

Cardinal Scheffczyk. Er sieht von den »sekundären Argumenten« ab und betrachtet die Fragestellung unter dem Gesichtspunkt des Ausfalls der Tradition im Glaubensbewusstsein. In einem ersten Schritt belegt der Cardinal die Tatsache des Traditionsbruchs an verschiedenen Phänomenen, vor allem des 20. Jh.s. Tradition bringt schon im Alltag – gegen ein negatives Verständnis wie im »Traditionalist« – eine Freiheit und Entlastung; das Christentum ist jedoch aufgrund seiner Bindung an Jesus Christus und die Apostel wesentlich an den Ursprung gebunden, der in der traditio an die Gegenwart vermittelt werden soll. Den Verfechtern des Weiheamts fehlen die nachapostolische Weitergabe, die Allgemeinheit und die Kontinuität. Deshalb wird einmal der Vorbildcharakter Christi in Frage gestellt, da er von der Naherwartung und von damaligen soziologischen Bedingungen her befangen gewesen sei, dann wird die implizite Tradition angezweifelt (sie müsse bewusst-explicit geschehen sein; damit wird nach Scheffczyk jede Entwicklung in Frage gestellt). Die Überlieferung lasse nicht nur keine Traditionsbelege erkennen, sondern belege im Gegenteil, dass die Diakonisse kein weiblicher Pendant zum männlichen Diakon war. Der Unterschied zwischen der Tradition für »Diakonisse« und dem Mariendogma der Assumptio wird dann erläutert. Eine höchst instruktive Erörterung!

Sabine Düren handelt »über den beharrlichen und zugleich sinnlosen Versuch, Frauen den Empfang der sakramentalen Diakonatsweihe zu ermöglichen«. Zuerst gibt sie einen Überblick über Initiativen zum Frauendiakonat. Dieser Überblick hilft, die Diskussion im 20. Jahrhundert in aller Breite zu sehen und zu verstehen. Dann werden die verschiedenen, von den jeweiligen Vertretern angeführten Gründe vorgestellt und geprüft. Ein Vergleich der verschiedenen Begründungsansätze für den Frauendiakonat zeigt, dass auch die Befürworter in der Anerkennung der jeweiligen Gründe nicht übereinstimmen. Hernach werden die Gründe theoretischer und praktischer Art gegen die Einführung des Frauendiakonats aufgezählt. Bei der Lektüre wird immer mehr die Leichtfertigkeit derer klar, die – auf welcher Ebene auch immer – Hoffnung geweckt haben.

R. Giesen stellt eine kanonistische Untersuchung an: »Können Frauen zum Diakonats zugelassen werden?« Die Rechtslage ist klar, dass nur ein getaufter Mann »gültig« die Weihe empfangen kann (CIC c. 1024). Als gediegener Kanonist behauptet er nicht – wie viele bei dieser Thematik – von vornherein, dass diese Bestimmung auf eine rein positive Bestimmung der Kirche zurückgeht, sondern prüft die theologischen Grundlagen. So untersucht Giesen in

einer im Vergleich zu den übrigen Beiträgen höchst umfangreichen und präzisen Darlegung die biblischen, dogmengeschichtlichen und dogmatischen Grundlagen. Das Ergebnis dieser qualitätsvollen Untersuchung: »Die eingangs gestellte Frage, ob der päpstliche Gesetzgeber den Diakonats der Frau unter steter Wahrung der Treue gegenüber dem göttlichen Stifter der Kirche und entsprechend ihrer Heilsendung einführen kann, muss verneint werden.« Was die Verbindlichkeit der päpstlichen Entscheidung *Ordinatio Sacerdotalis* betrifft, kommt G. zu dem Ergebnis, dass es sich um eine unfehlbare Entscheidung handelt und der Ausschluss der Frau »göttlichen Rechts« ist (S. 316). Inkonsequent ist dann aber der Gedanke, wegen der vielen Gegenstimmen spreche vieles für eine Rückfrage des Papstes beim Gesamtepiskopat.

Im letzten Beitrag »Die Geschichte der Diakonissen« gibt M. Hauke für die zweite Auflage des Standardwerks von A. G. Martimort über die Diakonisse einen Literaturnachtrag; es wird zu neuen Einsichten oder Stellungnahmen zu den einzelnen Ergebnissen Martimorts referiert. M. Hauke wurde zu Recht vom Verlag um diesen Nachtrag gebeten; er ist der Experte schlechthin für den genannten Problemkreis.

Die Autoren dieses Sammelbandes vertreten eine klare Position, ohne die Argumente der Gegenseite zu ignorieren. Wo Argumente noch Gewicht haben, wird er zur Versachlichung der Diskussion beitragen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

*Rudiger, Andreas: Die Leitungs- und Machtfrage in der katholischen Kirche. Dogmatische Erwägungen zur amtlichen Gemeindeleitung (munus regendi) und zur heiligen Vollmacht (sacra potestas) im Spiegel der Gewaltkonzeption Klaus Mörsdorfs, Buttenwiesen: Stella Maris Verlag 2002, 409 S., ISBN 3-934225-28-4, EUR 34,50.*

Die dogmatische Doktorarbeit von Andreas Rudiger (= R.), erstellt in Freiburg i. Br. unter Leitung von Peter Walter, befasst sich mit einem interessanten und höchst aktuellen Thema aus dem Grenzgebiet zwischen Ekklesiologie und Kirchenrecht: es geht »um die Frage, was kirchliche Leitung und Macht ihrem Wesen nach ist« (13). Der Titel ist vielleicht etwas plakativ, da die Begriffe »Leitung« und »Macht« mehr oder weniger sinngleich benutzt werden: nicht nur Personen in Leitungsfunktionen üben Macht aus, sondern jedes Mitglied der Gemeinschaft. Dies lässt sich berechtigterweise aus der vom Autor angeführten Begriffsumschreibung durch Romano Guardini folgern: Macht ist die Fä-

higkeit, die Lebenswirklichkeit zu verändern und der Wille, diese Fähigkeit auch einzusetzen (13). Im Zentrum steht denn auch nicht das umfangreiche Thema der »Macht«, sondern dessen Konkretisation im Bereich der Kirchenleitung. Speziell geht es dabei um die Verhältnisbestimmung zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt: Inwieweit lassen sich kirchliche Leitungsfunktionen und sakramentale Weihe voneinander trennen? Kann es beispielsweise Pastoralassistenten als »Gemeindeleiter« geben? »Vorliegende Arbeit reflektiert [kritisch] ein vom »Primat der Praxis« ausgehendes Pastorkonzept, das auf einer praktischen Trennung (...) von Weihe- und Leitungsgewalt beruht und worin die »Seelsorge« in der Gemeinde vom Pfarrer, die »Leitung« dagegen vom Gemeindeferenten wahrgenommen wird« (18). Als dogmatische Studie will die Arbeit auch einen kanonistischen Beitrag leisten und Anregungen für die Pastoral geben (19). Sie empfängt Anregungen aus dem Werk Klaus Mörsdorfs und liefert einige neue Gesichtspunkte für die Mörsdorf-Forschung, geht in ihrer Anlage jedoch weit über den Beitrag des berühmten Münchener Kanonisten hinaus (vgl. 24). Eigens vorgestellt werden denn auch wichtige neuere Arbeiten zum Thema, mit denen sich R. systematisch auseinandersetzt (25–28: P. J. Cordes, P. Krämer, I. Riedel-Spangenberger, K. Scholtissek, Th. Amann u. a.). Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem Verhältnis von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt im Bischofsamt. Andere spezielle Themen (wie etwa die Diakonatsproblematik) werden ausgespart (24f).

Die Dissertation geht in einem Dreischritt vor: »Grundlegung« (13–139), »Geschichte« (140–278) und »Aktualisierung« (279–356). Zum Stichwort »Grundlegung« finden sich die Einleitung zur Eigenart der Studie (13–28), ein Kapitel zur »Gewaltfrage in der Kirche als »societas perfecta«« (29–86) sowie Ausführungen zur »Sakramentalität der Kirche und ihrer Vollmacht« (87–139). Vorge stellt wird das Thema der Leitung also aus zwei Perspektiven: aus einem mehr apologetisch motivierten Gesichtspunkt heraus erscheint die Kirche als übernatürliche vollkommene Gesellschaft (*societas perfecta*), die darum vom Staat unterschieden ist, während eine reichhaltigere Sehweise die Wirklichkeit der Kirche als Ursakrament wiederentdeckt. Das Kapitel im Führungsfeld des Begriffes der *societas perfecta* erschließt den Beitrag der Frühschriften Klaus Mörsdorfs, der wiederum wichtige Anregungen Leonhard Atzbergers aufnimmt, und diskutiert ausgewählte Problemfelder, z. B. den Ordo-Begriff (65–67) und den monarchischen Primat als Jurisdiktionsquelle (68–72). »Der

systematische Ausstieg Mörsdorfs aus der Geschlossenheit der *societas-perfecta*-Ekklesiologie beginnt 1950 mit der Annahme der Übertragung eines sakramentalen Grundbestandes an Jurisdiktionsgewalt in der Bischofsweihe« (80). Diese Unterscheidung bildet den entscheidenden Hebel für das Ergebnis der Arbeit von R., der zwei Elemente in der Leitungsgewalt voneinander abhebt.

Das Kapitel über die »Sakramentalität der Kirche und ihrer Vollmacht« geht aus von Sendung und Vollmacht Jesu Christi (89–93), die sich auf die universale Heilssendung der Kirche ausdehnt (93–102). Eigens hervorgehoben werden sodann die Sendung der Apostel und deren Nachfolger (102–113). Als »Problemfelder« werden abgeklärt die für einen sakramentalen Ansatz unverzichtbare Gründung der Kirche durch Jesus Christus; die Verbindung zwischen Charisma und Amt, Liebe und Recht; die Liebe als Prinzip von Einheit und Differenz, ausgehend vom Leben der Dreieinigkeit (114–128).

Der umfangreiche zweite Teil der Doktorarbeit widmet sich einem geschichtlichen Durchgang von der Alten Kirche bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums (140–278). Das Ziel liegt dabei »nicht in der Eruiierung neuer historischer Einsichten, sondern in der Bereitstellung und Bewertung ausgewählter geschichtlicher Fakten für eine ekklesiologische Bestimmung der Kirchengewalt« (140). Begonnen wird mit einem Kapitel über die »Verflechtung von Weihe und Amt in der Alten Kirche« (140–149). Hervorgehoben wird dabei insbesondere das Ineinander von sakramentaler Weihe und rechtlicher Anstellung. Aus dem Mittelalter wird vorgestellt die »Gregorianische Reform« kirchlicher Leitungsvollmacht« (150–194). Der Kampf gegen die Laieninvestitur, verbunden mit der Forderung nach »Freiheit, Keuschheit und Katholizität«, betont die Rückbindung der Kirche an die urchristlichen Anfänge (188).

In das Zentrum der systematischen Auseinandersetzung gelangt dann das Kapitel über die »Theologische Unterscheidung der einen Kirchengewalt« (195–220) vom 12. Jh. (Gratian) bis zum Tridentinum. Bereits Gratian unterscheidet zwischen der sakramentalen Übertragung einer Gewalt (*potestas*) und deren Ausübung (*executio*). In der Auslegung dieser Unterscheidung finden sich später zwei Deutungslinien, die bis in die Gegenwart hineinreichen: durch die sakramentale Weihe wird eine unverlierbare *potestas* übertragen, die von einer weiteren nicht sakramental übermittelten Gewalt unterschieden ist (u. a. Mörsdorf); oder aber die *potestas* erscheint als einheitliche Größe, die von der Ausübung abgehoben wird (196). Die systemati-

sche Unterscheidung zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt stammt aus der Hochscholastik, wobei sich Mörsdorf besonders auf Thomas von Aquin bezieht (198f). Für das Tridentinum ist wichtig vor allem das ungeklärte Ringen zwischen zwei Tendenzen: eine kurial geprägte kanonistische Richtung, welche die Quelle der bischöflichen Jurisdiktion allein vom Papst ableitet, und eine besonders von spanischen und französischen Bischöfen vertretene Strömung, welche die Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe in der sakramentalen Weihe verankert (206–218).

Ausführlich entfaltet wird sodann der rechtliche Kontext des *societas-perfecta*-Gedankens, der auf die Zeit der Aufklärung zurückgeht. Die Vertreter der katholischen Würzburger Schule betonen die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem protestantischen Kirchenrecht Pufendorfs, wonach dem Staat gegenüber der Kirche ein Jurisdiktionsprimat zukommt. Über den Heidelberger Kanonisten Philipp Anton Schmidt SJ beeinflusst die neue Methode des kirchlichen Verfassungsrechtes (*ius publicum ecclesiasticum*) auch die römische Ekklesiologie und Kanonistik des 19. Jahrhunderts. Der staatsrechtliche Begriff der *societas perfecta*, der im protestantischen Bereich zur Gängelung der Kirche durch den Staat geführt hatte, wird durch die katholischen Kanonisten auf die Kirche angewandt. Die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat erfährt dadurch eine naturrechtliche Stütze. Die Lehre von der Kirche als *societas perfecta* war keineswegs dazu gedacht, die gesamte Fülle der Ekklesiologie darzustellen. Es war »notwendig, einen technischen Begriff zu entwickeln, der die gemeinsamen Aspekte zwischen Kirche und Staat integriert, damit zwischen den beiden eine Verbindung auf rechtlich gleicher Ebene möglich ist« (A. Cattaneo) (249f). Neben den positiven Aspekten werden aber auch die Grenzen der *societas-perfecta*-Ekklesiologie dargestellt (253–258).

Abgeschlossen wird die geschichtliche Übersicht durch eine Untersuchung der »Tendenz zur praktischen Gewaltentrennung« (259–278). Diese Tendenz wird gefördert vom Catechismus Romanus, der die Weihegewalt auf die Eucharistie bezieht und die Leitungsgewalt auf den mystischen Leib Christi (259f). Noch deutlicher ist die Trennung bei einer Verbindung der Lehre von den drei Ämtern Christi mit drei voneinander unterschiedenen Gewalten (*potestas ordinis, docendi, iurisdictionis*). Mörsdorf lehnt diese Trennung ab und entwickelt ein Modell, wonach Weihe- und Hirtengewalt jeweils ihre je eigenen Beziehungen zu den »drei Ämtern« Christi besitzen (265–268). Geschildert werden sodann die Spannungen und Unklarheiten

des CIC/1917 in der Gewaltenfrage (269–273; »Widersprüche« auszumachen – so jedoch R. – scheint mir übertrieben). Bezüglich der Gewaltenfrage am Vorabend des Zweiten Vatikanums wird der Beitrag Pius' XII. skizziert: positiv erscheint der Ertrag der Apostolischen Konstitution *Sacramentum Ordinis*, wonach die Sinnmitte der Bischofsweihe in der sakramentalen Vermittlung der spezifischen Gnade des Heiligen Geistes besteht; negativ tritt hervor die (von R. kritisierte) Auffassung, ein zum Papst gewählter Laie verfüge über das Charisma der Unfehlbarkeit schon vor seiner Weihe zum Bischof (274–276).

Der dritte Teil der Doktorarbeit, die »Aktualisierung«, betrachtet »Leitung und Macht im Licht des II. Vatikanums« (279–356). Einander gegenübergestellt werden eine »primatiale« und eine »kollegiale« Gewaltenkonzeption. Diese Bezeichnungen beziehen sich freilich nicht nur auf eine exklusive Verankerung der Jurisdiktionsgewalt im Petrusamt bzw. im Bischofskollegium mit dem Nachfolger Petri als Oberhaupt, sondern auch auf die Trennung bzw. Verbindung von Weihe- und Hirtengewalt (vgl. 332). In dem Abschnitt »Chancen und Grenzen einer primatiales Gewaltenkonzeption« (280–307) werden denn auch drei sehr verschiedene Themen behandelt: das Verhältnis des Lehramtes zur Kirchengewalt, die Beziehung der päpstlichen Höchstgewalt zur bischöflichen Kollegialgewalt und die eventuelle Übertragung von Jurisdiktionsgewalt an Laien. Für die Beziehung zwischen Lehramt und Kirchengewalt (281–289) verweist Mörsdorf auf die Ausführungen Scheebens, der die Lehrgewalt nicht einfachhin unter das Stichwort »Jurisdiktion« subsumiert, sondern sie sowohl mit der Weihegewalt verbindet (als authentische Bezeugung des Glaubens) als auch mit der Hirtengewalt (als autoritative Glaubensvorschrift) (282–284). Auch die Doktorarbeit von Josef Fuchs betont, auf den Spuren Scheebens, die innere Abhängigkeit der Lehr- und der Jurisdiktionsgewalt von der Weihegewalt, was in den liturgischen Texten deutlich zum Ausdruck kommt. Fragwürdig ist nur die Fuchssche Gegenüberstellung von Charisma und Recht, wonach die sakramentale Übertragung der Lehrgewalt noch keine autoritative Komponente beinhaltet (284–287). Der Mörsdorfsche Einfluss war maßgeblich auf dem Zweiten Vatikanum, das nun von einer einheitlichen *sacra potestas* in der Bischofsweihe spricht, wobei auch die *munera sanctificandi, docendi et regendi* verliehen werden (vgl. LG 21) (287–289).

Bezüglich des Subjektes kirchlicher Höchstgewalt (289–295) stellt sich die Alternative zwischen zwei inadäquat unterschiedlichen Subjekten (der

Papst alleine und das Bischofskollegium mit seinem Haupt, dem Papst) und einem einzigen Subjekt (das Bischofskollegium mit seinem Haupt, wobei ein strikt kollegialer Akt denkbar ist oder ein primatialer Akt des Hauptes allein). R. entscheidet sich (im Unterschied zu Mörsdorf) für die zweite Auffassung, sichert sich aber dabei ab gegenüber episkopalistischen Missverständnissen: die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt kann nur ausgeübt werden in der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri und den anderen ihm verbundenen Bischöfen.

Zum Umkreis der heiklen Frage nach der Papstwahl eines Laien (296–302) referiert R. zwei aus sehr unterschiedlichen Lagern stammende Auffassungen, die freilich in der Trennung zwischen Weihe- und Hirten Gewalt miteinander übereinstimmen: nach Alfons M. Stickler kann der Papst Jurisdiktionsgewalt auch an Laien delegieren (296f); für Karl Rahner macht die hauptamtliche Ausübung einer besonderen liturgischen oder rechtlichen Gewalt einen Christenmenschen zum Kleriker (Sakristane und Pfarrhelferinnen seien eigentlich nicht mehr Laien) (298–302). Für die Auffassung Sticklers spricht insbesondere die jahrhundertlange Ausübung bischöflicher Hirten Gewalt durch niedere Kleriker. R. bezeichnet dies mit Mörsdorf als »Fehlentwicklung« (279); auch wenn wir dieser Auffassung zustimmen, so ist damit noch nicht die theologische Unmöglichkeit eines solchen *factum Ecclesiae* gegeben. Die Rahnersche These wird der sakramentalen Vermittlung der *sacra potestas* nicht gerecht, wie R. treffend herausarbeitet.

Als entscheidender Fortschritt Mörsdorfs erscheint die sakramentale Vermittlung eines Grundbestandes an Jurisdiktionsgewalt in der Bischofsweihe. Verunmöglicht wird dadurch der Extremfall einer Übertragung der päpstlichen Höchstgewalt an Laien. Nicht gänzlich eingeholt ist bei Mörsdorf freilich die ekklesiologische Konsequenz der Verbindung zwischen Weihe- und Hirten Gewalt, nämlich die Annahme eines einzigen Subjektes der kirchlichen Höchstgewalt (das Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt). Nach Mörsdorf können Laien keine Hirten sein, wohl aber auf ihre Art an der Leitungsgewalt teilhaben. Über Mörsdorf hinausgehend, möchte R. die Hirten Gewalt (welche die Weihe voraussetzt) unterscheiden von anderen Bereichen der hoheitlichen Jurisdiktionsgewalt, welche gegebenenfalls an Laien übertragen werden können (302–307).

Den Höhepunkt der Dissertation bildet das Kapitel über »Chancen und Grenzen einer kollegialen Gewaltkonzeption« (307–339). R. möchte dabei fünf Kriterien integrieren: die Einheit der *sacra po-*

*testas*, das Moment der Verlierbarkeit und der Unverlierbarkeit, die Deutung der Begriffe *potestas ordinis et iurisdictionis* im Rahmen nur einer Kirchengewalt, (im Unterschied zu Mörsdorf) die innere Differenzierung der einen *sacra potestas* und die communal-hierarchische Verfassung der Kirche als Sakrament (309). Die Ausführungen über die Bischofsweihe als Fülle des Weihesakramentes betonen u. a., dass die *sacra potestas* nicht nur die Konsekrations- und Absolutionsvollmacht beinhaltet, sondern auch eine ontologische Ausrüstung verleiht für die *munera docendi et regendi* (312). Die Begriffe *potestas ordinis et iurisdictionis* meinen nicht mehr zwei materiell verschiedene Gewalten, sondern zwei formal bestimmte Momente der einen *sacra potestas*, die freilich von der verlierbaren Ausübung derselben zu unterscheiden ist (313). Für die *missio canonica* unterscheidet R. zwei Formen, nämlich die Bestätigung der bereits vorhandenen Gewalt für deren Ausübung und die Übertragung bzw. Delegation einer noch nicht vorhandenen *potestas* (317).

Für die systematische Ausarbeitung wichtig sind die Ausführungen über die »Machtfrage« als Frage unterschiedlicher Sendung« (322–339), die christologisch und pneumatologisch begründet ist. Im CIC/1983 gibt es eine Spannung zwischen den Aussagen, welche die Leitungsgewalt den Klerikern vorbehalten (cc. 129 § 1; 274), und der Regelung, wonach bei einem kirchlichen Kollegialgericht auch Laien als Richter mitwirken können (c. 1421 § 2). Eine lebhaftige Diskussion gibt es auch über die Beteiligung von Laien bei Leitung einer Pfarrei (c. 517 § 2). Um diese Spannungen zu lösen, schlägt R. eine Differenzierung vor zwischen »Hirten Gewalt« und »Jurisdiktionsgewalt«: »Hirten Gewalt« bezeichnet die Weihe Gewalt und den sakramental vermittelten Grundbestand an Leitungsgewalt, »Jurisdiktionsgewalt« hingegen meint die delegierbaren Funktionen der Leitungsgewalt (vgl. 327). »In der Praxis«, so R., »entspricht der Hirten Gewalt eine ›Leitungsvollmacht‹, der Jurisdiktionsgewalt eine ›Handlungsvollmacht‹. Aufgrund der Differenzierung der einen *sacra potestas* in eine nicht delegierbare Hirten Gewalt und eine grundsätzlich delegierbare Jurisdiktionsgewalt kann ein geweihter Hirte niemals seine mit der ›Leitungsvollmacht‹ verbundene Führungsverantwortung aufgeben, umgekehrt kann auch ein Laie mit delegierter hoheitlicher Jurisdiktionsgewalt betraut werden ...« (328). Während Mörsdorf ein unverlierbares und ein verlierbares Moment in der *sacra potestas* unterscheidet, differenziert R. zwischen der einen *sacra potestas* und deren verlierbarer Ausübung (333). Diese Auffassung bezeugt eine

größere systematische Geschlossenheit, die gegen Einwände verteidigt wird (329–333) und zu deren Gunsten eine Reihe von Indizien angeführt werden können (333–339).

Es folgt ein Versuch, die Vertiefung der Gewaltfrage heilsgeschichtlich einzuordnen (340–346). Das »Gregorianische« und das »Vatikanische« Denken werden dabei als zwei Brennpunkte einer Ellipse vorgestellt in ihrem je spezifischen Beitrag für die Verbindung von Spiritualität und Recht. Das »Ergebnis« bietet nicht einfachhin eine Zusammenfassung (die sich bereits jeweils am Ende der einzelnen Kapitel findet), sondern steckt den Rahmen ab für weitere Untersuchungen aus dem Bereich der Dogmatik, des Kirchenrechtes und der Pastoraltheologie (347–356). Diverse Verzeichnisse, insbesondere der umfangreichen Fachliteratur und der erwähnten Personen, schließen die Studie ab (357–409).

Die Doktorarbeit stellt eine beachtliche Leistung dar, die disparate Sachverhalte aus Dogmatik, Kirchenrecht und Pastoral zu einer respektablen Gesamtschau verbindet. Das Ergebnis entspricht nicht der »reinen Lehre« Mörsdorfscher Obediens und ebenso wenig einem Trennungdenken, das Jurisdiktion und Weihegewalt beziehungslos nebeneinander stellt. In gewisser Weise setzt sich der Autor »zwischen alle Stühle«, wobei es ihm gelingt, weiterführende Perspektiven aufzuweisen.

Nur an wenigen Stellen begegnen Ausführungen, die einer Korrektur bedürfen. Theologisch nicht sachgerecht scheint mir die Gleichsetzung von Wort und Sakrament mit katabatischer (herabsteigender) und anabatischer (aufsteigender) Bewegung (94–96; ähnlich 194: die juridische Dimension als Katabasis, die sakramentale Dimension als Anabasis); systematisch nicht eingearbeitet scheint mir in dieser Beschreibung, die sich letzten Endes einem protestantischen Ansatz verdankt, die Dimension des Opfers, die »Anabasis« schlechthin in der Hingabe Jesu Christi an den Vater. Etwas befremdlich scheint an einigen Stellen die Abhängigkeit von der These Acerbis (aus der Alberigo-Schule), wonach in den ekklesiologischen Aussagen des Zweiten Vatikanums die Gehalte der Gemeinschaft und der Hierarchie als widersprüchlich betrachtet werden (19f; 222, Anm. 278). Allerdings betont R. die Notwendigkeit, eine Synthese der verschiedenen Tendenzen im Konzil zu erstellen und meint außerdem an anderer Stelle, »dass das II. Vatikanum keinen Bruch mit der ekklesiologischen Tradition und dem ›klassischen‹ Kirchenbild darstellt« (87). Die positive Bewertung Scheebens, dem wohl berühmtesten Vertreter der deutschen Neuscholastik, stößt sich mit der von R.s Doktorvater über-

nommenen pauschalen Verunglimpfung der »Neuscholastik« als trockenem Formalismus (vgl. 30). Gewinnen könnten einige historische Ausführungen durch eine genauere Betrachtung des Ersten Klemensbriefes, der noch nicht Presbyter und Episkopen voneinander unterscheidet (so 141), wohl aber eindeutig (für Korinth!) die apostolische Nachfolge bekundet für die Presbyter-Episkopen und die Diakone. Angesichts dieses Zeugnisses wären einige Aussagen zum geschichtlichen Ursprung der apostolischen Sukzession m. E. etwas differenzierter zu formulieren (vgl. 103–105).

Die angedeuteten Mängel wiegen wenig angesichts des überreichen Ertrages der Doktorarbeit, die auch für die pastorale Praxis zu beachten ist. Die gegenwärtigen Schwierigkeiten der Kirche sind nicht durch kurzatmige Vorschläge zu lösen, sondern nur durch eine Benennung auf die Grundlagen der kirchlichen Sendung und durch eine missionarische Pastoral, die den »Christenmangel« zu beheben sucht, auf den der Priestermangel zurückgeht (vgl. 17).

Manfred Hauke, Lugano

*Ponce Cuéllar, M.: Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial, Barcelona: Herder 2001, ISBN 84-254-2174-8, 526 S.*

Neben sprachlichen Schwierigkeiten ist wohl auch eine deutsche Überheblichkeit im Spiel, wenn spanische theologische Literatur so wenig zur Kenntnis genommen wird. Auf alle Fälle gehört das Werk Ponce Cuéllars zur Standardliteratur über das Priestertum, auf das hier kurz aufmerksam gemacht werden soll.

In der Einführung wird die Krise des Amtspriestertums thematisiert und damit das Problembewusstsein geschärft. Im ersten Teil wird der Schriftbefund erforscht: Der Dienst der Zwölf, die Dienstämter in der Apostelgeschichte, die Dienste in den Paulusbriefen, Pastoralbriefen, 1 Petr und Hebr. Damit werden in einer seltenen Umsicht alle Einzelheiten beleuchtet. In zwei weiteren Abschnitten werden das Priestertum Jesu Christi und das der Gläubigen dargestellt. Hernach werden die einzelnen Titel auf deren priesterliche Bedeutung hin untersucht.

Der zweite Teil zeigt im Detail die Entwicklungslinien von der Didaché bis zum Zweiten Vatikanum und den nachkonziliaren Tendenzen auf, sowohl hinsichtlich des Bischofsamtes als auch des allgemeinen Priestertums aller Getauften.

Der dritte Teil (»Reflexión Teológica«) ist systematischer Natur. Im Einzelnen werden die Repräsentanz Christi, des Hauptes und Hirten, und die