

Die Diskussion über den Ordo im Umkreis des Konzils von Trient

Historische Anmerkungen zur Flexibilität dogmatischer Ideen¹

Von BERTRAM STUBENRAUCH

Als in der Zeit nach dem Kirchenlehrer Augustin ein im Vergleich zu diesem Geistesriesen völlig unbedeutender Autor namens Apponius einen Kommentar zum Hohelied Salomos verfasste, fiel – im Blick auf das biblische Apostolat – ein für das katholische Amtsverständnis bezeichnender Satz: „Wie aus einer Menge von Steinen eine Mauer entsteht, die den Weinberg des Herrn umfriedet, so füllen die, welche in Christus eins sind durch die Verbindung mit dem Heiligen Geist, Christi Stelle für das menschliche Wohlergehen aus“². Obwohl diese Bemerkung im Kontext einer poetisch-allegorischen Interpretation des wohl poetischen Buches der Bibel steht, gibt sie, dogmatisch betrachtet, durchaus Grundsätzliches preis, und zwar: Das kirchliche Amt nimmt innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen eine sowohl pneumatologisch als auch christologisch begründete Schlüsselrolle ein. Es ist dazu da, treuhänderisch das Werk des erhöhten Christus zu tun, um aus seiner Vollmacht heraus für das ewige Geschick des Gottesvolkes Sorge zu tragen. Deshalb kann und muss sich das Amt auf eine göttliche Einsetzung berufen – auf ‚göttliches Recht‘, wie man später sagen wird. Das ist das Erste. Das Zweite: Die Inhaber des Amtes sind, was ihren Auftrag und ihre Vollmacht betrifft, eng ineinander verfugt. Sie bilden eine Körperschaft, eine sakrale Korporation; sie sind nicht nur dem Gottesvolk, sondern auch einander in bestimmter Weise zugeordnet. Apponius bemühte, um diesen Sachverhalt dichterisch zu umschreiben, den Vergleich mit der schützenden Mauer, an der genauen Art und Weise aber, wie das Amt in sich strukturiert sei, zeigte er kein großes Interesse. Für ihn sind die Amtsträger – Bischöfe, Priester und Diakone – ganz im Sinn Augustins als „Diener des Wortes und des Sakramentes“ charakterisiert³. Sie stellen freilich gerade so gleichsam die der Öffentlichkeit zugewandte Schauseite der Kirche dar, was für Apponius zur Folge hat, dass sie auch persönlich ihrer hohen Aufgabe entsprechen und sich als wirkliche Seelsorger engagieren müssen.

¹ Der hier dokumentierte Text wurde während eines Symposions des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft und der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum am 28. Februar 2008 in Rom vorgetragen. Sein Charakter als mündlicher Diskussionsbeitrag sei ausdrücklich unterstrichen.

² Apponius, In Cant. IV, 43 (CCL 19, 108); dazu B. STUBENRAUCH, Der Heilige Geist bei Apponius. Zum theologischen Gehalt einer spätantiken Hoheliedauslegung (RQ Suppl. 46) (Rom-Freiburg-Wien 1991) 134 f.

³ Vgl. Augustinus, ep. 228,2; ep. 259,2.

Für den unbedeutenden Apponius, der allerdings ganz und gar aus dem Erbe der großen Väter schöpfte, war es eine Selbstverständlichkeit, dass Amtsträger, in der Regel die Bischöfe, bei ihren Gemeinden leben und vor Ort auf der Basis von Predigt und Sakramentspendung konkrete Leitung wahrnehmen. Zu der Zeit, als sich nach den ersten Turbulenzen der Reformation katholische Bischöfe und Theologen in Trient und Bologna zu Beratungen trafen, war dies offensichtlich nicht mehr der Fall: Um die Begründung der bischöflichen Residenz in den einzelnen Diözesen musste eigens und heftig gestritten werden, denn man sah sich angesichts der aktuellen Herausforderungen gezwungen, den theologischen Verbindlichkeitsgrad des an sich Selbstverständlichen neu zu erarbeiten. Dazu trat, dass von Seiten der Reformatoren zwar nicht unbedingt das Amt an sich, sehr wohl aber die traditionelle Hierarchie und ihre ekklesiale Verankerung in Frage gestellt worden war: Konnte noch davon die Rede sein, den ‚Christusvikaren‘ eine wirkliche Repräsentanz- und Schutzfunktion in der Kirche zuzusprechen? Durfte man überhaupt von Christusvikaren reden, denen unter den Getauften eine Sonderstellung zukommt? Und dann die große Frage des Konzils überhaupt, das sozusagen innerhierarchische, innerkatholische Problem: Wer ist denn eigentlich Christusvikar? Der Papst? Der Bischof? Der einfache Priester? Welcher Stand darf göttliches Recht, wer darf christologische Unmittelbarkeit beanspruchen? Ist es der Priester, der, nach mittelalterlicher Auffassung, die Vollmacht ausübt über den *corpus Christi verum*, über die Eucharistie also, oder ist es der Bischof, dem man seit der Scholastik vor allem die *potestas in corpus Christi mysticum* übertragen glaubte, der also kanonische Leitungsvollmacht besaß? Und dann eben der Papst: War nicht er der Christusvikar schlechthin? Musste nicht alle Gewalt, geistliche wie jurisdiktionelle, von ihm ausgehen? War er nicht der Mittler aller Vollmacht – über Petrus von Christus und über Christus von Gott dem Vater her?

Das ganze Arsenal amtstheologischer Problemanzeigen war durch das Konzil von Trient abgerufen worden einschließlich aller kontroversen Meinungen dazu, und das Spannende dabei ist, dass man den Aktenschrank der einschlägigen Dossiers nach wie vor nicht schließen kann: Was im Umfeld Trients diskutiert wurde, holt weit in die Theologiegeschichte aus und hält nicht minder die Diskussion heute in Atem. Immerhin hat auch das Zweite Vatikanische Konzil über das Amt nachgedacht, und es hat, wie ich behaupten möchte, die Frage nicht gelöst, wie denn päpstliche Vollmacht mit kollegial-bischöflicher Verantwortung zu vereinbaren sei, und was, näher betrachtet, den Priester im Gegenüber zum Bischof ausmacht. Schon die Väter zu Trient hatten diesbezüglich ihre liebe Not. Nicht von ungefähr wurden wichtige Fragen wohlweislich offen gelassen, nachdem die Diskussionen kein klares Ergebnis zeigen wollten. Darin lag ja das große Problem: Woher kommt Vollmacht? Wie gliedert sich Vollmacht? Wie verteilt sich Vollmacht? Wie wirkt sich Vollmacht pastoral aus? Was ist über Vollmacht zu sagen, so dass auch der protestantische, vor allem lutherisch geprägte Gegner es verstehen, akzeptieren und womöglich mittragen kann?

Unbedarft und generalisierend wie noch Apponius konnte im 16. Jahrhundert niemand mehr über das Amt reden. Dennoch schien jedenfalls für Katholiken das

Folgende klar zu sein: Der Ordo ist in sich eins. Und: Mit dem sakramentalen Amt wirkt sich auf die Kirche aus, was einzig von Christus kommen kann und was die Gemeinschaft der Getauften aus sich heraus auf keinen Fall zu setzen vermag: soteriologische Wirklichkeit. In diesem Sinn wurde in dem 1563 verabschiedeten Lehrdekret über das Sakrament der Weihe feierlich betont, dass es in der Kirche ein „sichtbares und äußeres Priestertum“ gebe und dass „den Aposteln und ihren Nachfolgern im Priestertum die Vollmacht“ zugesprochen sei, „seinen Leib und sein Blut zu konsekrieren, darzubringen und auszuteilen sowie auch die Sünden zu vergeben und zu behalten“⁴. Dem entspricht die üblicherweise kantige Formulierung in den *canones*, wo es unter der Nummer 6 heißt: „Wer sagt, in der katholischen Kirche gebe es keine durch göttliche Anordnung eingesetzte Hierarchie (*non esse hierarchiam divina ordinatione institutam*), die aus Bischöfen, Priestern und Dienern (Diakonen) besteht: der sei ausgeschlossen“⁵. Vom Papst fällt hier kein Wort. Aber das geschieht an einer anderen Stelle, und die Ausblendung des Papstthemas in can. 6 hatte seine Gründe. Doch dazu später. Vorerst sei bemerkt: Amt ist, nach Trient, göttlich gewollt. Und weiter: Das Konzil verwendet verschiedene Termini für das Amt, die keineswegs zufällig sind; sie spiegeln mehr oder weniger klar die vorangegangenen Diskussionen wider. So wird traditionsgemäß vom *sacramentum ordinis* gesprochen, zugleich aber fallen, den Ordo ausdeutend und qualifizierend, die Begriffe *sacerdotium* und *hierarchia*. Ich werde am Ende meines Beitrags noch einmal auf diese Terminologie zurückkommen, weil dann sichtbar geworden sein müsste, was sie bedeutet.

Welchen Raum hat die Amtsfrage während des Konzils eingenommen? Es ist bekannt, dass es wegen ihr zu schweren Spannungen zwischen den Parteien gekommen war, namentlich von kurial-römisch orientierten Gruppen im Gegenüber zu Bischöfen aus Frankreich und Spanien. Bei allen drei Sitzungsperioden des Konzils war über den Ordo verhandelt worden, aber erst das Dekret von 1563 setzte einen gewissen Schlusspunkt. In aller Kürze: Die erste maßgebliche Arbeit stützte sich auf einige *articuli haereticorum*, die vom Legatenkollegium aus lutherischen Schriften zusammengestellt worden waren und in *canones* gefasst werden sollten. Als sich 1547 zeigte, dass sich zwar einmütig gegen Luther die Sakramentalität des Ordo verteidigen ließ, hinsichtlich seiner Innenstruktur aber so manches im Unklaren blieb, versank das Thema unerledigt. Eine eigene Doktrin über den Ordo – also mehr als nur *canones* – brachte fünf Jahre später die zweite Tagungsperiode unter Julius III. hervor. Aber auch damals kam es zu keiner verbindlichen Erklärung. Sie nahm erst in der dritten Tagungsperiode unter Pius IV. Gestalt an, nachdem die erwähnten schweren Debatten und Zerwürfnisse ausgebrochen und dann einigermaßen überstanden waren. Nach Josef Freitag, der dem Thema ‚Amt in Trient‘ eine gründliche Monographie gewidmet hat, fachten ausgesprochen ‚innerkatholische‘ Probleme den Schlagabtausch an. Es war generell um die Stellung des Bischofs gegangen, konkret um den Fragenkreis, wie der Bischof zum einfachen Priester stehe, wie sich die

⁴ DH 1764.

⁵ DH 1776.

potestas ordinis zur *potestas iurisdictionis* verhalte und was ein Papst im Vergleich zu den Bischöfen sei⁶. Diese drei Themenbereiche bildeten sozusagen das dogmatische Grundraster, um das es der konziliaren Debatte in mehreren Schüben zu tun gewesen war. Es sorgt noch immer für Aufregung. Da ich persönlich als Systematiker mehr an denkerischen Hintergründen und Horizonten denn an einzelnen historischen Abläufen interessiert bin, möchte ich im Folgenden andeuten, welche Ideenwelt die Konzilsdebatten hervorgerufen und genährt hat und inwiefern diese Ideenwelt bis in unsere Tage hereinspielt.

Was die Stellung des Bischofs im Kontext des sakramentalen Ordo betrifft, so hat Trient dem Erbe der Kirchenväter verstärkt Rechnung getragen. Der Bischof bildete etwa zur Zeit Augustins – wie das noch immer lesenswerte Buch Frits van der Meers über den „Seelsorger“ Augustin belegt⁷ – den Angelpunkt von Seelsorge, Verkündigung und Kirchenleitung. Einfachen Presbytern waren faktisch noch kaum nennenswerte, eigenständige Funktionen zugewachsen; der Bischof stand wie selbstverständlich im Mittelpunkt des dogmatischen Interesses: als eigentlicher Gemeindegemeindehirt gerade im Unterschied zum assistierenden Presbyter. Ideell gestützt und gefördert hatte diese Entwicklung der in der Patristik stark wirksame Platonismus mittel- und neuplatonischer Lesart, für den das eigentlich Wirkliche immer von oben nach unten steigt, um dann wieder von unten nach oben zu lenken. Das Göttliche setzt sich gemäß diesem Denken über vermittelnde Stufen in die Welt hinein heilbringend fort, weshalb das Hierarchische eine grundlegende Rolle spielt. Ich erinnere an die geheimnisvolle und noch in der Scholastik viel rezipierte Theologie des Ps.-Dionysius Areopagita: Himmlische Hierarchie ist bei ihm der innere Grund für die irdische, kirchliche Hierarchie, und die beiden Bereiche sind durch das spirituelle Ideal der Abbildlichkeit und der Verähnlichung miteinander verbunden. In seinem Buch über die „Himmlische Hierarchie“ schreibt der Areopagite: „So ist das mögliche Ähnlich- und Einswerden mit Gott der Zweck der Hierarchie“⁸. Diese bekundet „das Vorhandensein einer heiligen Ordnung, die ein Abbild der urgöttlichen Schönheit darstellt“; durch sie „werden die Glieder jeder Reihe der hierarchischen Ordnung dem ihnen entsprechenden Rang gemäß zur Mitwirkung mit Gott erhoben“⁹.

Wie gesagt: Das Himmlische konstituiert das Irdische – das irdisch Heilige, um genau zu sein, und das heißt für den Areopagiten: Den obersten Rang des kirchlichen Amtes nehmen die Bischöfe ein. Sie sind Hierarchen im wahrsten Sinn des Wortes. Ihr Dienst, so Ps.-Dionysius, „vollzieht jene Funktionen, die alle übrigen erst krönen“; er führt „mit aufklärender Predigt in die Wissenschaft der Heilsordnung ein und belehrt über die Stände und Gewalten, die ihr entsprechen“¹⁰.

⁶ *Sacramentum ordinis* auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens (IThSt 32) (Innsbruck – Wien 1991) hier 368–392.

⁷ Ich verweise auf die deutsche Ausgabe: F. VON DER MEER, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters* (Köln 1946) hier 406–420 u. ö.

⁸ Ps.-Dionysius Areopagita, c.h. 3,2 (PTS 36, 17).

⁹ Ebd. 3,3 (PTS 36, 19).

¹⁰ Ps.-Dionysius Areopagita, e.h 3,6 (PTS 36, 85).

Für den Areopagiten steht demgemäß fest: „Die niederen Stände sind nicht befähigt, die Gewalt der höheren auszuüben“¹¹.

Wer wie Dionysius denkt, wird schwerlich einer presbyteralen Amtstheologie gemäß Hieronymus und einiger anderer das Wort reden, die in der klassischen Väterzeit vom weithin Üblichen abweichend argumentierten, aber mit ihrem Sondervotum das Mittelalter stark beeinflusst haben¹². Der Ansatz des Areopagiten jedenfalls trägt die Tendenz in sich, einem auch faktisch maßgeblichen Dienst die größte theologische Dignität zuzusprechen. Das war eben damals das Bischofsamt gewesen, in dem sich die Aufgaben der Predigt, des liturgischen Vorsitzes sowie der kirchlichen Leitung untrennbar voneinander bündelten und verdichteten. Die Frage allerdings ist: Blieb diese Tendenz auch dann noch akzeptabel, als sich seit dem hohen Mittelalter der Papst als höchste Instanz in der Kirche herauskristallisiert hatte?

Die Trennung der *potestas iurisdictionis* von der *potestas ordinis* gab Antwort auf diese Frage. Sie hat die Formulierungen des Trienter Ordo-Dekrets faktisch ermöglicht und damit verhindert, dass es zu einem unüberwindbaren Eklat kam. Denn nun konnte im Sinn der Spanier und Franzosen zumindest suggeriert werden, dass der Bischof zwar sakramental an der Spitze der Hierarchie stehe, dass aber zugleich im Papst der Quell und Verteiler aller kirchlichen Jurisdiktion zu finden sei. Tatsächlich aber hatte man die genaue Auskunft verweigert und die Zusammenhänge nicht beim Namen genannt. Wie auch? Die Diskrepanzen schienen einfach zu groß, und sie waren bei der Debatte um die Begründung der Residenzpflicht der Bischöfe unverhüllt zu Tage getreten: War die Residenz des Diözesanoberhaupts vor Ort göttliches oder menschliches Gebot? Wenn von Gott kommend, dann wäre mit den Franzosen und Spaniern zu folgern gewesen, dass auch die Bischöfe wie der Papst von Christus eingesetzt und rundum durch ihn bevollmächtigt seien. So hatte es zum Beispiel Pedro Guerrero, der Erzbischof von Granada, gesehen und gefordert¹³ – das gefürchtete Gespenst des Konziliarismus flatterte auf. Kurial orientierte Theologen hielten kräftig dagegen, und sie wussten sich in der Regel als gewiegte Kanonisten: „Die päpstliche Vollmacht war Kriterium und Konstruktionspunkt ihres Denkens“, schreibt Josef Freitag; von „dort gewannen sie ihren Ordo-Begriff als Ordnungsbegriff, nicht aus einem genuin sakramentalen Ordo-Verständnis“¹⁴. Jedenfalls wurde im vorhin besprochenen can. 6 der Papst deshalb nicht ausdrücklich erwähnt, weil man so beruhigt sagen konnte, dass die kirchliche Hierarchie als ganze *divina ordinatione* und in sakramentaler Hinsicht aus Bischöfen, Priestern und Diakonen bestehe. Dem Sieg über den presbyteralen Ansatz des Hieronymus und der mittelalterlichen Scholastik – wie im Übrigen auch der Reformatoren – waren damit die Wege geebnet.

¹¹ Ebd. 3,7 (PTS 36, 86); dazu G. J. ROCHE, Hierarchy: From Dionysius to Trent to Vatican II, in: StCan 16 (1982) 367–389, hier 369–372.

¹² Vgl. Hieronymus, ep. 63,3; ep. 146,1; in ep. ad Tit. 1,5.

¹³ Vgl. FREITAG (Anm. 6) 235–238.

¹⁴ Schwierigkeiten und Erfahrungen mit dem ‚sacramentum ordinis‘ auf dem Konzil von Trient, in: ZKTh 113 (1991) 39–51, hier 46.

In can. 8 des Tridentinischen Ordo-Dekrets kommt der Papst allerdings zur Sprache¹⁵. Aber es ist interessant zu sehen, wie sehr sich der Text aus Rücksicht den Episkopalisten gegenüber zurückhält: Wer vom Papst zum Bischof ernannt wird, heißt es sinngemäß, ist wirklich Bischof und Mitglied der Hierarchie im obersten sakramentalen Rang – kein Delegierter der Gemeinde, und freilich auch kein Delegierter des Papstes. Der römische Bischof kommt (nur) insofern auf seine Kosten, als ihm das Ernennungsrecht von Bischöfen bestätigt und gesagt wird, dieses Recht setze Entscheidungen in Kraft, die von Gott selbst legitimiert seien. Nicht übernommen und nicht kanonisiert hat das Konzil demnach eine hierarchische Amtstheologie, wonach im Sinn des Areopagiten die himmlische Fülle nachgerade vom Papst her auf die Christen – und eben auch auf die Bischöfe herabfließt.

Noch bei einem Denker wie Bonaventura nahm diese Vision breiten Raum ein: Zwar konzipiert Bonaventura – wie alle großen Scholastiker – das kirchliche Amt im Blick auf die sakramentale Vollmacht, das eucharistische Opfer darzubringen. Insofern liegt im ‚Messpriestertum‘, wenn man einmal so sagen darf, der innere Sinn des Ordo-Sakramentes beschlossen. Episkopat und Papsttum gelten so betrachtet nicht als genuin sakramental. Aber: Papst und Bischöfe sind erstens ebenfalls Priester und nur als Priester Päpste und Bischöfe. Und zweitens bedeutet ihr Amt eine überhöhende „Ausgestaltung“ des Ordo, wie Michael Schmaus es einmal formuliert hat:¹⁶ Das Priestertum ist im Fall von Papst und Bischof in einen größeren Horizont eingebunden und darum auch in umfassender und erhabenerer Weise ekklesiologisch wirksam. Von daher gilt hinsichtlich der konkreten Ausgestaltung des kirchlichen Amtes nach Bonaventura: „Die Würde zieht umso weitere Kreise, je mehr sie herabsteigt. Und je mehr sie emporsteigt, desto mehr vereinheitlicht sie sich. Deshalb gibt es mehr Bischöfe als Erzbischöfe, ganz wenige Patriarchen und einen einzigen Vater der Väter, der zu Recht Papst heißt. Er ist der eine, erste und höchste geistliche Vater aller Väter, ja aller Gläubigen. Er ist der vornehmste Hierarch, der einzige Bräutigam, das unmittelbare Haupt, der höchste Priester, Christi Stellvertreter, Urquell, Ausgangspunkt und Richtschnur aller kirchlicher Würden. Von ihm als dem Höchsten fließt die Macht wohlgeordnet hinab zu den untersten Gliedern der Kirche – entsprechend der Erhabenheit der kirchlichen Rangordnung“¹⁷.

Die mystische Gedankenwelt des Ps.-Dionysius ist bei Bonaventura passgerecht auf die zeitgenössische kirchliche Realität zugeschnitten, und der Pyramide, die der Areopagite errichtet hatte, war nunmehr die Spitze aufgesetzt. Hingegen bahnte sich mit dem Konzil von Trient aufgrund der Eingaben der französischen und spanischen Väter ein Umschwung an, der auch das Zweite

¹⁵ Vgl. DH 1778: „*Si quis dixerit, episcopos, qui auctoritate Romani Pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum: a. s.*“

¹⁶ Der Episkopat als Ordnungsgewalt in der Kirche nach der Lehre des Heiligen Bonaventura, in: *Episcopus. Studien über das Bischofsamt*. FS Kardinal Michael v. Faulhaber (Regensburg 1949) 303–336, hier 323.

¹⁷ *Breviloquium* 6,12,5.

Vatikanum beeinflussen sollte. Darf man im Blick auf das 16. Jahrhundert von einem Modernisierungsschub sprechen? Darüber mögen die Kirchenhistoriker urteilen. Für das Zweite Vatikanum ist das Bischofsamt jedenfalls *expressis verbis* Angelpunkt des Ordo und eindeutig sakramental bestimmt. Die Apostelnachfolger hatten im 20. Jahrhundert ihre dogmatische Würde wiedererlangt, und es konnte offen gesagt werden, was in Trient noch einigermaßen verklausuriert blieb. Trotzdem war damals schon der Durchbruch erfolgt – in der Absage an die mittelalterliche Lesart der patristischen Tradition und obwohl faktisch die römische Kurie mit großem Erfolg weiterhin papalistisch dachte und handelte.

Mit diesem Vermerk sei zur Verdeutlichung des Gesagten noch einmal auf die theologische Debatte während des Trienter Konzils zurückgelenkt. Die Position der Franzosen und Spanier ist durch die Wortmeldungen ihrer prominenten Köpfe hinreichend bekannt. Ich möchte deshalb auf die Sichtweise eines weniger oft zitierten Spaniers verweisen, an der sich gleichwohl sehr schön zeigt, worum es in Trient ging. Die Rede ist vom Dominikaner-Erzbischof Bartholomé Carranza de Miranda: Konzilsteilnehmer, ab 1558 Primas von Spanien, aber wegen Häresieverdachts 17 Jahre lang eingekerkert. Er starb im Jahr 1576 und wurde zwischen zwei Papstgräbern in der römischen Kirche Santa Maria sopra Minerva bestattet¹⁸. Unter den Werken Carranzas ragt ein „Catechismo christiano“ heraus. Der Häresieverdacht beruhte wesentlich auf ihm, aus heutiger Sicht aber waren die Auskünfte darin tief katholisch. Was verrät das Denken Carranzas über das Amt? Wie beleuchtet es die Auffassung der Spanier auf dem Konzil?

Carranza dachte dezidiert pastoral von den konkreten Anforderungen eines Bischofs her. Im Blick auf biblische Schlüsselstellen wie Joh 10 und Joh 21, wo vom guten Hirten Jesus und von der entsprechenden Hirtenberufung des *Petrus* die Rede ist, sah Carranza den Sinn auch des Bischofsdienstes in der Hirtentätigkeit gegeben. Das bischöfliche Amt begreift sich für ihn aus der innigen Verbundenheit des Apostelnachfolgers mit den Gläubigen, die wie er selbst vom Geist begabt und auserwählt sind. Indes lebt durch den Bischof Christus in eigener Person unter den Getauften. Darum muss der Bischof in der Diözese residieren, und sein Amt kommt folgerichtig unmittelbar vom Erhöhten. Auch das eingangs von mir erwähnte Hohelied Salomos spielt bei Carranza eine Rolle: Im Bischof sieht er den Bräutigam einer sehnsuchtsvollen Braut, der Ortskirche, und der Bischof kann nicht Bischof sein ohne sie. Zusammen mit dem *episcopus Romanus*, wie Carranza ausdrücklich und wohlweislich sagt, gehört der residierende Einzelbischof dem einen und unteilbaren *corpus* aller Bischöfe an. Der Bischof ist also kein Mandatsträger des Papstes, sondern *mit* dem Papst zusammen ein Mandatsträger Christi¹⁹.

Man hat in Carranzas Theologie zu Recht eine prophetische Vorschau auf das Zweite Vatikanum erblickt. Insofern zeigt sich an seinem Beispiel, worin die

¹⁸ Vgl. CH. HERRMANN, Das Amt: Geistgewirkter Christusdienst in der *Communio Sanctorum*. Zukunftsweisende Elemente im Werk des spanischen Kontroverstheologen Bartholomé Carranza de Miranda (SpF; 38), 7f. 192.

¹⁹ Vgl. ebd. 125–128.

Leistung Trients letztendlich lag und was damals schon in vielen einzelnen Reformscheidungen zum Tragen gekommen war: Die Konzilsväter richteten ihr Augenmerk auf die praktische, sakramental gestützte Seelsorge im Horizont einer neuen Sicht von Kirche und Gemeinde. Und damit sei abschließend der versprochene Blick auf die Terminologie des Trienter Ordo-Dekretes geworfen, wie sie vor allem in can. 6 begegnet.

Das Dekret mit den *anones* spricht allgemein vom *sacramentum ordinis*, und dann fallen die Begriffe *sacerdotium* und *hierarchia*. Obwohl die in Trient versammelten Väter den Seelsorgern das eifrige Predigen ans Herz gelegt hatten, sieht das Konzil – gegenreformativ – in der Wortverkündigung gerade nicht das Wesen des Amtes beschlossen. Die Rede vom *sacerdotium* unterstreicht das: *Sacerdotium* umfasst Konsekrations-, Darbringungs- und Vergebungsgewalt, was jeweils auch den Bischof auszeichnet. So stellt der Begriff zusätzlich heraus, dass Bischof und Presbyter als Christusrepräsentanten zusammengeschlossen sind, aber das *sacerdotium* seinerseits wird unmissverständlich hierarchisch gefasst. Das heißt: Die Hierarchie in der Kirche wird als eine *hierarchia ordinis* dargestellt, als eine geistliche, sakramentale Stufung, die – ganz an den Areopagiten erinnernd – im Bischof gipfelt. Man muss von daher auch den Papst als Bischof ansprechen, denn eine ‚Papstweihe‘ gibt es bekanntlich nicht. Damit ist einmal mehr das Bischofsamt gestärkt und als Konstruktionspunkt des Amtes bestätigt. Da die Jurisdiktionsfrage im Blick auf das Verhältnis des Bischofs zum Papst ausgeklammert blieb, war diese Einsicht immerhin andeutungsweise sagbar geworden.

Mit einer letzten Beobachtung zum Begriff *hierarchia* in can. 6 möchte ich schließen: Es heißt ausdrücklich nicht, ‚die kirchliche Hierarchie‘ bestehe aus Bischöfen, Priestern und Ministern. Zu lesen steht vielmehr: „... in der katholischen Kirche“ gebe es eine solchermaßen gegliederte Hierarchie, und zwar *divina ordinatione instituta*²⁰. Solche Feinheiten sind bekanntlich in Konzilstexten nicht ohne Gewicht. Die gewählte Formulierung lässt den seelsorgerlichen, ekklesiologischen Akzent des späten Tridentinum erkennen. Denn einer sakramentalen Hierarchie innerhalb der Kirche wachsen klare Dienstfunktionen zu. Im Grunde liegt hier eine leise Verabschiedung der mittelalterlichen, feudalen Sozialstruktur vor: Hierarchie ist in erster Linie zur Heiligung der Christusgläubigen da, nicht zur ständischen Gliederung des Kirchenvolkes. Die Rede von der ‚göttlichen Einsetzung‘ der sakramentalen Hierarchie unterstreicht weniger den von Ewigkeit her festgelegten göttlichen Unterscheidungswillen, sondern sie dient zur soteriologischen Sicherung der historischen Heilstat Christi: Sie soll sich durch das Amt in der Kirche für alle segensreich auswirken²¹.

Natürlich hat Trient den Rahmen der Zeit, des sechzehnten Jahrhunderts also, nicht wirklich gesprengt. Aber mit seinen Formulierungen wurde ein Weg bereitet, der ohne große Not in das Zweite Vatikanum einmünden konnte.

²⁰ Vgl. ROCHE (Anm. 11) 383.

²¹ Vgl. FREITAG (Anm. 6) 373 f.