Frau zum Diakonat deren Zulassung auch zur Bischofs- und Priesterweihe implizieren würde.¹¹⁷ Folge-

¹¹² Zu dem durchgängig klar bezugeten Unterschied zwischen dem sakramentalen Diakonat der Männer und dem nichtsakramentalen Dienst der Diakonissen: A. G. Martimort, *Les diacouesses. Essai historique*, Rom 1982; G. L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakramentes. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999.

¹¹³ In den *Apostolischen Konstitutionen*, in denen die Weihe der Diakonin unter Handauflegung und Epiklese dokumentiert ist, heißt es zugleich: „*Διακόνισσα οὐκ εὐλογεῖ, ἀλλ’ οὐδέ τι ἂν ποιοῦσιν οἱ πρεσβύτεροι ἢ οἱ διάκονοι ἐπιτελεῖ, ἀλλ’ ἢ τοῦ φυλάττειν τὰς θύρας καὶ ἐξυπηρετεῖσθαι τοῖς πρεσβυτέροις ἐν τῷ βαπτίζεσθαι τὰς γυναῖκας διὰ τὸ εὐπρεπέες*“ – „Die Diakonin segnet nicht, sie tut nichts von dem, was Priester und Diakone tun, sie bewacht nur die Türen und leiht dem Priester ihren Dienst bei der Taufe der Frauen, aus Gründen der Schicklichkeit“ (Constitutiones Apostolicae VIII,28,6 [SC 336,230]).

¹¹⁴ Dazu: V. A. Karras, *Female Deacons in the Byzantine Church*, in: ChH 73 (2004) 272–316; E. Mitsiou, *Weibliches Mönchtum und Diakonat in byzantinischer Zeit* in: *Winkler* (Anmerkung 98), 59–70.

¹¹⁵ Martimort (Anmerkung 112), 155.

¹¹⁶ H. Jorissen, *Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen*, in: *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?*, herausgegeben von P. Hünermann [u.a.], Ostfildern 1997, 86–97; 94 f.

¹¹⁷ „Ein eigenständiger Diakonat postuliert (gegenüber der Einheit des Ordo/Weihesakramentes im traditionellen dogmatischen Verständnis) ein zweites, nicht als besondere Ausprägung des *einen* Ordo zu verstehendes Weihesakrament, dessen sakramentale Begründung aber völlig ungeklärt bleibt – es sei denn, man würde der Kirche eine diesbezügliche Kompetenz zuschreiben, was

richtig konstatiert er, dass die Forderung der Würzburger Synode¹¹⁸ nach Zulassung von Frauen zu einem sakramental verstandenen Diakonat von falschen Voraussetzungen ausgeht und wohl nur vor dem Erscheinen der römischen Dokumente „Inter insigniores“ (15.10.1976), „Mulieris dignitatem“ (15.8.1988) und „Ordinatio sacerdotalis“ (22.5.1994) denkbar war.¹¹⁹

Natürlich kann man darüber nachdenken, ob die Institutionalisierung der Dienste und Charismen von Frauen in Gestalt eines dem alt- oder ostkirchlichen Institut ähnlichen Amtes sinnvoll wäre. Aber dabei kann es nicht darum gehen, alles, was in der Kirche getan wird, zu verbeamten oder zu klerikalisieren. Man sollte zudem beachten, dass zumindest im Westen das Institut der Diakonissen durch karitativ tätige Frauenorden abgelöst wurde. Der berechtigten Forderung nach mehr Partizipation von Frauen in der Kirche würde durch Einweisung in ausschließlich dienende Funktionen kaum oder gar nicht entsprochen. Frauen, die als Diakonissen bezeichnet, aber den Diakonen nicht gleichgestellt wären, würden sich wohl eher diskriminiert als aufgewertet fühlen.¹²⁰ Die in süddeutschen Diözesen installierte Vorbereitung von Frauen auf ein (sakramental oder nichtsakramental?) verstandenes Diakonenamt¹²¹ hat Erwartungen geweckt, die nur in Frustration münden können.¹²²

aber zu Schwierigkeiten mit den lehramtlichen Äußerungen führen würde, wonach die Kirche keine Vollmacht über die Substanz der Sakramente hat. Aus alledem ist zu folgern: Die Möglichkeit eines sakramentalen Frauendiakonats steht und fällt mit der Möglichkeit des Frauenpriesterturns“ (*Jorissen* [Anmerkung 116], 95).

¹¹⁸ „Viele Frauen üben in vielen Kirchenprovinzen, nicht nur in Missionsgebieten, eine Fülle von Tätigkeiten aus, die an sich dem Diakonenamt zukommen. Der Ausschluss dieser Frauen von der Weihe bedeutet eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental-vermittelter Heilsvollmacht. Ein weiterer Grund liegt darin, daß die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft es heute unverantwortlich erscheinen läßt, sie von theologisch möglichen und pastoral wünschenswerten amtlichen Funktionen in der Kirche auszuschließen. Schließlich läßt die Hineinnahme der Frau in den sakramentalen Diakonat in vielfacher Hinsicht eine Bereicherung erwarten, und zwar für das Amt insgesamt und für die in Gang befindliche Entfaltung des Diakonats im besonderen“ (Beschluss: Dienste und Ämter, 4.2.2, in: OGGSB I, Freiburg i. Br. 1976, 617).

¹¹⁹ Zur Irreversibilität dieser Dokumente: *N. Lüdecke*, Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive, in: *TThZ* 105 [1996] 161–211; *G. L. Müller*, Hat die Kirche die Vollmacht, Frauen das Weihesakrament zu spenden?, in: *StZ* 137 (2012) 374–384. – Zu den Konvenienzgründen, die man für die Position des Lehramtes anführen kann: *K.-H. Menke*, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012, 75–87.

¹²⁰ Dazu: *M. B. von Stritzky*, Der Dienst der Frau in der Alten Kirche, in: *LJ* 28 (1978) 136–154; besonders 152–154.

¹²¹ Ein als „Notifikation“ betiteltes Schreiben der zuständigen römischen Kongregationen hat 2001 alle Initiativen verboten, „die in irgendeiner Weise darauf abzielen, Frauen auf die Diakonenweihe vorzubereiten“ (AkathKR 170 [2001] 481 f.). – Zu den Initiativen in den Bistümern Rottenburg-Stuttgart und Freiburg im Sinne einer ausdrücklichen Ermutigung, den eingeschlagenen Weg „konstruktiven Ungehorsams“ weiterzugehen: *Reininger* (Anmerkung 94), 284 f.

¹²² *Regina Radlbeck-Ossmann* (Anmerkung 98), 120, sieht die Zulassung von Frauen zu einem sakramental verstandenen Diakonat durch die römische Abweisung der besagten Initiativen nicht berührt. – Dazu: *M. Hauke*, Die Diskussion um den Diakonat der Frau. Eine kritische Bilanz, in: *L. Scheffczyk* (Hg.), *Diakonat und Diakonissen*, St. Ottilien 2002, 11–65; *S. Düren*, Über den beharrlichen und zugleich sinnlosen Versuch, Frauen den Empfang der sakramentalen Diakonatsweihe zu ermöglichen, in: *Ebd.* 149–231.

Dennoch: Hier soll in keiner Weise bestritten werden, dass der Anspruch von Frauen berechtigt ist, nicht nur in Wirtschaft, Wissenschaft und Politik, sondern auch in der Kirche mehr Verantwortung zu übernehmen. Aber dieses Anliegen sollte nicht mit der Forderung nach dem Zugang der Frau zum sakramentalen Ordo verknüpft werden. Natürlich ist die sakramentale Repräsentation des ‚Voraus‘ Christi gegenüber der Kirche immer auch mit der Übertragung von Autorität verbunden. Aber diese Macht wird missbraucht, wenn ihre Träger sich nicht zugleich in die Nachfolge des fußwaschenden, herabsteigenden, gekreuzigten Erlösers stellen lassen. Gisbert Greshake hat in seinem Buch „Priester sein in dieser Zeit“ eine Erneuerung der Kirche unter ebendieser Prämisse angemahnt. Dazu gehört neben einer Revision der Priesterausbildung ganz wesentlich auch die Geschlechtergerechtigkeit. Es mag utopisch klingen. Aber ein Papst könnte, ohne die sakramentale Ordnung zu verletzen, das Kirchenrecht dahingehend ändern, dass jeweils zur Hälfte mit Frauen und Männern besetzte Gremien den Bischof und auch den Papst wählen; dass unterhalb von Generalvikar und Offizial Verwaltungsämter paritätisch mit Frauen besetzt werden und dass Entscheidungen auf allen Ebenen den Rat von Frauen voraussetzen.¹²³

¹²³ Vgl. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit*, Freiburg i. Br. 2000, 158–167.