

chen (antijüdischen) Stereotypen, etwa: „Paulus (sieht) das Gesetz ... als Fallstrick an, der das Gegenteil von dem bewirkt, was es als Zweck vorgibt“ (204; ähnliches oft). *Dies stimmt so eben nicht und geht haarscharf an der Intention des Apostels vorbei!* Es ist vielmehr so: Paulus bietet keine systematische Theologie der Tora Israels in sich, sondern geht – in der Streitfrage, ob Heidenchristen auf Beschneidung und Tora zu verpflichten sind – von der überwältigenden Erkenntnis aus, daß Gottes Heil endzeitlich-universal und konkurrenzlos im Geschenk der Person Jesus Christus angeboten ist. Jenen *Christen*, die gläubig gewordene *Heiden* auf Beschneidung und Tora verpflichten wollen, damit diese überhaupt erst Heil empfangen könnten, widerspricht Paulus und sagt: Die Tora ist überhaupt kein Heilsweg und war – von Gott her – auch gar nicht so gemeint, sondern diene heilsgeschichtlich dazu, durch die in ihr geschehende Aufdeckung der menschlichen Sünde und Heillosigkeit die Sehnsucht auf das Geschenk des Gottesheils zu bewirken. Dies geschieht, weil der Mensch an der Tora sieht, daß er *aus sich selbst* am Gotteswillen nur scheitern kann. Insofern ist für Paulus Christus nicht „Ende“ und Abschaffung von Gesetz/Tora, sondern vielmehr dessen „Ziel und Zweck“ (Röm 10,4: *telos nomou*), und er nimmt für sich auch in Anspruch, das Gesetz nicht abzuschaffen, sondern es vielmehr „aufzurichten“, das heißt es in seiner ureigenen Funktion zur Wirkung zu bringen (Röm 3,31). Paulus betreibt also keine Polemik gegen den in der Tora niedergelegten Gotteswillen (und schon gar keine Polemik gegen „die Juden“, die diesen Gotteswillen ernst nehmen wollen!), er kämpft vielmehr dagegen, daß von Christen durch ihre Forderung der Beschneidung für jesugläubige Heiden das Gesetz *faktisch* in Konkurrenz zu Christus gebracht wird, was es in sich und von Gott her aber nicht ist. – Leider wird bei L. durch eine unzutreffend-stereotype Darstellung des Verhältnisses von „Gesetz und Evangelium“ die Chance verbaut, den Kern der *heilsgeschichtlichen* Christusverkündigung des Paulus zur Sprache zu bringen. Dies ist um so bedauernswerter, als dies den Wert einer sonst durchaus empfehlenswerten Einführung schmälert.

Linz

Christoph Niemand

DOGMATIK

■ HERNOGA JOSEF, *Das Priestertum*. Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum. (Europäische Hochschulschriften/Theo-

logie Bd. 603). Peter Lang, Frankfurt/M. 1997. (458). Kart. S 792,-/DM 118,-.

Einfach und theologisch verantwortet sagen, was ein katholischer Priester ist, will kaum noch gelingen. Eine tiefliegende Krise der Ekklesiologie und Sakramententheologie gehört hier ebenso zu den Ursachen wie manche pastorale Veränderung, die bisher plausible Antworten als korrektur- beziehungsweise differenzierungsbedürftig erscheinen läßt. Das gibt der vorliegenden Eichstätter Dissertation ohne Zweifel Aktualität und Relevanz. Ihr erklärtes Ziel ist es, „auf die Eckdaten des theologischen Amtsverständnisses in der Darlegung des Lehramtes hinzuweisen und deren Umsetzung in den Abhandlungen der deutschsprachigen Theologen kritisch zu beobachten“ (12).

Logisch stringent baut H. seine Arbeit auf: Ausgangspunkt sind die Aussagen des II. Vatikanum „über die Sendung und Aufgabe des Priesters in der Kirche und in der Welt“ (15–117; Kap. 1). Das 2. Kapitel gilt den „nachkonziliaren Äußerungen des kirchlichen Lehramtes“ (118–228): Neben den Römischen Bischofssynoden von 1971 und 1990 untersucht H. den CIC und den Weltkatechismus, andere Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles und auch die eher spirituellen Gründonnerstagsbriefe Johannes Pauls II. sowie einige im Charakter recht unterschiedliche (Lehr-) Dokumente der deutschen Bischöfe.

Mit den Positionen einiger deutschsprachiger Theologen beschäftigt sich das 3. Kapitel (229–375). Daß H. auswählen muß, versteht sich. Auch wer bedauert, daß der derzeit vielleicht besonders wirksame Ansatz von Gisbert Greshake (vgl. kurz 230) und die Syntheseversuche und Ansätze jüngerer Autoren nicht analysiert werden, wird zugestehen, daß H. zweifelsohne profilierte Positionen untersucht. Als Vertreter einer sakramental-theologischen Amtsbegründung stellt er Leo Scheffczyk, Joseph Ratzinger, Karl Rahner und Walter Kasper vor. Ein (rein) soziologisch-funktionales Amtsverständnis sieht H. bei Hans Küng, Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann. In der Darstellung zeigt sich allerdings je länger je mehr, daß H.s Dissertation eine klare These hat, die auf der vorletzten Seite des Buches auch ausgesprochen wird: „Die durchgeführte Studie wollte plausibel darauf hinweisen, daß alle soziologisch-funktionellen Strömungen in der Amtstheologie das Phänomen des besonderen Dienstpriestertums theologisch nicht ausreichend begründen können und seine ganze Wirklichkeit gar nicht erfassen.“ (423)

So legitim der Nachweis einer solchen These ist und so logisch und motivierend der Aufbau – bei der Lektüre stellen sich manche Fragen, die

Konsequenzen auch für die argumentative Kraft der Überlegungen haben. Wäre es nicht notwendig, die entscheidenden konziliaren Texte philologisch genauer zu analysieren? Rez. hat jedenfalls den Eindruck, daß H. nicht immer der Gefahr entgeht, die Konzilstexte für eine vorgängig entwickelte Theorie zu nutzen und eigene Argumentationen am Text durch Folgerungen aus der Sekundärliteratur zu ersetzen.

So geht es etwa nicht an, daß Äußerungen des Konzils zu den Presbytern von H. auch einfach-hin auf die Diakone bezogen werden (vgl. etwa 85 das Zitat aus LG 28). Rez. ist jedenfalls von H. nicht überzeugt worden, daß den Diakonen vom Konzil „ein wirkliches Weihepriestertum zuerkannt“ (81) wird. Was es im Blick auf den Ordo bedeutet, wenn LG 29 mit einer Tradition, deren Wurzeln auf die *Traditio Apostolica* zurückgehen, ausdrücklich sagt, daß die Diakone nicht zum *sacerdotium* geweiht werden, müßte doch wohl differenzierter gewürdigt werden. Zu einer vollständigen terminologischen Verwirrung kommt es, wenn H. den Diakonen qua Weihe nicht nur den Anteil am Priestertum des Dienstes, sondern auch die Zugehörigkeit zum Presbyterium zusprechen will (41).

Die derzeitigen sakramententheologischen Schwierigkeiten erwachsen bekanntlich nicht zuletzt daraus, daß die Ordo-Theologie bis zum Vorabend des Konzils (und teilweise darüber hinaus) fast ausschließlich im Blick auf den Presbyterat entwickelt wurde und daß bisher nicht klar ist, welche Elemente der Tradition wesentlich im Blick auf Presbyterat (und Episkopat) und welche Elemente konstitutiv für den Ordo insgesamt und damit für alle Stufen, also auch den Diakonat sind. Das Konzil hat hier jedenfalls keine Klarheit gebracht.

Wenn H. deshalb zu Recht das Konzil nicht als Endpunkt, sondern als Ausgangspunkt für weitere Klärungen ansieht, müßte er jedoch die Texte des Lehramtes literarisch genauer unterscheiden und in ihrer Wertigkeit einordnen. Ein Beispiel muß genügen: Wer sich als Dogmatiker auf den CIC beruft, sollte zumindest zur Kenntnis nehmen, daß Kanonisten sehr differenziert über das lehramtliche Gewicht einzelner *canones* urteilen. Daß gerade im Blick auf can. 1008 fast einhellig von ihnen festgestellt wird, hier ginge es sicher nicht darum, dem Diakon den *character indelebilis* und die Fähigkeit zuzusprechen, *in persona Christi* zu handeln, kann (so jüngst auch von Leo Scheffczyk) kritisch befragt werden; doch darf man wohl erwarten, daß eine dogmatische Dissertation solche hermeneutischen Probleme wenigstens zur Kenntnis nimmt.

Auch bei der Untersuchung der theologischen Positionen drängen sich Fragen auf. Warum

erwähnt H. nicht, daß Schillebeeckxs Buch „Christliche Identität und kirchliches Amt“ (1985) als Klärungs- und Vertiefungsversuch zu seinem früheren Werk „Das kirchliche Amt“ (1981) konzipiert war? Ob ein wirklicher Fortschritt erreicht wurde, wäre zu prüfen gewesen. Daß überwiegend das ältere Buch zitiert wird, nährt jedenfalls den Verdacht, daß mit diesem die erhofften Nachweise besser gelingen. Das gilt durchaus auch, wenn theologische Korrekturen Drewermanns zwar beiläufig erwähnt werden (355 Anm. 583; 360 Anm. 596), für die Argumentation und Analyse aber nicht aufgegriffen werden. Wenn Drewermann (bei dem sogar ein Spiegel-Interview als Quelle genutzt wird) pastorale Gründe für ein Ausscheiden aus dem priesterlichen Dienst für denkbar hält, ist dies für H. ein deutliches Zeichen, daß Drewermann ein rein soziologisch-funktionales Verständnis der Ordination hat. Daß Rahner mit seinem Vorschlag einer relativen Ordination in eine ähnliche Richtung denkt, wird aber nicht bei der Darstellung der Rahnerschen Konzeption dargestellt und ausgewertet, sondern eher nebenbei im Rahmen des Rückblicks und der kritischen Würdigung erwähnt (398). Wird hier nicht mit zweierlei Maß gemessen?

Daß H. den vom Konzil bewußt gewählten Begriff gemeinsames Priestertum ab und an durch allgemeines oder gar Laienpriestertum ersetzt, trägt sicher nicht zur Klarheit bei. Der sinnentstellende Zitationsfehler (214 im Kasper-Zitat) hätte bei der notwendigen Zitatenkontrolle auffallen müssen, gleichfalls die fehlerhafte Autorenangabe (343 Anm. 534 wird H. von Campenhausen und nicht Schillebeeckx zitiert). Gerade bei dem Bemühen, das kirchliche Lehramt auszulegen, wäre ein vollständiges Quellenverzeichnis notwendig gewesen. Leider sind auch die Auswahlkriterien des vorhandenen Literaturverzeichnisses dem Rez. nicht klar geworden.

Die entscheidende Frage, die wohl auch hinter Rahners hier zu Recht vorgestelltem Konzept vom *ius divinum* steht, dürfte mit dieser Arbeit nicht ausgelotet sein: Ist im kontingenten Handeln der Kirche Gott selbst so am Werk, daß auch soziologisch-funktionale Analyse nicht im Gegensatz zu einer zutiefst theologischen Begründung stehen muß? Daß an Küng, Schillebeeckx und Drewermann mit H. viele Fragen zu stellen und Bedenken vorzutragen sind, soll und kann nicht bestritten werden. Eine genauere und objektivere Darstellung hätte aber vielleicht doch die von H. als „funktional-soziologisch“ bezeichnete Perspektive auch für eine katholische Amtstheologie fruchtbarer machen können.

Linz

Winfried Haunerland