

f

reformierte akzente 8

herausgegeben
im Auftrag des
Moderaments des Reformierten Bundes
von

Matthias Freudenberg
Gesine von Kloeden-Freudenberg
Georg Plasger

**Amt und Ordination
aus reformierter Sicht**

© 2005 foedus-verlag Wuppertal
Lay-out und Satz: *j.s.*
Druck und buchbinderische Verarbeitung:
Breksumer Druckerei Manfred Siegel KG
Printed in Germany
ISBN 3-932735-96-X

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Inhalt

GERRIT NOLTENSMEIER Reformiert – in Lippe	7
DIETER SÄNGER Priesterliches Amt, apostolische Sukzession, Ordination Rückfragen an das Neue Testament	17
MATTHIAS FREUDENBERG Vom dreifachen Amt Christi zu den Diensten der christlichen Gemeinde. Perspektiven zum reformierten Verständnis der Ämter	45
ALFRED RAUHAUS Amt und Ordination in der reformierten Kirche	69
Service	
Rezensionen	
GESINE VON KLOEDEN-FREUDENBERG zu: <i>Christina aus der Au</i> , Achtsam wahrnehmen. Eine theologische Umweltethik	103
GEORG PLASGER zu: <i>Hans-Georg Geyer</i> ; Andenken. Theologische Aufsätze	105
WALTER HERRENBRÜCK zu: <i>Eberhard Busch</i> , Credo – Das Aposto- lische Glaubensbekenntnis	107
Autorinnen und Autoren	110

Reformiert – in Lippe

VON GERRIT NOLTENSMEIER

I. Kirche in ihrer Region

Die Lippische Landeskirche: Eine von jetzt 23 Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Grenzen eines kleineren Fürstentums von einst zwischen Teutoburger Wald und Weser gelegen. Der Name der Landeskirche ist eigentümlich knapp, er verzichtet auf jene Präzision, an der all den anderen Landeskirchen sichtlich gelegen ist. Nicht reformiert, nicht lutherisch, auch nicht uniert, nicht protestantisch oder evangelisch, nicht einmal ... christlich. Ist das verdächtig? Reicht es denn, eine Region zu nennen, um so eine Kirche spezifisch zu verorten? Ist das die wesentliche Konfession: Lippisch?

Wir sehen uns in dem Ländchen um: Berge, nicht allzu hoch und schroff. Gewässer, aber nicht das weite Meer, nicht die großen Ströme. Schmucke Städte, Großstädte sind es nicht. Dörfer, aber nicht allzu entlegen. Und die Rose als Zeichen des Landes: Überall ist sie zu finden an Schlössern und Herrensitzen, im Fachwerk der Höfe und in Stein gehauen, auf Kirchensiegeln. Die Rose, nicht der Adler oder der Leu oder der Bär. So mag man vermuten, dass das Steile und Schrofte, das Radikale und Extreme, das allzu Entschiedene hier eher selten zu finden ist. Eher schon das Moderate und Irenische. Manche mögen leiden an der Ausgeglichenheit, hinter der man die Anpassung der Kompromisse wittert. Manche mögen aus der Enge des kleinkarierten Fachwerks geflohen sein.

Eine reformierte Kirche? Oder: Überwiegend reformiert, reformiert geprägt? Manche sagen: Bikonfessionell. Die kirchliche Landschaft ist in acht Klassen (Kirchenkreise) gegliedert: Sieben sind reformiert, eine ist lutherisch. Rund 70 Gemeinden gibt es, von denen elf lutherisch sind. Landessuperintendent und Präses der Landessynode sind reformiert. Im Landeskirchenrat, der Kirchenleitung, sind von den sieben Plätzen zwei lutherisch bestimmt. Seit dem 17. Jahrhundert leben reformierte und lutherische Christenmenschen in einer Kirche zusammen. Sie erlebten Feindseligkeit und Misstrauen widereinander, Rivalität und Abgrenzung, mussten einander aushalten, ertragen - in einer Kirche. Und finden schließlich zueinander, entdecken die versöhnte Verschiedenheit, bereichern einander und finden in der Leuenberger Konkordie, die die Lippische Landeskirche als erste Kirche in Deutschland 1974 unterzeichnet, ein theologisches Modell. Sicherlich,

*Die kirchliche
Landschaft ist in
acht Klassen
(Kirchenkreise)
gegliedert: Sieben
sind reformiert,
eine ist lutherisch.*

Die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, über Jahrhunderte in der Kirche nicht gegeben und nicht praktiziert, ist seit Leuenberg eine Selbstverständlichkeit geworden.

gelegentlich gibt es befremdliche Gereiztheit auch heute, insgesamt aber bereichern die verschiedenen Farben der reformatorischen Prägung die eine Kirche. Die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, über Jahrhunderte in der Kirche nicht gegeben und nicht praktiziert, ist seit Leuenberg eine Selbstverständlichkeit geworden. Lutherische Pastorinnen und Pastoren werden in reformierte Pfarrstellen gewählt und sind nun gehalten, den Bekenntnisstand der Gemeinde zu wahren.

II. Geschichte und Geschichten

Es war im Jahr 1605, also vor 400 Jahren. Damals regiert Graf Simon VI, einer der großen in der Reihe der Landesherren, der Grafen und der Fürstinnen. 1554 war er in Detmold geboren. Ein Renaissanceherrscher in einem kleinen Land, der Üppigkeit und manchen Luxus durchaus zu schätzen weiß. Am kaiserlichen Hof achtet man ihn hoch. Weltläufig, in weitem Horizont wird er erzogen. Als Jüngling bereist er die Niederlande, studiert in Straßburg. Seine heimischen Lehrer sind Schüler Melanchthons. Mit 18 Jahren kommt er an den landgräflichen Hof in Kassel. Dort regiert seit 5 Jahren Wilhelm IV, den man den Weisen nennt. *„Mit Recht führt Wilhelm den Beinamen der Weise. Weise, maßvoll und umsichtig benahm er sich vor allem in der Leitung der auswärtigen und kirchlichen Angelegenheiten. Ein treuer Anhänger der lutherischen Lehre war er, gleichwohl kein blinder Eiferer, vielmehr tolerant auch gegen die vielgeschmähten Calvinisten.“*¹ Der Landesherr in Kassel ist ein Mann des Ausgleichs, der das Gemeinsame in der theologischen Grundorientierung bei Luther und Zwingli, Melanchthon und Calvin betont. Simon VI heiratet. Die Ehe vertieft seine Beziehungen nach Ostfriesland; Emden wird eine wichtige Adresse. Er verfolgt die kirchlichen Reformen in der Grafschaft Bentheim. Am 30. August 1597 verfasst er ein Testament. *„Bekennen wir uns zuzurderst zu der wahren Catholischen, Christlichen religion und gesunder gottlicher Lehr, daß dieselbe in den Prophetischen und Apostolischen schriften verfasst, auch in den vier oeconomicis und Generalhauptconciliis, Symbolo Apostolico Nicaeno Athanasii der Christlichen Kirchen bezeuget dabey wir auch durch göttlicher gnade Beistandt biß zu unserem letzten seuffzen und abscheide von dieser welt zu bleiben und zu verharren gemeinet.“* Noch heute äußert sich die Präambel der Verfassung der Lippischen Landeskirche in verwandter Weise.

1 AUGUST FALKMANN, Beiträge zur Geschichte des Fürstentums Lippe aus archivalischen Quellen, Bd. 3: Graf Simon VI. zur Lippe und seine Zeit (Erste Periode von 1554-1579), Detmold 1869, 57.

Schon früh hatte man sich in der Grafschaft dem Gedankengut aus Wittenberg geöffnet. Die Alte Hansestadt Lemgo mit ihren reichen Kaufleuten war vorangegangen. 1533 ging Lemgo zur reformatorischen Lehre über. Andere Städte der Grafschaft folgten. Landgraf Philipp von Hessen übte einen bestimmenden Einfluss aus. 1538 erschienen die lippischen Pastoren in der alten Vituskirche, der heutigen reformierten Erlöserkirche am Markt von Detmold, um die „*Zusage einer ungesäumten Einführung der Reformation in ihrem Kirchspiel*“ zu geben. 1542 wurde Antonius Corvinus zum Generalsuperintendenten bestellt und führte die ersten Visitationen durch. Seit 1571 gibt es ein lippisches Konsistorium. Und nun, am 2. Juni 1605, predigt der Detmolder Superintendent wiederum in der Vituskirche am Markt über die „*coena domini*“. Graf Simon VI, seine Familie, der Hofstaat nehmen an dem Gottesdienst teil. Bei dem Abendmahl werden nicht, wie bisher, Oblaten gereicht. Das Brot wird gebrochen. Schon längst hatten der Graf und sein Generalsuperintendent mit ihren theologischen Beratern die Ubiquitätslehre und die manducatio oralis verworfen. Die neue Form der Feier des Abendmahls ist der Abschluss einer Entwicklung, bei der man sich an Melanchthon anlehnt. Die Weiterentwicklung der reformatorischen Kirche ist die programmatische Idee, nicht der Konfessionswechsel. In bürgerlichen und bäuerlichen Kreisen der Grafschaft regt sich teils heftiger Widerstand. Es gibt große Unruhen. Pastoren, die dem Landesherrn folgen, werden als „*calvinistische Pfaffen*“ gescholten. In Lemgo aber, reich und selbstbewusst, kommt es zum Aufbruch, zur „*Lemgoischen Revolution*“. Der Pfarrer an der Stadtkirche St. Nicolai, vom Rat der Stadt gestützt, lehnt die Neuerungen des Grafen ab. Mit der Berufung dieses Pfarrers aber war ein deutlicher Akzent gesetzt worden. „*Er war dadurch gekennzeichnet, dass den reformierten Tendenzen im Territorium eine orthodox-lutherische Position entgegengesetzt wurde und dass der Streit der Konfessionen erneut zur Angelegenheit jedes einzelnen Gemeindegliedes wurde.*“²

Dieser Streit zwischen dem lutherischen Lemgo und dem reformerischen Landesherrn scheint beigelegt, als Lemgo im Jahr 1609 nach einer Blockade die Oberhoheit des Grafen auch in geistlichen und theologischen Belangen anerkennt. „*Damit schien der Friede hergestellt zu sein. Allein es lag dauernd eine Gewitterschwüle über der Stadt, und in den Herzen der Bürger hatte sich ein förmlicher Groll eingenistet. Wie - wenn der angehäuften Zündstoff eines Tages in lodernen Flammen auf-*

*Am 2. Juni 1605
predigt der
Detmolder
Superintendent
wiederum in der
Vituskirche am
Markt über die
„coena domini“.*

2 HEINZ SCHILLING, Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe, Gütersloh 1981, 235.

*Erst in dieser
Konfrontation
bildet sich auf
Seiten des
Landesherrn die
reformierte
Position
akzentuiert aus.*

*schlag! Und so kam es!*³ Es kommt zum Aufstand, und die Stadt lässt den Landesherrn und seine Grafschaft die totale Konfrontation erleben. In Lemgo wird die lutherische Orthodoxie vorherrschend, von der gemäßigten, von Melanchthon beeinflussten Richtung des Luthertums distanziert man sich. Erst in dieser Konfrontation bildet sich auf Seiten des Landesherrn die reformierte Position akzentuiert aus. 1617 findet man im Röhrentruuper Rezess zum Frieden der Konfessionen, in dem Lemgo eigenständige Befugnisse eingeräumt werden. Ein großer Graf erlebt eine politische Tragödie: Er, der in den Reformen die Gemeinsamkeit gesucht hatte und fortschreiben wollte, erlebt am Ende als Bilanz des Streites, dass es in der Grafschaft zwei Konfessionen gibt, die einander mit Argwohn und Misstrauen begegnen. Im Zug dieser Entwicklung wird die reformierte Position profiliert. So prägt die Entscheidung von damals die Kirchengeschichte in der Folgezeit, prägt die Frömmigkeit der Menschen des Landes, hat Einfluss auf die säkulare Geschichte und führt gewiss auch dazu, dass die Landeskirche über die Wirren der Zeiten ihre Eigenständigkeit behält. Diese Entwicklung wird auch dadurch befördert, dass seit 1617 der Heidelberger Katechismus in einzelnen Gemeinden gebraucht und schließlich sehr schnell im ganzen reformierten Teil der Landeskirche verbreitet wird.

III. Rechte und Ordnungen

Die Präambel der Verfassung der Lippischen Landeskirche lässt wahrnehmen, was die Kirche gründet und trägt:

*„Erbaut auf dem Grunde
der Apostel und Propheten,
da Jesus Christus der Eckstein ist.
Gegründet in der Botschaft der Heiligen Schrift,
wie sie im Alten und Neuen Testament bewahrt,
in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen ausgesagt,
im Bekenntnis der Reformation
in neuer Klarheit ans Licht getreten
und durch die Theologische Erklärung
der Bekenntnissynode von Barmen
als Wegweisung für die angefochtene Kirche gedeutet ist.
Getreu dem Bekenntnis
zu Gott dem Vater,*

*der die Welt aus nichts erschaffen
und sein Volk Israel erwählt hat und ihm die Treue hält,
zu Jesus Christus,
dem gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes,
der wiederkommen und sein Reich vollenden wird,
und zu dem Heiligen Geist,
der lebendig macht
und in der Kirche Gemeinschaft über alle Grenzen schenkt ...“*

Der Bezug zur Heiligen Schrift ist grundlegend. Im Blick auf die Bekenntnisse der Reformation gibt es keinen festumrissenen Kanon. Die Barmer Theologische Erklärung wird pointiert genannt und zugleich in ihrer Funktion bestimmt. Das Bekennen wird trinitarisch entfaltet, die besondere Stellung Israels wird beschrieben. In einigen wesentlichen Elementen lehnt sich die Verfassung in dieser Orientierung an die erste reformierte Kirchenordnung von 1684 an. Im ausgehenden 19. Jahrhundert trat zu der presbyterialen Ordnung der Kirche auch das synodale Element. Die presbyterial-synodale Ordnung verstränkte sich mit dem konsistorialen Traditionsstrang.

Die Lippische Landeskirche lebt betont und entscheidend in ihren Gemeinden. Die parochialen Verhältnisse lassen eine lippische Spezialität erkennen. Nicht allen erscheint diese Spezialität als Delikatesse. Manche finden die Verhältnisse absonderlich, überholt, undurchsichtig. In großen Teilen der Landeskirche gibt es die Möglichkeit, sich der jeweiligen reformierten oder lutherischen Gemeinde zuordnen zu lassen. In einigen Bereichen der Landeskirche ruht das lutherische Parochialrecht. In Zeiten großer Mobilität ziehen Menschen zu, andere ziehen weg. Manche geben sich als lutherisch oder reformiert zu erkennen. Andere sind einfach evangelische Christen. In dem einen Fall ist die konfessionelle Zuordnung einfach. Wo es reichen soll, evangelisch zu sein, werden die Dinge komplizierter. Früher konnte man auf den Einwohnermeldeämtern versuchsweise nachfragen: Vater unser? Oder: Unser Vater? Die Beamten in den Ämtern waren erkennbar theologisch gebildet! Sie wussten diese feine Differenzierung auszuwerten und konfessionell nachzuvollziehen. Im moderneren Bemühen um liturgische Gemeinsamkeit wurde dieses Instrument der Identifikation genommen. Also wird meist der, der sich als evangelisch anmeldet, zunächst probeweise der reformierten Gemeinde zugeordnet. Wer hier Widerspruch einlegt, kommt in die entsprechende lutherische Gemeinde. Nur in Lemgo geht es, den früheren Auseinandersetzungen und Bemühungen um den konfessionellen Frieden folgend, genau andersherum. Dort erfolgt die Zuordnung primär zu den lutherischen

*Die Lippische
Landeskirche lebt
betont und
entscheidend in
ihren Gemeinden.*

„Wir sind evangelisch. Wir leben als reformierte oder lutherische Christinnen und Christen gemeinsam in einer Landeskirche.“

Gemeinden. Diese Spezialitäten bereiten nicht nur Freude. Die Programmierer, die das kirchliche Meldewesen in eine Sprache übersetzen, die das Nutzen der Computer erlaubt, seufzen. Andere schütteln den Kopf. Manche schüren den Verdacht, man übervorteile einander durch falsche Zuordnungen. Und natürlich schießt man in Zeiten knapper werdender Ressourcen auf die Zahlen der anderen. Man fragt schließlich auch: Können wir uns Doppelungen vor Ort, Parallelstrukturen noch leisten – finanziell oder geistlich? Und in der westfälischen Nachbarschaft geht es doch auch anders. Hier wird man weiter nachdenken, vielleicht sogar Entscheidungen treffen und Reformen einleiten. Unter der Überschrift „*Wege und Horizonte*“ hat man nach einem Prozess, an dem viele beteiligt gewesen sind, eine verbindliche Verständigung über Wesen, Weg und Auftrag der Lippischen Landeskirche versucht. In diesem Dokument heißt es: „*Wir sind evangelisch. Wir leben als reformierte oder lutherische Christinnen und Christen gemeinsam in einer Landeskirche. Die Bekenntnisse unserer Kirche verbinden uns und helfen uns, den Glauben zu verstehen und lebendig zu bezeugen – in Wort und Tat. So erfahren wir Vielfalt in der Einheit und Einheit in der Vielfalt.*“⁴

IV. Kirche in Beziehungen

Eine kleine Kirche lebt in vielfältigen, lebensnotwendigen Beziehungen. In der theologischen Ausbildung sind Beziehungen nach Münster und Wuppertal von Bedeutung. In der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Münster sind zwei Lehrstühle insbesondere im Blick auf die lippischen Verhältnisse reformiert beschrieben. In der theologischen Zwischenprüfung erfährt in dem Prüfungsgespräch zur reformatorischen Theologie bei reformierten Kandidatinnen und Kandidaten der Heidelberger Katechismus eine besondere Beachtung und bewährt sich als systematisch-theologischer Entwurf, der theologische, systematische Klarheit mit existenziellen Bezügen verbindet. Die Theologinnen und Theologen der Kirche besuchen in der zweiten Ausbildungsphase das Seminar für pastorale Aus- und Fortbildung in Wuppertal, das als Reformiertes Predigerseminar Elberfeld eine eigene Geschichte hat. Dort weiß man vom Wert konfessioneller Differenzierung. Die Landeskirche ist dem Reformierten Bund in Deutschland in Treue verbunden. Seit Jahrzehnten gehört sie zum Reformierten Weltbund und trägt überproportional deutlich die finanziellen Lasten der bunten refor-

⁴ Wege und Horizonte. Verständigung über Wesen, Weg und Auftrag der Lippischen Landeskirche, hg. v. Lippischen Landeskirchenamt, Detmold 2003, 6.

mierten weltweiten Familie. Die Landeskirche gehört zur Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK), in der unierte und reformierte und gastweise auch lutherische Kirchen um eine verdichtete Zusammenarbeit bemüht sind. Gerade eine eher kleine Kirche lebt vom lebendigen Austausch und von den grenzüberschreitenden Beziehungen. Partnerkirchen gibt es in Togo und Ghana. Die dortigen presbyterianischen Kirchen sind aus der Arbeit der Norddeutschen Mission in Bremen erwachsen, der die Lippische Landeskirche seit den Anfängen der Missionstätigkeit verbunden ist. In Zeiten der Apartheid wurde die solidarische Unterstützung reformierter Christen im Kampf gegen die Rassentrennung in Südafrika geübt; in der Gemeinschaft des Reformierten Bundes pflegt man weiterhin partnerschaftliche Beziehungen zur URCSA im südlichen Afrika. In den Zeiten des geteilten Europa war der intensive Austausch mit reformierten Kirchen im mittleren und östlichen Europa von besonderer Bedeutung. Zum 1. Mai 2004, dem Datum der Osterweiterung der Europäischen Gemeinschaft, hat der Landeskirchenrat, die Kirchenleitung, an die Kirchenleitungen der reformierten und lutherischen Kirchen in Litauen, der reformierten Kirche in Polen und der reformierten Kirche in Ungarn geschrieben:

„Wir glauben, dass die christlichen Kirchen in Europa, die sich mit der Teilung des Kontinentes nie abgefunden hatten, die der Reduktion des Europagedankens auf ein westliches Europa immer widersprochen haben, einen wesentlichen Beitrag für das Zusammenwachsen Europas geleistet und mit anderen zusammen den Boden für jene Schritte bereitet haben, die wir jetzt erleben und gemeinsam tun.

Die Völker Europas haben in Jahrhunderten erlebt, dass immer wieder im Namen der Nationen und Konfessionen, der Kulturen und Ideologien Kriege geführt wurden, Mauern gebaut wurden, Grenzen verfestigt wurden. Die Menschen in unserem Kontinent haben Feindseligkeit und Unversöhnlichkeit erlebt. Wir wissen von den Wunden und Konflikten, die auch heute in Europa schmerzen, und glauben doch, dass Gemeinsamkeit vertieft worden ist und das friedliche Miteinander in vielen Teilen Europas eine beglückende Wirklichkeit geworden ist.

Die Chancen für eine überzeugende Friedenskonzeption in Europa und über die Grenzen Europas hinaus mögen auch von der Kraft der Impulse abhängen, die dem christlichen Friedenszeugnis und den christlichen Erfahrungen in der Versöhnungsarbeit zu verdanken sind. Diese Erfahrungen und Verpflichtungen helfen dazu, die mentalen Gegensätze zwischen West und Ost im gegenseitigen Verstehen zu überwinden, Wertschätzung zu vermitteln, bilaterale Beziehungen weiter zu pflegen und die großen Visionen von Frieden und Versöhnung lebendig zu halten.“

Die Chancen für eine überzeugende Friedenskonzeption in Europa mögen auch von der Kraft der Impulse abhängen, die dem christlichen Friedenszeugnis und den christlichen Erfahrungen in der Versöhnungsarbeit zu verdanken sind.

Gefestigte Beziehungen gibt es auch zu dem Siebenbürgischen Kirchendistrikt der ungarischsprachigen reformierten Kirche in Rumänien. Jährlich kommen Studierende des Theologischen Instituts in Klausenburg als Praktikantinnen und Praktikanten in lippische Gemeinden.

In ökumenischer Offenheit, in dem redlichen Bemühen, dort Verantwortung zu übernehmen, wo der Friede bedroht ist, wo Gerechtigkeit gesucht werden muss, mögen sich Spuren eines verpflichtenden Erbes und einer geistlichen Prägung bewähren, die ein reformiertes Profil erkennen lassen.

Im Gottesdienst verdichten sich die Beziehungen des Glaubens eindringlich und grundlegend: Mensch und Gott, die versammelte Gemeinde, Wort und Antwort. Hier und da gelingt es, für die Schönheit der gesungenen Psalmen in der Form des Reimpsalters zu werben. Die „*Reformierte Liturgie*“ öffnet für den liturgischen Reichtum in reformierter Prägung und hilft, Wildwuchs und unbedachte Belieblichkeit, die man vorschnell und missverständlich für reformiert hält, zu überwinden.

V. Noch reformiert? Schon reformiert?

„Reformiert sein ist eher eine Haltung und Verhaltensweise als eine Konfession.“

Lippische Landeskirche: Da gibt es die besondere Identifikation mit einer kleinen Region. *„Die geschichtliche, kulturelle und räumliche Geschlossenheit des ehemaligen Landes Lippe führt bei vielen Menschen zu einer starken Identifikation mit ihrer Heimat. Als Lippische Landeskirche sind wir ein wesentlicher Teil dieser regionalen Kultur. Die Mehrheit der Menschen in Lippe gehört zu unserer Kirche. Die volkskirchliche Tradition und Struktur sind ein wertvolles Erbe, das wir pflegen und weitergeben. In vielen Gemeinden ist die Kirche mitten im Dorf – als Gebäude und auch im öffentlichen und privaten Leben.“*⁵

Und reformiert? Noch reformiert? Oder besser: Schon reformiert? *„Reformiert sein ist eher eine Haltung und Verhaltensweise als eine Konfession. Die besonderen Merkmale dieser Haltung sind Offenheit für Gott und für die Not des Nächsten, Ganzheitlichkeit, die die Herrschaft Jesu Christi im ganzen Leben wirksam sein lassen möchte, und Verbindlichkeit, die Gott durch persönlichen Gehorsam die Ehre zu geben versucht. Als ‘ecclesia semper reformanda’ streckt sich die reformierte Kirche aus nach dem kommenden Reich Gottes, dessen Herold und Vorzeichen sie sein möchte. In reformierten Gemeinden kann es nicht eigentlich um die Frage*

5 Wege und Horizonte, a.a.O., 8.

gehen: Sind wir ‘noch’ reformiert? Die vordringliche Frage lautet: Sind wir schon reformiert?“⁶

So mögen auch in Lippe Elemente der reformierten Tradition eine fortgesetzte Inspiration bedeuten. So mag die Konfession als Widerspruch gegen nivellierende Gleichgültigkeit erlebt werden, so mag reformierte Offenheit vor borniertem Konfessionalismus bewahren, mag solche Prägung die Klammer darstellen zwischen den Traditionen und dem notwendigen jeweiligen Neuwerden einer Kirche. Und ist doch zugleich der konfessionellen Differenzierung in der eigenen Kirche verpflichtet und zu ökumenischer Offenheit bereit. Auch in Lippe. In dem Vorwort zu dem verbindenden und verbindlichen Text *„Wege und Horizonte“* hat man gesagt: *„Wir sind Erben einer großen Geschichte. In den vielen Jahrhunderten gab es in unserer Kirche die Gewissheit des Glaubens, die Zuversicht des Hoffens, die Kraft der Liebe. Und es gab Schuld und Versagen, Engstirnigkeit, Kleinmut, Zank ... Wir sind Kinder einer großen Verheißung. Gottes Wort ist lebendig. Gottes Heiliger Geist sammelt Menschen. Die Zukunft steht in Gottes Hand.“* Schon reformiert? *„Wachsen auf Christus hin“* – so versprechen es die, die in der lippischen Kirche Verantwortung übernehmen. Ein unbekannter lippischer Dichter hat vor Jahrhunderten geschrieben:

So mögen auch in Lippe Elemente der reformierten Tradition eine fortgesetzte Inspiration bedeuten.

*„Wallfahrt will ich nicht laufen,
Ablass will ich nicht kaufen,
glaube nicht an Dr. Luther,
auch nicht an Gottes Mutter.
Bin auch kein Calvinist,
sondern leb und sterb auf Jesus Christ.“*

Das ist keine große Poesie. Aber die Mitte und das Ziel sind recht bestimmt. In den Spuren des Heidelberger Katechismus? Ja, gewiss.

6 AKO HAARBECK, Was ist reformiert?, in: evangelisch-reformiert, hg. im Auftrag des Moderaments des Reformierten Bundes v. Jochen Pitsch/Jörg Schmidt, Neukirchen-Vluyn 1987, 21f.

Priesterliches Amt, apostolische Sukzession, Ordination

Rückfragen an das Neue Testament*

VON DIETER SÄNGER

Die Frage nach Ursprung, Wesen und Aufgabe des ordinierten Amtes nimmt im bilateralen evangelisch-katholischen Gespräch zweifellos einen besonderen Rang ein. Nicht zuletzt deshalb, weil sich beide Kirchen – jedenfalls aus römisch-katholischer Sicht – in dieser Frage am tiefsten voneinander unterscheiden. Mit ihr hängt die andere zusammen, wie das Verhältnis der ordinierten Amtsträger zu den nichtordinierten Gemeindegliedern, den sog. Laien, zu bestimmen ist. Beide Problembereiche sind ebenso komplex wie emotional hoch besetzt. In ihnen bündeln sich weitere Kontroverspunkte – Folgen einer an schroffer Polemik und gegenseitigen Verletzungen reichen Vergangenheit, die schmerzliche und zum Teil heute noch schwärende Wunden geschlagen hat. Trotz intensiver Bemühungen, die gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts zu relativieren oder zumindest durch positive Normierungen zu ersetzen, ist ein wirklicher Durchbruch bisher nicht gelungen. So bezeichnet der katholische Dogmatiker Heinz Schütte das „notvolle Amtsproblem als eines der schwerwiegendsten Hindernisse auf dem Weg zur Einheit“¹. Und kein geringerer als Josef Kardinal Ratzinger erblickt in ihm die „Kernfrage im katholisch-reformatorischen Disput“². Stimmen aus dem evangelischen Lager bestätigen diese Einschätzung. Zwar setzen sie in der Regel die Akzente etwas anders und klingen insgesamt ein wenig hoffnungsvoller, weil sie statt den Konsens zu fordern stärker nach möglichen Konvergenzen fragen. Aber auch sie müssen einräumen, dass sich „alle noch bestehenden theologischen

*Die Frage nach
Ursprung, Wesen
und Aufgabe des
ordinierten Amtes
nimmt im
bilateralen
evangelisch-
katholischen
Gespräch zweifel-
los einen besonde-
ren Rang ein.*

* Für hilfreiche Durchsicht des ursprünglich wesentlich umfangreicheren, für den Druck stark gekürzten ersten Teils des Manuskripts danke ich Prof. Dr. Josef Wohlmuth (Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn) und meinem Fakultätskollegen Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling.

1 HEINZ SCHÜTTE, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Düsseldorf 1974, 9.

2 JOSEPH RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 251. Auch das „Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zur Studie ‚Lehrverurteilungen - kirchentrennend?‘. Studiendokument“, Rom 1992, kommt zum Ergebnis, die Auffassung über das Priestertum sei nach wie vor „kirchentrennend“, a.a.O., 89.110.

Kontroversen zwischen römisch-katholischer Kirche und den Reformkirchen auf Differenzen in der Amtsfrage reduzieren lassen“³.

I. Evangelisch-katholische Grunddifferenzen

Defectus ordinis

Will man alle Differenzpunkte, die den bilateralen Dialog über das Amt so schwierig machen, auf eine Kurzformel bringen, drängt sich eine Passage aus dem Ökumenismusdekret Unita-tis redintegratio des 2. Vatikanischen Konzils geradezu auf.

Will man alle Differenzpunkte, die den bilateralen Dialog über das Amt so schwierig machen, auf eine Kurzformel bringen, drängt sich eine Passage aus dem Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* des 2. Vatikanischen Konzils geradezu auf. Darin wird festgestellt, die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften hätten die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt *propter sacramenti ordinis defectum* (UR 22). Unter den Interpreten herrscht allerdings Uneinigkeit, wie dieser Passus zu verstehen ist. Während ihn die offizielle deutsche Übersetzung mit „Fehlen des Weihesakraments“ wiedergibt, deuten andere den Ausdruck im Sinne eines „Mangels“ an der Vollgestalt des kirchlichen Amtes⁴. Nach dieser Lesart ist nicht ausgeschlossen, dass die ordinierten evangelischen Geistlichen „auch nach katholischer Überzeugung *wesentliche* Funktionen des Amtes ausüb[en], das Jesus Christus seiner Kirche eingestiftet hat“⁵. Doch signalisiert das präzisierende und zugleich einschränkende Adjektiv, wie begrenzt der Spielraum für weitergehende Zugeständnisse ist, zumal ausdrücklich betont wird, der dem evangelischen Amt anhaftende Mangel könne „seinem Wesen nach nicht durch theologische Einsichten und Konsense oder kirchliche oder kirchenrechtliche Erklärungen und Entscheidungen ... allein aufgehoben werden“⁶. Worin liegen die Ursachen der konfessionellen Unterschiede?

Die amtskritische Funktion der Rechtfertigungslehre

Die entscheidende Weichenstellung erfolgte in der Reformationszeit. Für Luther und seine Weggefährten rückte der rechtfertigungstheologisch formulierte Spitzensatz der paulinischen Soteriologie, dass Gott

3 GÜNTER WENZ, *Koinonia. Aspekte einer ökumenischen Zwischenbilanz*, in: *Ist die Ökumene am Ende?*, Regensburg 1994, 93-108: 100.

4 So etwa HEINRICH FRIES, *Die katholische Lehre vom kirchlichen Amt*, in: *Wolfhart Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. 3: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt (DiKi 6)*, Freiburg/Göttingen 1990, 187-215: 207f.

5 Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, *Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn/Frankfurt a.M. 1981, Nr. 77 (Kursivierung von mir).

6 Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft*, Paderborn/Frankfurt a.M. 1985, Nr. 94.

den Menschen rechtfertigt allein durch den Glauben um Christi willen (Röm 3,28; Gal 2,16, vgl. Röm 4,5; 5,1.6-8), ins Zentrum ihrer theologischen Reflexion⁷. Wurde die Rechtfertigungslehre in der spatscholastischen Tradition des 14. und 15. Jahrhunderts nicht als eigenständiger dogmatischer Locus behandelt, sondern vornehmlich im Kontext der Gnaden- und Sakramentenlehre erörtert, bildet sie nun das Fundament aller übrigen theologischen Aussagen. Weil der *articulus iustificationis* nach reformatorischer Überzeugung das Ganze des christlichen Glaubens enthält, wird er zur hermeneutischen Kategorie, mit deren Bestreitung die Existenz der Kirche selber auf dem Spiel steht. In seiner Vorlesung über die Stufenpsalmen formuliert Luther im Zusammenhang seiner Auslegung von Ps 130,4 programmatisch: „Die Kirche steht, wenn dieser Artikel steht, [und] wenn er fällt, fällt die Kirche“ (*isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia*, WA 40/III, 352,3).

Von dieser, von Melanchthon als „Summe des Evangeliums“⁸ bezeichneten Mitte her wurde auch das zeitgenössische kirchliche Amtsverständnis einer grundlegenden Kritik unterzogen. Der an der mittelalterlichen Messlehre sich entzündende Protest richtete sich vor allem gegen die priesterliche Amtsvollmacht (*potestas ordinis*), die auf der exklusiven Verbindung von Priester (*sacerdotium*) und Messe (*sacrificium*) beruhte. In ihr sah Luther die wesentliche Ursache dafür, dass die Zusage der Einsetzungsworte und der Glaube an ihre Verheißung durch einen Weihe- und Opferritus verdrängt worden war, der dem dreifachen „Allein“ der Rechtfertigung: *solus Christus, sola gratia, sola fide* im Kern widerspricht. Zwar konnten und wollten die Reformatoren auf den Begriff *potestas* nicht verzichten. Sie weiten aber die sazerdotale Engführung des Objektbezugs aus, indem sie den Begriff ekklesiologisch entschranken und auf die Gesamtheit der Glaubenden (*universitas fidelium*) übertragen. Auf dem Hintergrund dieser Neubestimmung wird verständlich, warum sie allein die Taufe, deren Stifter und Spender ausschließlich

Die Rechtfertigungslehre als Fundament.

7 Vgl. nur Confessio Augustana (CA) IV,1: „*Item docent, quod homines ... gratis iustificentur propter Christum per fidem*“, ferner WA 39/I, 205,2ff.; 40/I, 441,29ff. und JOHANNES CALVIN, Institutio III, 11,1-23. Deshalb ist es konsequent, dass sich die Rechtfertigungsartikel in CA IV-VI neben Lk 17,20 (CA VI) in erster Linie auf Paulustexte stützen (Röm 3,21-31; 4,5; Gal 3,2.5.14). Allerdings mehren sich von exegetischer Seite die Zweifel, ob das Verhältnis zwischen der reformatorischen Rechtfertigungslehre „in jener normativen Gestalt, in der sie in den Lehrdokumenten des 16. Jahrhunderts ... ihren Niederschlag gefunden hat“, und „den biblischen Rechtfertigungsaussagen, wie sie von der modernen Bibelwissenschaft wahrgenommen werden“, wirklich spannungsfrei ist, JÜRGEN ROLOFF, Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre biblische Grundlage, in: Wolfgang Kraus/Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie (WUNT 162), Tübingen 2003, 275-300: 279.

8 PHILIPP MELANCHTHON, Werke in Auswahl II/2: Loci praecipui theologici von 1559 (2. Teil) und Definitiones, hg. von Robert Stupperich, Gütersloh 1953, 353,11.

Gott bzw. Christus ist,⁹ als die für alle Gläubigen gültige Priesterweihe gelten lassen. Jeder Getaufte ist prinzipiell auch zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bevollmächtigt, denn, so Luther in seiner Streitschrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“, „was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey“¹⁰. Daher sind „all Christen man pffaffen, alle weyber pffeffen, es sey junck oder alt, herr oder knecht, fraw oder magd, geleret oder leye“¹¹. Allerdings gilt für das in der Taufe verliehene Priestersein der Gläubigen wie für ihr Christsein auch, dass es nicht anders begründet werden kann als allein im Rechtfertigungsgeschehen.

Die konkreten Auswirkungen dieser neuen Perspektive auf die theologische, d.h. schriftgemäße Begründung, rechtliche Ausformung und funktionale Zuordnung des Amtes sind beträchtlich. Sie betreffen vor allem die Priesterweihe bzw. die Ordination und das Verständnis der apostolischen Sukzession. Ich nenne nur die für unsere Fragestellung wichtigsten Aspekte.

*Der Priester
wird zum
sakramentalen
Zeichen.*

Priesterweihe/Ordination

Nach römisch-katholischer Auffassung ist die in den aus Bischof, Priester (Presbyter) und Diakon bestehenden hierarchischen Ordo eingliedernde Priesterweihe ein auf göttlicher Anordnung (*Dei ordinatione*) beruhendes *sakramentales* Geschehen (DH 1764.1776 [Can. 6]). Sie verleiht dem Amtsträger eine bleibende Prägung (*character indelebilis*), die über diejenige hinausgeht, die jeder Christ bei der Taufe empfängt¹². Der Priester wird dadurch selbst zum sakramentalen Zeichen, durch das sich die Gnade Christi vermittelt. Aufgrund seiner Weihe

9 WA 30/I, 213,12ff.

10 WA 6,408,11. Siehe ferner WA 6,407,13.22f.; 525,19f.; 563,30f.; Br I,595,26ff. (hier mit Verweis auf 1Petr 2; Offb 1,6; 5,10) und dazu HARALD GOERTZ, Allgemeines Priestertum und ordinierendes Amt bei Luther (MThSt 46), Marburg 1997. Der Verwerfungssatz des Konzils von Trient: „Wer sagt, alle Christen hätten die Vollmacht zum Wort und zur Spendung aller Sakramente: der sei mit dem Anathema belegt“, vgl. HEINRICH DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von Peter Hünemann, Freiburg u.a. ³⁹2001 (= DH), 1610 [Can. 10]), gilt heute auch aus römisch-katholischer Sicht als überholt, da er die in CA V und XIV formulierte reformatorische Position nicht trifft.

11 WA 6,370,24. Vgl. WA 6,368,5; 564,6f.; 38,230,13-16.

12 DH 1767.1774 (Can. 4). Vgl. auch DH 1609 (Can. 9) und die Can. 835,1; 1008 des Codex Iuris Canonici von 1983. Die hier zum Ausdruck kommende sakramentale Differenzierung *innerhalb* der Getauften – sie spielt bereits in den *articuli haereticorum* des Trienter Konzils eine wesentliche Rolle – wird in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (LG) noch einmal bekräftigt. Während grundsätzlich alle Gläubigen befähigt sind, die Taufe zu spenden, bleibt es dem Priester vorbehalten, durch die Darbringung des eucharistischen Opfers die Auferbauung des Leibes Christi zu vollenden (LG 17). Ganz ähnlich formuliert die Instruktion der Glaubenskongregation *Sacerdotium ministeriale* vom 6. August 1983, AAS 75, 1983, 1002-1004.

wird er in spezifischer Weise zur *imago Christi*. Er stellt dem, den er abbildet, gleichsam seine Worte und Gesten zur Verfügung, so dass dieser durch ihn wirkt. Damit rückt der Priester in eine tatsächliche Mittlerfunktion zwischen Christus und den nichtgeweihten Gliedern der Gemeinde. Eben dies macht sein Priestersein entscheidend aus. Für die reformatorischen Kirchen hingegen ist die Ordination weder ein sakramentaler Akt, noch vermittelt sie dem Ordinanden eine personale, mit seinem Auftrag zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung verbundene gnadenhafte *potestas*¹³.

Apostolische Sukzession

Der Dissens über die Sakramentalität der Priesterweihe ist ursächlich verknüpft mit dem über die apostolische Sukzession. Das 2. Vatikanum hält in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* daran fest, dass der dreifach gestufte hierarchische Ordo durch die Apostolizität und Sakramentalität der Kirche selbst begründet wird: „Christus hat durch seine Apostel deren Nachfolger, die Bischöfe, seiner eigenen Weihe und Sendung teilhaftig gemacht. Diese wiederum haben die Aufgabe ihres Amtes in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben“ (LG 28, vgl. 20). Aufgrund dieser bruchlos verlaufenden Rückführung bleibt die bereits auf dem Tridentinum episkopal fixierte Ordinationsvollmacht¹⁴ allein dem Bischof als dem exklusiven Repräsentanten Christi vorbehalten (LG 21, vgl. 27). Weil und indem Christus *durch* den Papst und die mit ihm in „der heiligen Ordnung der Bischöfe“ (LG 20) vereinten Episkopen die Kirche leitet, repräsentieren Papst und Bischöfe die Vollmacht des erhöheten Christus auf Erden¹⁵. Ermächtigt werden sie dazu kraft ihres geistgewirkten Amtes (LG 19), das die Integrität und Kontinuität dieser Repräsentanz gewährleistet. Aus diesem Grund kann das Amt nicht durch seinen ihm gegebenen Auftrag und Dienst allein oder auch nur wesentlich konstituiert werden¹⁶, sondern durch die Präsenz Christi, auf die der Geweihte hinweist.

*Der dreifach
gestufte
hierarchische
Ordo wird durch
die Apostolizität
und Sakramenta-
lität der Kirche
selbst begründet.*

13 Vgl. WA 6,408,11f.; 567,22ff. Dass Calvin die Sakramentalität der Ordination dogmatisch behauptet und sie nur aus reformatorisch-kirchenpolitischen Gründen verworfen habe, wie bisweilen behauptet wird, lässt sich Institutio IV, 19,28 gerade *nicht* entnehmen, vgl. IV, 19,31.

14 DH 1776f. (Can. 6 und 7). Vgl. auch DH 1764.1767f.

15 Es ist daher folgerichtig, wenn die an die Jünger adressierten Jesusworte Lk 10,16: „Wer euch hört, der hört mich“, und Joh 20,21: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“, auf die Bischöfe eingeschränkt werden (LG 18.20).

16 Für CALVIN wirkt Christus gerade darin, „dass er durch die Diener ... seine Gaben an die Kirche ausspendet und verteilt“, Institutio IV, 3,2, vgl. IV, 3,3.6.8. Mit Verweis auf 1Pet 2,9 bestreitet Luther einen Unterschied zwischen Priestern und Laien und folgert daraus in *De captivitate Babylonica ecclesiae*, das Priestertum sei nichts anderes als ein Dienst (*ministerium*), WA 6,564,11-13.

*Auftrag und
Würde des ordi-
nierten Amts
bestehen darin,
dass seine Inhaber
von Gott berufen
sind.*

Von den reformatorischen Kirchen wird diese Form bischöflicher Superiorität abgelehnt. In ihnen gilt die prinzipielle Gleichrangigkeit aller Ordinierten¹⁷. Dies hat freilich zur Folge, dass den evangelischen Geistlichen die aus katholischer Sicht unverzichtbare kanonische Weihe und Sendung fehlt. Ihr Amt ist damit zwar nicht ungültig, aber illegitim; denn es weist den in UR 22 konstatierten gravierenden „Mangel“ auf. Doch obwohl nach reformatorischer Auffassung dem Christen kein exklusiv qualifizierter Stand von Vermittlern des Göttlichen gegenübersteht, der den Dual von Hierarchie und Kirchenvolk begünstigen könnte, ist ein von *Gott* eingesetztes Amt notwendig, damit Christus durch das Wort der Verkündigung und die Sakramente zu den Gläubigen kommt. Nur wird das Amt in erster Linie funktional, d.h. von seinem Dienstcharakter her verstanden. Auftrag und Würde des ordinierten Amts bestehen darin, dass seine Inhaber von Gott berufen sind und *er* durch sie – nicht sie in *eigener* Person und Vollmacht – in der Welt handeln will. Die Berufung der zur Verkündigung Beauftragten geschieht in Form der Vokation durch die Gemeinde, der als *ganzer* die Schlüsselgewalt (Mt 16,18f.; 18,18) gegeben ist. Diese *vocatio* ist aber nichts anderes als ein Zeichen (*signum*) der *vocatio per deum*. Sie stellt den Amtsträger *vor* bzw. *in* die Gemeinde, nicht *über* sie. Damit wird die Vokation wie die sie öffentlich beglaubigende Ordination zu einem Zeichen für die Indienstnahme durch Gott. Sakramentalen Charakter hat sie nicht. Kurz und bündig erklärt Luther: „Die Ordination ist keine Weihe“ (*ordinare non est consecrare*, WA 15,721,13).

Das reformatorische Verständnis der successio apostolica

Dass die reformatorischen Kirchen kein hierarchisch strukturiertes, sakramental überhöhtes kirchliches Amt kennen, besagt nicht, dass sie damit die *successio apostolica* preisgegeben hätten. Denn auch sie führen das kirchliche Amt auf Jesus Christus zurück, der es den Aposteln und ihren Nachfolgern übertragen hat. Die Weitergabe erfolgt, worauf besonders Calvin größten Wert legt (Institutio IV, 3,10f.16), durch den Ritus der Handauflegung. Obwohl jeder Christ die Vollmacht zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung besitzt, bedarf sie, um vor Missbrauch geschützt und verantwortlich ausgeübt zu werden, der Einwilligung der Gemeinde (*consensus communitatis*) oder der Berufung durch einen Vorgesetzten (*vocatio maioris*). Kein Einzelner darf ohne Zustimmung der Gesamtheit von ihr Gebrauch machen. So betont etwa Melanchthon in seiner Apologie der Confessio Augustana,

17 PHILIPP MELANCHTHON, De potestate et primatu papae tractatus XI 60-65 (BSLK 489,30-490,45). Vgl. CALVIN, Institutio IV, 4,1-5.

niemand sei bevollmächtigt, öffentlich zu predigen und die Sakramente zu spenden, er sei denn „nach Art der Canonum geordnet oder geweiht“ (Apol. XIV 1). Wie später Calvin (Institutio IV, 19,28) ist er sogar bereit, die Bedenken gegen die Bezeichnung „Sakrament“ für das kirchliche Amt fallen zu lassen, sofern es im strengen Sinne des Wortes als „ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio“ verstanden wird (Apol. XIII 1). Nicht das berechtigte Anliegen des apostolischen Sukzessionsgedankens wird von den Reformatoren also bestritten. Ihre Kritik richtet sich gegen eine sakramentale Überfrachtung, die seiner ursprünglichen Intention, die Verkündigung an das apostolische Zeugnis der Schrift zururuckzubinden, zuwiderläuft. Wenn zu Recht daran erinnert wird, dass „die apostolische Sukzession ... evangelischerseits gegeben [ist] durch das apostolische Festhalten an Wort und Sakrament“¹⁸, liegt der Ton auf ‚apostolisch‘, nicht auf ‚Sukzession‘. Doch schließt der Hinweis auf die Notwendigkeit, aber auch Suffizienz des *rite vocatus* (CA XXIV, vgl. Institutio IV, 3,10) als Kennzeichen apostolischer Legitimität weder den Gedanken an einen hierarchisch strukturierten sakramentalen Ordo noch den an ein Lehramt ein, das letztgültig über die Wahrheitsfrage zu entscheiden vermag¹⁹.

Kritik gegen eine sakramentale Überfrachtung.

Resümee und Fragestellung

Die Frage, um die es beim Amtsproblem letztlich geht, lautet daher: Ist es überhaupt statthaft, das durch einen kultisch-sakralen Weiheakt konstituierte priesterliche Amt seinem Wesen nach zu unterscheiden von dem „Amt“, in das die christliche Gemeinde insgesamt als die „heilige“ und „königliche Priesterschaft“ Gottes berufen ist, wie es 1 Petr 2,5.9 in Anlehnung an alttestamentliche Kultterminologie heißt? Katholischerseits steht die als fundamental begriffene Differenz zwischen Amtspriestertum bzw. hierarchischem Priestertum (*sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*) und dem allgemeinen, in der Taufe wurzelnden Priestertum aller Glaubenden (*sacerdotium commune fidelium*) nicht zur Disposition: „Sie unterscheiden sich dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ (*essentia et non gradu tantum differant* [LG 10]). Diese oft als zu unpräzise empfundene Formulierung ist insofern eindeutig, als sie unmissverständlich erklärt, dass das besondere priesterliche Amt im Gegensatz zum allgemeinen Priestertum „eine ontologische Grundlage haben [muss], um das Heil der Menschen ‚in persona Christi capitis ec-

18 WALTER DIETZ, Die kirchlichen Stellungnahmen aus evangelischer Sicht. Synopse der Hauptwandlungen, in: Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 4: Antworten auf kirchliche Stellungnahmen (DiKi 8), Göttingen/Freiburg 1994, 121-134: 131.

19 Die auf dem 1. Vatikanischen Konzil in der Dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus* kanonisierte Unfehlbarkeit des Lehramtes (DH 3074f.) wird in LG 25 (vgl. LG 10.27) abermals bestätigt.

clesiae' verwirklichen zu können²⁰. Von daher fällt es schwer, dem Eindruck zu wehren, das Konzil habe die bislang dominierende Zweiständestruktur von neuem bekräftigt und durch seine scharfe Trennung von Kirche und Welt den Weltendienst an die Laien delegiert, den Heildienst in der Kirche aber exklusiv für den Klerus reserviert.

Soll das interkonfessionelle Gespräch wirklich dazu beitragen, den für beide Seiten zunehmend brüchiger werdenden Status quo zu überwinden, darf es sich nicht damit begnügen, die Ursachen der trennenden Lehrunterschiede als bloß zeitbedingt zu deklarieren. Gerade die Diskussion um das Amt²¹ zeigt ja, dass alle Konsensversuche zu kurz greifen, solange die positionellen Alternativen nach Einsicht in ihre historische Genese lediglich modifiziert und – so gut es derzeit eben geht – miteinander vermittelt, aber nicht mehr kritisch geprüft werden, inwieweit sie sich an den kirchengründenden biblischen Quellen exegetisch ausweisen lassen. Der apologetische Unterton vieler auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner sich bewegender offizieller Dokumente und theologischer Erklärungen dürfte ungewollt ein Indiz für diesen Mangel sein²².

Es geht um die Frage, ob bereits das Neue Testament gemeindliche Amts- und Leitungsfunktionen kennt.

Die folgenden Überlegungen zielen weder darauf ab, das Amtsproblem mit all seinen Facetten historisch zu konturieren, noch beabsichtigen sie, Grundlinien einer neutestamentliche Theologie des Amtes zu entwerfen. Vielmehr geht es allein um die Frage, ob bereits das Neue Testament gemeindliche Amts- und Leitungsfunktionen kennt, die nicht nur kultisch konnotiert sind, sondern darüber hinaus auch einen spezifisch kultisch-sakramentalen Referenzrahmen erkennen lassen, der sie kategorial als kultisch definiert. Diese Frage schließt notwendig die andere mit ein, wie das Verhältnis der frühkirchlichen Amtsträger zu den übrigen Mitgliedern der christlichen Gemeinde zu bestimmen ist.

Den exegetischen Prüfauftrag hat das 2. Vatikanum in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* selbst erteilt: „Jede kirchliche Verkündigung muß sich ... von der Heiligen

20 JOSEF HERNOGA, Das Priestertum. Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum (EHS.T 603), Frankfurt a.M. u.a. 1997, 375. Gegenüber der 1. Auflage von 1993 wird dieser Aspekt in der Neuauflage des „Katechismus der Katholischen Kirche“, München u.a. ²2003, durch die ausdrückliche Nennung der Bischöfe und Priester noch besonders betont (Nr. 875). Vgl. auch JÜRGEN WERBICK, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg u.a. 2000, 759-763.

21 Über ihren aktuellen Stand informiert kurz, aber instruktiv OLIVER SCHUEGRAF, Der einen Kirche Gestalt geben. Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene (Jerusalem Theologisches Forum 3), Münster 2001, 275-285.391-397.

22 So der sich durchhaltende kritische Tenor bei MICHAEL WEINRICH, Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus, Neukirchen-Vluyn 1995. Innerhalb der von ihm diagnostizierten Defizite spielt das Amtsproblem jedoch eine untergeordnete Rolle und wird nicht eigens thematisiert.

Schrift nähren und an ihr ausrichten“ (DV 21). Dies gilt auch für lehramtliche Entscheidungen. Denn es wird ausdrücklich festgestellt, dass „das hierarchische Lehramt nicht über dem Wort Gottes steht, sondern ihm dient“ (DV 10). Da die Einsetzung der Apostel und mit ihr der Ursprung des hierarchischen Amtes in *Lumen gentium* auf den irdischen Jesus selbst zurückführt wird (LG 19)²³, empfiehlt es sich, mit den synoptischen Evangelien zu beginnen. Sie sind es, denen wir unser geschichtliches Wissen über Jesus im Wesentlichen verdanken. Im Anschluss daran werden die paulinischen Briefe und die in ihrem Traditionskreis stehenden Schriften in den Blick genommen. Es folgt eine knapper ausfallende Sichtung des Hebräer- und des 1Petrusbriefs sowie der Johannesoffenbarung. Abschließend gilt es, den Ertrag für das ökumenische Gespräch auszuwerten. Dass es sich bei alledem lediglich um eine orientierende Skizze handeln kann, versteht sich von selbst²⁴.

II. Der exegetische und historische Befund

Die synoptischen Evangelien

Untersucht man zunächst die drei ersten Evangelien unter dem Aspekt, ob die Einsetzung des hierarchischen Amtes und mit ihm die Grundlage des apostolischen Sukzessionsgedankens auf den irdischen Jesus zurückgeht, ist das Ergebnis eindeutig. Keines von ihnen enthält einen historisch verwertbaren Hinweis darauf, Jesus habe kirchliche Amtter eingesetzt oder mit kultischen oder juridischen Funktionen beauftragte Amtsträger ernannt, die sein Wirken in institutionalisierter Form fortführen sollen²⁵. Dieser Negativbefund ist signifikant. Er hängt unmittelbar mit dem zentralen Thema der Verkündigung Jesu zusammen: der sich nahenden und mit ihm bereits angebrochenen Gottesherr-

*Die synoptischen
Evangelien
enthalten keinen
verwertbarer
Hinweis darauf,
Jesus habe
kirchliche Amtter
eingesetzt.*

23 In LG 19-20 wird vorausgesetzt, dass der irdische Jesus den Zwolferkreis als *coetus stabilis* selbst geschaffen, dessen priesterliche Beauftragung mit der pfingstlichen Geistverleihung bestätigt und den Aposteln die Sorge für die Bestellung von Nachfolgern aufgetragen hat.

24 Im Folgenden greife ich z.T. auf frühere Ausfuhnungen zurück: Kultisches Amt und priesterliche Gemeinde. Neutestamentliche Erwägungen zum Priestertum aller Gläubigen, in: Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, hg. von Christof Landmesser u.a. (BZNW 86), Berlin/New York 1997, 619-657, bes. 623ff. Die Sekundärliteratur habe ich bewusst knapp gehalten. Sie beschränkt sich auf exemplarische Titel, vor allem was die alttere Forschung betrifft. Zur näheren Begründung von exegetischen Detailfragen verweise ich auf meine zuvor genannte Studie. Vgl. ferner DIETER SÄNGER, Art. Priester/Priestertum 1/4. Neues Testament, TRE 27, 1997, 396-401.

25 Auch Lukas, der in Apg 1,21f. den Bogen zu Lk 6,12-16 schlägt, indem er die Verkündigung und Zeugenfunktion der Zwölf an die Beauftragung durch den irdischen Jesus bindet, denkt nicht an ein institutionalisiertes Weiterleben des Zwolferapostolats.

schaft²⁶. Indem er beansprucht, der eschatologische Repräsentant der Gottesherrschaft zu sein, identifiziert er zugleich sein vollmächtiges Wirken als Bestandteil ihrer irdischen Durchsetzung. Damit greift Jesus nicht in ein göttliches Vorrecht ein. Auch für ihn gilt, dass die zukünftige Verwirklichung der universalen Basileia allein Gottes Werk ist (vgl. nur Mt 6,10/Lk 11,2). Wie Jesus seinen Repräsentanzanspruch im Blick auf die Gottesherrschaft versteht, lässt die synoptische Wunderüberlieferung noch deutlich erkennen. Obwohl das Syntagma „Reich Gottes“ bzw. „Reich der Himmel“ in ihr nicht begegnet, stellt die eschatologische Qualifizierung der Wunder in Lk 11,20 par. doch einen unmittelbaren Zusammenhang her zwischen Jesu Taten und dem Anbruch der Basileia. Die Folgen des bereits die Gegenwart bestimmenden Heilscharakters der Gottesherrschaft illustriert Lk 10,18 (vgl. 10,13f.20; Mk 3,27 par.). In dem vermutlich authentischen Logion wird der Satanssturz als ein schon vollzogener endzeitlicher Gerichtsakt Gottes konstatiert. Das definitive Ende der satanischen Mächte ist besiegelt²⁷, weil die Basileia angebrochen ist. In Jesu Exorzismen²⁸ und Krankenheilungen²⁹, in seiner Zusage der Sündenvergebung³⁰ und nicht zuletzt in seiner Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern³¹ realisiert sie sich geschichtlich-gegenwärtig, wird sie irdisch konkret. Dem Ruf Jesu zu folgen³², ihn als den endzeitlichen Heilsbringer anzuerkennen, der Gottes Willen mit letzter Verbindlichkeit und in gottgleicher Autorität verkündet, hieß für die Jünger zugleich, an seinem Wirken für die Basileia und ihre bald erwartete Vollendung (Mt 10,23; Mk 9,1 par.; 13,30 par.; 14,25 par.) teilzuhaben (Mk 3,14f.; 6,7 par.).

Es ist diese in der Nachfolge zum Ausdruck kommende Gewissheit, dass in und mit Jesus die Heilszeit schon angebrochen ist, die auch auf

26 Vgl. nur die Darstellung bei JÜRGEN BECKER, *Jesus von Nazaret*, Berlin/New York 1996, bes. 122-275, und JAMES D.G. DUNN, *Jesus Remembered*, Grand Rapids/Cambridge 2003, 383-487.

27 Vgl. Mk 3,27; Mt 12,29; Lk 11,21f. Dass dem Sieg bzw. Gericht über die widergöttlichen Mächte die Heilszeit folgt, ist im Frühjudentum vielfach belegt, Jub 23,29; 50,5; äthHen 91,9f.; 4Es 7,113f.; TestLev 18,12; TestDan 5,10 u.ö., vgl. 1QS 3,24f.; 1QM 15,12-18; 11Q 13,12-14.

28 Mk 1,23-28 par.; 3,22 par.; 5,1-13 par.; 7,24-30 par.; 9,14-29 par.; Mt 9,32-34 par.; Lk 11,14f. par.

29 Mk 1,29-31 par.; 1,40-45 par.; 2,1-12 par.; 3,1-6 par.; 5,21-43 par.; 7,31-37; 10,46-52 par.; Mt 8,5-13 par.; 11,5f. par.; 13,16f. par.; Lk 17,11-19 u.ö.

30 Vgl. Mk 2,5b.10 par.; Lk 7,48 sowie Mk 3,28; Röm 11,26b auf dem Hintergrund von Ex 34,6f.; Ps 103,3; 130,3f.7f.; Mi 7,19; Jer 31,34; Ez 37,23; Sach 13,1; 1QS 2,8 [1,24-26]; CD 3,18; 20,34.

31 Mk 2,15-17 par.; Lk 7,34 par.; 15,1f.; 19,5-7, wobei Gewährung der Sündenvergebung und Tischgemeinschaft nicht zu trennen sind. Deren eschatologischen Horizont erhellen Mk 14,25; Lk 14,16-24 par.; Lk 15,22-32.

32 Mk 1,16-20 par.; 2,14f. par.; 3,14-19 par.; Joh 1,35-51, vgl. Mt 8,21f. par.; Lk 8,1-3; 10,1; Joh 6,67; 21,2.

*Das definitive
Ende der satani-
schen Mächte ist
besiegelt, weil
die Basileia
angebrochen ist.*

ein der Gottesherrschaft gemäßes Verhalten der Jünger untereinander drängt. Denn der unbedingten Zusage des Heils (Lk 6,20-23 par., vgl. Mk 2,17a par.; Lk 19,9) entspricht nur eine Praxis, in der auf Machtstreben verzichtet und der Dienst am anderen zum Kennzeichen der Nachfolgegemeinschaft wird (Mk 10,41-45).

Will man den Jungerkreis Jesu versuchsweise religionssoziologisch charakterisieren, weist er am ehesten die Merkmale einer devianten, vom gesellschaftlichen Mehrheitskonsens abweichenden charismatischen Gruppierung auf. Denn Jesus nachfolgen hieß konkret, zumindest für eine gewisse Zeit sein Wanderleben zu teilen und wie er selbst Wohnort, Familie, Besitz und Beruf aufzugeben³³. Dies war nur möglich innerhalb eines auf Integration angelegten, von menschlichen Herrschaftsansprüchen freien Sozialsystems, das als verhaltensnormierende Instanz allein Gott und seinen Willen anerkannte (Mk 3,35 par.; Mt 6,10b par.; 7,21).

Der das eschatologische Gottesvolk repräsentierende Zwolferkreis (vgl. Mt 19,28 par.)³⁴ fügt sich diesem Rahmen ein. Nirgends wird ihm eine wie immer zu definierende amtliche Sonderrolle zugewiesen. Zwar differenziert bereits Markus, der älteste Evangelist, zwischen den Zwölf und den übrigen Jüngern (4,10; 9,35; 11,11), er unterscheidet auch sonst zwischen beiden Größen (3,13ff.; 10,32; 14,20). Doch allein die Tatsache, dass sie auch unmittelbar aufeinander bezogen und einander gleichgesetzt werden (11,11ff.; 14,16f.20.32 u..), macht deutlich, dass diese Differenz funktional begründet ist. Während Markus am Beispiel der Jünger die aktuellen ekklesiologischen Probleme seiner Gemeinde reflektiert, figurieren die Zwölf aus der Rückschau als geschichtliches Bindeglied zwischen Jesus und der Gegenwart des Evangelisten, genauer noch, seinem im Dienst der Basileia-Verkündigung stehenden Aufruf zur Umkehr, zum Glauben und zur Nachfolge³⁵. Von einer mit ihnen grundgelegten, personal vermittelten apostolischen Nachfolge im Sinne des späteren Sukzessionsgedankens kann keine Rede sein. Was für die Zwölf in ihrer Gesamtheit gilt, trifft für die gleich mehrfach herausgehobene Dreiergruppe Simon Petrus, Jakobus und Johannes (Mk 5,37; 9,2 par.; 14,33 par., vgl. 13,3; Joh 21,1f.) ebenfalls zu.

*Jesus nachfolgen
hieß konkret,
zumindest für
eine gewisse Zeit
sein Wanderleben
zu teilen und wie
er selbst Wohnort,
Familie, Besitz
und Beruf
aufzugeben.*

33 Mk 1,16-20 par.; 10,28f. par.; Mt 8,21f. par.; 10,37 par., vgl. Mk 10,21 par.; Lk 12,52f.; 14,26.

34 Entgegen der früher verbreiteten Annahme, bei ihm handele es sich um ein Produkt theologischer Reflexion, so klassisch RUDOLF BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 91984, 40.51.62, wird seine vorosterliche Existenz zunehmend und m.E. zu Recht bejaht.

35 THOMAS SÖDING, Leben nach dem Evangelium. Konturen markinischer Ethik, in: DERS. (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (SBS 163), Stuttgart 1995, 167-195: 174ff.

Der Petrusverheißung Mt 16,18f., die spätestens seit dem 4. Jahrhundert als Kardinalbeleg für den päpstlichen Primatsanspruch³⁶ dient, lässt sich nichts Gegenteiliges entnehmen. Inzwischen herrscht – von wenigen Ausnahmen abgesehen – konfessionsübergreifend ein breiter exegetischer Konsens, dass diese Stelle aus sprachlichen wie inhaltlichen Gründen in ihrer jetzigen Fassung weder authentische Jesusüberlieferung wiedergibt noch dass Matthäus beabsichtigte, Petrus mit einer persönlichen Sondervollmacht auszustatten (vgl. Mt 18,18) oder ein auf Sukzession beruhendes kirchliches Lehramt mit ihm zu konstituieren³⁷. In dem aus nachösterlicher Perspektive formulierten Doppellogion ist allein von Petrus die Rede. Von „einem Nachfolger oder gar von einer ganzen Reihe von Nachfolgern steht wirklich kein Wort da“³⁸.

*In dem aus
nachösterlicher
Perspektive
formulierten
Doppellogion ist
allein von Petrus
die Rede.*

Damit ist natürlich nicht bestritten, dass Petrus für den ersten Evangelisten grundlegende Bedeutung hat. Gerade das mit der Verleihung des Beinamens „Kephas“ einhergehende Wortspiel „Stein“ (πέτρος)/„Gestein“ (πέτρα) in Mt 16,18 ist dafür ein gewichtiges Indiz. Aus matthäischer Sicht verkörpert Petrus das „Urbild des wahren Jüngers“ (Mt 14,28; 19,27, vgl. 15,15; 18,21), der „zugleich in geschichtlich einmaliger Weise prägend am Ausgangspunkt christlicher Jüngerexistenz“³⁹ steht. Die übrigen neutestamentlichen Nachrichten fügen sich dem ein und komplettieren das Bild. Bis zu seinem von Herodes Agrippa I. erzwungenen Weggang aus der Stadt im Jahr 44 (Apg 12,1-17) gehörte Petrus neben dem Herrenbruder Jakobus (Apg 15,13; 21,18) als eine der tragenden „Säulen“ (Gal 2,9) zu den maßgeblichen Gestalten der Jerusalemer Urgemeinde (Gal 1,18; 2,9, vgl. 2,2) wie überhaupt der frühchristlichen Mission (1Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5). Seine herausgehobene Stellung in den synoptischen Evangelien und – trotz der Konkurrenz durch den Lieblingssünger (Joh 13,6-10.23;

36 WILLEM DE VRIES, Die Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten, in: Papsttum als ökumenische Frage, München/Mainz 1979, 114-133; KLAUS SCHATZ, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990, 26f.44-55.

37 Neben den Kommentaren vgl. nur ERICH GRÄBER, Neutestamentliche Grundlagen des Papsttums? Ein Diskussionsbeitrag, in: Papsttum als ökumenische Frage, a.a.O., 33-58: 39ff.; CHRISTFRIED BÖTTTRICH, Petrus. Fischer, Fels und Funktionär (Biblische Gestalten 2), Leipzig 2001, 65-70; RUDOLF PESCH, Die biblischen Grundlagen des Primats (QD 187), Freiburg u.a. 2001, 31-39 (er leitet aber die sakramentale Struktur des kirchlichen Amtes von Petrus ab, a.a.O. 24-29.92f.); JOACHIM GNILKA, Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg u.a. 2002, 152-160. Dass sich der Akzent von Mt 16,19 zu 18,18 verschiebt, ist kein Gegenargument, vgl. Joh 20,23.

38 OTTO KUSS, Jesus und die Kirche, in: DERS., Auslegung und Verkündigung I. Aufsätze zur Exegese des Neuen Testaments, Regensburg 1963, 25-77: 43. Wenig später wird diese eindeutige Aussage jedoch durch die Bemerkung relativiert, der Glaubende zweifle nicht „daß der römische Primat in der Intention des Felsenwortes liegt“, a.a.O., 44f.

39 JÜRGEN ROLOFF, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 19), Göttingen 1993, 164.

18,15f.; 20,2-6.8; 21,7a) – auch bei Johannes (6,68f.; 21,3.7b.15-17.18f.) wird durch die Apostelgeschichte bestätigt. In ihr dominiert Petrus iber weite Strecken hinweg. Er führt die Liste der Elf an (1,13), initiiert die Nachwahl des Matthias (1,15-26), predigt in Jerusalem (2,14-36; 3,12-26), ist Sprecher der dortigen Gemeinde (4,8-12; 5,29-32; 15,7-11), missioniert außerhalb der Stadt (10,34-43) und handelt als Wundertter (3,1-10; 5,1-11.15; 9,32-35.36-42). Nicht von ungefähr ist die nachkanonische Literatur neben Paulus in besonderer Weise an Petrus interessiert. Ihr dient er vor allem als Gewährsmann der apostolischen Predigt und als Garant der zu bewahrenden reinen Lehre im Kampf gegen gnostisierende Verfälschungen des Evangeliums⁴⁰. Die *sedes apostolica* reklamiert aber auch sie nicht für ihn. Erich Größer hat Recht: „Vom Petrus der Bibel zum Papst der Ewigen Stadt führt kein Weg, sondern nur ein qualitativer Sprung“⁴¹.

Auch die früher gelegentlich vertretene These, für Jesus habe die Erwartung eines messianischen Hohenpriesters eine zentrale Rolle gespielt (vgl. Mk 2,5b; 12,35-37 par.; 14,62), lässt sich bei näherem Zusehen nicht halten. Selbst in den ältesten berlieferungsschichten der synoptischen Evangelien fehlt jeder Hinweis darauf, Jesus habe zwar nicht den Titel, wohl aber „den Gedanken des Hohenpriesters ... in seine Auffassung von der ihm gestellten Aufgabe übernommen“⁴². Um so weniger, als ein solcher Anspruch mit seiner nichtpriesterlichen Herkunft (Mt 1,3-16; Lk 3,23-34) kollidiert hätte (vgl. Ex 28,1; 40,12.15; 1Chr 23,13). Vielmehr dokumentieren alle vier Evangelien Jesu kritisch-distanzierte Haltung zum Tempelkult⁴³, die schließlich zum Konflikt mit der sadduzischen Priesterschaft führte und einer der Gründe für seinen gewaltsamen Tod war. Ein in diesem Zusammenhang oft vernachlssigter lexikalischer Befund kommt hinzu. Wo in den Evangelien und der Apostelgeschichte die einschlägigen Termini Priester, Oberpriester und Hoherpriester begegnen, fehlt nicht nur jeder Bezug auf Jesus, sondern ihr Gebrauch spiegelt durchweg die auf der Erzählebene vorausgesetzten historischen Verhältnisse zur Zeit des Zweiten Tempels. Die Evangelien sind also historisch und sachlich im Recht, wenn sie keinen der

„Vom Petrus der Bibel zum Papst der Ewigen Stadt führt kein Weg, sondern nur ein qualitativer Sprung.“

40 THOMAS V. SMITH, *Petrine Controversies in Early Christianity* (WUNT II/15), Tübingen 1985.

41 GRößER, *Grundlagen*, a.a.O., 54. Ähnlich pointiert äußert sich katholischerseits JOSEF BLANK, *Petrus – Rom – Papsttum. Eine folgenreiche Geschichte*, in: DERS., *Studien zur biblischen Theologie*, hg. von Robert Mahoney (SBAB 13), Stuttgart 1992, 181-207: 182f.205f.

42 OSKAR CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1975, 86. Auch der ungenhte Rock in Joh 19,23 macht Jesus nicht zum wahren Träger des hohenpriesterlichen Gewands. Dagegen spricht die tempelkritisch akzentuierte christologische Konzeption des 4. Evangeliums, worauf bereits der literarische Ort der Tempelreinigung (2,13-22, vgl. 1,16f.29.36) hinweist.

43 Mk 11,15-18 par.; 13,1 par.; 14,58; 15,29 par.; Mt 17,24-27; 23,37-39; 26,61; Joh 2,13-22.

Jesus von Nazareth hat weder Ämter eingesetzt noch hat er sich selbst oder seine Sendung im Kontext eines kultisch-sakralen Denkens interpretiert.

zuvor genannten Titel oder Funktionsbegriffe auf Jesus übertragen. Eine indirekte Bestätigung erfährt dieses Ergebnis durch den auffälligen Tatbestand, dass bis zu Beginn des 3. nachchristlichen Jahrhunderts kein Träger eines *kirchlichen* Amtes jemals als *Priester* bezeichnet wird⁴⁴. Auch von daher erscheint der Schluss unausweichlich: Jesus von Nazareth hat weder Ämter eingesetzt, mithin auch kein Priesteramt gestiftet, noch hat er sich selbst oder seine Sendung im Kontext eines kultisch-sakralen Denkens interpretiert.

Paulus und die nachpaulinische Tradition

Paulus

Die Gestalt der frühen Christenheit, über die wir am besten informiert sind, ist Paulus. Obwohl seine Briefe ebenso adressatenbezogen wie situationsbedingt sind und der 1Korintherbrief mehrfach Fragen der innergemeindlichen Disziplin (5,1-13; 6,1-11) und Ordnung (Kap. 12; 14) behandelt, die anderswo ebenfalls anklingen (Röm 12,4-8; 16,1f.; Phil 1,1; 1Thess 5,12), enthalten sie keine entwickelte Konzeption für gemeindliche Leitungs- und Führungsstrukturen. Solange Paulus als Autorität anerkannt wurde und in Konflikt- oder Entscheidungsfällen regulierend eingreifen konnte (vgl. 1Kor 11,34b), bestand dazu auch keine Notwendigkeit, zumal die in naher Zukunft erwartete Parusie Christi⁴⁵ mit einem auf Dauer angelegten ekklesialen Ordnungsgefüge kaum vereinbar war. Dennoch lassen sich den Briefen eine Reihe von Hinweisen entnehmen, die in unserem Zusammenhang wichtig sind.

Zunächst fällt auf, dass zahlreiche Begriffe, die im Griechischen das semantische Spektrum unseres Wortes „Amt“ abdecken und vielfach kultisch konnotiert sind, von Paulus entweder vermieden oder auf einen Aspekt ihres umfassenderen Bedeutungsgehalts reduziert werden. Die beiden Nomina δόξα oder τιμή („Ehre“), die in der paganen Umwelt häufig eine sakralrechtlich begründete Würde und Ehrenstellung umschreiben⁴⁶, verwendet er nie für ein kirchliches Amt. Das im Sin-

44 Dies wird katholischerseits zwar immer wieder registriert, so z.B. von HEINRICH FRIES, Die katholische Lehre vom kirchlichen Amt, in: Wolfhart Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 3: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt (DiKi 6), Freiburg/Göttingen 1990, 187-215: 189, und JEAN COLSON, Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile, Paris 1966, 206 („soigneusement évité“), ohne dass jedoch die nötigen historischen und theologischen Konsequenzen daraus gezogen würden.

45 Röm 13,11f.; 1Kor 7,29; 15,51f.; Gal 6,10; Phil 4,5; 1Thess 4,13-17 u.ö.

46 τιμή: Herodot, Hist. I 59,6; Xenophon, Cyrop. 1,3,9; Platon, Phileb. 61C, vgl. Ex 28,1f.40; Sir 45,12; Philo, VitMos 2,225; Josephus, Ant 12,42.157; Ap 2,186. In 1Tim 5,17 ist τιμή die Ehrengabe in Form materieller Zuwendung. δόξα: Aeschylus, Eum. 373; Isocrates 4,51, vgl. Sir 45,23; 2Makk 14,7.

gular und Plural bezeugende Substantiv ἀρχή („Vorangehen“), das im paganen Bereich bevorzugt für eine mit Macht ausgestattete, ranghohe Position gebraucht wird⁴⁷, bezeichnet in der Septuaginta den Dienst des levitischen Torhutlers (1Chr 26,10) und das hohepriesterliche Amt (z.B. 2Makk 4,50). Bei Paulus stehen die ἀρχαί jedoch für kosmische, der Herrschaft Christi entgegenwirkende Kräfte (Röm 8,38; 1Kor 15,24). Die „Herrscher“ (ἄρχοντες) sind in den Evangelien und der Apostelgeschichte zumeist jüdische bzw. heidnische Beamte, Behörden oder einflussreiche Personen⁴⁸, die auch ein wichtiges kultisches Amt bekleiden konnen⁴⁹. In 1Kor 2,6.8 verbergen sich hinter ihnen politische Machthaber, vielleicht auch widergottliche, dämonische Machte⁵⁰, in Röm 13,3 sind Instanzen des römischen Staatsapparats gemeint. Die paulinische Selbstbezeichnung „Verwalter der Geheimnisse Gottes“ (οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ, 1Kor 4,1f.) erinnert in der Wortwahl an das aus der antiken Ökonomik bekannte Amt des Verwalters, der einem Haus (οἶκος) vorsteht und neben seinen administrativen Aufgaben auch kultische Funktionen ausüben kann. Doch trotz der Bedeutung, die das Haus als Versammlungsort der Gläubigen in den frühchristlichen Missionszentren besaß, stellt der οἶκος (θεοῦ) im Unterschied zu den Begriffen „Gemeinde“ (ἐκκλησία), „Leib Christi“ (σῶμα Χριστοῦ), „Tempel Gottes“ (ναὸς θεοῦ), „Erwählte“ (ἐκλεκτοί) und „Berufene“ (κλητοί) keine die inneren Beziehungen der paulinischen Gemeinden strukturierende Leitmetapher dar. Erst die Pastoralbriefe übertragen das Oikos-Modell gezielt auf die Ortsgemeinde oder die Kirche als Ganze⁵¹. Wie aus 1Kor 9,16f. hervorgeht, hat Paulus in 1Kor 4,1f. vielmehr seinen Verkündigungsauftrag im Blick, mit dem ihn Gott betraut hat (1Thess 2,4, vgl. Röm 1,1; Gal 1,1.16). Mit dem Stichwort ἐξουσία schließlich kennzeichnet Paulus seine ihm vom Kyrios verliehene apostolische Vollmacht (2Kor 10,8; 13,10)⁵². Dass er

Bei Paulus stehen die ἀρχαί für kosmische, der Herrschaft Christi entgegenwirkende Kräfte.

47 Herodot, Hist. I 6,3; III 80,3; Sophokles, Ant. 744; Pindar, Olymp. 2,58; Demosthenes, Or. 47,22; 59,72; Aristoteles, Pol. 1284b2; Thukydides 1,96; 5,47; 6,54 [Behörden]; Pap.Oxy. 119,16; Lk 20,20; Tit 3,1.

48 Mt 20,25; Lk 12,58; 18,18; Joh 3,1; 7,26.48; Apg 4,26; 14,5; 16,19 u.. Als frühe auerbiblische Belege notiere ich nur: Herodot, Hist. VI 106,1; Aeschylus, SeptTheb 674; Platon, Leg. 764A; Aristoteles, Pol. 1298a18; Sophokles, Ai. 668; Thukydides 1,126; Aeschines, Ep. 3,29.

49 Apg 23,5, vgl. Lk 23,13; 24,20; Apg 4,5.

50 Vgl. Joh 12,31; 14,30; 16,11; 2Kor 4,4.

51 1Tim 3,5.14f.; 2Tim 2,20; Tit 1,7.

52 In Röm 9,21 bezeichnet ἐξουσία die uneingeschränkte Handlungsfreiheit Gottes, in 13,1-3 die Amtsgewalt der staatlichen Obrigkeit (vgl. Dan 3,2; Josephus, Bell 1,110; 2,36.117.140; Mt 8,9 par.; Lk 12,11; 20,20 [parallel zu ἀρχή]; Joh 19,10f.), im 1Korintherbrief das Recht auf Unterhalt durch die Gemeinde (9,4-6.12.18), die Gewalt über den menschlichen Willen (7,37), die Freiheit, Götzenopferfleisch zu essen (8,9), und die endzeitlich zu überwindende widergottliche Macht (15,24). In 11,10 bezieht sich ἐξουσία auf die Kopfbedeckung der Frau im Gottesdienst.

gerade im Konflikt mit konkurrierenden, die Legitimität seines Apostolats bestreitenden Missionaren im 2Korintherbrief auf sie verweist (11,5,7-13; 12,12), macht deutlich, dass für ihn ἐξουσία und Christusapostolat wesentlich zusammengehören. Diese Vollmacht entzieht sich dem Zugriff der Gemeinde, bleibt aber stets auf sie bezogen. Denn wie die Gnadengaben (χαρίσματα) und Dienste (διακονίαι) (1Kor 12,4-10,28) dient sie ihrer Auferbauung (οἰκοδομή),⁵³. Fazit: Paulus kennt und benutzt einen Großteil der Begriffe, die innerhalb und außerhalb des biblischen Sprachgebrauchs die spezifische Eigenart profaner oder religiöser Ämter charakterisieren. Zur Bezeichnung kirchlicher Aufgaben und Tätigkeitsbereiche verwendet er sie jedoch nicht.

Diese semantische Reduktion ist kein Zufall, sondern die notwendige Konsequenz von Paulus' ekklesiologischen Leitvorstellungen. Gründet die Einheit der Gemeinde in Christus selbst (Röm 12,5; 1Kor 10,17; 12,12,27; Gal 3,28), muss sich auch das menschliche Handeln in ihr daran messen lassen, ob es dem Christusgeschehen entspricht oder nicht. Denn wenn der Existenzvollzug des Evangeliums von der Auferweckung des Gekreuzigten seine Norm und bleibende Mitte in der dienenden Hingabe Jesu Christi hat (2Kor 8,9; Phil 2,7f., vgl. Mk 10,45 par.; Lk 22,27; Joh 13,14f.), verwirklicht sich die Christusförmigkeit der Gemeinde in der Dienstgemeinschaft ihrer Mitglieder (vgl. 1Kor 12,12-27). Daher ist es nur folgerichtig, wenn Paulus zur Wesensbeschreibung des Propriums ekklesialer Aufgaben und Funktionen Begriffe meidet, die ein hierarchisches Gefälle implizieren, und fast durchweg auf den Verbalstamm διακον- zurückgreift. Er ist ein „Diener“ (δῆρακονος 1Kor 3,5; 2Kor 6,4, vgl. Röm 16,1) im „Dienst“ des „neuen Bundes“ (2Kor 3,6), seine missionarische Verkündigung eine διακονία⁵⁴. Die unterschiedlichen Gaben und Kompetenzen innerhalb der Gemeinde⁵⁵ gewinnen ihre Eindeutigkeit als Zeichen der Teilhabe am Leib Christi erst dann, wenn sie sich im Dienst füreinander verwirklichen (Röm 12,7; 1Kor 12,5; 14,1-5; 16,15). Auch die Kollekte für die Jerusalemer Christen ist eine διακονία (Röm 15,25,31; 2Kor 8,4,19f.; 9,1,12f.), ja sogar eine Form praktizierten Gottesdienstes (2Kor 9,12).

Die Christusförmigkeit der Gemeinde verwirklicht sich in der Dienstgemeinschaft ihrer Mitglieder.

53 2Kor 10,8; 13,10, vgl. Röm 14,19; 15,2; 1Kor 12,7; 14,3,5,12,17,26; 2Kor 12,19.

54 Röm 11,13; 2Kor 3,7-9; 4,1; 5,18; 6,3; 11,8, vgl. auch 2Kor 3,3. Für HEINRICH FRIES belegt die Wendung „Dienst der Versöhnung“ (διακονία τῆς καταλλαγῆς) in 2Kor 5,18 ein priesterliches Selbstverständnis des Paulus, Lehre, a.a.O., 190. Doch wie die ganz analogen Formulierungen „Dienst des Geistes“ und „Dienst der Gerechtigkeit“ beweisen, mit denen der Apostel in 2Kor 3,8f. seine *Pre-digt* des Evangeliums umschreibt, vgl. auch Röm 1,9; Phil 2,22, bezieht sich διακονία τῆς καταλλαγῆς eindeutig auf die paulinische *Verkündigung*.

55 Röm 12,6-8; 1Kor 12,4-10,28; 14, vgl. Phil 1,1.

Die Dominanz dieser Wortgruppe hängt also, so lässt sich zusammenfassend sagen, primär damit zusammen, dass sie in besonderer Weise den vom Apostel intendierten *funktionalen* Aspekt ekklesialer Dienste wie auch deren *christologischen Bezug* unterstreicht. Indem Paulus sie als übergreifenden Sammelbegriff für alle gemeindlichen Funktionen wählt, vertieft und erweitert er nicht nur ihren semantischen Gehalt. Vielmehr beugt er dem Missverständnis vor, es handle sich bei den Gemeindediensten um mit besonderen Rechten und Kompetenzen ausgestattete *kultische* Ämter. Ein solcher Fehlschluss wäre bei einer anderen terminologischen Gewichtung kaum vermeidbar gewesen. Daher verrät die paulinische Option auch eine paränetische Absicht. Ist die Kirche in ihrer Gesamtheit „Leib Christi“ (1Kor 12,27, vgl. Röm 12,5; 1Kor 10,16f.; 12,12), ist sie es mit allen verkündenden und diakonischen Diensten. Diese Dienste, die Paulus in 1Kor 12,28-30 (vgl. Röm 12,7f.) konkretisiert, sind die zuvor in V.27 angesprochenen Glieder (μελη) des Leibes Christi in Gestalt der handelnden Personen. Durch diese Explikation unterstreicht der Apostel ihre wechselseitige Beziehung, Abhängigkeit und Gleichrangigkeit (V.12-26) und macht zugleich deutlich, dass sie einander weder über- noch untergeordnet werden können, weil dies auf eine, um im Bild zu bleiben, gar nicht mögliche Distanzierung der Glieder vom Leibe hinausliefen⁵⁶. Insofern die Wortgruppe διακον- deren christozentrische Orientierung einschärft, fungiert sie auf der begrifflichen Ebene als Interpretament der Leib-Christi-Metapher⁵⁷.

Nun scheint sich freilich Röm 15,16 gegen das bisher Gesagte zu sperren. In diesem Vers thematisiert Paulus unter deutlichem Rückbezug auf die Themenuberschrift des Briefs (1,16f.) noch einmal Grund und Ziel seines Apostolats. Dabei verwendet er eine Fülle kultisch gefärbter Termini, die in vergleichbarer Dichte nur noch wenige Male bei ihm begegnen⁵⁸. Er erinnert die römische Gemeinde daran, dass Gott ihn mit der Aufgabe betraut hat, „ein Diener (λειτουργός)⁵⁹ Christi Je-

Ist die Kirche in ihrer Gesamtheit „Leib Christi“, ist sie es mit allen verkündenden und diakonischen Diensten.

56 Vgl. ANDREAS LINDEMANN, Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur „demokratischen“ Ekklesiologie bei Paulus, in: DERS., Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühem Kirchenverständnis, Tübingen 1999, 132-157: 141.

57 Dass bereits Paulus zwischen Priestern und Laien oder Amtsträgern und den übrigen Gläubigen unterscheidet, so u.a. JOSEPH BROSCHE, Charismen und Ämter in der Urkirche, Bonn 1951, 162, stimmt schon deshalb nicht, weil diese ontologisch verstandene Differenz der christologisch verankerten Zuordnung aller Dienstfunktionen und Gaben in der Gemeinde widerspricht.

58 Röm 3,25; 12,1-3; 1Kor 3,16f.; 5,6-8; 6,19; 9,13; 2Kor 2,14-16; Phil 2,17; 3,3; 4,18.

59 Vgl. nur Sir 7,29f.; TestLev 2,10; Arist 95; Josephus, Bell 2,409; Ant 20,218; Philo, VitMos 2,94; SpecLeg 1,152; Virt 73; Hebr 1,7; 8,2. Im paganen Bereich kann λειτουργός ebenfalls sakral gebraucht und titular verwendet werden. Nicht-kultischer Gebrauch liegt in Röm 13,6 und Phil 2,25 vor.

su für die Völker zu sein, der das Evangelium Gottes priesterlich verwaltet (ἱερουργεῖν)⁶⁰, damit die Darbringung (προσφορά)⁶¹ der Völker wohlgefällig (εὐπρόσδεκτος)⁶² sei, geheiligt (ἡγιασμένη)⁶³ durch den Heiligen Geist“. Dennoch ist es verfehlt, den Vers für ein priesterliches Selbstverständnis des Apostels in Anspruch zu nehmen. Berücksichtigt man stärker den Kontext (Röm 15,16-21), ergibt sich ein anderes Bild. V.16 spricht von der Verkündigung des Evangeliums Gottes unter den Völkern. Indem Paulus dieses Evangelium ausrichtet, erweist er sich als ein Diener Jesu Christi. Durch diese Verhältnisbestimmung wird die kultische Begrifflichkeit ins Christologische transformiert und angezeigt, worin das Ziel seines apostolischen Auftrags besteht: den als „Darbringung“ bzw. „Opfergabe“ charakterisierten *Glaubensgehorsam* (15,18)⁶⁴ der Völker Gott darzubringen. Nicht Paulus' eigenes Handeln stellt also dieses Opfer dar, sondern der *Glaube* der ἔθνη. Daher ist das – aus seinem literarischen Zusammenhang gerissen zumindest missverständliche – Verb ἱερουργεῖν („priesterlich verwalten“) in V.16 streng funktional zu interpretieren, was die beiden folgenden Verse ihrerseits bestätigen. Sie betonen ausdrücklich, dass der Gehorsam der ehemals heidnischen Gemeindeglieder (V.18) ausschließlich durch Christus gewirkt ist, und zwar durch die Kraft des Geistes (V.19). Demnach versteht Paulus seinen metaphorisch als „priesterlich“ umschriebenen missionarischen Dienst *nicht* so, als wäre er selbst ein Priester oder kultischer Mittler. Vielmehr „hebt [er] alles Priesterliche auf, indem er es degradiert zur Bildsprache für sein unpriesterliches Tun“⁶⁵.

Es ist im Sinne des Textes irreführend, von einem priesterlich apostolischen Amt zu reden.

Es ist im Sinne des Textes daher irreführend, von einem priesterlich apostolischen Amt zu reden, sofern damit ein später dominant gewordenes ekklesiologisches Strukturmodell auf Paulus zurückgeführt werden soll. Im Gegenteil, gerade weil er „seine Würde ... aus dem Geschehen zwischen Gott und Mensch [bezieht], dem er zugeordnet ist“, liegt es Paulus völlig fern, einen „privilegierten Stand zu etablieren“⁶⁶.

60 Die klassische Gräzität kennt das Verb ebensowenig wie die Septuaginta oder die alttestamentlichen Pseudepigraphen. Ansonsten hat es stets kultische Bedeutung, Josephus, Bell 5,14; Ant 5,263; 9,43; Philo, Cher 96; Conf 124; Migr 67 u.ö.

61 Vgl. Ps 39,7; Dan 3,38f. [jeweils LXX]; Sir 14,11; 34,18f.; 35,1f.; 38,11; 46,16; TestLev 3,5f.; 14,5; Arist 170; Josephus, Ant 11,77; Mt 5,23f.; Apg 21,26; 24,17; Hebr 10,5f.10.14.18.

62 Vgl. 1Petr 2,5. Belege für die kultische Valenz von εὐπρόσδεκτος im paganen Schrifttum: Aristophanes, Pax 1052-1054; Plutarch, Mor. 801C; Porphyrius, Marc. 24.

63 Ich verweise nur auf die im Zusammenhang des Sabbatgebots begegnende Wortverbindung „segnen“ (εὐλογεῖν)/„heiligen“ (ἁγιαζεῖν), Gen 2,3; Ex 20,11 [jeweils LXX] u.ö., wobei zu beachten ist, dass der Sabbat für die Priesterschrift dem Bereich des Kultus angehört.

64 Mit „Gehorsam“ (ὕπακοή) ist der Glaube gemeint, der im Gehorsam besteht, vgl. Röm 1,5; 16,26.

65 WILHELM PESCH, Priestertum und Neues Testament, in: TThZ 79, 1970, 65-83: 71.

66 DIETER ZELLER, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 238. Im übrigen findet sich

Denn in all seinem Tun kann er sich allein „in Christus Jesus“ rühmen (Röm 15,17, vgl. 4,2; 5,11; 1Kor 1,31; 2Kor 10,17; Gal 6,14).

Die nachpaulinische Tradition

Die weitere Entwicklung im paulinischen Traditionskreis zeichnet sich durch eine zunehmend differenzierte amterstruktur aus, ohne dass diese Ämter im kirchenrechtlichen Sinn als Lehramt ausgewiesen oder gar apostolisch autorisiert würden. So hält der Verfasser des Epheserbriefs prinzipiell am charismatischen Gemeindemodell fest (4,7, vgl. 4,25; 5,30), auch wenn er in 4,11 einzelne Funktionsträger (Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten, Lehrer) ausgliedert. Zu den „Lehrern“ zählt er sich vermutlich selbst. Jedoch erlaubt es ihm dieses Amt ganz offensichtlich nicht, in Verkündigung des apostolisch fundierten Evangeliums mit apostolischer Autorität aufzutreten. Andernfalls wäre kaum erklärbar, warum der anonyme Autor sich hinter Paulus verbirgt und sich dessen Autorität leiht. Allerdings geht der Epheserbrief insofern über Paulus hinaus, als bei ihm nun Amtsträger und Gemeinde gegenüberstehen. Während nach 1Kor 12,28 *Gott* die Gemeinde mit charismatischen Diensten begabt, damit Christus *in ihr* Gestalt annimmt, hat nach Eph 4,10 der erhohnte *Christus* Amtsträger eingesetzt, um sein Handeln *an der Kirche* weiterzuführen (4,12).

Ein dem Epheserbrief vergleichbares Entwicklungsstadium dokumentiert der 1Petrusbrief. Zur Begründung revitalisiert er die in Eph 4,11 nur stichwortartig anklingende prophetische Hirtenmetaphorik (Jes 53,6; Jer 23,1-4; Ez 34,5f.11f.; Sach 10,2f.; 11,16) und überträgt sie auf die Ältesten (πρεσβύτεροι). Bis zur Wiederkunft Christi, des „Hirten und Beschützers (ἐπίσκοπος) eures Lebens“ (1Petr 2,25) und „obersten Hirten“ (5,4), sollen sie die Gemeinde sammeln und leiten (5,1-3, vgl. Apg 20,28). Ihr befristeter Auftrag wird demnach interpretiert als Fortsetzung und Repräsentation des Handelns Jesu, ohne dass sich mit diesem Motiv der Christusreprasentanz aber kultische Vorstellungen verbinden oder den Ältesten aufgrund ihrer mit „weiden“ (ποῦ μάλειν) umschriebenen Aufgabe (5,2) ein besonderer priesterlicher Status zuerkannt wird⁶⁷. Daher bleibt auch im 1Petrusbrief der – bei ihm im Reprasentationsgedanken wurzelnde – funktionale Aspekt gemeindlicher Leitungsaufgaben prinzipiell gewahrt.

in der Liste der Charismen und Dienste in 1Kor 12,4-13 weder ein Priester noch werden spezifisch priesterlich-kultische Aufgaben erwähnt.

67 Auch katholische Exegeten räumen ein, dass die „Losegewalt“, d.h. die Vollmacht zur Sündenvergebung, nirgends mit dem Episkopen- oder Presbyteramt verbunden ist, vgl. HELMUT MERKLEIN, *Das Kirchliche Amt nach dem Epheserbrief* (StANT 33), München 1973, 369.

Die weitere Entwicklung zeichnet sich durch eine zunehmend differenzierte amterstruktur aus.

Das von den Pastoralbriefen propagierte Kirchenmodell zeichnet sich dadurch aus, dass Lehre und Gemeindeleitung eine Einheit bilden.

Die Pastoralbriefe verdienten schon aufgrund ihrer wirkungsgeschichtlichen Bedeutung für die hier behandelte Frage eine eingehendere Würdigung, was in diesem Rahmen allerdings nicht möglich ist. Deshalb sei nur Folgendes angemerkt: Das von ihnen propagierte Kirchenmodell zeichnet sich dadurch aus, dass Lehre und Gemeindeleitung eine Einheit bilden (1Tim 3,2; 5,17; Tit 1,9). Sie gehören zur wichtigsten Aufgabe des Episkopen. Er ist an die ihm vorgegebene, weil von Paulus autorisierte und dem Evangelium entsprechende apostolische „Weisung“ (1Tim 1,5.18, vgl. 1Thess 4,2) und an das feste „Lehrgut“ gebunden (1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14). Indem er es bewahrt und weitergibt (1Tim 4,11.13.16; 2Tim 1,13; 3,10.14-17), leitet er die Gemeinde. Dazu befähigt ihn das bei der Ordination durch Wort und Handauflegung vermittelte Amtsscharisma (1Tim 4,14; 2Tim 1,6, vgl. 1Tim 5,22). Es impliziert beides, Beauftragung und pneumatische Begabung. Zweifellos beschreibt dieser öffentlich, d.h. vor der Gemeinde als Zeuge vollzogene (1Tim 6,12; 2Tim 2,2) Einsetzungsritus einen Vorgang, der im Verständnis der Pastoralbriefe auch juristisch-institutionelle Züge trägt. Jedoch wird nirgends gesagt, dass die Ordination gleichsam einen sakralen, den Amtsträger kultisch überhöhenden Weiheakt darstellt, durch den er von den übrigen Gemeindegliedern grundsätzlich unterschieden wäre⁶⁸. Hinter dieser – bezogen auf das Neue Testament anachronistischen – Unterscheidung steht unverkennbar das Interesse, den in 2Tim 2,2 gegebenen Auftrag („vertraue dies zuverlässigen Leuten an“) an die Kontinuität und Autorität des *Amtes* zu binden (vgl. LG 10) und nicht, wie es das Achtergewicht des „Lehrens“ in V.2b fordert, an die *traditio* und damit an die Autorität des *Wortes*. Das heißt aber: Auch in den Pastoralbriefen wird „weder das kirchliche Amt noch die personale Amtssukzession um ihrer selbst willen in den Vordergrund gerückt. Der Sinn der Betonung des Amtes und seiner engen Zugehörigkeit mit *traditio* bzw. *successio* besteht vielmehr ganz und gar in der Zuordnung zur *Zuverlässigkeit und Unverfälschtheit der christlichen Glaubenslehre vom Ursprung her*. Um ihre Sicherung geht es“⁶⁹.

Weder von Paulus noch von den in seinem weiteren Ausstrahlungsbereich stehenden kanonischen Schriften her lässt sich die These begründen, zwischen Klerikern und Laien, zwischen Amtsträgern und den übrigen Gläubigen bestehe ein *wesenhafter* Unterschied. Eine solche ontologisch verstandene Differenzierung liegt ihnen völlig fern.

68 So aber REINHARD M. HÜBNER, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche, in: Albert Rauch/Paul Imhof (Hg.), Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat (Koinonia 4), Aschaffenburg 1987, 45-89: 68.

69 ALFONS WEISER, Der zweite Brief an Timotheus (EKK 16/1), Düsseldorf u.a. 2003, 185.

Wo der Sukzessionsgedanke anklingt (2Tim 2,2), ist er primär an der Kontinuität der apostolischen, d.h. paulinischen Tradition orientiert, nicht an der des Amtes. Entsprechend fehlt jeder Hinweis auf einen mit besonderen kultischen oder rechtlichen Kompetenzen ausgestatteten sakramentalen Ordo, auch wenn es eine Vielzahl von lokalen Diensten und Funktionen gibt, die sich allmählich strukturell, bald auch institutionell verfestigt haben. Die Anfangsphase dieses Prozesses reicht bis in die erste christliche Generation zurück (Röm 12,7f.; 1Kor 12,28f.; 15,15f.; Phil 1,1). Zur Zeit der Pastoralbriefe scheint er schon weitgehend abgeschlossen zu sein. Bei ihnen haben die Episkopen (1Tim 3,1f.; Tit 1,7) und Presbyter (1Tim 5,17; Tit 1,5) die Aufgabe, die Gemeinde in der apostolischen Hinterlassenschaft (*παράθηκη*) zu unterweisen und sie dadurch zu leiten⁷⁰. Immerhin zeigt aber die Verschmelzung von Episkopal- und Presbyteralverfassung, dass diese Leitung kollegial geschieht. Einen Monepiskopat, wie ihn erst der antiochenische Martyrerbischof Ignatius anfangs des 2. Jahrhunderts bezeugt (IgnEph 2,2; Magn 2; 3,1; Trall 2,1; Sm 8,1 u.ö.), kennen die Pastoralbriefe noch nicht⁷¹. Auch im 1Clemensbrief (ca. 95 n. Chr.), bei Hermas (um 140 n. Chr.) und in der Didache (ca. 110-120 n. Chr.) ist der Bischofstitel mit dem des Presbyters austauschbar, wenngleich sich gerade im 1Clemensbrief ein folgenschwerer Umbruch anbahnt. Sein Verfasser verficht in dem an die korinthische Gemeinde gerichteten Sendschreiben das Prinzip der Nichtabsetzbarkeit der Amtsträger (Kap. 42-44), beschreibt erstmals ihre Aufgaben unter Verwendung kultischer Begriffe (40,4f.; 43,1-6; 44,4) und unterscheidet zudem zwischen ihnen und den „Laien“ (40,5, vgl. 54,2). In 1Petr 5,4 lässt sich die Wiederaufnahme der Christuspradikate von 2,25 („Hirte“, „oberster Hirte“) zwar als Versuch deuten, das Ältestenamts christologisch zu legitimieren. Dass es jedoch aufgrund der Autorenfiktion als Übernahme und Fortsetzung petrinischer und damit apostolischer Vollmacht qualifiziert werden soll, schließt die Eigenbezeichnung des Verfassers als „Mitaltester“ (5,1) m.E. definitiv aus. So gewiss der Epheserbrief, die Pastoralbriefe und der 1Petrusbrief die paränetische Ausrichtung und pastorale Verantwortung der ekklesialen Leitungsgamter unterstreichen, so gewiss enthält keines von ihnen „die typischen Elemente des

Die Verschmelzung von Episkopal- und Presbyteralverfassung zeigt, dass diese Leitung kollegial geschieht.

70 1Tim 1,3f.; 4,6-16; 5,17f.; 6,3f.20f.; 2Tim 1,13f.; 2,1f.14-16.23-26; 3,10-16; 4,1-5; Tit 1,9-14; 2,1.6-8.15; 3,8-11.

71 Anders etwa WILHELM PRATSCHER, *Leitungsorgane im frühem Christentum, Amt und Gemeinde* 52, 2001, 206-217: 210f. Jedoch treten die Bischöfe auch bei Ignatius nicht an die Stelle der Apostel, wie LG 28 unter Berufung auf IgnEph 6,1 behauptet. Der Bischof ist bei ihm weder Stellvertreter Christi (vgl. IgnTrall 3,1; Magn 6,1), noch sind die Presbyter dem Bischof subordiniert (IgnMagn 6,2-7,1).

Weihepriestertums, noch nicht die Betonung von Wesensunterschieden zu anderen Diensten der Gemeinde“⁷².

Hebräerbrief, 1 Petrusbrief und Johannesoffenbarung

Fragt man nach den Gründen, warum dem Neuen Testament solch ein kultisch-sakral gefüllter Amtsbegriff fremd ist, fällt die Antwort nicht schwer. Wo in ihm die Priestertitulatur außerhalb des vorgegebenen jüdischen Rahmens erscheint, bleibt sie für Jesus Christus reserviert. Erst in abgeleiteter Form wird sie entweder auf die christliche Gemeinde als Ganze oder auf jeden einzelnen Glaubenden übertragen.

Wo die Priestertitulatur außerhalb des vorgegebenen jüdischen Rahmens erscheint, bleibt sie für Jesus Christus reserviert.

Hebräerbrief

Der Hebräerbrief wird nicht müde, den ersten Aspekt nachdrücklich herauszustellen. Er führt die in der Gemeindefradition schon früh ausgebildeten Vorstellungselemente weiter aus, die den Wirkzusammenhang von Sühne und Sündenvergebung vom Jerusalemer Tempel und seiner Kultpraxis abtrennt und ihn exklusiv mit Jesu Heilstod begründet haben⁷³. Dennoch dominieren im Sprachgebrauch dieses Trost- und Mahnschreibens (13,22) aus dem kultischen Bereich stammende Theologumena. Sie werden aber in signifikanter Weise christologisch transformiert und damit personalisiert, um gerade so den beabsichtigten Gegensatz zum alttestamentlichen Kult anzuzeigen. Amt und Funktion des (Hohen-)Priesters sowie die damit verbundene Motive werden nun zur entscheidenden Interpretationskategorie für Jesus Christus. Seinem stellvertretenden sühnewirkenden Handeln (1,3; 4,14-5,10; 7,1-10,18) entspricht die Einzigartigkeit seiner Heilsmittlerschaft (5,6; 7,11ff.; 10,21, vgl. 8,4). Gott selbst hat ihn in die hohepriesterliche Würde eingesetzt (5,5 [Zit. Ps 2,7]). Weil Christus der ewige „Priester nach der Ordnung Melchisedeks“ (5,6; 7,17.21 [jeweils Zit. Ps 110,4]) ist, überbietet sein Priestertum nicht nur das aus dem Stamme Levi hervorgegangene, sondern löst es ab, denn es ist älter (7,3). In Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters (5,8) hat er durch seine Menschwerdung den Weg in das himmlische Allerheiligste gebahnt (10,19) und durch seine Vollendung (2,10; 5,9), d.h. seine Erhöhung (1,3f.13 [Ps 110,1]; 2,7-9), den „Thron der Gnade“ erreicht (4,16). Mit seinem ein für allemal (7,27; 9,12.25f.28; 10,12.14) bleibende Sühne schaffenden hohenpriesterlichen Selbstopfer (9,14; 10,10) ist Christus „allen, die ihm gehorchen“, zum „Urheber ihres

72 WILHELM PESCH, Zu Texten des Neuen Testaments über das Priestertum der Getauften, in: *Verborum Veritas*. FS für Gustav Stählin zum 70. Geb., hg. von Otto Böcher/Klaus Haacker, Wuppertal 1970, 303-315: 314.

73 Vgl. Röm 3,25; 5,8-10; 8,3; 1Kor 5,7; 11,23-25; 2Kor 5,18-21; Mk 14,22-24 par.; Joh 10,11.

ewigen Heils“ geworden (5,9). Den in seiner Nachfolge stehenden und auf die Heilsvollendung wartenden Glaubenden (11,1; 12,1f.) ist damit „im Blut Jesu“ (10,19) der eschatologische Zugang zu Gott erteilt und fest verbürgt. Zugleich erweist das *einmalige* Opfer des *einen* (Hohen-)Priesters die ständig wiederholungsbedurftigen Opfer aller irdischen Priester (9,25; 10,1-3.11) als unwirksam, ja überholt. Für die christliche Gemeinde gehören sie der Vergangenheit an, weil sie allein Jesus Christus als den wahren Hohenpriester anerkennt. So ist Christus für den Hebräerbrief „das Ende von Priestertum und Opferkult im Sinne ihrer Aufhebung und Erfüllung zugleich“⁷⁴.

1 Petrusbrief

Im Unterschied zum Hebräerbrief, der die Termini „Priester“ bzw. „Priesterschaft“ zur Charakterisierung der christusgläubigen Gemeinde bewusst vermeidet, hebt der 1 Petrusbrief gerade mit ihnen den besonderen Status seiner Adressaten hervor. Innerhalb des paränetischen Kontextes 1 Petr 2,4-10 nehmen V.5 und V.9 das Stichwort „Priesterschaft“ aus Ex 19,6 (vgl. Ex 23,22) auf. Ursprünglich ein Prädikat Israels, kennzeichnet es jetzt neben den in V.9 begegnenden biblischen Ehrentiteln „erwahltes Geschlecht“ (Jes 43,20), „königliche Priesterschaft“, „heiliges Volk“ (Ex 19,6; Lev 19,2) und „Volk zum Eigentum“ (vgl. Jes 43,21) in solenner Weise die christliche Gemeinde. Entgegen einer späteren Auslegungstradition⁷⁵ lässt sich mit der Nominalverbindung keine real-kultisch oder sakramental-rechtlich gedachte Qualität des einzelnen Christen begründen. Vielmehr spricht V.9 metaphorisch in kollektiv-korporativem Sinn, und zwar ganz analog zu dem Grundtext Ex 19,3-6, von dem erwählten und heiligen *neuen* Gottesvolk, das sich Gott zu seinem Eigentum gemacht hat. Die darzubringenden „geistigen Opfer“ (V.5c) zielen primär auf die ethisch-existentialen Konsequenzen des Glaubens (vgl. Röm 12,1; Phil 4,18; Hebr 13,15f.), der sich an dem „Vorbild“ Jesu Christi orientiert (2,21-23). Sie bestehen darin, trotz alltäglich erfahrenen Leides von Seiten der nichtchristlichen Umwelt ein am Beispiel Christi ausgerichtetes geistgewirktes „heiliges“ Leben zu führen (1,15f.). Hintergrund ist der religiöse und soziale Druck der 90er Jahre, den auf ihre Weise auch die Johannesapokalypse (2,10; 6,10; 13,10.16f.; 18,24 u.ö.) und der römische Statthalter Bithyniens, Plinius d. Jüngere, bezeugen (Ep. X 96). Zugleich erinnert der Verfasser seine Adressaten in V. 2,9b an den Auftrag, der aus

*Der 1 Petrusbrief
hebt mit den
Begriffen
„Priester“ bzw.
„Priesterschaft“
den besonderen
Status seiner
Adressaten hervor.*

74 JOSEF BLANK, *Der Priester im Lichte der Bibel*, in: DERS., *Vom Urchristentum zur Kirche. Kirchenstrukturen im Rückblick auf den biblischen Ursprung*, München 1982, 148-173: 166.

75 Siehe den Abriss bei NORBERT BROX, *Der erste Petrusbrief (EKK 21)*, Zürich u.ä. ³1989, 108ff.

ihrem unmittelbar zuvor beschriebenen Status erwächst. Sie sollen die „Großtaten“ Gottes (vgl. Jes 42,12; 43,21; 1QM 14,13; 2Petr 1,3 verkündigen. M.a.W., der Ausdruck „königliche Priesterschaft“ bezieht sich wie der ganze Passus 2,4-10 auf Christen, die der Autor in Zeiten akuter Bedrängnis ihrer unvergleichlichen Stellung vor Gott versichert, die er tröstet (5,10) und zur Bewährung des Glaubens ermahnt (5,12).

Johannesoffenbarung

Das letzte Buch der Bibel setzt gegenüber dem 1Petrusbrief noch einmal einen ganz eigenen Akzent, durch den es sich von ihm charakteristisch unterscheidet. Wie dieser greift auch der Verfasser der Johannesoffenbarung in 1,6, 5,10 und 20,6 auf Ex 19,6 zurück, erweitert aber in 5,10 und 20,6 das Priestermotiv durch das Herrschaftsmotiv und lenkt zudem den Blick von der Gegenwart auf die künftige Heilsexistenz der Glaubenden. Innerhalb des Präskripts (1,4-6) zitieren die Verse 5c-6a ein vermutlich liturgisch geprägtes Taufbekenntnis (vgl. Kol 1,13f.; Eph 1,7.13f.; Hebr 9,15): Christus, „der uns liebt“, hat „uns von unseren Sünden erlöst durch sein Blut und uns gemacht zu einem Königtum, zu Priestern für Gott, seinen Vater“. Durch das den Priesterbegriff der alttestamentlichen Vorlage ergänzende „für Gott, seinen Vater“ (1,6ab) erhält der Schlussteil ein besonderes Gewicht. Allerdings fehlt eine inhaltlich konkretere Beschreibung dessen, worin genau die priesterliche Funktion der Christen besteht, in die sie eingesetzt sind, zumal sich keinerlei Hinweise auf eine spezifische kultisch-sakrale Definition finden. Sie stünde freilich auch in Spannung zur Schlussvision des Sehers Johannes (21,1-22,5). Denn in dem neuen Jerusalem gibt es keinen Tempel mehr, weil „der Herr, Gott, der Allherrscher, ihr Tempel [ist] und das Lamm“ (21,22, vgl. 21,3). Daher wird der Begriff „Priester“ auf jedes Glied der Gemeinde zu deuten sein. Jeder einzelne durch Christus Erlöste, d.h. jeder von der Sünde Befreite (1,5; 5,9; 7,14; 12,11), ist von ihm zum Priester für Gott eingesetzt, nicht die Gemeinde als Kollektivgröße. Dabei liegt es dem Verfasser völlig fern, ein allgemeines von einem besonderen Priestertum zu unterscheiden. Den Wirklichkeitsgehalt dieser priesterlichen Existenz erläutern die Verheißung von 5,10 und der die Vision vom „tausendjährigen Reich“ (20,1-6) abschließende Makarismus (20,6). Als von Gott Geheiligte (vgl. 22,11) werden die Glaubenden an der ersten Auferstehung teilhaben und Mitherrscher der neuen Welt sein, wie ihnen in der Taufe zugesagt worden ist. Während Christus schon jetzt aufgrund seines Todes und seiner Erhöhung den Sieg über die widdergöttlichen Mächte errungen hat und als Weltregent thront (5,9f.12-14), werden diejenigen, die ihre in der Taufe verliehene priesterliche

Durch das den Priesterbegriff der alttestamentlichen Vorlage ergänzende „für Gott, seinen Vater“ (1,6ab) erhält der Schlussteil ein besonderes Gewicht.

Würde im Leben bewährt haben (20,4), ihre Herrschaft erst in der eschatologischen Zukunft auf Erden (5,10, vgl. 22,5) ausüben. Und sie sind es auch, die als die „Knechte Gottes“ (22,3) im himmlischen Gottesdienst (vgl. Offb 4-5) sich Gott unmittelbar nahen, ihm dienen und sein Angesicht schauen dürfen (22,3-5), so dass „das Priestersein der Erlösten ... seine eschatologische Erfüllung in der Erfahrung der Nähe und Anwesenheit Gottes“ findet⁷⁶.

III. Zusammenfassung und Ausblick

Aus Raumgründen habe ich mich auf einige der wirkungsgeschichtlich wichtigsten neutestamentlichen Texte beschränkt. Eine Ausweitung auf die verbleibenden Schriften änderte aber an dem sich abzeichnenden Ergebnis grundsätzlich nichts⁷⁷. Bezieht man es auf die Ausgangsfrage, ergibt sich, dass das dreifach gegliederte hierarchische Amt, wie es in der katholischen, cum grano salis auch in der orthodoxen Kirche ausgeprägt erscheint, von den neutestamentlichen Quellen her nicht begründet werden kann. Es lässt sich weder direkt noch indirekt auf den irdischen Jesus zurückführen. Seine jetzige Gestalt spiegelt vielmehr ein relativ spätes, auf jeden Fall nachkanonisches Entwicklungsstadium wider, in dem sich im 1Clemensbrief allenfalls rudimentär vorhandene Tendenzen verselbständigt haben. Was für das hierarchische Amt gilt, trifft auch für die Ordination und den Sukzessionsgedanken zu. Eine personal verstandene und damit amtsgebundene apostolische Nachfolge kennt das Neue Testament ebensowenig wie eine sakral konnotierte Ordination⁷⁸.

*Das dreifach
gegliederte
hierarchische Amt,
wie es in der
katholischen
Kirche ausgeprägt
erscheint, kann
von den neu-
testamentlichen
Quellen her nicht
begründet werden.*

76 ELISABETH SCHÜSSLER-FIORENZA, Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse (NTA NF 7), Münster 1972, 401.

77 Das gilt nicht zuletzt für den Bereich des johanneischen Schrifttums. Vgl. nur GEORG RICHTER, Zum gemeindebildenden Element in den johanneischen Schriften, in: DERS., Studien zum Johannesevangelium, hg. von Josef Hainz (BU 13), Regensburg 1977, 383-414; JENS-WILHELM TAEGER, Der konservative Rebell. Zum Widerstand des Diotrephes gegen den Presbyter, ZNW 78, 1987, 267-287; HANS-JOSEF KLAUCK, Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften, in: DERS., Gemeinde – Amt – Sakrament, Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 195-222; WILHELM PRATSCHER, Leitungsorgane, a.a.O., 212.

78 Vgl. HEINZ SCHÜRMANN, Auf der Suche nach dem „Evangelisch-Katholischen“. Zum Thema „Fruhkatholizismus“, in: Kontinuität und Einheit. Für Franz Muner, hg. von Paul-Gerhard Müller/Werner Stenger, Freiburg u.a. 1981, 340-375: 356; HELMUT MERKLEIN, Im Spannungsfeld von Protologie und Eschatologie. Zur kurzen Geschichte der aktiven Beteiligung von Frauen in paulinischen Gemeinden, in: Eschatologie und Schöpfung. FS für E. Graer zum 70. Geb., hg. von M. Evang u.a. (BZNW 89), Berlin/New York 1997, 231-259: 232.

Dieser exegetisch und historisch schwerlich zu bestreitende Befund lässt sich aber noch präzisieren. Nach dem bisher Gesagten dürfte es überhaupt verfehlt sein, von einem Weihepriestertum oder sakramentalen Priestertum zu sprechen. Wo die dafür in Anspruch genommenen Texte die Ämterfrage thematisieren oder wo es in ihnen um kirchliche Dienste und Funktionen geht, erfolgt die Argumentation nie von der Ekklesiologie, sondern durchweg von der Christologie und Soteriologie her. Die reformatorische Kritik an der ontologischen Überhöhung des priesterlichen Amtes setzt daher zu Recht bei der Taufe an. Sofern und indem sie auf den Namen Jesu Christi vollzogen wird (Röm 6,3; Gal 3,27, vgl. Apg 8,16; 19,5), handelt in ihr der gekreuzigte und auferstandene Christus selbst (1Kor 6,11; Eph 5,25f., vgl. Kol 2,9-15; Tit 3,4-7). Er spricht *jedem* Getauften zu, wer er für ihn ist und was er für ihn getan hat⁷⁹. In diesem Sinne ist allein Jesus Christus heilsnotwendig. Ein das Amt überfrachtender Sakramentalismus ist nicht nur unangemessen, sondern widerspricht der soteriologischen Suffizienz des Christuseschehens von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung.

Auch evangelischerseits ist die Rede vom Priestertum aller Gläubigen auf ihren theologischen Sachgehalt hin zu befragen.

Doch auch evangelischerseits ist die Rede vom Priestertum aller Gläubigen auf ihren theologischen Sachgehalt hin zu befragen. Die klassischen Belegstellen 1Petr 2,5.9 scheiden aus, da sie keine personale Wesensbestimmung des *einzelnen* Christen enthalten⁸⁰. In metaphorischer Sprache werden die Adressaten, und zwar im kollektiv-korporativen Sinn, ihrer Erwählung (1,1; 2,4.6.9; 5,10.13) und Heiligkeit (1,15f.; 2,5f.9; 3,2) versichert. Dazu bedient sich der Autor des Bildinventars aus Ex 19,6, das weder dort noch hier eine buchstäbliche und individualisierende Deutung erlaubt⁸¹. Freilich heißt das nicht, dass der Gedanke des allgemeinen Priestertums dem Neuen Testament völlig fremd ist. In der Johannesoffenbarung werden alle getauften Christen „Priester für Gott“ bzw. „Priester Christi“ genannt (1,6; 5,10; 20,6). Doch trotz dieser im Erlösungswerk Jesu Christi (1,5; 5,9; 7,14; 12,11) gründenden Prädikation haben sie auf Erden keine kultischen Aufgaben zu erfüllen. Denn solange die Christen in der Welt leben, stehen sie noch nicht vor dem Thron Gottes (7,9.15). Erst wenn sie ih-

79 Vgl. OTFRIED HOFIUS, Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: DERS., Neutestamentliche Studien (WUNT 132), Tübingen 2000, 253-275: 264f.

80 Zutreffend EDUARD SCHWEIZER, Glaubensgrundlage und Glaubenserfahrung in der Kirche des allgemeinen Priestertums: 1Petr 2,1-10, in: Kirche und Volk Gottes. FS für Jürgen Roloff zum 70. Geb., hg. von M. Karrer u.a., Neukirchen-Vluyn 2000, 272-283, bes. 279ff. Vgl. aber Luthers auf 1Petr 2,9 bezogene Aussage in *De captivitate Babylonica ecclesiae*: „Darum sind wir alle Priester, so viele wir Christen sind“ (*Quare omnes sumus sacerdotes, quotquot Christiani sumus*, WA 6,564,11).

81 Darauf insistiert zu Recht NORBERT BROX, Der erste Petrusbrief, a.a.O., 104. Anders etwa GERRY BRESHEARS, The Body of Christ: Prophet, Priest, or King?, in: JETS 37, 1994, 3-26: 17, der aber in unzulässiger Weise 1Petr 2,5.9 von Offb 1,5f. her interpretiert.

re in der Taufe verliehene priesterliche Würde im Leben bewährt haben, dürfen sie sich Gott nahen, um ihm zu dienen (7,15; 22,3). In dem der Johannesapokalyptiker den Priesterbegriff von allen irdisch geprägten kultischen Vorstellungen distanziert, bestimmt er die *priesterliche Existenz* der Glaubenden als Inhalt und Ziel *eschatologischer Verheißung* (14,1-5; 22,3-5).

Welche Folgerungen ergeben sich aus alledem für das seit Jahren geführte und mit hohen Erwartungen verbundene evangelisch-katholische Gespräch über das Amt? Zunächst und vor allem dies, dass es sicher nachvollziehbar, aber eben nicht ausreichend ist, bei einer Neubewertung der vom Ballast zeitgenössischer Fehldeutungen und überholter Frontstellungen befreiten Positionen des 16. Jahrhunderts stehen zu bleiben. Dass die Erfolgsaussichten der auf dieser Basis sich bewegendenden Konsensbemuhungen überaus begrenzt sind, wird selbst von einem engagierten Okumeniker wie dem katholischen Dogmatiker Johannes Brosseder in ernuchternder Offenheit eingeraumt⁸². Um aus den eingetretenen Pfaden herauszukommen und neue Impulse für den bilateralen Verständigungsprozess freizusetzen, müssen viel entschiedener, als es bisher der Fall ist, Struktur und Bezugsfeld der neutestamentlichen Aussagen über das Amt in der Diskussion berücksichtigt, als kritischer Maßstab ernst genommen und auch hermeneutisch zur Geltung gebracht werden⁸³. Nicht zuletzt deshalb, weil nach dem Bekenntnis *beider* Kirchen allein das in der Schrift bezeugte Evangelium von Jesus Christus „Quelle jeglicher Heilswahrheit“ ist⁸⁴. Ob diese Hoffnung sich erfüllt, bleibt abzuwarten, zumal sich dann das ebenfalls kontrovers beurteilte, mit der Amtsfrage aufs engste verknüpfte Pro-

*Welche
Folgerungen
ergeben sich
für das
evangelisch-
katholische
Gespräch über
das Amt?*

82 JOHANNES BROSEDER, Steht uns unsere Geschichte im Wege? Das Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ Anliegen – Rezeption – Chancen, in: DERS. (Hg.), *Von der Verwerfung zur Versöhnung. Zur aktuellen Diskussion um die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts*, Neukirchen-Vluyn/Hamburg 1996, 9-29: 19ff. Vgl. auch MICHAEL BEINTKER, Das Problem einer Revidierbarkeit kirchlicher Lehraussagen in ökumenischen Dialogen, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), *Ökumene* (MJTh 12), Marburg 2000, 13-31.

83 Vgl. hierzu JÜRGEN ROLOFF, Die ökumenische Diskussion um das Amt im Licht des Neuen Testaments, in: DERS., *Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze*, hg. von Martin Karrer, Göttingen 1990, 337-362, bes. 342ff. Wie weit historische Erkenntnis und der hermeneutische Vollzug dieser Erkenntnis auseinanderdriften können, illustriert exemplarisch KLAUS SCHATZ, *Der päpstliche Primat*, a.a.O., 14f. Offensichtlich fällt es immer noch schwer – und das gilt keineswegs nur für den katholischen Bereich –, exegetisch gewonnene und auf der historischen Ebene diskutierte Einsichten mit Forderungen zu verbinden, die im Ergebnis zu einer theologisch fundierten und verantworteten Änderung bisheriger kirchlicher Praxis führen.

84 HEINRICH FRIES, Kirche und Kanon. Perspektiven katholischer Theologie, in: Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd 1.: Kanon – Schrift – Tradition (DiKi 7), Freiburg/Göttingen 1992, 289-314: 290.

blem des Verhältnisses von Schrift und Tradition stellt⁸⁵. Aber mit diesem Hinweis habe ich den engeren Horizont meines Themas bereits verlassen.

85 Weiterführend erscheint mir der Ansatz von WALTER KASPER, Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: Verbindliches Zeugnis, Bd. 1, a.a.O., 335-370. Der römische Präfekt der Glaubenskongregation für die Einheit der Christen plädiert für ein Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Tradition im altkirchlichen Sinn, „wonach Schrift und Tradition[en] zwei Formen der *einen* Paradosis bzw. des *einen* Evangeliums sind“, a.a.O., 349 (Kursivierung von mir). In die gleiche Richtung zielen CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER, Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. Gegenseitige Anerkennung geistlicher Ämter als Bedingung von Eucharistiegemeinschaft, Cath(M) 51, 1997, 300-314: 311, und PETER NEUNER, Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen, Darmstadt 1997, 229-331.

Vom dreifachen Amt Christi zu den Diensten der christlichen Gemeinde

Perspektiven zum reformierten Verständnis der Ämter¹

VON MATTHIAS FREUDENBERG

Vor gut 30 Jahren konnten die Verfasser der *Leuenberger Konkordie* als „gemeinsame(s) Verständnis des Evangeliums“ formulieren, dass Jesus Christus als Herr seiner Gemeinde „in vielfältigen Ämtern und Diensten und im Zeugnis aller Glieder seiner Gemeinde“ wirkt.² Der Themenkomplex der Ämter Christi und ihre Bedeutung für die christliche Gemeinde zählt im Leuenberg-Prozess *nicht* zu den Kontroversen der Reformationszeit, die einer Verständigung entgegengeführt werden mussten. Dennoch wurde weiterer Beratungsbedarf erkannt und die Weiterarbeit zu Amt und Ordination sowie zu Zeugnis und Dienst empfohlen.³ Diese wurde unter anderem im Text *Die Kirche Jesu Christi* von 1994 geleistet⁴ und wird derzeit in der Studie zu *Gestalt und Gestaltung der Kirche* fortgesetzt.⁵ Der Text von 1994 erinnert an das dreifache Amt Christi und deutet Konsequenzen für die Existenz der Kirchen an. Es bestehe „grundlegende Übereinstimmung in der Überzeugung, dass jeder Christ [...] am Amt Christi als Prophet, Priester und König teilhat und berufen ist, das Evangelium zu bezeugen und weiterzugeben sowie füreinander einzutreten vor Gott“⁶.

Der Themenkomplex der Ämter Christi und ihre Bedeutung für die christliche Gemeinde zählt im Leuenberg-Prozess nicht zu den Kontroversen der Reformationszeit.

1 Gekürzte Fassung von Vorträgen auf der 4. Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus am 25.3.2003, an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen am 28.4.2003 und auf der Konferenz reformierter Hochschullehrer und Hochschullehrerinnen in Wuppertal am 14.11.2003; ausführlich u.d.T.: Das dreifache Amt Christi - eine „längst ausgepiffene Satzung der Schultheologen“ (H.Ph.K. Henke)? Zum munus triplex in der reformierten Theologie und seiner Bedeutung für das ökumenische Gespräch, in: Reformierte Spuren. Vorträge zur vierten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, hg. v. J. MARIUS J. LANGE VAN RAVENSWAAY/HERMAN J. SELDERHUIS, Wuppertal 2004, 71-96.

2 Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa vom 16.3.1973. In: WILHELM HÜFFMEIER/CHRISTINE-RUTH MÜLLER (Hgg.), Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa, Frankfurt/M. 1995, 277 (Art. 13).

3 A.a.O., 280f. (Art. 39).

4 WILHELM HÜFFMEIER (Hg.), Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, Frankfurt/M. 21996.

5 Seit 2002 arbeiten eine Lehrgesprächsgruppe und die Regionalgruppe Süd- und Südosteuropa am Thema „Gestalt und Gestaltung protestantischer Kirchen in einem sich verändernden Europa“.

6 HÜFFMEIER (Hg.), Kirche, a.a.O., 34.

Bei einem solchen Maß an Leuenberger Harmonie stellt sich die Frage, was aus reformierter Perspektive für die Gestalt und Gestaltung der Kirche heute einzufordern ist. Oder sollte der Helmstedter Rationalist Heinrich Philipp Konrad Henke Recht behalten, der vor gut 200 Jahren das dreifache Amt Christi mit der Bemerkung verabschieden wollte, dieses sei eine „längst ausgepiffene Satzung der Schultheologen“?⁷ Die folgenden theologiegeschichtlichen Überlegungen und dogmatischen Erwägungen wollen der Skepsis Henkes nicht folgen, sondern vielmehr dafür eintreten, dass sich die enge Bezogenheit von Christologie und Ekklesiologie (= Lehre von der Kirche) gerade am Beispiel der Lehre von den drei Ämtern zeigen lässt. Um ihnen gründlich nachzudenken, tritt an dieser Stelle die klassische und für das reformierte Kirchentum charakteristische Konzeption vom drei- bzw. vierfach gegliederten Amt in der Kirche einschließlich der presbyterial-synodalen Kirchenordnung in den Hintergrund.⁸ Dies soll zugunsten des Versuchs geschehen, den Auftrag der ganzen nach Gottes Wort reformierten Gemeinde in das Blickfeld zu rücken.

*Ausgerechnet der
den Reformierten
unversöhnlich
gegenüberstehende
Lutheraner Paul
Gerhardt hat die
dem Christen mit-
geteilten Ämter
Christi ins Lied
gefasst.*

1. Die biblische Rede von den Ämtern der Gesalbten und ihre Aufnahme in der Theologiegeschichte

Ausgerechnet der vom Berliner Kirchenstreit um die konfessionelle Identität gezeichnete und den Reformierten unversöhnlich gegenüberstehende Lutheraner Paul Gerhardt hat die dem Christen mitgeteilten Ämter Christi ins Lied gefasst. Im Pfingstlied *Zieh ein zu deinen Toren* (1653) heißt es: „Du [sc. der Heilige Geist] bist das heilig Öle, / dadurch gesalbet ist / mein Leib und meine Seele / dem Herren Jesus Christ / zum wahren Eigentum, / zum Priester und Propheten, / zum König, den in Nöten / Gott schützt vom Heiligtum.“⁹ Später hat Friedrich Adolf Lampe, der bedeutende Theologe des reformierten Pietismus, die Trias des prophetischen, priesterlichen und königlichen Amtes ins Osterlied (1723) aufgenommen: „Leb in mir als Propheete / und leit mich in dein Licht; / als Priester mich vertrete, / mein Tun und Lassen richt; / um deinen ganzen Willen / als König zu erfüllen, / leb, Christus, leb in mir.“¹⁰ Wie auch immer die Ämter der Christen auf

7 HEINRICH PHILIPP KONRAD HENKE, Beurtheilung aller Schriften welche durch das Königlich preußische Religionsedikt und durch andre damit zusammenhängende Religionsverfügungen veranlaßt wird, Kiel 1793/Nachdr. Königstein 1978, 465.

8 Vgl. dazu u.a. EBERHARD BUSCH, Das Amt in der reformierten Kirche, in: DERS. u.a. (Hgg.), „... um die Kirche zu bewahren und zu schützen“, Bovenden 1995, 43-62.

9 EG 133,4.

10 Str. 5 des Liedes *Mein Fels hat überwunden der Hölle ganzes Heer* (EKG 424,5).

die Ämter Christi bezogen sind – durch den Geist wie bei Gerhardt oder als Einwohnung Christi in den Gläubigen wie bei Lampe: Die genannten Liedstrophen sind Reflexe biblischer Textzusammenhänge.

So finden wir im Alten Testament die Salbung von Propheten, Priestern und Königen, die mit der Wahrnehmung eines bestimmten Auftrags verbunden und insofern Auszeichnung und Beauftragung zum Dienst sind (vgl. u.a. 1 Kön 19,16; Jes 61,1f.). Das Neue Testament bedient sich zur Darstellung des Persongeheimnisses Jesu Christi der Kategorien der alttestamentlichen Gesalbten. Darauf deutet bereits das Bekenntnis „Jesus ist der Christus“ (Mk 8,29; vgl. Apg 2,36), durch das Jesus den Gemeinden in den Amtsfunktionen des alttestamentlichen Gesalbten begreifbar gemacht wurde. Sein *prophetisches Amt* übt er in seiner Verkündigung, in seiner Ankündigung des Reiches Gottes und in seinem Ruf in die Nachfolge aus (vgl. u.a. Mk 8,28; Lk 4,18; 24,19; Joh 6,14; 7,40).¹¹ In sachlicher Nachbarschaft zum prophetischen Amt Jesu befindet sich seine Beschreibung als Lehrer des Reiches Gottes in Vollmacht (Mk 14,14; Mt 23,8; Joh 13,13) und als Offenbarer (Joh 1,18; 2,11; 17,5.24; 10,30; 14,9f.; Hebr 1,1-3; vgl. Mt 7,29; 22,16; Mk 1,22.27; 12,14; Lk 20,21). Jesu *priesterliche Wirksamkeit* zeigt sich in seinem stellvertretenden Leiden zugunsten der Sünder und in seiner Fürbitte. Und sein *königliches Amt* vollzieht er als Hirte der Seinen, in seiner Erhöhung zum Vater und in seiner Herrschaft zu dessen Rechten.

Allerdings begnügt sich das Neue Testament nicht damit, diese Ämter auf Jesus Christus zu beziehen. In 1 Petr 2,9 werden die Christen als königliche Priesterschaft angeredet und es wird ihnen ein quasi prophetisches Verkündigungsamt zugewiesen. Die Johannesapokalypse spricht von den Christen in den Gemeinden als den Königen und Priestern (Offb 1,6; vgl. 5,10; 20,6). Nach 1 Kor 12,28 bestellt Gott Propheten für seine Gemeinden, die die charismatische Aufgabe haben, den auferstandenen Christus zu verkündigen. Ferner finden wir bei Paulus die Zuschreibung an alle Christen, aufgrund der Begabung durch den Heiligen Geist prophetisch, also freimütig und die Mitchristen mit der Christusbotschaft tröstend zu reden und von Jesus als dem Kyrios Zeugnis abzulegen (1 Kor 14,29-33; vgl. Apg 19,6; 21,9).

In der Alten Kirche und im Mittelalter erfolgt eine erste Systematisierung der Ämterprädikation Christi in ihrer zweifachen und seltener unter Einschluss des Prophetenamtes in ihrer dreifachen Gestalt.¹²

Das Neue Testament bedient sich zur Darstellung des Persongeheimnisses Jesu Christi der Kategorien der alttestamentlichen Gesalbten.

11 Vgl. ULRICH B. MÜLLER, Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu, in: ZThK 74 (1977), 416-448; FERDINAND HAHN, Christologische Hoheitstitel, Göttingen ⁴1974, 351-404.

12 Dies wird besonders deutlich bei Justin und Euseb von Caesarea sowie im Mittelalter bei Thomas von Aquin.

Es ist dabei zu beobachten, dass es in der vorreformatorischen Theologie zwei- bzw. dreigliedrige christologische Aussagen zu den Ämtern gab, die allerdings noch variabel waren. Zudem begegnen erste Anklänge, die eine Teilhabe der Christen an diesen Ämtern nahe legen sollten.

2. Jesus als König, Priester und Prophet bei Johannes Calvin

Johannes Calvin hat dem dreifachen Amt Christi eine deutliche Kontur gegeben und dieses seit der zweiten Ausgabe der *Institutio* (1539) unter Einbeziehung des prophetischen Amtes schließlich in *Institutio* II,15 (1559) ausformuliert.¹³ Entsprechende Bemühungen fanden in Ansätzen auch auf lutherischer Seite statt, wie Karin Bornkamm für Martin Luther u.a. anhand seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) gezeigt hat.¹⁴ Calvin ging darin über Luther hinaus, dass er dessen Dualität von einem allgemeinen Priester- und Königtum der Gläubigen in ihrem Gottes- und Weltbezug um das prophetische Amt erweitert hat. Wenn man fragt, wodurch diese Erweiterung hervorgerufen wurde, ist auf der einen Seite an den Straßburger Einfluss Martin Bucers zu denken, der 1536 in seinem *Johanneskommentar* ein solches dreifaches Amt Christi andeutet.¹⁵ Auf der anderen Seite dürften die konkreten Herausforderungen der Formierung der Genfer Kirche Pate gestanden haben.

Im Verlauf dieses Prozesses bekommt das zuvor unbeachtete prophetische Amt nach 1539 eine zunehmend eigenständige Funktion.

Im Verlauf dieses Prozesses bekommt das zuvor unbeachtete prophetische Amt nach 1539 eine zunehmend eigenständige Funktion, die von einer prophetischen Geistesgabe bzw. dem Geist der Weisheit (1545) zu einem tragenden Prinzip von Calvins Christologie ausgestaltet wird. In *Institutio* II,15 (1559) an hervorgehobener Stelle zwischen Inkarnation und Erlöserwerk positioniert, fragt Calvin soteriologisch nach Frucht, Nutzen und Ziel dieser Lehre. Das Christusgeschehen

13 OS I,82 (*Institutio* 1536); OS I,397 (Genfer Katechismus von 1537); CO 1,513-515 (*Institutio* 1539); CO 2,361-367 (*Institutio* 1559). Zur Entwicklung des dreifachen Amtes bei Calvin vgl. OS III,473.477. Literatur: J.H. AUGUST EBRARD, Art. Jesu Christi dreifaches Amt, RE² 6, 675-683; E.F. KARL MÜLLER, Art. Jesu Christi dreifaches Amt, RE³ 8, 733-741; JOHN F. JANSEN, Calvin's Doctrine of the Work of Christ, London 1956; J.F. GERHARD GOETERS, Christi Königtum bei Johannes Calvin, in: RKZ 127 (1986), 109-116; KLAUSPETER BLASER, Calvins Lehre von den drei Ämtern Christi, Zürich 1970.

14 KARIN BORNKAMM, Christus – König und Priester, Tübingen 1998, 135-214; vgl. EBERHARD JÜNGEL, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München²1981, 91-100.

15 MARTIN BUCER, Enarrationes in Evangelia ad Joh 1,41, Basel 1536, 606: „Rex regum Christus est, summus sacerdos, et prophetarum caput.“

versteht er als Erfüllung einer Verheißung und stellt damit einen engen Bezug zum Alten Testament her. Indem er Person und Werk Jesu Christi unmittelbar an die Geschichte Israels bindet, legt er den Grundstein für eine auf Israel ausdrücklich Bezug nehmende Christologie. Das gilt für die Rede vom Gesalbten ebenso wie für dessen Ämter. Innerhalb dieses gesamtbiblischen Rahmens vollzieht sich das Christusgeschehen dreifach: in der Offenbarung des Evangeliums, in der Versöhnung des Sünders mit Gott und in der Herrschaft Christi. Dabei kennt Calvin beides: Christi Ämter als Grundlegung und dessen kommunikative Dimension, die Teilhabe der Christen an diesen Ämtern. Christus sei in seinem prophetischen Amt das heilsame und heilende Wort, Offenbarer und Offenbarung des gnädigen Gotteswillens. Daran schließt Calvin den Gedanken des *pro nobis* an, dem gemäß Christus „diese Salbung nicht für sich allein“ empfing, „sondern für seinen ganzen Leib, damit in der immerwährenden Verkündigung des Evangeliums die Kraft des Geistes sich entsprechend auswirke“ (Institutio II,15,2). Er erklärt, was Christi Mittleramt gegenwärtig bedeutet, nämlich das Empfangen und die Weitergabe der Botschaft von Christus als dem Gekreuzigten, worin alle Lehre beschlossen sei. Calvins Leistung für die Ausformulierung der Dreiämterlehre wird deutlich: Er belässt es nicht bei der formalen Deutung des Christusnamens, sondern will diese dogmatische Denkfigur für das Leben des einzelnen Christen und der christlichen Gemeinde fruchtbar machen. In Institutio II,15,1 fasst er seine Überlegungen zum dreifachen Amt unter die Überschrift: „Wollen wir wissen, wozu Christus vom Vater gesandt ward und was er uns gebracht hat, so müssen wir vornehmlich sein dreifaches Amt [...] betrachten.“

Calvin will diese dogmatische Denkfigur für das Leben des einzelnen Christen und der christlichen Gemeinde fruchtbar machen.

Worin aber bestehen die drei Ämter Christi und in Entsprechung zu ihnen die Ämter der Christen? Dies soll am *Genfer Katechismus* in der lateinischen Fassung von 1545 aufgezeigt werden.¹⁶ Eine grundlegende Entscheidung trifft Calvin durch die Überlegung, dass Christus die Ämter der alttestamentlichen Gesalbten als Gabe des Heiligen Geistes empfangen habe (Frage 36). Auf diese Weise gelingt es ihm, die Person des Heiligen Geistes in die Christologie und damit in die Dreiämterlehre einzuzeichnen. Christus ist der durch die Wirkung des Heiligen Geistes ausgestattete Träger von Funktionen, mit denen er seiner Gemeinde gegenübertritt. Sogleich wird diese Begabung Christi mit dem Gedanken des Nutzens für die Christen verbunden: Dieser besteht in der guten Gabe, an seinen Ämtern teilzuhaben, um aus ihrer Fülle in dem

16 JOHANNES CALVIN, *Genfer Katechismus* (1545), in: EBERHARD BUSCH u.a. (Hgg.), *Calvin-Studienausgabe*, Bd. 2, Neukirchen-Vluy 1997, 24-29 (Fragen 34-45).

In Analogie zur geistgewirkten Mitteilung der Ämter und seiner Güter an Christus kann Calvin die den Christen mitgeteilten geistlichen Güter benennen und von den Christen als von Teilhabern an Christi Ämtern sprechen.

Maße zu schöpfen, wie Gott es für jeden als zuträglich erkennt. In Analogie zur geistgewirkten Mitteilung der Ämter und seiner Güter an Christus kann Calvin die den Christen mitgeteilten geistlichen Güter benennen und von den Christen als von Teilhabern (*collegas*) an Christi Ämtern sprechen (Fragen 40f.43.45). Von hier aus werden die drei Ämter entfaltet und ihr Nutzen für die Christen dargestellt:

1. Das *königliche Amt* ist der Vollzug der Herrschaft Jesu Christi zur Rechten Gottes. Christus regiert durch Gottes Wort und Geist, und diese Herrschaft bringt „Gerechtigkeit und Leben“ mit sich. Auf Seiten der Christen stellt sich das ihnen vermittelte königliche Amt als eine Befreiung zu einem „frommen und heiligen Leben“ dar. Dieses durch den Geist erschlossene und in der Freiheit des Gewissens gestaltete neue Leben vollzieht sich in der Kraft, mit der die lebensfeindlichen Gewalten Sünde und Teufel überwunden werden (Fragen 37.42). Calvin setzt beim königlichen Amt den Akzent auf das christologisch fundierte und durch den Heiligen Geist ins Werk gesetzte Befreiungsgeschehen. Christliches Leben ist per definitionem befreites Leben, das den lebensfeindlichen Gewalten zu trotzen vermag. Es liegt auf der Hand, dass sich von hier aus Implikationen für die Existenz der christlichen Gemeinde – für ihre Ethik, aber auch für ihre Hoffnung – nahe legen.

2. Das *priesterliche Amt* ist der Vollzug des Leidens und Sterbens Jesu Christi. Dieser hat die Pflicht und das Vorrecht erhalten, vor Gott Gnade für die Seinen zu erlangen und Gottes Zorn durch sein Selbstopfer zu stillen. Auf Seiten der Christen entspricht der Versöhnung durch das Selbstopfer Christi der neu eröffnete Zutritt zu Gott. Die Gemeinde ist durch die Versöhnung dazu herausgefordert, „voller Vertrauen vor sein Angesicht (zu) treten“, um sich und alle Güter ihm als Dankopfer darzubringen (Fragen 38.43). Von hier aus lässt sich das priesterliche Amt verstehen als Fürbitte in geistlicher Verantwortungsübernahme und als Lebensorientierung im Sinne der Bereitschaft, Gott und seiner Schöpfung mit dem eigenen Leben zu dienen.

3. Das *prophetische Amt* ist der Vollzug des öffentlichen Wirkens Jesu Christi. Dieses Amt nimmt er als „Gottes Gesandter und Ausleger“ wahr, um „den Willen des Vaters vollständig darzulegen“. Auf Seiten der Christen entspricht dem als Lehramt interpretierten prophetischen Amt die wahre Erkenntnis und Schülerschaft Gottes. Es fällt auf, wie zurückhaltend Calvin die Selbsttätigkeit der christlichen Gemeinde beschreibt. Er belässt es dabei, sie in der rezeptiven Rolle als Gegenüber zu ihrem Lehrer und Erzieher Christus zu deuten. Aus dieser Stellung heraus besteht das prophetische Amt der Christen in ihrem apostolischen, verkündigenden und auch pädagogischen Auftrag, das Evangelium ins

Gespräch zu bringen (Fragen 39.44). Dieses prophetische Amt steht 1559 übrigens an der Spitze der drei Ämter, um offenbar das Gewicht von Wort, Verkündigung und Bildung in den Vordergrund zu rücken und der hervorragenden Bedeutung des Wortes in den entstehenden „nach Gottes Wort reformierten“ Kirchen Ausdruck zu geben. Denn Institutio II,15,2 zufolge ist in Christus und seinem Lehren exklusiv alles Wissen und alle Weisheit in vollkommener Fülle beschlossen.

Die drei Ämter Christi und seiner Gemeinde lassen sich nicht voneinander isolieren, sondern sind als *eine* Amt zu verstehen, das in dreifacher Gestalt durch die Geschichte hindurch wahrgenommen wird. Ausgehend von der Heilsbedeutung der Ämter Christi liegt das Ziel der Argumentation im kommunikativen Aspekt der Mitteilung *an* und des Nutzens *für* die christliche Gemeinde. Diese kann ihre Existenz nur als eine durch den Geist Christi vermittelte Konsequenz verstehen und sieht in Christi fortdauernden Ämtern die Begründung für ihr eigenes Sein und Handeln. Umso erstaunlicher ist es, dass Calvin auf den Gedanken der Teilhabe der ganzen Gemeinde an den Ämtern Christi in Institutio IV,3 und in der Kirchenordnung von 1561¹⁷ verzichtet. Statt dessen überführt er den Gedanken der Teilhabe in die institutionalisierte Ordnung des drei- bzw. vierfachen Amtes der Pfarrer (Wort und Sakramente), Presbyter (Gemeindeleitung und Disziplin), Lehrer und Diakone (karitative Aufgaben). So profiliert er die kollegialen Ämter als Funktionen der Gemeinde und etabliert nun gerade nicht das höhere Amt eines Bischofs. Vielmehr ist die Einheit der Kirche kollegial-synodal zu gewährleisten, wobei entscheidend ist, dass nicht nur Pfarrer, sondern auch Presbyter daran beteiligt sind. In dieser Art Kirchenstruktur spiegeln sich drei Grundüberzeugungen wider: a) die alleinige Herrschaft Jesu Christi, der in seiner Kirche kraft des Geistes und seines Wortes regiert; b) die Zentralität des Dienstes an Wort und Sakrament im Leben der Kirche, die sorgfältig durch geordnete Weitergabe der Beauftragung und ständige gegenseitige Aufsicht geregelt werden muss; c) das allgemeine Priestertum (sowie Prophetentum und Königtum) aller Gläubigen, wie es noch deutlicher – hier komme ich auf den zu Anfang genannten Gesichtspunkt zurück – von der Dreiämterlehre her beschrieben werden kann.

Die drei Ämter Christi und seiner Gemeinde lassen sich nicht voneinander isolieren, sondern sind als das eine Amt zu verstehen, das in dreifacher Gestalt durch die Geschichte hindurch wahrgenommen wird.

17 JOHANNES CALVIN, Die Kirchenordnung von 1561, in: EBERHARD BUSCH u.a. (Hgg.), Calvin-Studienausgabe, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1997, 227-279, hier 238-259.

3. Akzente in den reformierten Bekenntnisschriften

Die Reihe der Bekenntnisschriften, die mit dem dreifachen Amt operieren, reicht von Zacharias Ursinus' *Catechismus minor und maior* (1562)¹⁸ über den *Heidelberger Katechismus* (1563)¹⁹ bis zur *Westminster Confession*²⁰ und zu den *Westminster Katechismen* (1647)²¹. Anhand des Heidelberger Katechismus sollen nun die Akzente in den reformierten Bekenntnisschriften aufgezeigt werden.²² Formal geht der Heidelberger in Frage 31 vom Christustitel aus und sucht dessen Bedeutung „Gesalbter“ zu deuten. Analog zu Calvins Konzept argumentiert er unter Hinweis auf Christi Salbung durch den Heiligen Geist. Auch die Verknüpfung zwischen den Ämtern Christi und der Christen wird als Partizipation aller an Christi Salbung beschrieben. Christi Eintreten geschieht nicht nur *für* die Christen, sondern auch gemeinsam *mit* den Christen. Die Teilhabe erfolgt nach Frage 32 „durch den Glauben“ – eine Nuancierung gegenüber Calvin, durch die der Akzent von der objektiven Gabe zum subjektiven Vollzug des Lebens in Christus verlagert wird. Im Einzelnen werden die drei Ämter in Anlehnung an den trinitarischen Gottesbegriff folgendermaßen beschrieben:

Eine Nuancierung gegenüber Calvin, durch die der Akzent von der objektiven Gabe zum subjektiven Vollzug des Lebens in Christus verlagert wird.

1. Jesus Christus nimmt sein *prophetisches Amt* dadurch wahr, dass er durch dieses Wortamt Gottes verborgenen Rat und seinen Willen von der Erlösung offenbart. Dem entspricht auf Seiten der Christen das Bekenntnis des Namens Christi (Frage 31). Gegenüber Calvin spitzt der Heidelberger christologisch-soteriologisch zu: Der vom Sohn offenbarte Wille des Vaters wird als Heilsplan, die Menschheit zu erlösen, interpretiert. An die Stelle der Erziehung in der Wahrheit im Sinne der Schülerschaft Gottes tritt das Christusbekenntnis.

2. Das *priesterliche Amt* erfüllt Jesus Christus dadurch, dass er die Menschen mit seinem Selbstopfer erlöst und als Erhöhter allezeit vor seinem Vater fürbittend vertritt. Dem entspricht auf Seiten der Christen der Lebensdienst eines Dankopfers für Christus, das als Selbsteinsatz zu verstehen ist. Auch hier lenkt der Heidelberger – unter Hinzuziehung biblischer Erlösungsterminologie – das Interesse auf die Person Jesu Christi und das sich ihm verdankende Heil.

18 *Catechismus maior*, Fragen 59–64, in: AUGUST LANG (Hg.), *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, Leipzig 1907, 160; *Catechismus minor*, Frage 20, in: LANG (Hg.), *Heidelberger Katechismus*, a.a.O., 202f.

19 *Heidelberger Katechismus*, Fragen 31f., in: BSRK 690,29–691,20.

20 *Westminster Confession*, Kap. 8.1., in: BSRK 560,26–44.

21 *Großer Westminster Katechismus*, Fragen 42–45, in: BSRK 617,14–37; *Kleiner Westminster Katechismus*, Fragen 23–26, in: BSRK 645,4–17.

22 Vgl. EBERHARD BUSCH, *Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus*, Neukirchen-Vluyn 1998, 147–151.

3. Schließlich das *königliche Amt*: Dieses vollzieht wie schon bei Calvin der erhöhte Christus durch Wort und Geist, um die Erlösten bei ihrer Erlösung zu erhalten und darin alle irdischen Machthaber zu überraschen (Frage 31; vgl. Frage 99). Hier wird die dritte trinitarische Person, der Geist, explizit benannt. Dem entspricht auf Seiten der Christen ihr Streiten mit freiem Gewissen gegen die Sünde, wobei sich der Heidelberger Calvins frühemanzipatorischen Begriff „Gewissensfreiheit“ (*vincati in libertatem conscientiarum*, Frage 42) zu Eigen macht. Und es wird die eschatologische Hoffnung auf ein Herrschen zusammen mit Christus in Ewigkeit laut – ein Gedanke, mit dem der Heidelberger über Calvin hinausgeht.

Bei allen Ähnlichkeiten mit Calvin fällt die Fokussierung auf das Erlösungsgeschehen auf, an dem die Christen dadurch partizipieren, dass ihr Leben in dreifacher Weise auf Christus bezogen ist: im Bekenntnis, im Dank und im Streiten gegen die Sünde samt der Vollendung. Das Erlösungswirken Christi findet auf Seiten der Christen seine Entsprechung. Mit dieser Präzisierung gelingt es dem Heidelberger, die Formung des Lebens durch Jesus Christus einsichtig zu machen.

Den weiteren Schritt von den drei Ämtern der Christen hin zu einer Darstellung von gegliederten Ämtern hat der Heidelberger nicht unternommen. Die Linie vom Amt Christi zu den definierten Ämtern der Gemeinde lässt sich an anderen Bekenntnissen, so u.a. an der *Confessio Helvetica posterior* (1566), ablesen. In Kapitel 18 zieht dieses Bekenntnis die Verbindung von Christi prophetischem Amt als „höchsten Lehrer der Welt“ und Offenbarer der göttlichen Weisheit mit den Aposteln, die das Evangelium predigten, und schließlich mit den Lehrern der Kirche in der Gegenwart, durch die Christus die Kirche lehrt und regiert. Die Verknüpfung zwischen dem Lehrer Christus und den Lehrern der Kirche wird hier nicht durch Teilhabe, sondern durch Erwählung und den Gedanken der Institutionalisierung vorgenommen.²³

*Bei allen
Ähnlichkeiten mit
Calvin fällt die
Fokussierung auf
das Erlösungs-
geschehen auf,
an dem die
Christen dadurch
partizipieren,
dass ihr Leben
in dreifacher
Weise auf Christus
bezogen ist.*

4. Die Dreiämterlehre in der reformierten Orthodoxie

Im Rahmen des Lehrstücks vom Mittleramt Christi wird in der reformierten und zum Teil übrigens auch in der lutherischen Orthodoxie nahezu regelmäßig die Salbung Christi durch den Heiligen Geist und

23 *Confessio Helvetica posterior* (1566), in: BSRK 200,1-205,27. Vgl. HANS HELMUT EBER, Verwerfungen und Abgrenzungen innerhalb der Ämterlehre der Reformierten Bekenntnisschriften, in: WOLFHART PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Freiburg/Göttingen 1990, 237-263.

die Charakteristik seiner Ämter zur Sprache gebracht.²⁴ Diese Salbung geschieht entweder vor aller Zeit oder wird in der Taufe vollzogen. Stellvertretend für andere Konzeptionen nenne ich diejenigen von Heinrich Heidegger, Amandus Polanus, Johann Gisbert Voetius, Johannes Coccejus, Johannes Wolleb, Samuel Maresius, Johann Heinrich Alstedt, Franz Burmann und Franz Turretini.²⁵ Dazu summarisch drei Beobachtungen:

Es wird unterschieden zwischen der unmittelbaren Prophetie und der mittelbaren Prophetie Jesu Christi, um die christologische und die kommunikative, auf die Gemeinde bezogene Seite der Ämter zu bezeichnen.

1. Es wird unterschieden zwischen der unmittelbaren Prophetie und der mittelbaren Prophetie Jesu Christi, um die christologische und die kommunikative, auf die Gemeinde bezogene Seite der Ämter zu bezeichnen. So redet Christus im Alten Testament durch die Patriarchen und Propheten. Im Neuen Testament spricht er unmittelbar durch sein eigenes Wort und sein Lebensbeispiel, während er mittelbar durch die Apostel und alle Lehrer des Evangeliums bis in die Gegenwart zur Sprache kommt.

2. Die reformierte Dogmatik bestimmt das Verhältnis der Ämter der Christen zu denen Christi nicht mehr ausschließlich als innerliche Beziehung der Seele zu Christus. Vielmehr fasst der Gedanke einer aktiven lebenspraktischen Entsprechung zu Christi Werken Fuß – eine Entwicklung in der Dogmatik, die mit dem Gedanken des *Syllogismus practicus* im Sinne der Vergewisserung der Erwählung korrespondiert. Auf diese Weise tendiert die Nachahmung Christi gegen die ursprüngliche Absicht zur Bedingung für die Teilhabe am Heil, was gelegentlich kritisch als „Heiligungsaktivismus“ gekennzeichnet wurde.²⁶ Ohne Zwei-

24 Vgl. zusätzlich zur in Anm. 25 notierten Literatur HEINRICH HEPPE, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, hg. v. ERNST BIZER, Neukirchen 1958, 355-387; ALEXANDER SCHWEIZER, Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, Bd. 2, Zürich 1847, 391-412; ALFRED KRAUß, Das Mittelwerk nach dem Schema des munus triplex, JDTh 17,4, Gotha 1872.

25 HEINRICH HEIDEGGER, Corpus theologiae, Zürich 1700; Medulla theologiae Christianae, Zürich 1696; AMANDUS POLANUS, Syntagma theologiae Christianae, Hannover 1624; JOHANN GISBERT VOETIUS, Selectarum disputationum theologicarum pars I-V, Utrecht 1648-1669; JOHANNES COCCEJUS, Summae theologiae ex Scripturis repetita, Amsterdam 1665; DERS., Summa doctrinae de foedere et testamento Dei, Amsterdam 1648; JOHANNES WOLLEB, Christianae theologiae compendium, Basel 1626; SAMUEL MARESIUS, Collegium theologicum sive systema breve universae theologiae [...], Genf 1662; JOHANN HEINRICH ALSTEDT, Theologia scholastica didactica [...], Hannover 1618; FRANZ BURMANN, Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei [...], Amsterdam 1699; FRANZ TURRETINI, Institutio theologiae elencticae, Genf 1688/Amsterdam 1701.

26 Vgl. MATTHIAS SCHNECKENBURGER, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, hg. v. EDUARD GÜDER, Teil 1, Stuttgart 1855, 133-158. Der Vorwurf des „Heiligungsaktivismus“ trifft etwa den Sozianismus, wenn man an den Rakower Katechismus von 1605 mit seiner rationalistischen Tugendlehre denkt; vgl. PAUL WRZECIONKO, Die Theologie des Rakower Katechismus, in: ROBERT STUPPERICH (Hg.), Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Bd. 6, Göttingen 1963, 73-116.

fel liegt in der Neigung, das fortdauernde Wirken Christi zu marginalisieren und auf die Christen – etwa in Form einer Tugendlehre – zu verlagern, eine problematische Weichenstellung. Das Erlöserwerk Christi, das nach Calvin und den reformierten Bekenntnissen durch die Zeiten hindurch geschieht, wird aufgespalten in Christi irdische Wirksamkeit und eine Aktion der Christen jenseits seiner Auferstehung. Das Leben im Geist Christi wird damit aufgelöst zur individuellen bzw. kirchlichen Realisierung des Werkes Christi. Dennoch: Indem der einzelne Christ nicht mehr nur Teilhaber, sondern gleichsam zum Repräsentanten der Amtstätigkeit Christi wurde, konnte auch ein geistes- und kulturgeschichtliches Milieu entstehen, das eine selbstbewusste Weltgestaltung und eine politisch-aktivistische Grundhaltung zumindest mitbedingt hat.²⁷ Die Ambivalenz liegt auf der Hand. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts scheint im reformierten Pietismus die Entsprechung von Christi heiligem Wandel und dessen Nachahmung – nicht Fortsetzung – bei den Gläubigen fester Bestandteil der catechetischen Literatur zu sein, wie sich etwa an Friedrich Adolf Lampes Erklärung des Heidelberger Katechismus *Milch der Wahrheit* ablesen lässt.²⁸

3. Es lässt sich die Tendenz beobachten, im Zuge der Kombination von Ämter- und Ständelehre die Ausführung von Christi Ämtern in eine zeitliche Folge vom Prophetenamt über das Priesteramt zum Königsamt zu setzen und damit zu historisieren.²⁹ So wurde dem irdischen Christus das königliche und dem erhöhten Christus das prophetische Amt abgesprochen. Letzteres begünstigte eine sich von der Christologie ablösende Tugendlehre, die aber der Intention Calvins widerspricht, in diesen Ämtern drei Gestalten des *einen* und *immerwährenden* Mittleramtes Christi zu sehen. Die Aufspaltung und Historisierung der Ämter hatte Folgen für die ekklesiologische Entsprechung zu diesen Ämtern. Die Versuchung lag nahe, die drei Ämter als getrennte Institutionen zu betrachten, statt in ihnen einen gemeinsamen Dienst der ganzen Gemeinde zu erkennen.

Die Blüte der Dreiämterlehre war allzu rasch im 18. Jahrhundert erschöpft. Das bereits erwähnte und besonders den Reformierten zugeordnete Diktum Henkes, hier läge eine „abgedroschene, längst ausgepiffene Satzung der Schultheologen“ vor, steht stellvertretend für die

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts scheint im reformierten Pietismus die Entsprechung von Christi heiligem Wandel und dessen Nachahmung bei den Gläubigen fester Bestandteil der catechetischen Literatur zu sein.

27 Vgl. KARL BERNHARD HUNDESHAGEN, *Über den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit*, Bern 1842.

28 FRIEDRICH ADOLF LAMPE, *Milch der Wahrheit* (1721), hg. v. MATTHIAS FREUDENBERG, Rödigen 2000, 52 (Fragen 31f.).

29 Diese Tendenz ist bei Bartholomäus Keckermann und Friedrich Wendelin zu beobachten; dagegen suchen Johann Heinrich Alstedt und Johannes Wolleb jedes der drei Ämter in beiden Ständen nachzuweisen; vgl. HEPPE, *Dogmatik*, a.a.O., 355-387; KRAUß, *Mittlerwerk*, a.a.O.

Skepsis gegenüber diesem Denkmodell.³⁰ Und doch mischt sich in die radikale Ablehnung der Dreiämterlehre eine behutsame Hinwendung im 19. Jahrhundert, wie sie etwa bei Friedrich Schleiermacher und später bei August Ebrard³¹ zu beobachten ist.

5. Die Dreiämterlehre im 20. Jahrhundert

Von Bedeutung ist der schon in der alten reformierten Dogmatik seit Calvin beobachtete Bezug zwischen den drei Ämtern Christi und dem Dienst der Christen und der christlichen Gemeinde.

Es war vor allem Karl Barth, der die Dreiämterlehre nachgerade zu einem strukturbildenden Element seiner Versöhnungslehre gestaltet hat. Von Bedeutung ist der schon in der alten reformierten Dogmatik seit Calvin beobachtete Bezug zwischen den drei Ämtern Christi und dem Dienst – dieser Terminus wird u.a. in den Thesen 4 und 6 der Barmer Theologischen Erklärung bewusst gewählt – der Christen und der christlichen Gemeinde. Dieser Bezug ist von ontologischer, das Sein der Christen konstituierenden und strukturierenden Qualität. Barth ist darin ein authentischer Schüler Calvins, dass er das Wirken des Heiligen Geistes in sein Konzept aufnimmt.³² Der Heilige Geist als Christi „direkte und unmittelbare Gegenwart und Aktion unter, bei und in uns“³³ ist darin schöpferischer Geist, dass er Christi Ämter beim Menschen zum Ziel führt. Dieses liegt in der Sammlung der Gemeinde (KD IV/1, § 62), in ihrer Auferbauung (KD IV/1, § 67) und in ihrer Sendung (KD IV/3, § 72). Bewusst überschreitet Barth die klassische Verengung der Wirkungen des Heiligen Geistes auf das glaubende Individuum im Sinne der persönlichen Heilsaneignung und richtet den Blick auf die christliche Gemeinde selbst. Ihr gilt die Sammlung, Auferbauung und Sendung. Gerade die vom prophetischen Amt abgeleitete Sendung der Gemeinde trägt ein für die Theologie Barths charakte-

30 Siehe oben Anm. 7. Eine radikale Ablehnung dieses Lehrstücks nahm auch der Lutheraner JOHANN AUGUST ERNESTI vor: *Programma de officio Christi triplici*, in: *Opuscula theologica*, Leipzig 1773, 411-438; vgl. JOHANN SALOMO SEMLER, der urteilte: „... es ist ganz unwahr, daß die Lehrart von einem dreifachen Amt Christi die beste und folglich unveränderliche sei.“ (Versuch einer freieren theologischen Lehrart, Halle 1777, 437).

31 FRIEDRICH D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hg. v. MARTIN REDEKER, Bd. 2, Berlin 1960, 105-147 (§§ 102-105); J.H. AUGUST EBRARD, *Christliche Dogmatik*, Bd. 2, Königsberg 1863, 154-161.180-187.252-255.

32 Vgl. MATTHIAS FREUDENBERG, *Karl Barth und die reformierte Theologie. Die Auseinandersetzung mit Calvin, Zwingli und den reformierten Bekenntnisschriften während seiner Göttinger Lehrtätigkeit*, Neukirchen-Vluyn 1997, 89-160.

33 KARL BARTH, KD IV/3, 405; vgl. MICHAEL WEINRICH, *Das prophetische Amt Jesu Christi und der Dienst der Gemeinde in der Welt. Skizzen zu Karl Barths Theologie der Geistes-Gegenwart*, in: DERS., *Kirche glauben. Evangelische Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie*, Wuppertal 1998, 114-132.

ristisches Gewicht. In Umkehrung der tradierten Reihenfolge als letztes Amt benannt, liegt in der Sendung der Gemeinde die Zuspitzung und das Ziel der Versöhnung. Ihre prophetische Sendung als Zeitgenossin Christi wird von Barth entfaltet als Dienst an seinem prophetischen Wort, als Darstellung seiner Berufung, als Sendung in die Welt sowie als öffentliches Bekenntnis und als Bekanntmachen des Bundes zwischen Gott und Mensch.³⁴

Immer wieder begegnet das dreifache Amt und hier besonders das prophetische Amt in kirchlichen Dokumenten der weltweiten reformierten Kirchen. Klassisch ist in der 5. Barmer These der Anspruch an die Kirche, „an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit (sic!) an die Verantwortung der Regierenden und Regierten“ zu erinnern – eine Einmischung der Kirche in die Sphäre des Politischen, durch die sie ein prophetisches Wächteramt ausübt.³⁵ Die *Niederlandse Hervormde Kerk* stellt 1949 unter dem Eindruck des 2. Weltkriegs ihre „Grundlagen und Perspektiven von Bekennen“ im Rückgriff auf das dreifache Amt unter das Thema von Gottes bzw. Christi Königsherrschaft.³⁶ Neuere Bekenntnisse aus den „jungen“ reformierten Kirchen nehmen vor allem auf das prophetische Amt Bezug. Die *Presbyterianische Kirche in Taiwan* fordert 1975 in einem Appell die Kirche zur Übernahme der Rolle des Propheten und Priesters auf. Zu diesem Dienst, unter dem der tätige Einsatz der Kirche für den öffentlichen Frieden und die Menschenrechte verstanden wird, soll sie der Heilige Geist befähigen.³⁷ Ähnlich äußert das Glaubensbekenntnis der *Presbyterianisch-Reformierten Kirche in Kuba* von 1977, dass die Prophetie für das Leben der Kirche wesentlich sei. In der Ausformulierung, worin dieser prophetische Auftrag besteht, begibt sich das Bekenntnis in ein theologisch zweifelhaftes Fahrwasser, indem die Errichtung der sozialistischen Gesellschaft zum Gegenstand der kirchlichen prophetischen Verkündigung und Aktion erhoben wird. Das Bekenntnis identifiziert den Willen Gottes mit den menschlichen und insofern auch fragwürdigen Bemühungen um die Errichtung einer gerechten sozialen Ordnung. So gerät das Prophetische zur Attitüde und droht ihres theologischen Kerns, nämlich aufzuklären, entkleidet zu werden.³⁸ Bescheide-

Immer wieder begegnet das dreifache Amt und hier besonders das prophetische Amt in kirchlichen Dokumenten der weltweiten reformierten Kirchen.

34 Hier ist auch an den Versuch ALFRED DE QUERVAINs zu erinnern, das christliche Leben im dreifachen Amt Christi zu begründen (Die Heiligung. Ethik. Erster Teil, Zürich ²1946, 33-74).

35 Vgl. dazu auch EBERHARD BUSCH, Die Barmer Thesen 1934-2004, Göttingen 2004, 68-81, bes. 78.

36 Lebendiges Bekennen. Die „Grundlagen und Perspektiven des Bekennens“ der Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche von 1949, Neukirchen 1951.

37 LUKAS VISCHER (Hg.), Reformiertes Zeugnis heute, Neukirchen-Vluyn 1988, 56.58.

38 A.a.O., 128.

ner und theologisch profilierter spricht das *Bekenntnis der indonesischen Toraja-Kirche* von 1981 dem Volk Gottes die Aufgabe und Sendung zu, „auf der Grundlage des Wortes Gottes und unter der Leitung des Heiligen Geistes“ prophetisch die Welt über Sünde und Wahrheit aufzuklären.³⁹ Schließlich noch ein Wort zum südafrikanischen *Kairos-Dokument* von 1985, das ökumenisch in der inzwischen überwundenen Epoche der Apartheid formuliert wurde. Auch dieser Text argumentiert mit dem Prophetischen und fordert eine biblische, geistliche, pastorale „prophetische Theologie“ als mutige Antwort auf die Not von Kirche und Gesellschaft. Kennzeichen dieser prophetischen Theologie sollen dem Dokument zufolge ein Urteilen über die Zeichen der Zeit im Sinne Jesu (vgl. Mt 16,3) und das Ausrichten der christlichen Hoffnungsbotschaft sein.⁴⁰

Diese Beispiele sind ein Indiz dafür, dass aus der Dreiämterlehre hilfreiche, gelegentlich aber auch problematische Orientierungen für das Sein der christlichen Gemeinde und ihren Weltbezug gewonnen wurden. Der neuralgische Punkt ist die Verknüpfung von Christi Person und Wirken mit der öffentlichen Aktion der Kirchen. Dabei bleiben freilich Tendenzen zum Aktionismus, autoritären Handlungsanweisungen und absoluten ethischen Zielvorstellungen nicht aus.

Der neuralgische Punkt ist die Verknüpfung von Christi Person und Wirken mit der öffentlichen Aktion der Kirchen.

6. Die Wiederentdeckung der Dreiämterlehre im Katholizismus

Eine entscheidende Weiterentwicklung hin zur Partizipation der Laien am dreifachen Amt bietet nach einer längeren Vorgeschichte⁴¹ das *II. Vaticanum*.⁴² Die Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* bietet

39 A.a.O., 26; vgl. EBERHARD BUSCH, Die Nähe der Fernen. Reformierte Bekenntnisse nach 1945, in: MICHAEL WELKER/DAVID WILLIS (Hgg.), Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben – Themen – Traditionen, Neukirchen-Vluyn 1998, 587-606.

40 Das Kairos-Dokument. Ein theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika (1985), in: epd-Dokumentation Nr. 21 (1986), 28-40. Das Prophetische spielt auch in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung eine erhebliche Rolle. Diese versteht sich etwa nach LEONARDO und CLODOVIS BOFF als „öffentliche und prophetische Theologie“, die in ihrer Ansage des Kairos ethische Gestaltungskraft beansprucht und auf politische Aktion zielt (Wie treibt man Theologie der Befreiung?, Düsseldorf ³1988, 46f.).

41 Vgl. die Enzyklika von Leo XIII. *Satis cognitum* (1896) sowie die Enzykliken von Pius XII. *Mystici Corporis* (1943) und *Mediator Dei* (1947).

42 JUAN ALFARO, Das Geheimnis Christi im Geheimnis der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: REMIGIUS BÄUMER (Hg.), Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie, FS für Josef Höfer, Freiburg 1967, 518-535; LUDWIG HÖDL, Die Lehre von den drei Ämtern Christi in der dogmatischen Konstitution des II. Vatikani-

darin eine Innovation, dass sie auf der Grundlage von den drei Ämtern Christi den Laien zuspricht, „auf ihre Weise“ aufgrund der Taufe Teilnehmer des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi zu sein und „entsprechend ihrem Anteil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt aus(zu)üben“. ⁴³ Dieser Gedanke der Partizipation aller Christinnen und Christen an den Ämtern Christi in Ergänzung zum Klerus ist ein Fortschritt gegenüber der ursprünglichen kirchenrechtlichen Funktionalisierung. So haben sie die Aufgabe, im Bekenntnis des Glaubens Zeuginnen und Zeugen des Evangeliums zu sein, damit dessen Kraft im alltäglichen Leben aufleuchtet. Sie sollen ihre Hoffnung „durch die Strukturen des Lebens in der Welt“ zum Ausdruck bringen und ein Lebenszeugnis in den „gewöhnlichen Verhältnissen der Welt“ geben. ⁴⁴ Wie aber verhält sich die Teilhabe der Laien zur Teilhabe der geweihten Amtsträger an Christi Ämtern? ⁴⁵ Während das dreifache Amt den Bischöfen und Priestern in der Weihe übertragen wird und ein besonderer Sendungsauftrag „in Vollmacht“ und „in Stellvertretung des Hauptes“ ist, nehmen die Getauften ihren Dienst im Zusammenwirken mit dem Klerus als dessen Ergänzung und Gegenüber wahr. ⁴⁶ Ob damit de facto, wie Peter Eicher behauptet, die Gleichheit von getauften und geweihten Christen festgestellt wurde, muss indes bezweifelt werden. ⁴⁷ Dennoch: Neben das klassische Hierarchieschema wurde mit der Aufnahme der Dreiämterlehre ein Element etabliert, das im II. Vaticanum die Laien für die

Dieser Gedanke der Partizipation aller Christinnen und Christen an den Ämtern Christi in Ergänzung zum Klerus ist ein Fortschritt gegenüber der ursprünglichen kirchenrechtlichen Funktionalisierung.

schen Konzils „Über die Kirche“, in: LEO SCHEFFCZYK (Hg.), *Wahrheit und Verkündigung*, FS für Michael Schmaus, München 1967, 1785-1806.

⁴³ LG 31 (DH 4157); vgl. LG 13 (DH 4132) und LG 34-36 zu den einzelnen Ämtern (DH 4160-4162).

⁴⁴ LG 35 (DH 4161).

⁴⁵ Eine ähnliche Frage hatte schon KARL BARTH aufgeworfen: *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 26: „Sind *nur* Papst - Bischöfe - Priester - Diakone *‘in persona Christi agentes’* (28)? Wenn Ja, gehören dann die *‘laici’* (cap. 4) *nicht* zur Hierarchie? Warum nicht, da sie doch an allen drei Ämtern Christi und am Apostolat der Kirche Anteil haben?“; vgl. PETER EICHER, *Priester und Laien – im Wesen verschieden? Zum lehramtlichen Ansatz der notwendigen Kirchenreform*, in: *Priester für heute*, München 1980, 34-50, hier 46.

⁴⁶ LG 18-28 (DH 4142-4153). Erklärung der Glaubenskongregation *Mysterium ecclesiae* (1973): „In der Tat tragen die Christgläubigen, des prophetischen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, mannigfaltig dazu bei, daß die Glaubenserkenntnis in der Kirche eine Zunahme erfährt.“ (DH 4532); vgl. das apostolische Mahnschreiben von Johannes Paul II. *Christifideles laici*, Art. 14 (DH 4852) und Art. 23 (DH 4858): „Die heilbringende Sendung der Kirche für die Welt wird nicht nur von den Amtsträgern kraft des Weihesakraments, sondern auch von allen christgläubigen Laien vollzogen; diese haben nämlich wegen der eigentümlichen Bestimmung der Getauften und (ihrer) besonderen Berufung in dem Maß, in dem es ein jeder vermag, Anteil am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi.“

⁴⁷ EICHER, *Priester und Laien*, a.a.O., 37. In LG 10 (DH 4126) wird der Unterschied zwischen den geweihten Amtsträgern und den Laien festgeschrieben.

Sendung der Kirche ausdrücklich in Anspruch nimmt, wobei die konkrete Gestaltung der weiteren Diskussion bedarf.

7. Die Dreiämterlehre und das ökumenische Gespräch

Die Aufnahme der Dreiämterlehre in die römische Konzilstheologie ist ein Akt von einer bislang noch nicht hinreichend beachteten ökumenischen Valenz.⁴⁸ Denn dadurch wird es möglich, konfessionsübergreifend von der Teilhabe aller Getauften an den Ämtern Christi und ihrer Sendung zu sprechen. Ökumenisch relevant wird die Dreiämterlehre bereits in einigen Konsensdokumenten. So hat die *Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung* von 1952 von der Teilhabe der ganzen Kirche an Christi Amt der Versöhnung gesprochen und den Weg zu einer gemeinsamen Ekklesiologie auf dem Boden der drei Ämter Christi gewiesen.⁴⁹ Die Nachfolgekonferenz in Montreal 1963 stellt fest, dass die Kirche in ihrem prophetischen Amt berufen ist, Christi Zeuge zu sein „und der Welt durch Wort und Tat die frohe Botschaft vom fleischgewordenen Wort, von der vollbrachten Versöhnung, vom kommenden Königreich bekannt zu machen“.⁵⁰ Der prominenteste Beitrag liegt mit den Konvergenzerklärungen zu *Taufe, Eucharistie und Amt* von Lima 1982 vor.⁵¹ Eingangs wird unter der Überschrift „Die Berufung des ganzen Volkes Gottes“ mit theologischer Klarheit die Sendung der Christen in die Welt als Christi Zeugen benannt und zum Ausgangspunkt für die weitere Diskussion der Amtsfrage erklärt. Auch der Satz, dass der Geist der Gemeinde verschiedene und einander ergänzende Gaben verleihe, entspricht reformierter Ekklesiologie, da darin die Berufung des *ganzen* Volkes Gottes und der gemeinsame Dienst der Christen in der Welt angelegt ist. Umso bedauerlicher ist es, dass die Konvergenzerklärung im Fortlauf des Textes diesen theologisch profilierten Pfad zugunsten eines bischöflich-hierarchischen Amtsmodells wieder verlässt. Während nämlich einer-

Die Sendung der Christen in die Welt als Christi Zeugen wird zum Ausgangspunkt für die weitere Diskussion der Amtsfrage erklärt.

48 EDMUND SCHLINK, Zehn Bemerkungen zum Text, in: JOHANN CHRISTOPH HAMPE (Hg.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, Bd. 1, München 1967, 316. An anderer Stelle spricht SCHLINK von einem „ökumenisch einmalige(n) Phänomen“, dass sich quer durch die Kirchentrennungen hindurch eine gemeinsame Lehre durchgesetzt hat (*Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1983, 414).

49 Lund. Dritte Weltkonferenz der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung, Witten 1954, 24.29f.

50 Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung Montreal 12.-26. Juli 1963, Genf 1963, 56.

51 *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK*, Frankfurt/M. 1982.

seits betont wird, dass das wesentliche Amt das „Amt von Wort und Sakrament“ ist, wird andererseits den nichtbischöflichen Kirchen empfohlen, „das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder neu zu entdecken“. Auch der Leitbegriff „Repräsentation“ bzw. „Bezugspunkt der Einheit“, der Wesen und Funktion des ordinierten Amtes bestimmt, verrät die Auffassung, dass das ordinierte Amt als ein besonderes Priestertum neben oder zwischen dem alleinigen Priestertum Jesu Christi und dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen gedacht wird.

Um in den Dialogen den Auftrag der versammelten Gemeinde und der Kirchen überhaupt zu bestimmen, sind folgende Einsichten aus der dargestellten klassischen reformierten Theologie unverzichtbar: So wie die Kirche selbst Geschöpf des Wortes und Institution des Geistes ist, so verdankt sich auch die Partizipation der Christinnen und Christen an den Ämtern Christi der Wirkung von Wort und Geist. Ferner dürfen der Dienst, das Zeugnis und die Sendung der christlichen Gemeinde weder die Einmaligkeit von Christi Erlösungswerk in Frage stellen noch als dessen Fortsetzung verstanden werden. Durch ihren Dienst findet weder eine Prolongation noch eine Kooperation noch eine Repräsentation noch eine Gegenwärtigsetzung Christi statt. Vielmehr ist die Aufgabe der Gemeinde in präziser Unterscheidung von Christi fortdauerndem Wirken ein Akt der Teilhabe in den Grenzen des menschlichen Vermögens.

Auf der Basis dieser Erinnerungen sollen nun einige dogmatische Schneisen für das ökumenische Gespräch geschlagen werden. Dabei geht es um eine grundlegende Neuorientierung in den Dialogen, nämlich vom traditionellen Konsensmodell zu einer Verständigung über das theologische Profil einer gemeinsamen kirchlichen Existenz zu gelangen. Gerade das Denkmodell der drei Ämter scheint zum Ausloten einer solchen Neuorientierung geeignet zu sein. Dazu drei Vorüberlegungen:

1. Angesichts mancher fruchtlosen und theologische Energie bindenden ökumenischen Debatten um das ordinierte Amt, die Leitungsdienste und die Anerkennung der Ämter ist die Suche nach Konvergenzen im Verständnis des Auftrags der ganzen Gemeinde notwendig und aussichtsreich. Das gilt auch für die umgekehrte Frage, was die Welt von den Kirchen zu Recht erwartet und erwarten kann: nämlich primär Aufklärung über die christliche Hoffnung statt binnenkirchliche Erwägungen über Amtsfunktionen.

2. Aus den reformierten Reflexionen zur Dreiämterlehre ist die Erinnerung an das Wirken des Geistes und die geschenkte Freiheit verheißungsvoll. Die christliche Gemeinde lebt davon, dass sich der Auferstandene selbst durch seinen Leben schaffenden Geist in ihr vergegen-

*So wie die Kirche
selbst Geschöpf des
Wortes und
Institution des
Geistes ist, so
verdankt sich
auch die Partizi-
pation der
Christinnen und
Christen an den
Ämtern Christi
der Wirkung von
Wort und Geist.*

wärtigt.⁵² Dieser Geist ermöglicht den Christen eine Existenz in der Freiheit der Kinder Gottes. Zur Debatte steht damit im ökumenischen Dialog die Frage der kirchlichen Identität, die sich primär exogen von dem zu ihr dringenden Geist der Freiheit her speist.

3. Da der Begriff des Amtes für die hier vorgestellten Überlegungen nicht frei von Univokationen und Fehlinterpretationen ist, legt sich eine Präzisierung nahe. Ich schlage vor, den Terminus „Amt“ im Sinne von „Lebensäußerung“ zu verstehen. Es geht dabei um den spezifischen Lebensstil der Kirchen.

7.1. Vom prophetischen Amt Christi zur Lebensäußerung in der Freiheit zum Wort

Jesu Christi Mitteilung des Gotteswillens ist der Ausgangspunkt für die prophetische Sendung der Kirchen. Seine Wirksamkeit ist die des Gesandten, des Offenbarers und des Lehrers. An dieser Wirksamkeit partizipieren der einzelne Christ und die Gemeinde, die die in die Welt gesandte Zeugin der Versöhnung und Anwältin von Gottes Verheißung und Gebot ist (vgl. Apg 1,8).⁵³ Diese Überlegung steht in engem Zusammenhang mit der Redeweise vom prophetischen bzw. politischen Wächteramt der Kirche. Faktoren für diesen Leitbegriff im 20. Jahrhundert waren die Erfahrungen des Kirchenkampfs⁵⁴, die Bekennende Kirche⁵⁵ und ihre Fernwirkungen nach 1945 sowie ökumenische Impulse. Selbstkritik nach innen und Wachsamkeit nach außen wurden zum Kennzeichen einer politisch und sozial engagierten Kirche. Die Verwendung dieses Leitbegriffs und das darin zum Ausdruck gebrachte Engagement haben Stärken und positive Wirkungen im Blick auf das Selbstverständnis der Kirchen, nach dem Willen Gottes in dieser Welt zu fragen und seinem Recht Geltung zu verschaffen.

Das Propagieren eines prophetischen Wächteramtes ist aber auch ein ambivalentes Unterfangen. Unter diesem Stichwort wurde weit über die reformierten Kirchen hinaus der Versuch unternommen, die Sub-

Das Propagieren eines prophetischen Wächteramtes ist ein ambivalentes Unterfangen.

52 Vgl. KARL BARTH, KD IV/3, 404f.412.418.

53 Das Subjekt des prophetischen Amtes ist nach Barth die Gemeinde, und die Prophetie des Einzelnen ist die Wahrnehmung des prophetischen Auftrags, der der Kirche als ganzer gegeben ist (KD III/4, 583-590). So ist die Kirche die „Trägerin jenes an einem dunklen Ort scheinenden Lichts“ (KD III/4, 590).

54 So attestierte HERMANN DIEM 1946 der evangelischen Kirche insgesamt ein „Versagen des prophetischen Amtes unter dem Nationalsozialismus“; vgl. KARL GERHARD STECK, Schuld und Schuldbekennnis, in: EvTh 6 (1946/47), 371, Anm. 5.

55 Martin Niemöller machte auf der Kirchenversammlung in Treysa im August 1945 für die Bekennende Kirche ein Wächteramt innerhalb und gegenüber der empirischen Kirche geltend; vgl. MARTIN GRESCHAT, Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19.10.1945, München 1982, 78-81, hier 78.

jektivität der Kirche zu stärken und, gelegentlich mit Pathos verbunden, ihre ethische Kompetenz unter Beweis zu stellen.⁵⁶ Wenn nicht alles täuscht, steht die Verengung des Prophetischen auf ein Wächteramt in der latenten Gefahr, die Kategorie des Prophetischen zu funktionalisieren, um konfessionelle Gesinnungs- und kirchliche Handlungskompetenz zu beweisen. Am konkreten Beispiel: Bei allem sachlichen Recht des „Nein ohne jedes Ja“ des *Moderaments des Reformierten Bundes* (1982)⁵⁷ gegenüber der atomaren Nachrüstung muss die kritische Rückfrage erlaubt sein, ob dieses Wort der friedensethischen Positionierung das Wagnis prophetischer Rede nicht doch unterschätzt und in der Gefahr steht, den Unterschied zwischen göttlicher Wahrheit und menschlicher Erkenntnis zu verwischen.⁵⁸ Die „schnurgerade“ Deduktion der aus der Versöhnungsbotschaft folgenden menschlichen Handlungsweisen ging auf Kosten des von der Vernunft geleiteten Diskurses über die Friedensfrage, was in der Konsequenz dem das Gespräch öffnenden statt abbrechenden Charakter des Prophetischen zuwiderläuft. Denn das Prophetische ist im ursprünglichen Sinn Ansage dessen, was an der Zeit ist, das Schärfen der Gewissen *und* die Eröffnung von Dialog. Angesichts der Überstrapazierung prophetischer Worte in der Fülle von Resolutionen und Stellungnahmen scheint es ratsam, auf prophetische Überheblichkeit zu verzichten, Nüchternheit statt heiligen Zorn walten zu lassen sowie verbale Askese und Konzentration zu üben. Die sich selbst gegenüber kritische prophetische Kritik am Bestehenden ist ein Kennzeichen der christlichen Gemeinde. Der Rekurs auf das prophetische Amt kann auf die notwendige kirchliche Selbstbegrenzung aufgrund der bleibenden Differenz zwischen ihr und Christi fortdauernder Prophetie aufmerksam machen. Die Kirche ist nicht die irdische Vertreterin eines abwesenden Christus, sondern die kritische und gegenüber der Vielgestaltigkeit der Welt aufmerksame Zeitgenossin ihres Herrn.⁵⁹ Dass der vielfach wahrzunehmende Ausfall von prophetischer Rede, die das Endliche *sub specie Dei* als veränderbar zu sehen vermag, ein „gefährlicher Notstand“ der Kirche ist, wie Hans-Joachim Kraus beklagt, stimmt gewiss.⁶⁰ Doch Prophetie lässt sich nicht herbeizwingen

*Das Prophetische
ist im
ursprünglichen
Sinn Ansage
dessen, was an
der Zeit ist,
das Schärfen der
Gewissen und die
Eröffnung von
Dialog.*

56 Vgl. FRIEDRICH WILHELM GRAF, Vom Munus Propheticum Christi zum prophetischen Wächteramt der Kirche? Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie, in: ZEE 32 (1988), 88-106.

57 Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes, Gütersloh 1982.

58 Darauf hat zu Recht GEORG PLASGER aufmerksam gemacht: Die Friedenserklärung des Reformierten Bundes 1982 – im Jahr 2003 gelesen, in: die-reformierten.upd@te, Heft 4 (2003), 11f.

59 Vgl. KARL BARTH, KD IV/3, 626.933.

60 HANS-JOACHIM KRAUS, Prophetie heute! Die Aktualität biblischer Prophetie in der Verkündigung der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1986, 7; vgl. DERS., Die prophetische Sendung der Gemeinde, in: RKZ 129 (1988), 335-342.

oder einklagen.⁶¹ Sie geschieht in der Freiheit des Geistes, der zur prophetischen Lebensäußerung ruft. Darum spricht Calvin von der Erleuchtung zur Erkenntnis.

Um das Prophetische als Lebensäußerung der Kirche zu entdecken, muss die Kategorie des Wortes erneut bedacht werden. Die Lebensäußerung der christlichen Gemeinde hat ihre Pointe in der Freiheit zum Wort. Sie nimmt sich das Wort, um den Grund des Lebens gegen die Gefährdungen des Lebens zur Geltung zu bringen, um statt moralisch einzuengen ihren Gestaltungsfreiraum zur Rede zu nutzen, um anzusagen, was von Christus her an der Zeit ist. Es geht beim Wort allerdings nicht nur um die Kundgabe, sondern auch um den Diskurs über das, was an der Zeit ist. Die Pointe des prophetischen Amtes als Lebensäußerung der christlichen Gemeinde liegt darin, den Bereich der Bildung in der Religion anzusprechen. Die religiöse Bildung fand im reformierten Protestantismus schon immer eine besondere Aufmerksamkeit, wenn man an die Prophezei in Zürich, die Genfer Akademie, die Hohen Schulen oder die Katechismustradition denkt. Reformierte Kirche ist lehrende und lernende Kirche.⁶² Calvin spricht von Erziehung und Schülerschaft als Kennzeichen des prophetischen Amtes. In einer kulturellen Atmosphäre, in der religiöse Bildungslosigkeit und Bildungsbedürftigkeit evident sind, ist die Arbeit an der religiösen Alphabetisierung mit dem Ziel der Auskunftsfähigkeit eine zentrale gemeinsame prophetische Lebensäußerung der Kirchen in ihrer ökumenischen Vielfalt.

Der Ausgangspunkt für die priesterliche Sendung der Kirchen ist Jesu Christi Lebenshingabe in seinem Leben und Sterben zugunsten der Menschen.

7.2. Vom priesterlichen Amt Christi zur Lebensäußerung in der Freiheit zur Fülle des Lebens

Der Ausgangspunkt für die priesterliche Sendung der Kirchen ist Jesu Christi Lebenshingabe in seinem Leben und Sterben zugunsten der Menschen. Vor zwanzig Jahren hat der Reformierte Weltbund in der Schrift „Ihr werdet meine Zeugen sein“ gerade diesen priesterlichen Aspekt des Wirkens Jesu hervorgehoben: Gott „hat seinen Sohn hingegeben [...], damit wir das Leben hätten.“⁶³ Die Gemeinde lebt von der Vergebung. Das heißt zugleich, als befreite Existenz in Christus zu leben und das Leben in Dankbarkeit für die empfangene Wohltat zu ge-

61 Vgl. ULRICH H.J. KÖRTNER, Der Geist der Prophetie, in: DERS., Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1999, 63-90, hier 88.

62 Vgl. MICHAEL WEINRICH, Kirche bekennen. Ökumene in reformierter Perspektive, in: DERS. (Hg.), Einheit bekennen. Auf der Suche nach ökumenischer Verbindlichkeit, Wuppertal 2002, 44.

63 REF. WELTBUND (Hg.), Ihr werdet meine Zeugen sein. Ein Aufruf zur Selbstbesinnung an die Kirchen des Reformierten Weltbundes, Neukirchen-Vluyn 1983, 14.

stalten.⁶⁴ Die priesterliche Existenz der Gemeinde Jesu Christi lässt sich als Lebensäußerung beschreiben, die den *Selbsteinsatz* und die *Fürbitte* kultiviert. Christinnen und Christen setzen sich im ursprünglichen Wortsinn selbst ein. Sie üben Stellvertretung: Stellvertretend für die Stummen und zum Verstummen Gebrachten machen sie auf die Gefährdungen aufmerksam, denen die Humanität ausgesetzt ist. Sie reden aber nicht nur, sie lindern als diakonische Kirche auch Not unter Einsatz der Phantasie und des Verstandes. Der Aspekt „Selbsteinsatz“ berührt sich mit dem biblischen Thema der *Generalversammlung des Reformierten Weltbundes 2004 in Accra* „That all may have life in fullness“ (Joh 10,10).⁶⁵ In dem derzeit laufenden *Processus confessionis* des weltweiten reformierten Christentums geht es gerade um die Frage, was im jeweiligen Kontext unter einem Leben in Fülle verstanden werden kann. Es wäre sehr wünschenswert, wenn der Selbsteinsatz der Christen als eines der zentralen Merkmale eines Lebens in Fülle weiter und vertieft entdeckt wird. Die reformierte Akzentuierung des Selbsteinsatzes kommt derzeit in mehreren ökumenischen Dialogen zur Sprache. So machen die Reformierten etwa im Dialog mit Vertretern der Pfingstbewegung auf die vom priesterlichen Amt abzuleitende Wahrnehmung des gebrochenen Lebens und die Realität des Leidens aufmerksam.⁶⁶ Der andere Grundakt christlicher Existenz ist die Fürbitte. Mit dieser Lebensäußerung wird die Welt vor Gott gebracht und ins Gebet genommen. Im Gebet geht der Dank an Gott über zur öffentlichen Fürbitte für die Verfolgten und dem Unrecht Ausgelieferten. Darum heißt Fürbitte leisten, die Dinge beim Namen nennen, was zugleich ein humaner und politischer Akt ist.⁶⁷ Das Bewusstsein für diese beiden Lebensäußerungen – den Selbsteinsatz und die Fürbitte – im ökumenischen Gespräch wach zu halten, ist eine bedeutsame Konsequenz der priesterlichen Existenz der christlichen Gemeinde.

Die priesterliche Existenz der Gemeinde Jesu Christi lässt sich als Lebensäußerung beschreiben, die den Selbsteinsatz und die Fürbitte kultiviert.

7.3. Vom königlichen Amt Christi zur Lebensäußerung in der Freiheit zur Hoffnung

Der Ausgangspunkt für die königliche Sendung der Kirchen ist die in Jesu Christi Auferstehung beschlossene Hoffnung für die Menschheit.

64 Vgl. Heidelberger Katechismus, Fragen 32 und 86, in: BSRK 691,15f.706,31f.

65 Vgl. Reformed World, Vol. 51 (2001), Nr. 2-4; Vol. 52 (2002), Nr. 2-4; Vol. 53 (2003), Nr. 1.

66 Vgl. GESINE VON KLOEDEN, Pfingstlerisch und reformiert. Eine Standortbestimmung, in: CHRISTOPH DAHLING-SANDER u.a. (Hgg.), Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung (ÖR.B 71), Frankfurt/M. 2001, 82-99.

67 KARL BARTH, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959-1961, hgg. v. HANS-ANTON DREWES/EBERHARD JÜNGEL, Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. II, Zürich 1976, 154; vgl. EBERHARD JÜNGEL, Was heißt beten?, in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, München 1990, 397-405.

*Gewissensfreiheit
sowie das Streiten
gegen den Tod
und für das Leben
sind die beiden
Lebensäußerungen,
in denen sich
der Einzelne und
die Gemeinschaft
der Christen nach
außen wenden.*

Diese Hoffnung bewährt sich in doppelter Weise: als *Selbstbegrenzung* und als *Selbstentgrenzung*. Die ihren Herrn als den Gegenwärtigen bekenkende Kirche begrenzt sich, indem sie sich selbst und den Gegenstand ihrer Hoffnung, das Reich Gottes, unterscheidet. Sie weiß um die Vorläufigkeit aller geschichtlichen Darstellungsversuche, Kirche Jesu Christi zu sein. Ihre Bestimmung und Verheißung übersteigt das, was auch immer sie in ihrer vollkommensten Gestalt zeigen kann.⁶⁸ Kirchliche Bescheidenheit ist darum die Lebensäußerung, in der die Gemeinde ihre Hoffnung bewahrt. „Hoffen ist kein leeres Wähnen“ – in diese Worte fasst das Schweizer Gesangbuch Ps 84,8, was zugleich ein adäquater Ausdruck einer Kirche ist, die um ihre Vorläufigkeit und Bestimmung weiß.⁶⁹ Der andere Aspekt ist die Selbstentgrenzung. Calvin schreibt von der Freiheit des Gewissens, der Heidelberger vom Streiten gegen die Feinde des Lebens. Beide Aspekte verhalten sich komplementär zueinander. Gewissensfreiheit sowie das Streiten gegen den Tod und für das Leben sind die beiden Lebensäußerungen, in denen sich der Einzelne und die Gemeinschaft der Christen nach außen wenden und sich darin selbst entgrenzen, dass sie sich dem bedrohten Leben zuwenden. Mit der *Januar-Fassung der Barmer Erklärung* (1934) gesprochen: Die christliche Gemeinde bekennt sich zur Not des Menschen und vertraut der ihm widerfahrenen Barmherzigkeit.⁷⁰ Die Dialektik von Selbstbegrenzung und Selbstentgrenzung scheint gerade für das ökumenische Gespräch eine angemessene Verdeutlichung der königlichen Wirksamkeit der Christen zu sein.

8. Das Überqueren von zehn Ozeanen

Im April 1552 schreibt Calvin an den englischen Reformator und Bischof Thomas Cranmer, er würde voller Freude zehn Ozeane überqueren, um die Einheit der Kirche zu fördern.⁷¹ Calvin und andere haben mit der Dreiamterlehre mindestens einen Ozean überquert. Ihnen ist es gelungen, die Initialzündung für einen theologischen Denkprozess zu geben, der dem Auftrag der christlichen Kirchen insgesamt auf den Grund geht. Die vorgetragenen Überlegungen sind von der Überzeugung geleitet, dass sich die reformierte Theologie gerade mit diesem

68 Vgl. WEINRICH, Kirche bekennen, a.a.O., 37f.

69 Schweizer Gesangbuch (1952), Psalm 84, Str. 2.

70 Erste Barmer Erklärung vom 4.1.1934, Abschnitt III, Satz 1, in: BSKORK 330,30-42.

71 CO 14, 312-314 (Nr. 1619); dt. Übers. v. RUDOLF SCHWARZ, Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, Bd. 2, Neukirchen 1962, 596; vgl. LUKAS VISCHER, Pia Conspiratio. Calvin on the Unity of Christ's Church, John Knox Series 12, Genf 2000.

Thema, das in ihrer Tradition ein noch längst nicht ausgeschöpftes Profil gewonnen hat, erneut zu Wort melden sollte – dies übrigens auch deshalb, weil das Konzept von den drei Ämtern ein herausragendes Band mit Israel und mit der jüdischen Theologie ist.

Amt und Ordination in der reformierten Kirche

VON ALFRED RAUHAUS

I. Entwicklungslinien des Amtsverständnisses

Die Anfänge

Die berühmte Frage, was eher da gewesen ist, die Henne oder das Ei, stellt sich im Blick auf die Kirche so: Was ist eher da gewesen, das Amt oder die Gemeinde? Bestimmte Kirchen, z.B. die römisch-katholische, geben die eindeutige Antwort: Zuerst war das kirchliche Amt vorhanden; durch sein Wirken entstand die Gemeinde. Der Auferstandene hat vor seiner Himmelfahrt die zwölf Jünger mit der Verkündigung des Evangeliums beauftragt; sie gründeten die Gemeinden. Die Jünger, die „Apostel“, haben dann Bischöfe als Gemeindeführer eingesetzt, und so begann eine ununterbrochene Kette bischöflicher Amtsträger von den Aposteln an bis auf den heutigen Tag.

Die evangelischen Kirchen sehen das anders: die Kirche beginnt mit der Ausgießung des Heiligen Geistes, und der wird nicht auf zwölf Männer, sondern auf jeden Christen, jede Christin ausgegossen. Dass einzelne, die Apostel, in der Gründungszeit des Christentums eine besondere Rolle gespielt haben, wird nicht bestritten. Aber sie haben in den entstehenden Gemeinden keine Bischöfe oder sonstigen Amtsträger installiert. Besonders deutlich sieht man das in den Briefen des Apostels Paulus: Er hat Gemeinden gegründet und nimmt ihnen gegenüber Autorität für sich in Anspruch – wie ein Vater gegenüber Kindern. Aber seine Briefe sind immer an die Gemeinde als ganze gerichtet, nicht an Amtsträger innerhalb der Gemeinde. Sie wurden in der Gemeindeversammlung vorgelesen; die war Empfängerin und Adressatin des Schreibens. Im Übrigen vollzieht sich das Leben der Gemeinden auf „charismatische“ Weise: Jeder trägt zum Gemeindeleben bei, was er an Gaben des Heiligen Geistes einbringen kann; es gibt noch keine gemeindlichen „Ämter“.

In anderen Traditionssträngen der frühen Kirche wurde sehr bald die aus der Synagoge bekannte Ältestenverfassung übernommen. Im Laufe der Zeit trat einer aus dem Ältestenkreis als Bischof an die Spitze des Kollegiums; es begann die Entwicklung zum „monarchischen Bischofsamt“. So hat sich aus einer gleichberechtigten Vielheit von Gemeindeämtern im Lauf der ersten Jahrhunderte das Bischofsamt als oberstes und den anderen Ämtern übergeordnetes

*Jeder trägt
zum Gemeinde-
leben bei, was er
an Gaben des
Heiligen Geistes
einbringen kann.*

gemeindliches Amt entwickelt. Dieses Bischofsamt war auf die Ortsgemeinde bezogen, die in einer kleineren oder größeren Stadt existierte. Sofern dieser Stadt umliegende Landstriche rechtlich zugehörten, wurden dort vorhandene christliche Gemeinden als Teil der Ortsgemeinde betrachtet.

Der monarchische Bischof vereinigte in seiner Hand

- die oberste Lehrautorität, die Weihegewalt: er hielt die Katechese = Predigt und führte den Vorsitz im Gottesdienst und in der gemeindlichen Mahlfeier (*potestas ordinis*);
- die rechtliche Leitung und Aufsicht (*potestas iurisdictionis*);
- die Zuständigkeit für die Diakonie der Gemeinde und damit auch für das Kirchengut, also Geld und Vermögen.

Die Träger anderer Gemeindeämter, z.B. Presbyter/Älteste/Priester, Diakone usw. waren ihm untergeordnet. Man spricht darum von einem „monarchischen“ Bischofsamt im Unterschied zu einer Struktur, in der mehrere gemeindliche Ämter verschiedener Aufgabenstellung gleichberechtigt nebeneinander stehen und zusammenwirken. Im Laufe der Jahrhunderte wurde eine Amtstheologie ausgebildet, die sieben verschiedene „Weihegrade“ mit der Bischofsweihe als höchste Stufe aufweist. Die verschiedenen („niederen“ und „höheren“) Weihen unterscheiden die Amtsträger „wesenhaft“ (ontologisch) voneinander und erst recht von den nicht geweihten, „nur getauften“ anderen Gemeindegliedern. Es entsteht die Vorstellung vom *ordo* (= heilige Ordnung) und von der geistlichen Über- bzw. Unterordnung der Amtsträger untereinander (*Hierarchie* = heilige Herrschaft) und erst recht ihre geistliche Unterscheidung von den „Laien“.

Das Prinzip „ein Bischof, eine Gemeinde“ wurde auch in der Folgezeit beibehalten. Im Zuge der Missionsgeschichte der Kirche erweiterte sich jedoch oftmals, vor allem nördlich der Alpen, der Einzugsbereich einer Ortsgemeinde beträchtlich und konnte ganze Regionen umfassen. Die „Diözese“ nach heutigem Verständnis entstand. Sie ist heute nach römisch-katholischem Kirchenrecht noch immer „eine Ortsgemeinde“, hat jedoch als Unterstruktur eine Vielzahl von Pfarrgemeinden. Auch in ihnen übt der Bischof die volle kirchliche Gewalt aus; er ist der „eigentliche Hirte“ (*pastor ordinarius*) jeder Pfarrgemeinde. Da aber auch ein Bischof nicht überall zugleich sein kann, wird er in den Pfarrgemeinden durch die Presbyter = Priester vertreten. Sie sind die Gehilfen des Bischofs, seine „Vikare“, und führen an seiner Stelle den Vorsitz in der Gemeindeversammlung, dem Gottesdienst, und in der Mahlfeier der Gemeinde.

Im Laufe der Jahrhunderte wurde eine Amtstheologie ausgebildet.

Reformationszeit

Martin Luther und ihm folgend alle Evangelischen bestritten die Gültigkeit des Weihesakraments nach römisch-katholischem Verständnis und damit des mittelalterlichen *ordo*: dass ein Mensch durch Empfang der „Weißen“ in seinem Wesen (ontologisch) so verändert werde, dass er in geistlicher Hinsicht eine andere Stufe erreicht als „nur getaufte“ Mitchristen. Die evangelischen Kirchen lehren übereinstimmend die geistliche Gleichheit aller getauften Christen, die durch die Beauftragung einzelner mit einem kirchlichen Amt nicht aufgehoben wird. Daraus folgt auch die Ablehnung einer hierarchischen Ordnung innerhalb der kirchlichen Ämter, also einer ontologisch verstandenen Stufung der Ämter bzw. Amtsträger, etwa der Unterscheidung von niederen und höheren Weißen oder der Behauptung eines geistlichen (ontologischen) Unterschieds zwischen Pfarramt und Bischofsamt.

Dass die christliche Gemeinde nicht ohne Ämter sein könne, war auch den reformierten Kirchen immer fraglos gewiss. Das notwendige Vorhandensein kirchlicher Ämter gründet für sie in dem Auftrag, den die christliche Gemeinde von ihrem Herrn erhalten hat: das Evangelium allen Menschen zu verkündigen. Es gründet ebenso darin, dass die christliche Gemeinde nach dem Willen Christi sowohl in der Gestalt ihres Zusammenlebens, ihrer Ordnung, wie in der Lebensgestaltung des einzelnen Christen ihre Zugehörigkeit zu Jesus Christus darstellen soll, „weil Christus, nachdem er uns mit seinem Blut erkauft hat, uns auch durch seinen Heiligen Geist erneuert zu seinem Ebenbild, damit wir mit unserem ganzen Leben uns dankbar gegen Gott für seine Wohlthat erweisen und er durch uns gepriesen wird.“ (Heidelberger Katechismus Frage 86). Die Zahl der kirchlichen Ämter hingegen wie auch ihre konkrete Aufgabenstellung variiert in der reformierten Tradition.

Zwingli und Bullinger

Die von Zürich ausgehende und durch Huldrych Zwingli und seinem Nachfolger Heinrich Bullinger geprägte Traditionslinie kennt als kirchliches Amt im engeren Sinn allein das Amt des „Propheten“, d.h. des Predigers bzw. Pfarrers. Sein Aufgabenbereich ist die Verkündigung des Evangeliums wie auch die sittliche Unterweisung der Gemeinde, ebenso aber auch die Geltendmachung des göttlichen Willens gegenüber den Inhabern der staatlichen Gewalt („Wächteramt“). Die Aufsicht über die Lebensgestaltung der Gemeindeglieder wie auch die Betätigung der christlichen Gemeinschaft in Gestalt der Hilfe für die Schwachen (Diakonie) ist Aufgabe der „christlichen Obrigkeit“, nicht aber kirchlicher Organe im engeren Sinn. Diese Konzeption geht von dem Zusammenwirken kirchlicher und staatlicher Instanzen innerhalb des

*Die evangelischen
Kirchen lehren
übereinstimmend
die geistliche
Gleichheit aller
getauften
Christen.*

christlichen Gemeinwesens (*corpus christianum*) aus. Dabei ist vorausgesetzt, dass Christengemeinde und Bürgergemeinde personell deckungsgleich sind; auch die „Obrigkeit“ vollführt ihr Amt im Auftrag Gottes. Der Gedanke einer Trennung von Kirche und Staat ist noch nicht gedacht. Man kann dieses Konzept als „staatskirchlich“ beschreiben, verwendet damit aber eine anachronistische Bezeichnung. Weder regiert der Staat die Kirche noch die Kirche den Staat, sondern beide wirken innerhalb des christlichen Gemeinwesens im Auftrag Gottes zusammen, jeder auf dem für ihn spezifischen Arbeitsfeld.

Calvin

Die andere, von Johannes Calvin in Genf ausgehende Tradition der „presbyterial-synodalen Kirchenordnung“ hat eine breite Wirkung in den reformierten Kirchen entfaltet. Zwar ging auch er von der Idee des „christlichen Gemeinwesens“ (*corpus christianum*) aus, wollte aber, dass kirchliche Angelegenheiten nur durch kirchliche Organe geregelt werden, auch die Aufsicht über die Lebensgestaltung und die Diakonie. Die bürgerliche Gewalt sollte sich auf bürgerliche Angelegenheiten beschränken.

Die bürgerliche Gewalt sollte sich auf bürgerliche Angelegenheiten beschränken.

Diese Zielsetzung hat Calvin in Genf nicht wirklich durchsetzen können – das sich entwickelnde neuzeitliche Staatsverständnis zielte auf eine Kontrolle aller Lebensbereiche, auch der kirchlichen. Calvins Konzept erwies seine zukunftsweisende Gestaltungskraft unter Lebensverhältnissen, in denen Bürgergemeinde und Christengemeinde nicht mehr deckungsgleich waren: dort, wo die reformierten Gemeinden als – oftmals verfolgte – Minderheiten in einem Gemeinwesen anderer konfessioneller Prägung leben mussten. Das calvinische Konzept war zudem mit der seit der Aufklärungszeit sich entwickelnden Trennung von Kirche und Staat kompatibel, ja hat sie in gewisser Weise innerlich vorweg genommen und äußerlich gefördert.

Das Verständnis des kirchlichen Amtes bzw. der kirchlichen Ämter ist zwischen Reformierten und Lutheranern niemals ein Streitpunkt gewesen. Die beiden großen evangelischen Konfessionen waren sich in den theologischen Grundentscheidungen einig. Innerhalb des gemeinevangelischen Rahmens hat die reformierte Kirche jedoch, insbesondere soweit sie der calvinischen Tradition presbyterial-synodaler Kirchenordnung folgte, eine ihr eigentümliche Ämterlehre mit eigenständigen Begründungszusammenhängen entwickelt.

Die Vielfalt der Ämter

Johannes Calvin hat – auch aufgrund seiner Studien zum Leben der Alten Kirche – zweierlei getan:

- er hat die kirchlichen Ämter wieder auf die „Ortsgemeinde“ im engeren Sinn des Wortes bezogen, also an die Stelle der sich über weite Landstriche erstreckenden Diözese wieder die „Gemeinde“ im Sinne der Wohnortgemeinde gesetzt;
- er hat die „Monarchie“ des Bischofsamtes in ihre ursprünglichen, selbständigen Handlungsbereiche zerlegt und diese verschiedenen Ämtern zugeordnet.

Aus der Fülle der altkirchlichen Ämter hob er vier bzw. drei Ämter als auf Dauer von Gott der Kirche gegeben hervor: das Amt des Hirten (*pastor*), das Amt des Lehrers (*doctor*), das Amt der Ältesten (*presbyteri, seniores*) und das Amt der Diakone. Das Amt des Lehrers kann mit dem des Pastors vereint sein. Die Zuständigkeiten des monarchischen Bischofs verteilte er wie folgt:

- dem Hirtenamt übertrug er die „Weihegewalt“, die in einer evangelischen Kirche in der Verkündigung des Evangeliums und der Bedienung der Sakramente besteht, und die Lehrgewalt (*potestas ordinis*);
- die Leitungs- oder Aufsichtsgewalt (*potestas iurisdictionis*) übertrug er dem Amt der Ältesten,
- die Zuständigkeit für die Diakonie dem Amt der Diakone, die teilweise ehrenamtlich oder auf Zeit, teilweise hauptamtlich und auf Dauer tätig waren.

Diese drei Ämter fasste er im „Großen Konsistorium“ zu einem in sich differenzierten, gemeinschaftlich die Gemeinde leitenden Gremium zusammen. Jedes dieser Kirchenämter hat seinen ihm eigenen Aufgabenbereich; keines dieser Ämter kann ohne die anderen seine Aufgaben erfüllen und seinen Beitrag zum Leben der Gemeinde leisten. Die Ämter sind einander gleichgeordnet; die Presbyter und Diakone sind nicht Gehilfen des Pastors, sondern besitzen ihre eigene Autorität, die auf direktem Weg von Christus abgeleitet ist. Christus leitet seine Gemeinde durch unterschiedliche Aufträge, die aber allesamt ihren Beitrag zum Aufbau der Gemeinde nur leisten können, wenn sie zusammenwirken.

Vom gedanklichen Ansatz her ist hier eine Form von Gemeinde- bzw. Kirchenleitung anvisiert, die man Jahrhunderte nach Calvin als „bruderschaftliche Christokratie“ bezeichnen konnte. Die im Großen Konsistorium zusammenwirkenden Ämter stellen gleichsam ein „kollektives Bischofsamt“ dar: Alle Aufgaben der Verkündigung, Unterweisung, Gemeindeleitung und Diakonie werden in kollegialer Weise wahrgenommen. Die einzelne Gemeinde ist in der Lage, alle Aufgaben durchzuführen, die eine christliche Gemeinde bzw. Kirche ausmachen; die Ortsgemeinde ist keine „unvollständige“ Daseinsform von Kirche.

Das differenzierte Zusammenwirken der gemeindlichen Ämter erscheint am deutlichsten in der Feier des Abendmahls: die Darreichung des Mahles ist dem Träger des Predigtamtes übertragen, während die

Aus der Fülle der altkirchlichen Ämter hob Calvin vier bzw. drei Ämter als auf Dauer von Gott der Kirche gegeben hervor.

Ältesten die mit der geistlichen Ordnung verbundenen Aufgaben wahrnehmen und die Diakone während der Mahlfeier der Gemeinde und danach ihren Kranken und Armen mit den Gaben der Mahlfeier dienen – schon von Anfang an nicht allein mit dem bei der Mahlfeier nicht verzehrten Brot und Wein, sondern auch mit dem bei der Mahlfeier gesammelten „Armenopfer“.

Das Wort „Diakon“ hat heutzutage in den evangelischen Kirchen eine mehrfache Bedeutung.

Die geschichtliche Entwicklung hat es mit sich gebracht, dass das Wort „Diakon“ heutzutage in den evangelischen Kirchen eine mehrfache Bedeutung hat:

a. In den reformierten Kirchenordnungen calvinischer Prägung bezeichnet „Diakon“ ein gemeindliches Amt, dessen Träger, Männer und Frauen, im diakonischen Bereich, also sozial-karitativ, tätig sind. Eine größere reformierte Stadt wie z.B. Emden besaß gegen Ende des 16. Jahrhunderts vier Prediger, zwölf Älteste, dazu ein Kollegium von acht Hauptdiakonen für die Armen der eigenen Gemeinde und ein weiteres Kollegium von acht Hauptdiakonen für die Armen der vielen Glaubensflüchtlinge, die damals in Emden lebten. Dazu kamen viele „Unterdiakone“, das Pflegepersonal des Hospitals, ein Kreis von nicht weniger als siebenzig fest angestellten „Ziechentroostern“ (Krankenbesuchern) und weitere Personen. Der gesamte Bereich der Krankenpflege und der Sozialfürsorge für Arme, Alte, Arbeitslose, Witwen und Waisen wurde von der reformierten Kirchengemeinde betreut, organisiert und finanziert.

b. In anderen Bereichen Deutschlands blieb die Armenfürsorge eine öffentliche Angelegenheit im Sinne einer kommunalen, also durch staatliche Stellen zu regelnden Aufgabe. Die Krankenpflege kam bald hinzu, so dass die Diakonie im Sinne sozial-karitativer Tätigkeit aus der Kirche und den Gemeinden auswanderte. Im 19. Jahrhundert bildeten sich angesichts der fortschreitenden Massenverelendung private Hilfsvereine auf christlicher Grundlage, die sich der „christlichen Liebestätigkeit“ widmeten. Die „Innere Mission“ entstand; sie war rechtlich von der „verfassten Kirche“ unabhängig und ist noch heute als Diakonisches Werk vielfach eine eigenständige Organisation, nun allerdings als „Werk“ der Kirche.

c. Die Entwicklung im 19. Jahrhundert führte auch zur Gründung von Diakonissenmutterhäusern und Diakonenanstalten. Während Diakonissen fast ausschließlich im sozial-karitativen Bereich tätig waren, z.B. als Schwestern im Krankenhaus oder als Gemeindegewerkschaften, waren Diakone teils in der Krankenpflege, teils aber auch in anderen Bereichen der Gemeindegewerkschaften tätig, z.B. als Gemeindegewerkschaften, Jugenddiakone usw. Das hat dazu geführt, dass in manchen Regionen Deutschlands unter einem „Diakon“ oder einer „Diakonin“ in erster Linie eine Person verstanden wird, die im sog. „mittleren kirchlichen Dienst“ in der Gemeindegewerkschaften tätig ist, sich also Aufgaben widmet, die anderswo von Berufen wie Gemeindepädagogen, Gemeindegewerkschaften, Jugendreferenten oder Katecheten wahrgenommen werden. Sie sind nicht „Amtsträger“, sondern Angestellte der Gemeinde.

d. Wenn in der Darstellung der calvinischen Gemeindeämter vom Amt der Diakone die Rede ist, sind immer Personen gemeint, die als „Amtsträger“ im sozial-karitativen Bereich tätig sind, wie oben am Beispiel von Em-

den dargestellt. Als gemeindliches „Amt“ gibt es diese Art von Diakonen m.W. heute fast nur noch in der Ev.-altreformierten Kirche.

Die reformierte Kirche hat in ihrer Ämterlehre im Anschluss an Johannes Calvin den gedanklichen Ausgangspunkt von den Aussagen des Neuen Testaments über die Charismen, die „Gaben des Heiligen Geistes“ genommen. Die Gaben des Geistes sind vielfältig; wer seine Kirchenordnung so anlegt, setzt bei der *Verschiedenheit* der Gaben des Geistes an. Darum kennt die reformierte Kirche nicht *ein* Amt, sondern *mehrere* Ämter.

Jedes kirchliche „Amt“ wird betont als „Gabe“ (*donum*) verstanden; es ist der dem einzelnen Christen ermöglichte Beitrag zur Auferbauung der Gemeinde und damit und darum zugleich eine „Gabe“ für die Gemeinde selbst. Weil das Amt eine „Gabe des Heiligen Geistes“ ist, nicht aber einer Delegation durch die Gemeinde entspringt, hat es Autorität. Weil alle Ämter im Auftrag Christi wahrgenommen werden, der seine Gemeinde selber gegenwärtig durch den Heiligen Geist und den durch diesen Geist ermöglichten Dienst von Menschen leitet, eignet ihnen in sich jedoch keine *Herrschaftsgewalt* (*potestas*); das Amt ist *Dienst* (*ministerium*), Dienst für Christus – *ministerium Christi*. Mit ihnen und durch sie dient Christus seiner Gemeinde.

Jedes kirchliche „Amt“ wird betont als „Gabe“ verstanden.

Es ist interessant zu beobachten, wie zuweilen Ausgangspunkt und Ergebnis einer Sache auseinanderliegen können: Die lutherischen Kirchen haben ihr Amtsverständnis im Zusammenhang mit der Lehre vom „allgemeinen Priestertum aller Getauften“ entfaltet, haben also bei der geistlichen *Gleichheit* aller Christen angesetzt, die in der einen, gemeinsamen Taufe gründet. Dennoch hat sich hier teilweise ein die Gleichheit sprengendes Gegenüber von „ordiniertem Amt“ und „Gemeinde“ entwickeln können. Die reformierte Kirche hingegen hat, wie ausgeführt, von vornherein bei der *Verschiedenheit* der Gaben des Heiligen Geistes angesetzt, die Vielfalt der Ämter jedoch in der presbyterialen Ordnung zusammengeführt in der gemeinsamen Aufgabe der Auferbauung der Gemeinde. Dabei verfügten zu Zeiten auch in der reformierten Kirche die „Amtsträger“, und wahrlich nicht nur die Pastoren, sondern auch Älteste und Diakone, über ein nicht unerhebliches „Amtsbewußtsein“: Sie waren Diener *Christi*, nicht Diener der *Gemeinde*, standen insofern in Ausführung ihres Amtes durchaus „der Gemeinde gegenüber“. Dennoch konnte durch die Vielfalt der Ämter und ihre in sich differenzierte Aufgabenzuweisung das Hervortreten eines einzelnen Amtes und die Unterscheidung von „Geistlichen“ und „Laien“ weniger stark Platz greifen als in Kirchen anderer Tradition.

Den Ämtern eignet ihre eigene Würde und ihr eigenes Gewicht, weil ihrem Dienst die Zusage gilt: „Wer euch hört, hört mich“ und weil Christus *durch* den Dienst der Amtsträger (gleichsam wie durch seine Instrumente) an seiner Gemeinde gegenwärtig handelt und ihr in dem Amtsträger selber handelnd gegenüber tritt. Insofern hat jedes der Äm-

ter Autorität, und dennoch ist die Gefahr der *Monarchie* eines einzelnen Amtes nicht so stark ausgeprägt. Die reformierte Kirchenordnung und Ämterverfassung hat eher einen *aristokratischen* Charakter.

II. Die Ordination

Ordentlich berufen

Die reformierte Kirche hat stets besonderes Gewicht darauf gelegt, dass ihre Amtsträger „ordentlich berufen“ sind.

Die reformierte Kirche hat stets besonderes Gewicht darauf gelegt, dass ihre Amtsträger „ordentlich berufen“ (*rite vocatus*) sind und sich nicht selber in ihr Amt gedrängt haben. Sie hat sie, wenn sie ihren Dienst *auf Dauer* wahrnehmen sollten, ordiniert. Weil die reformierte Kirche in ihrer Ämterordnung nicht ein, sondern mehrere bleibende Ämter besaß, kannte sie nicht nur *ein* „ordinationsgebundenes Amt“: So wird die Ordination nicht als „Berufung zum Pfarramt“, sondern als „Berufung in ein kirchliches Amt (auf Dauer)“ verstanden. Auch das Amt des Ältesten wurde (und wird außerhalb Deutschlands vielerorts noch heute) als ein seinen Träger *lebenslang* bindender Auftrag verstanden und dementsprechend durch eine Ordination übertragen.

Die Ordination gehört zum konfirmierenden Handeln der Kirche. In der Ordination erkennt die Gemeinde eine ihr mit dem *charisma* (Gnadengabe) eines ihrer Glieder gegebene *Gabe* an und stimmt zugleich zu, dass diese Gabe in ihrer Mitte zur Wirkung kommt. Ohne die „äußere Berufung“ (*vocatio externa*) durch Wahl seitens einer Gemeinde oder Berufung durch ein Presbyterium kann keiner ein Amt übernehmen. In diesem Zusammenhang nimmt Johannes Calvin den Begriff des „allgemeinen Priestertums“ auf; er wendet ihn jedoch, anders als Luther, nicht auf das geistliche Handeln an, das jedes Gemeindeglied *für sich, privatim*, als Christ im Alltag vollzieht, sondern versteht das „allgemeine Priestertum“ prononciert als „gemeinsames Priestertum“ (*ministerium commune*), bezieht es also auf das *gemeinsame* Handeln aller Gemeindeglieder in der Gemeinde – z.B. bei der Wahl eines Amtsträgers oder (mit Luther) in der Ausübung des Rechtes der Gemeinde, alle Lehre zu beurteilen.

Ordination und Einführung

In der reformierten Kirche war und ist die Unterscheidung von Ordination und Installation (Einführung) nur schwach ausgebildet. Weil die Ordination als „äußere Berufung“ in den Dienst einer konkreten Ortsgemeinde verstanden wird, verschwimmt der Unterschied zur Installation; die so verstandene Ordination könnte folgerichtig bei einem „Stellenwechsel“ wiederum vorgenommen werden. Sie wurde und wird

jedoch nicht als „begrenzte“ Berufung verstanden, weder zeitlich noch örtlich begrenzt (weder *pro tempore* noch *pro loco*).

Eine zeitlich befristete Ordination (*pro tempore*) ist der reformierten Kirche unbekannt. Die Ordination erfolgt grundsätzlich auf Lebenszeit und wird daher gelegentlich mit der Ehe verglichen, die für die reformierte Tradition ebenfalls unauflöslich war. Da jedoch die Übernahme eines Amtes auf einem Charisma des Heiligen Geistes und insofern auf einer „inneren Berufung“ (*vocatio interna*) beruht, der Heilige Geist jedoch in göttlicher Freiheit einen Menschen auch in eine andere Aufgabe rufen kann, verleiht die Ordination keine „unverlierbare Wesensprägung“ (*character indelebilis*); das Amt kann niedergelegt werden. Und: ein zum Presbyter ordinierter Amtsträger kann zum Pastor ordiniert werden, wie umgekehrt (was seltener vorkommen dürfte) ein zum Pastor ordinierter Amtsträger zum Presbyter ordiniert werden kann, z.B. wenn er das Pfarramt aufgegeben hat, um eine Aufgabe als Lehrer der Theologie zu übernehmen, und dann in seiner Gemeinde zum Presbyter berufen wird.

Die Ordination sowohl der Prediger wie der Ältesten erfolgt auch nicht örtlich begrenzt (*pro loco*); vielmehr handelt jede ordinierende Gemeinde „für die ganze Kirche“ (*pro tota ecclesia*). So ist ein ordinierter Pfarrer oder eine ordinierte Ältestenpredigerin (Prädikantin, Predigthelferin) berechtigt, auch in einer anderen Gemeinde oder Kirche zu predigen und die Sakramente darzureichen. Ein Ältester wiederum kann die Aufgabe der geistlichen Kirchenleitung nicht allein in seiner Ortsgemeinde, sondern als Mitglied einer kirchenleitenden Synode auch für die ganze Kirche wahrnehmen.

*Jede ordinierende
Gemeinde handelt
„für die ganze
Kirche“.*

Neuere Fragestellungen

1. Ehrenamtlicher Verkündigungsdienst

Die Aufgabe der öffentlichen Wortverkündigung und der Sakramentsdarreichung ist dem Amt der Prediger/Hirten übertragen. Dieses Amt wird in der Regel als zeitlich unbefristete, hauptamtliche (bezahlte) Tätigkeit wahrgenommen, also als „Pfarramt“. Doch kennt die reformierte Kirche seit jeher auch die Möglichkeit, dass Personen, die das Charisma der Verkündigung des Evangeliums und die hierfür notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten besitzen, an dem Auftrag der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsdarreichung ehrenamtlich teilnehmen. Sie werden zu diesem Dienst ordiniert; doch ist mit dieser Ordination nicht die Übernahme des Prediger- bzw. Hirtenamtes (Pfarramtes) im anstellungsrechtlichen Sinne verbunden, noch nicht einmal der Erwerb der Berechtigung, ein „Pfarramt“ übernehmen zu können. Sie

Die Berufung setzt eine zureichende Ausbildung voraus.

werden durch die Ordination Mitglied des Presbyteriums kraft Amtes, sofern sie es nicht bereits sind. Die Ordination erfolgt weder zeitlich noch örtlich begrenzt. Das Initiativrecht zur Berufung in den Dienst der *ehrenamtlichen Ältestenprediger und Ältestenpredigerinnen* (so der Sprachgebrauch der ErK; in anderen Landeskirchen werden die Bezeichnungen „Prädikant“ oder „Predigthelfer“ verwendet) liegt beim Presbyterium, nicht bei der einzelnen Person. Die Berufung setzt eine zureichende Ausbildung voraus. Die Berufenen sind mit der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsdarreichung *in der ganzen Kirche* beauftragt und zu dieser berechtigt.

Die ehrenamtlichen Ältestenprediger und Ältestenpredigerinnen werden stets *zusätzlich* zu dem Pfarrer oder der Pfarrerin einer Gemeinde in ihrer Gemeinde tätig. Dadurch ist gewährleistet, dass die mit dem Prediger- bzw. Hirtenamt verbundene besondere Verantwortung für die *Lehre* in der Gemeinde stets durch eine Person wahrgenommen wird, die ein wissenschaftliches Theologiestudium und ein Vikariat absolviert hat. Es ist die im calvinischen Amt des *Pastors* implizierte spezifische Verantwortung des *Lehrers*, welche die Inhaber des „Pfarramts“ von ehrenamtlichen Ältestenpredigern und Ältestenpredigerinnen unterscheidet. Darum gelten für das Amt des Pastors und der Pastorin andere „Zugangsvoraussetzungen“ als für ehrenamtliche Ältestenprediger und Ältestenpredigerinnen; sie müssen ein Theologiestudium absolviert haben.

Die reformierte Kirche folgt dem Grundsatz, dass Personen, die mit der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsdarreichung beauftragt werden sollen, zu ordinieren sind. Auf Grund ihres weiter gefassten Ordinationsverständnisses, demzufolge die Ordination nicht nur die „Berufung in das Pfarramt“, sondern die „Berufung zu einem kirchlichen Amt“ bedeutet, kann sie Personen zur öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsdarreichung ordinieren, ohne ihnen damit das „Pfarramt“ zu übertragen.

In den letzten Jahrzehnten ist angesichts der hohen Zahl voll ausgebildeter Theologen und Theologinnen auch in den reformierten Kirchen die Möglichkeit des „ehrenamtlichen Pfarrdienstes“ geschaffen worden. In diesen ehrenamtlichen Dienst kann berufen werden, wer nach Studium, Vikariat und Pfarramtlichem Hilfsdienst die Anstellungsfähigkeit für das Pfarramt erworben hat, aber aus anderweitigen, zumeist familiären Gründen nicht an der Übernahme einer hauptamtlichen Tätigkeit im Pfarrdienst interessiert ist. Auch ehrenamtliche Pfarrer und Pfarrerrinnen werden zu ihrem Dienst ordiniert. Die Berufung in das Ehrenamt erfolgt wiederum auf Initiative eines Presbyteriums, nicht der einzelnen Person. Auch dieser Personenkreis wird derzeit stets *zusätzlich* zu dem Pfarrer oder der Pfarrerin in einer Gemeinde tätig. Da diese Personen jedoch die anstellungsrechtliche Befähigung

gung zum Pfarrdienst besitzen, ist es nicht undenkbar, sie unter gegebenen Umständen mit der ehrenamtlichen oder nebenamtlichen Wahrnehmung der *Pfarrstelle* z.B. einer kleineren Gemeinde und damit mit der *vollen* Verantwortung für das Prediger- bzw. Hirtenamt zu beauftragen.

2. Personen in Ausbildung

Der „Vorsitz“ bei der Abendmahlsfeier, ihre Leitung, ist in der reformierten Kirche nicht einem einzelnen Amt, sondern dem *Presbyterium*, Predigern und Ältesten gemeinsam, übertragen. Dabei ist der Pastor neben der evangeliumsgemäßen Wortverkündigung für die evangeliumsgemäß (*rite*) vollzogene Form der Sakramentsdarreichung verantwortlich, während die Ältesten die Aufgabe der geistlichen Jurisdiktion wahrnehmen. Auf diesem Hintergrund ist die Mitwirkung von Personen, die sich in der Ausbildung zum Pfarramt befinden, aber noch nicht ordiniert sind, bei der Leitung der Abendmahlsfeier möglich. Dabei trägt der Pfarrer der Gemeinde, der der Mentor des Vikars oder der Vikarin ist oder *mit* dem eine Pfarrerin im Hilfsdienst Dienst tut, die Verantwortung dafür, dass die dem Inhaber des Predigtamtes zukommenden Vollzüge innerhalb der Abendmahlsfeier evangeliumsgemäß (*rite*) ausgeführt werden. Dasselbe gilt für die Taufe und für die Vornahme von Amtshandlungen. Unverzichtbar ist bei einer Sakramentsfeier die Mitwirkung der Ältesten – auch bei einer Abendmahlsfeier außerhalb des Gemeindegottesdienstes, z.B. einem Krankenabendmahl, oder bei einer Taufe außerhalb des Gemeindegottesdienstes, weil die Ältesten für die geistliche Ordnung zuständig sind.

Der „Vorsitz“ bei der Abendmahlsfeier ist in der reformierten Kirche dem Presbyterium übertragen.

3. Ordination und Vokation/Einsegnung

In neuerer Zeit wird die Frage aufgeworfen, ob nicht auch die Inhaber anderer kirchlicher Berufe ordiniert werden könnten oder müssten, *weil* sie in ihrem Tätigkeitsfeld auf bestimmte Weise ebenfalls an der „öffentlichen Wortverkündigung“ teilhaben. Es handelt sich um Gemeinendiakone, Gemeindepädagoginnen, Jugendreferenten, Kindergärtnerinnen, Katechetinnen, in gewisser Weise auch Kirchenmusiker sowie (aus dem öffentlichen Bereich) Religionslehrerinnen, in Kirchenfunk und -fernsehen oder kirchlicher Publizistik tätige Personen und um Hochschullehrer, also Professoren bzw. Professorinnen der Theologie.

Die Frage ist berechtigt; die Begründung hingegen nicht ganz überzeugend. Sie setzt stillschweigend voraus, dass eine Ordination dann erfolgen kann oder soll, wenn jemand am „Verkündigungsdienst“ teilnimmt. Die „Ordination“ wird mithin als „Berufung zum Verkündigungsdienst“ oder zur Teilhabe am pastoralen Dienst verstanden. Die

reformierte Kirche kennt jedoch *drei* „ordinationsgebundene“ Ämter, wobei die Ordination sich jeweils auf das *spezifische* Handlungsfeld eines Amtes bezieht. Dabei ist nach reformiertem Verständnis die Zahl der „ordinationsgebundenen“ Ämter in der Kirche *offen*. Es können neue Ämter in der Gemeinde hinzutreten, wenn es dafür eine Notwendigkeit und eine hinreichende theologische und geistliche Begründung gibt. Insofern könnte es eine Ordination der hier in Rede stehenden Personen geben; nicht wegen einer „Teilhabe am Verkündigungsdienst“, sondern für ihre je *eigentümliche* Tätigkeit. Damit würde dokumentiert, dass die betreffende Person ihre berufliche Tätigkeit nicht allein als privates Beschäftigungsverhältnis, sondern als „geistliches Amt“ anzunehmen bereit ist, d.h. als „im Auftrag Christi und in Verantwortung vor ihm mit Zustimmung der Gemeinde und zu deren Auferbauung“ geschehend. Wie es eine Ordination „zum Pfarramt“ oder „zum Ältestenam“ oder „zum Diakonenamt“ gibt bzw. geben kann, so kann es auch eine Ordination „zum Gemeindepädagogen“, „zur Kindergärtnerin“ oder „zum Religionslehrer“ geben – in dem vorbeschriebenen Sinne.

Diese Vorstellung mag für manchen ungewohnt sein. Wir sind davon geprägt, dass in Deutschland gemäß lutherischer Tradition die Ordination ausschließlich als „Ordination zum Pfarramt“ vorkommt. Anderen Personen, z.B. Religionslehrern, wird eine *Vokation* erteilt. Bei Diakonen oder Diakoninnen spricht man auch von „Einsegnung“. Diese Unterscheidung ist auf dem Hintergrund reformierter Tradition nicht nachvollziehbar, da für die reformierte Kirche die Ordination nicht auf die Berufung zum Pfarrdienst eingengt ist: es muss nicht das Pfarramt, es könnte auch der Dienst von Gemeinmediakoninnen, Gemeindepädagogen, Katecheten, Jugendreferentinnen, Kindergärtnerinnen, Kirchenmusikerinnen sowie (aus dem öffentlichen Bereich) Religionslehrern oder in Kirchenfunk und –fernsehen oder kirchlicher Publizistik tätigen Personen sein. Darüber hinaus kann mit Grund gefragt werden, warum Juristen oder Verwaltungsfachleute im kirchlichen Dienst, die doch auch ein „Amt“ in der Kirche bekleiden, u.U. sogar ein „Leitungsamt“, zu ihrem Dienst nicht „ordentlich berufen“ und also ordiniert werden sollten, wenn, wie oben dargelegt, Ordination nicht als „Berufung zum Pfarramt“, sondern als „Berufung in ein kirchliches Amt“ verstanden und damit bekundet wird, dass die betreffende Person ihre berufliche Tätigkeit nicht allein als privates Beschäftigungsverhältnis, sondern als „geistliches Amt“ anzunehmen bereit ist, d.h. als „im Auftrag Christi und in Verantwortung vor ihm mit Zustimmung der Gemeinde und zu deren Auferbauung“ geschehend. Die Reformierten vertreten in dieser Hinsicht eine von der lutherischen

Wir sind davon geprägt, dass in Deutschland gemäß lutherischer Tradition die Ordination ausschließlich als „Ordination zum Pfarramt“ vorkommt.

Tradition und ihrem eng gefassten Ordinationsverständnis abweichende Position. Allerdings: die reformierten Kirchen in Deutschland befinden sich mit den lutherischen und unierten Kirchen in einer „Ordinationsgemeinschaft“. Das hier geltende Verständnis der Ordination ist nicht das reformierte, doch wegen der Gemeinschaft innerhalb der EKD halten sich die reformierten Kirchen daran; als Minderheit in Deutschland können die Reformierten in dieser Frage nicht so verfahren, wie sie es nach ihrer eigenen Tradition durchaus könnten.

In dem besonderen Fall der Ordination eines theologischen Hochschullehrers ist es nach in der EKD geltendem Ordinationsverständnis faktisch so, dass die betreffende Person entweder zuvor Pfarrer war und zum Pfarramt ordiniert wurde, oder dass sie – obgleich sie doch theologischer Hochschullehrer sein soll – „zum Pfarramt“ ordiniert wird, und also gerade nicht zu dem ihr *eigentümlichen* Dienst des theologischen Lehrers. Das hat erkennbar seinen Grund darin, dass in Deutschland eine andere Ordination als die „zum Pfarramt“ unbekannt ist. Das „Amt des theologischen (Hochschul-)Lehrers“ ist amts-theologisch offenbar noch nicht eingeholt. Nach reformiertem Verständnis bereitet es keine Mühe, jemand zum theologischen Lehrer bzw. theologischen Lehrerin der Kirche und damit zu seinem *spezifischen* Auftrag zu ordinieren; zu einem Auftrag, der nach evangelischem Verständnis der Kirche gerade damit dient, dass er streng wissenschaftlich wahrgenommen wird.

„Im Akt der Berufung ‚bekennt‘ sich die Gemeinde ... zu dem, der ihr im Amt begegnen soll. Sie erkennt in diesem Akt die *Gabe* an, die ihm gewährt ist, und sie gibt ihre Einwilligung dazu, daß der Dienst, der aus dieser Gabe folgt, in *ihrem* Bereich geschehen soll. Sie verbindet damit die *Bitte* an den Herrn der Gemeinde, daß er die gewährte Gabe in ihrer Mitte erhält und zur Wirkung kommen lässt, und sie bekundet damit die Willigkeit, in *Gemeinschaft* mit dem berufenen Amtsträger auch *selbst* zu wirken“ (Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik II, Neukirchen 1962, 633). Solange die Ordination und also das „Bekennnis“ der Gemeinde zur „Gabe“ einer Person, die Einwilligung zum Wirksamwerden in ihrem Bereich, die Bitte an den Herrn der Gemeinde und die Bekundung der Willigkeit, in Gemeinschaft mit diesem Berufenen zu wirken, allein den Pfarrern und Pfarrerinnen zuteil wird, bleibt die berechtigte Frage der Katechetinnen, Gemeindepädagogen, Religionslehrer und Hochschullehrerinnen nach ihrem „theologischen Ort“ in der Kirche unbeantwortet – sie werden in der Kirche nicht *theologisch* „verortet“ und eingeholt, die Kirche „bekennt“ sich nicht zu ihnen und ihrem Dienst – und so empfinden sie es auch, und das mit Recht.

*Die reformierten
Kirchen in
Deutschland
befinden sich mit
den lutherischen
und unierten
Kirchen in einer
„Ordinations-
gemeinschaft“.*

Die terminologische Hervorhebung der Berufung zum Pfarrdienst als „Ordination“ sowie die sachlich nicht einsichtig zu machende Unterscheidung von „Ordination“, „Einsegnung“ und „Vokation“ führt – bei aller Hochschätzung des Predigtamtes! – zu einer überproportionalen Betonung nur dieses Amtes in der Kirche und korrespondiert der pastorenzentrierten Wirklichkeit in den evangelischen Kirchen in unserem Land. So wird verdeckt, dass der Reichtum der der Gemeinde gegebenen „Gnadengaben“ (Charismen) größer ist als oft wahrgenommen wird: Er zeigt sich nicht allein in der Anzahl der Pfarrer und Pfarrerrinnen und an dem Gewicht ihres Berufsstandes in der Kirche.

Im Hintergrund dieser Erwägungen steht die reformierte Auffassung, dass das Pfarramt nur *eines* unter mehreren gemeindlichen Ämtern ist, dass also die anderen Dienste in der Gemeinde oder Kirche keine Ausgliederungen aus dem Pfarramt darstellen und die sie versetzenden Personen also auch nicht „Helfer“ oder „Mithelferinnen“ des Pastors oder der Pastorin sind, sondern ihre *eigene*, ihnen gegebene „Gnadengabe“ in das Leben der Gemeinde einbringen. Ihr Dienst ist gewiss von anderer Art als der Pfarrdienst, hat aber gerade in dieser Andersartigkeit sein eigenes Recht als „Gabe des Heiligen Geistes zur Auf-erbauung der Gemeinde“. Eine kirchliche Ordnung, die wie die reformierte bei der Lehre von den Gnadengaben (Charismen) einsetzt, gelangt immer zur Vielfalt der Gaben, Dienste und Ämter, die voneinander unabhängig gegeben sind und doch in ihrem gleichberechtigten Zusammenwirken die Gemeinde aufbauen.

4. Lebenslänglich?

Für die reformierte Tradition war es fraglos gewiss, dass der durch Ordination übertragene Auftrag eine Berufung in ein Amt *auf Lebenszeit* darstellt; das gilt nicht allein für das Pfarramt, sondern auch für Älteste und ordinierte Inhaber des Diakonenamtes.

Für die reformierte Tradition stellt der durch Ordination übertragene Auftrag eine Berufung in ein Amt auf Lebenszeit dar.

Es gab auch Diakone und Diakoninnen auf Zeit; dieser Personenkreis wurde nicht ordiniert.

Der Grundsatz, Ämter, die *auf Dauer* wahrgenommen werden sollen, durch Ordination zu übertragen, wurde strikt durchgehalten. *Auf Dauer* hieß konkret: auf Lebenszeit; eine Pensionierung von Pastoren war unbekannt – sie blieben im Amt, bis sie starben. Dasselbe gilt für Älteste und ordinierte Diakone: sie blieben in ihrem Amt, solange sie lebten.

Der gedankliche Hintergrund dieses Verfahrens ist erkennbar: der Ordination als „äußerer Berufung“ war ja die „innere Berufung“ (*vocatio interna*) zu dem jeweiligen Amt durch den Herrn der Kirche selber vorausgegangen. Mit der Ordination als äußerer Handlung wurde nur eine Wahl nachvollzogen, die Jesus Christus selbst getroffen hatte. *Er*

hatte sich bestimmte Personen als „sein Werkzeug“ ausersehen; in der Ordinationshandlung wurde die betreffende Person denn auch ausdrücklich gefragt, ob sie dessen innerlich gewiss sei, von Jesus Christus selbst zu diesem Amt berufen zu sein.

Im Hintergrund steht ersichtlich die „Nachwahl“ des Matthias in den Kreis der Zwölf Apostel (Apg 1,15-26) und die Selbstaussage des Paulus: „Denn dass ich das Evangelium predige, dessen darf ich mich nicht rühmen; denn ich muss es tun. Und wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte! Täte ich's aus eigenem Willen, so erhielte ich Lohn. Tue ich's aber nicht aus eigenem Willen, so ist mir doch das Amt anvertraut (ergänze: von Christus)“ (1 Kor 9,16f.).

Es ist bekannt, dass Calvin dazu neigte, die Ordination als „Sakrament“ zu verstehen. Dabei schwang für ihn die lateinische Grundbedeutung von *sacramentum* mit: eine Gott geweihte Opfergabe, eine „Weihegabe“. So wurde die Ordination in der reformierten Tradition gleichsam als eine „Opferdarbringung“ empfunden: die Gemeinde brachte eine Person aus ihrer Mitte, die Gott selbst sich „ersehen“ hatte, ihm als lebendiges Opfer dar und weihte sie seinem Dienst. Die Ausdrücke „darbringen“ und „weihen“ tauchen konstant in den Ordinationsformularen auf.

*Es ist bekannt,
dass Calvin
dazu neigte, die
Ordination als
„Sakrament“ zu
verstehen.*

Viele Reformierte – und gerade sie! – werden *heutzutage* diese Anschauung als fremdartig empfinden, und manche mögen es gar nicht glauben, dass dies die Auffassung ihrer eigenen Tradition sein soll. Tatsächlich steht die reformierte Tradition auf diesem Gebiet ganz nahe bei der mittelalterlichen, römisch-katholischen Anschauung vom kirchlichen Amt – mit dem einen Unterschied, der sie allerdings grundlegend von der römisch-katholischen Lehrbildung trennt: die Ordination wird nicht als (ontologische) „Wesensveränderung“ des Ordinierten verstanden. Das kirchliche Handeln in der Ordination ist kein kreatorerischer Akt, sondern hat konfirmierenden Charakter: die kirchliche Ordination bestätigt und bekräftigt nur die Wahl, die Christus selbst getroffen hat. Dennoch ist die reformierte Auffassung in dieser Frage sehr viel „steiler“ als die lutherische: nach lutherischem Verständnis ist das Predigtamt die *öffentliche* Ausübung des Verkündigungsauftrags, der in der Taufe der ganzen Gemeinde, *jedem* Getauften übertragen wurde. Hier ist die Ordination ein Akt menschlicher, kirchlicher *Ordnung*: damit nicht alle durcheinanderreden, soll der Ordinierte als einziger in der Öffentlichkeit (konkret: im Gottesdienst) das Wort ergreifen. Inhalt der Ordination ist die Übertragung der *Berechtigung* dazu.

Es scheint, dass sich in den bald 500 Jahren seit der Reformation die Positionen vertauscht haben: Was seinerzeit reformierte Lehre war, wird heute

eher als hochkirchlich-lutherisches Ordinations- und Amtsverständnis empfunden; was seinerzeit lutherische Lehre war, ist heute gemeinevangelische Auffassung und wird – gerade von Reformierten – als „gut reformiert“ empfunden und nachdrücklich verteidigt.

Die reformierte Tradition ist in ihrem Ordinations- und Amtsverständnis imposant, in sich gedanklich stimmig und biblisch gegründet. Dennoch kann man fragen, ob man wirklich so denken *muss*. Die Orientierung des reformierten Ordinationsverständnisses an der Nachwahl des Matthias oder der Selbstaussage des Paulus, also zweier Apostel, steht in einer nicht ausgeglichenen Spannung zu der gleichzeitig von Calvin energisch vertretenen Auffassung, dass das Amt der Apostel kein „bleibendes“ Amt in der Kirche, sondern auf die Anfangszeit der Kirche und die zwölf Jünger Jesu beschränkt war. Calvin argumentiert mit dieser Behauptung gegen die römisch-katholische Lehre von der apostolischen Sukzession und bestreitet, dass die Apostel überhaupt Amtsnachfolger haben sollten; deswegen können auch römisch-katholische Bischöfe nicht Nachfolger der Apostel sein und der Bischof von Rom, der Papst, nicht der Nachfolger des Petrus. Wenn das so ist – und Calvin hat damit durchaus Recht! –, dann kann man sich bei der Beschreibung des eigenen Ordinations- und Amtsverständnisses aber nicht selber am „Apostel-Modell“ orientieren. Das wäre ziemlich inkonsequent. In der heutigen Zeit, in der Pastoren nicht mehr *lebenslänglich* Dienst tun, sondern mit 65 Jahren pensioniert werden, führt die Behauptung, dass die Übertragung des Pfarramts durch Ordination eine *lebenslange* Bindung des Ordinierten an das übertragene Amt darstelle, dazu, dass die Ordination unter der Hand von dem *Wahrnehmen der Aufgabe* gelöst und zu einer bleibenden „geistlichen“ Qualifikation der *Person* des Ordinierten wird. Gerade diese Auffassung hatten alle Reformatoren energisch bekämpft.

In der Zeit Calvins konnte dies Problem nicht entstehen. Ordinierte blieben zeitlebens im Amt, und zwar in der Gemeinde, die sie berufen hatte. Ein „Pfarrstellenwechsel“ kam zwar vor, war aber eigentlich nicht vorgesehen und wurde als irregulär empfunden, vergleichbar einer Ehescheidung.

*In der Zeit
Calvins blieben
Ordinierte
zeitlebens im Amt,
und zwar in der
Gemeinde, die sie
berufen hatte.*

So würde es noch heute als irregulär oder zumindest seltsam empfunden – und kirchenrechtlich ausgeschlossen sein –, dass eine in einer bestimmten Gemeinde zum Presbyter berufene Person sich um das Ältestenamtsamt in einer anderen Gemeinde „bewirbt“ und so einen „Stellenwechsel“ vornimmt. Das hat seinen Grund nicht nur in der Ehrenamtlichkeit des Ältestenamtes, sondern vor allem darin, dass die Gemeindebezogenheit des Ältestenamtes noch bewusst ist, die des Pfarramts weithin aber nicht mehr.

Man bedenke, dass die „innere Berufung“ zum Amt seinerzeit nicht auf den Dienst des Pastors (oder Ältesten) im Allgemeinen bezogen wurde,

sondern auf die Übernahme des Amtes in *dieser*, nämlich der berufenen Gemeinde. Heutzutage wird die Ordination meist als „Berufung zum Pfarramt“ angesehen, aber abstrakt, bezogen auf „die Kirche“; der Dienst des Pastors kann dann nach eigener Entscheidung in verschiedenen Gemeinden nacheinander ausgeübt werden, und wer in den Ruhestand tritt, „bleibt“ Pfarrer; er ist lediglich von der Dienstleistung entbunden. Niemand käme auf den Gedanken, ein Presbyter sei noch immer Presbyter, nur eben „von der Dienstleistung entbunden“, wenn er das Presbyteramt aufgibt. So werden in der reformierten Kirche nicht nur für Pfarramt und Presbyteramt unterschiedliche theologische Amtsvorstellungen wirksam – die es seinerzeit in ihr nicht gab –, sondern es treten auch im Blick auf das Pfarramt Ordination und Installation auseinander mit der Folge, dass die Ordination von der konkreten Gemeinde gelöst und als abstrakte „Befähigung zum Pfarramt“ empfunden wird. Von da aus ist der Weg nicht mehr weit, die Ordination entgegen gemeinevangelischem Verständnis eben doch als „bleibende geistliche Neuqualifikation“ der *Person* des Ordinierten im Unterschied zu den „nur getauften“ Gemeindegliedern anzusehen.

Die reformierte Kirche hat sich nach längerem Zögern in Deutschland dem parlamentarisch-demokratischen Gedanken in Bezug auf das *Presbyteramt* geöffnet: seitdem werden Presbyter von der Gemeinde gewählt und nicht mehr wie früher vom Presbyterium kooptiert, und ihre Amtszeit ist zeitlich begrenzt und nicht mehr wie früher ein lebenslanges Amt. Ich kritisiere das nicht, frage aber, warum man mit dem Pfarramt so deutlich anders verfährt. Sicher hängt das damit zusammen, dass das Pfarramt eine bezahlte Tätigkeit ist, das Presbyteramt hingegen nicht. Aber das ist keine *theologische* Begründung. Jedenfalls führt die unterschiedliche Verfahrensweise dazu, dass die Symmetrie zwischen Pfarramt und Ältestenamts gestört wird: Presbyter amtieren auf Zeit, der Pfarrer bleibt für immer (wenn er es so will), d.h. bis zur Pensionierung. Dem Zusammenwirken beider Ämter ist diese Asymmetrie nicht gut bekommen; sie führt zu einer bemerkenswerten Stärkung des Pfarrers im Gegenüber zu den Presbytern und zu einer stärkeren Pastorenzentriertheit der Gemeindearbeit; im Extremfall tritt an die Stelle des mittelalterlichen „monarchischen Bischofs“ der neuzeitliche „monarchische Gemeindepfarrer“. Gerade das hatte die reformierte Ämterlehre vermeiden wollen ...

Die Konsequenz daraus ist für mich nicht, nun das Ältestenamts wieder auf Lebenszeit wahrnehmen zu lassen, sondern den anderen Schritt zu tun und das Pfarramt genau wie das Presbyteramt zeitlich zu begrenzen – durchaus mit der Möglichkeit der Wiederwahl für beide.

Das meint: Pfarrer und Pfarrerrinnen sollten in einer Gemeinde nicht mehr auf unbestimmte Zeit eingestellt werden, sondern für eine

Die reformierte Kirche hat sich nach längerem Zögern in Deutschland dem parlamentarisch-demokratischen Gedanken in Bezug auf das Presbyteramt geöffnet.

*Der Unterschied
zwischen
Pfarramt und
Presbyteramt
besteht in der
jeweiligen
Aufgabe.*

begrenzte Zahl von Jahren. Sicher folgt daraus, dass Pfarrer und Pfarrerrinnen u.U. nicht mehr als „Beamte auf Lebenszeit“ beschäftigt werden können – doch für diese Anstellungsform gibt es ohnehin keine *theologischen* Gründe. Das Pfarramt, nicht nur eine Pfarrstelle, gehört der Gemeinde, und jemand ist nur solange Pfarrer, wie er in dieses Amt berufen ist. Er bringt das Amt nicht mit und nimmt es auch nicht mit sich fort, sondern er nimmt es für eine bestimmte Zeit wahr. Der Unterschied zwischen Pfarramt und Presbyteramt besteht in der jeweiligen *Aufgabe*. Darum sollten nicht nur Pfarrer, sondern auch Presbyter ordiniert werden, jeder zu „seinem“ Amt; letztlich fallen damit Ordination und Installation (Einführung) zusammen, die Ordination wird zur „Beauftragung“.

Gegenüber der reformierten Tradition ergibt sich damit eine leichte Veränderung. In der Tradition war Ordination verstanden als Beauftragung mit einem gemeindlichen Amt „auf Dauer“, und gemeint war: „auf Lebenszeit“. Die Veränderung besteht darin, dass „auf Dauer“ nun bedeutet: auf bestimmte, begrenzte Zeit. Mit dem Presbyteramt ist das längst geschehen; auch „kirchenleitende Ämter“ werden in der reformierten Kirche nur auf Zeit übertragen. Warum dann nicht auch das Pfarramt? Was in Kirchen anderer Länder schon seit langem praktiziert wird, kann ohne Schaden für die Gemeinde oder das Pfarramt auch bei uns Praxis werden. Zielvorstellung ist die Wiedergewinnung der Symmetrie zwischen Pfarramt und Presbyteramt; das wird ohne Veränderung des bei uns herrschend gewordenen, in gewisser Hinsicht durchaus „unreformierten“ Ordinationsverständnisses nicht zu erreichen sein. Die vorhandene Asymmetrie geht voll zu Lasten des Presbyteramtes; die reformierte Art, Kirche zu gestalten, ist aber ohne ein kompetentes, funktionsfähiges Presbyteramt zum Scheitern verurteilt.

III. Aktuelle Fragen der presbyterialen Ordnung

Gruppenpresbyterium?

Wenn, wie ausgeführt, über die klassischen drei „Ämter“ der reformierten Tradition hinaus auch andere gemeindliche oder kirchliche Tätigkeiten durch „Ordination“ übertragen werden können, müssten die in solcher Weise ordinierten Personen dann nicht auch dem Presbyterium angehören, wie es bei Pfarrern bzw. Pfarrerrinnen und (in der ErK) bei ehrenamtlichen Ältestenpredigern und Ältestenpredigerinnen der Fall ist? Die Frage wurde bereits vor Jahren, damals allerdings ohne Bezug auf die Ordination, diskutiert, seinerzeit unter dem Gesichtspunkt, ob nicht auch die anderen hauptamtlich in einer Gemeinde tätigen Perso-

nen so wie Pfarrer oder Pfarrerinnen dem Presbyterium angehören müssten, eben weil sie gemeindliche Aufgaben wahrnehmen.

Diese Schlussfolgerung ist m.E. nicht zwingend. Dagegen spricht nicht nur der Gesichtspunkt, dass das Presbyterium die Dienstaufsicht über die gemeindliche Mitarbeiterschaft führt und sich von daher Inkompatibilitäten ergeben können. Der Hinweis, auch der Pfarrer sei doch gemeindlicher Mitarbeiter, verfängt hier nicht, da die Dienstaufsicht über den Pfarrer oder die Pfarrerin in der Regel nicht beim Presbyterium liegt. Der Hauptgesichtspunkt ist ein anderer: Aufgabe des Presbyteriums ist die *Leitung* der Gemeinde; dies ist eine *spezifische* Aufgabe, die von einer anderen gemeindlichen Tätigkeit, z.B. Jugendarbeit oder Kirchenmusik, aber auch der pastoralen Tätigkeit, unterschieden werden muss. Auch hier verfängt der Hinweis nicht, dass doch auch der Pfarrer nichts anderes als eine gemeindliche Tätigkeit ausübe und dennoch kraft Amtes dem Presbyterium angehört. Richtig ist, dass ein Pfarrer oder eine Pfarrerin kraft Amtes dem Presbyterium angehört, aber nicht deshalb, weil er oder sie eine gemeindliche Tätigkeit ausübt – nämlich die des Pastors bzw. der Pastorin –, sondern weil er in die Aufgabe der Gemeindeleitung seine theologische Kompetenz einbringt.

Ein Blick auf die ursprüngliche Konstruktion macht den Sachverhalt klar: Aufgabe des Presbyteriums ist nach den Vorstellungen Calvins ursprünglich einzig und allein die „Kirchenzucht“, die Aufsicht über die Lebensführung der Gemeindeglieder. Der Pfarrer übt die „allgemeine Kirchenzucht“ durch die Predigt, das Presbyterium die „spezielle Kirchenzucht“ durch seine Tätigkeit aus; auch die „spezielle Kirchenzucht“ kann jedoch nicht ohne Verantwortung vor dem Wort Gottes geübt werden, und dafür bedarf es des Pfarrers oder der Pfarrerin *als Theologen bzw. als Theologin*.

Dass in der Ordnung der ErK ehrenamtliche Ältestenprediger und Ältestenpredigerinnen (mit beratender Stimme) dem Kirchenrat/Presbyterium angehören, ist von daher gesehen nicht gut begründet. Der Gesichtspunkt, dass die betreffenden Personen am Verkündigungsauftrag teilhaben und *deshalb* der Gemeindeleitung angehören müssten, ist nicht überzeugend. Dasselbe würde auch für Katecheten, Gemeindepädagoginnen usw. geltend gemacht werden können. Nicht die Teilhabe am Verkündigungsauftrag, sondern die zur Erfüllung der Aufgabe eines Presbyteriums erforderliche theologische Kompetenz ist, wie dargelegt, der Grund für die Mitgliedschaft des Pfarrers oder der Pfarrerin kraft Amtes. Im Übrigen ist eine Mitgliedschaft mit beratender Stimme ohnehin problematisch: wer zwar mitberaten, aber nicht mitentscheiden darf oder muss, trägt auch keine Verantwortung für die Entscheidungen. Eine solche Regelung ist in sich unstimmig.

Allerdings sollten Personen, die in beruflicher Verantwortung gemeindliche Aufgaben wahrnehmen, vom Presbyterium auf jeden Fall

*Aufgabe des
Presbyteriums ist
die Leitung der
Gemeinde.*

als „Sachverständige“ gehört werden, wenn Angelegenheiten ihres Arbeitsbereichs zur Debatte stehen. Die Kirchenverfassung der ErK bestimmt in § 29 Abs. 3: „Beauftragte, die nicht Mitglieder des Kirchenrates/Presbyteriums sind, und gemeindliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen sind bei der Beratung von Angelegenheiten ihres Aufgabenbereichs zu hören.“ Leider gehört in der Praxis diese Festlegung zu den am meisten missachteten Bestimmungen der Kirchenverfassung.

Zu erwägen bleibt, ob es nicht sinnvoll und hilfreich sein könnte, in anderer Weise zu einer Beteiligung der hauptamtlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen an den Angelegenheiten der Gemeinde zu kommen. Die Verfassungskonstruktion Calvins sah neben dem Presbyterium, dem Prediger und Älteste angehörten, mit dem „Großen Konsistorium“, in dem auch die Diakone Mitglieder waren, ein weiteres gemeindliches Koordinations-, Beschluss- und Leitungsgremium vor. Da es seinerzeit keine anderen gemeindlichen Beauftragten bzw. Amtsträger gab, waren im Großen Konsistorium alle versammelt, die in der Gemeindegemeinschaft als Beauftragte tätig waren. Heute gibt es neben Predigern, Ältesten und, wo vorhanden, Diakonen noch wesentlich mehr berufliche Tätigkeitsfelder und Personen, die in der Gemeindegemeinschaft tätig sind. In analoger Anwendung könnten einem dem Großen Konsistorium Calvins entsprechenden gemeindlichen Gremium alle angehören, die beruflich in der Gemeinde tätig sind; nicht nur Prediger und Älteste, sondern auch Katechetinnen, Kirchenmusiker, Gemeindediakoninnen, Gemeindepädagogen, Jugendreferentinnen, Kindergärtnerinnen usw. Der Aufgabenbereich eines solchen Gremiums wäre entsprechend zu beschreiben und ließe sich sinnvoll vom Aufgabenbereich des Presbyteriums abgrenzen. Dem partizipativen, möglichst herrschaftsfreien, geschwisterlichen Charakter reformierter Kirchenordnung würde das entsprechen.

Eine solche Regelung wäre m.E. besser als die in manchen Kirchen geltende Bestimmung, dass dem Presbyterium immer *ein* Vertreter der gemeindlichen Mitarbeiterschaft angehören muss. Diese Bestimmung, deren Kompromisscharakter offen ersichtlich ist, macht das Presbyterium partiell zum Repräsentativorgan der Gemeinde, hier: der Mitarbeiterschaft in der Gemeinde, und das entspricht nicht der hinter der presbyterialen Ordnung stehenden theologischen „Leitvorstellung“.

Presbyteriale und demokratische Prinzipien

Seit Johannes Calvin die presbyterial-synodale Kirchenordnung entwickelte, ist viel Zeit vergangen. Seine Vorstellungen über die rechte Kirchenverfassung haben über den engeren kirchlichen Raum hinausgewirkt und sind insbesondere durch die reformierten oder puritanischen Auswanderer in die Neue Welt, nach Amerika, im staatlichen Be-

Die Verfassungskonstruktion Calvins sah mit dem „Großen Konsistorium“ ein weiteres gemeindliches Koordinations-, Beschluss- und Leitungsgremium vor.

reich wirksam geworden. Die Herausbildung der demokratischen Staatsordnung hat durchaus verschiedene Wurzeln; sie geht nicht allein auf Calvins Kirchenordnungsvorstellungen zurück, ist von ihnen wirkungsgeschichtlich aber auch nicht zu trennen.

Seit dem 19. Jahrhundert ist eine Rückwirkung des Demokratiegedankens auf die presbyterial-synodale Kirchenverfassung festzustellen. Das ist nicht unproblematisch, denn Calvins Ordnungsvorstellungen wurden bei der Übertragung in den staatlichen Bereich von ihrer religiösen Grundlage gelöst und säkularisiert. Nach Calvin beruht jedes gemeindliche Amt auf einer „Gnadengabe“, einem Charisma des *Heiligen Geistes*. In der gedanklichen Begründung der Demokratie sieht das anders aus. Ihre Grundidee ist, dass die Gaben der *Vernunft* nicht an Stand und Herkommen gebunden, sondern jedem Menschen, wenn auch in verschiedenem Maße, zu eigen sind. Die öffentlichen Angelegenheiten sollen darum von Personen – damals: nur Männern – wahrgenommen werden, die sich als herausragende Träger der Vernunft erwiesen haben und deshalb am besten erkennen können, was dem gemeinen Wohl dienlich ist. Das Gedankengut der Aufklärung ist deutlich erkennbar. Noch heute sind, bedingt durch diesen gedanklichen Hintergrund, die Abgeordneten eines Parlaments „nur ihrem Gewissen verpflichtet“ – es gibt kein „imperatives Mandat“; in dem Begriff „Gewissen“ lebt der alte Rückbezug auf die Vernunft fort.

Die Idee der parlamentarischen Demokratie führt aber auch Gedankengut anderer Herkunft weiter: Parlamente waren schon in der Zeit absolutistischer Fürstenherrschaft die politische Vertretung des Staatsvolkes, eben „Volksvertreter“ im Gegenüber zum Herrscher und seinem „Kabinett“.

Die reformierte Kirche bejaht die Entwicklung zur parlamentarischen Demokratie im Bereich des Staates rückhaltlos. Jedoch: Im Laufe des 19. Jahrhunderts haben die Grundideen der parlamentarischen Demokratie eine Rückwirkung in den kirchlichen Raum entfaltet. Seitdem werden immer wieder Synoden als „Kirchenparlamente“ im Gegenüber zur „Kirchenleitung“ und, auf gemeindlicher Ebene, die Mitglieder des Presbyteriums als „Vertreter der Gemeinde“ im Gegenüber zum Pfarramt missverstanden. In der reformierten Kirche mit ihrer Tradition des „Leitungspresbyteriums“ bzw. der „Leitungssynode“ liegt jedoch die Aufgabe der Gemeindeleitung in allen Hinsichten beim Presbyterium; es gibt keine Sonderbereiche des Pfarramts, auch nicht im „geistlichen Bereich“. Auf der Ebene der Landeskirche ist die Landessynode Kirchenleitung und nicht nur gesetzgebendes Kirchenparlament neben einem „kirchenleitenden geistlichen Amt (meist: Bischof)“ und einem Landeskirchenamt als Verwaltungsorgan. Die de-

Seit dem 19. Jahrhundert ist eine Rückwirkung des Demokratiegedankens auf die presbyterial-synodale Kirchenverfassung festzustellen.

mokratische „Gewaltenteilung“ von gesetzgebender, regierender und rechtsprechender Gewalt ist unbekannt: die Synode gibt die Gesetze; sie selber als Kirchenleitung führt sie durch eines ihrer Organe aus, und es gibt keine kirchliche Verfassungsgerichtsbarkeit – kirchliche Gerichte für disziplinarische und die Lehre betreffende Angelegenheiten sowie für Verwaltungstreitfragen gibt es hingegen durchaus.

Auf Grund der Verwechslung mit demokratischen Prinzipien wird die presbyteriale Ordnung der reformierten Kirche oftmals als eine Art „kirchliche Selbstverwaltung“ missverstanden. Wäre es so, dann wäre das Presbyterium ein Organ gemeindlicher Selbstverwaltung und die Presbyter Beauftragte der Gemeindeglieder. Tatsächlich aber sind nach reformierter Auffassung die Presbyter Beauftragte Christi; das Presbyterium ist das Instrument, durch das Christus seine Gemeinde leitet, und kein Organ gemeindlicher Selbstleitung oder Selbstverwaltung. Nicht der Wille der Gemeinde, sonder der Wille Christi soll geschehen. Es liegt auf der Hand, dass diese Konzeption zugleich hilfreich und gefährdet ist. Hilfreich ist sie, weil sie das Presbyterium innerlich unabhängig von Menschen macht; gefährdet ist dies Konzept, weil auch Presbyter möglicherweise im konkreten Fall den Willen Christi und den eigenen Willen nicht recht zu unterscheiden wissen. Von den Mitgliedern des Presbyteriums wird sehr viel geistliche Disziplin verlangt: wirklich Christus und seiner Gemeinde *dienen* und nicht über sie *herrschen* zu wollen. Von der allen Menschen eigenen Irrtumsfähigkeit bleiben jedoch auch kirchliche Amtsträger nicht verschont, und das auf allen Ebenen.

Von den Mitgliedern des Presbyteriums wird sehr viel geistliche Disziplin verlangt.

Funktionale Differenzierung

Wie bereits ausgeführt, bestand die Aufgabe des Presbyteriums nach calvinischer Konzeption in der Wahrnehmung der „speziellen Kirchenzucht“; das war seine *einzig*e Aufgabe. Wenn ich recht sehe, wird die „spezielle Kirchenzucht“ nur noch in der Ev.-altreformierten Kirche wahrgenommen, jedenfalls in Deutschland. In den Ordnungen anderer reformierter oder von der reformierten Tradition geprägter Kirchen in unserem Land ist sie zwar noch erwähnt, wird aber kaum mehr praktiziert und versteckt sich als Teilbereich in dem Aufgabenfeld der „geistlichen Leitung“ der Gemeinde.

Mir geht es nun nicht darum, die Frage der Kirchenzucht und ihrer Problematik in Für und Wider zu erörtern. Vielmehr möchte ich darauf aufmerksam machen, dass Presbyterien heutzutage mit einer Fülle von Aufgaben der geistlichen Leitung wie der Verwaltung und Geschäftsführung einer Gemeinde betraut – und oftmals überlastet sind. Im Lauf der Jahrhunderte sind den Presbyterien in Gestalt der Finanz- und Vermögensverwaltung, der Zuständigkeiten für den Ge-

meindehaushalt, das gemeindliche Personal, die Gebäude u.a.m. Aufgaben zugewachsen, die dem calvinischen Presbyterium fremd waren und seinerzeit von anderen Gremien oder Beauftragten wahrgenommen wurden. Die Bezeichnungen dafür wechseln: sie wurden Kerkvoogden, Kirchvögte, Bauherren, Kirchmeister oder Kuratoren genannt. Das waren „Ämter“, die nicht der kirchlichen, sondern der kommunalen Gemeinde zugehörten, Aufgaben der genossenschaftlichen Selbstverwaltung einer Gemeinde, in der Bürgergemeinde und Christengemeinde (innerhalb des *corpus christianum*) ungeschieden ineinander lagen. Und dort, wo wie in der Alten Kirche die Verwaltung von Geld und Vermögen durch kirchliche Beauftragte wahrzunehmen war bzw. ist, gehörten diese Angelegenheiten zum Aufgabenbereich der Diakone, nicht aber der Presbyter.

Heutzutage müssen alle diese Aufgaben, oftmals zusätzlich noch die Diakonie, von demselben Gremium, eben dem Presbyterium, wahrgenommen werden. Das ist nicht gut, und in der Regel bleibt dabei vor allem die Aufgabe der geistlichen Gemeindeleitung auf der Strecke, wie man aus der verbreiteten Klage von Presbytern entnehmen kann, sie kämen angesichts der Fülle von Verwaltungsaufgaben überhaupt nicht mehr zu „geistlichen“ Themen. Ich frage daher, ob es nicht gut wäre, diese Aufgabenfülle wieder zu entzerren. In Wiederaufnahme der alten Zuordnung der Finanz- und Vermögensverwaltung zu einem gesonderten kirchlichen Amt, seinerzeit dem der Diakone, sollte es in der Gemeinde neben dem Presbyterium einen „Verwaltungsrat“ geben, der für alle Aufgaben der „äußeren Angelegenheiten“ zuständig ist: Gemeindeverwaltung, Finanzen, Gebäude, Friedhof, Einrichtungen wie z.B. Kindergärten, Sozialstationen, Krankenhäuser usw. sowie das Personalwesen. Hingegen sollte sich das Presbyterium ganz auf die Aufgabe der geistlichen Gemeindeleitung konzentrieren.

Es ist nicht nur die Aufgabenfülle der gegenwärtigen Presbyterien, die mich zu diesem Vorschlag führt. Es ist auch die unbestreitbare Beobachtung, dass die Vielfalt der Gaben des göttlichen Geistes, die die Gemeinde zu ihrem Leben braucht, durchaus auf verschiedene Gemeindeglieder verteilt sein kann. Darum sollten Personen, die für Verwaltungsaufgaben und Finanzfragen „begabt“ sind, sich diesen Angelegenheiten widmen, und andere, deren Begabung nicht auf diesem Feld, sondern auf dem der geistlichen Gemeindeleitung zu finden ist, sollten sich diesem Bereich zuwenden. Die Gemeinde braucht beides! Der beliebte Einwand, ein solches Verfahren würde zu einer Verselbständigung des Verwaltungsbereichs und zu „Eigengesetzlichkeiten“ der „weltlichen“ Teile der Gemeindeleitung führen, beeindruckt mich nicht. Er unterstellt den Gemeindegliedern, die sich Finanz- und Verwaltungs-

In der Regel bleibt dabei vor allem die Aufgabe der geistlichen Gemeindeleitung auf der Strecke.

aufgaben widmen, ein mangelndes Bewusstsein dafür, dass sie die Finanz- und Verwaltungsangelegenheiten einer christlichen Gemeinde und nicht eines beliebigen Vereins wahrnehmen. Diese Unterstellung trifft nicht zu. Außerdem: die heutige Aufgabenfülle führt viel zu oft dazu, dass der Bereich der „geistlichen Gemeindeleitung“ völlig aus dem Blick gerät und – innerlich – stillschweigend an den Pastor oder die Pastorin abgetreten wird. Das ist nicht gut, weder für die Gemeinde noch für den Pastor oder die Pastorin. Darum plädiere ich nachdrücklich für eine Weiterentwicklung des presbyterialen Systems, die in Wahrheit eine Rückkehr zu einem bereits bewährten Verfahren ist, und meine, es sollte in jeder Gemeinde *zwei* Leitungsgremien mit eigener Aufgabenstellung geben: einen Verwaltungsrat für die Geschäftsführung und ein Presbyterium für die geistliche Leitung der Gemeinde.

Geistliche Gemeindeleitung

Was aber könnte „geistliche Gemeindeleitung“ heutzutage konkret bedeuten? In der Vergangenheit war damit die „spezielle Kirchengleichheit“ gemeint. Ihre Übung setzte allerdings voraus, dass feste und allgemein akzeptierte Vorstellungen über die christliche Gestaltung des Lebens, den „christian way of life“, vorhanden sind; das ist heutzutage nicht der Fall. Außerdem setzte sie unausgesprochen voraus, dass der einzelne Mensch der Gemeinschaft, hier: der Gemeinde, das Recht zuerkennt, seine Lebensgestaltung kritisch zu begleiten. Auch das ist heutzutage nicht mehr vorauszusetzen; es steht im Widerspruch zu dem für uns alle selbstverständlichen Anspruch auf persönliche Freiheit und Autonomie in einer „offenen Gesellschaft“. Man mag das begrüßen oder bedauern, es ändert nichts daran, dass wir heute unter anderen „Rahmenbedingungen“ leben, die der einzelne Mensch und auch die Gemeinde sich nicht nach Belieben aussuchen können. Nur in sich fest geschlossene und nach außen deutlich abgegrenzte Gruppen vermögen gegenüber ihren Mitgliedern ein bestimmtes und für alle verbindliches Ethos durchzusetzen, allerdings um den Preis, dass dafür in der Regel ein erheblicher moralischer Druck auf den einzelnen ausgeübt wird, wie es typischer Weise in einer „Sekte“ der Fall ist. Das wird in der christlichen Gemeinde niemand wollen können.

So ist in den reformierten oder von reformierter Tradition geprägten Gemeinden und Landeskirchen die Übung von geistlicher Gemeindeleitung im früheren Sinne, also als „Kirchengleichheit“, fast vollständig verschwunden – eine gewisse Ausnahme bildet noch immer die Ev.-altreformierte Kirche. Eine große Landeskirche hat vor kurzem erklärt, dass „Kirchengleichheit“ im Sinne einer Zulassung zum oder eines Ausschlusses vom Abendmahl gar nicht statthaft sei, weil solches dem

So ist in den reformierten Gemeinden und Landeskirchen die Übung von geistlicher Gemeindeleitung fast vollständig verschwunden.

Sinn des Abendmahls widerspreche. Sie hat gleichzeitig aber versichert, dass selbstverständlich die Teilnahme am Abendmahl nicht „folgenlos“ bleiben könne. Auf die Frage, was geschehen solle, wenn sie dennoch „folgenlos“ bleibt, hat sie keine Antwort gegeben. Genau an dieser Stelle setzte jedoch früher die „Kirchenzucht“ an; so ist das Problem, das man seinerzeit lösen wollte, nach wie vor offen.

Die Problematik geistlicher Gemeindeleitung in Form der „Kirchenzucht“ früherer Zeiten liegt darin, dass sie sich so schnell und stark auf den Bereich der sittlichen Lebensführung konzentriert und verengt hat. Sicher kann, will und muss der Glaube sich auch in der täglichen Lebensgestaltung auswirken. Doch die „Erneuerung“, von der der Heidelberger Katechismus in Frage 86 spricht und die in der Theologensprache als „Heiligung“ bezeichnet wurde, bezieht sich nicht allein und nicht einmal vordringlich auf das sittliche Leben oder, noch mehr verengt, auf die Sexualmoral. In erster Linie ist vielmehr der Bereich des „religiösen Lebens“ gemeint: wie ein Mensch sein Leben versteht, wie er sich selbst in seiner Welt sieht, sich in der Beziehung zu Gott und dem Mitmenschen positioniert – und auch, welche konkrete Lebensgestaltung sich daraus ergibt, z.B. in seiner persönlichen Frömmigkeit, seiner religiösen Betätigung wie Gebet, Gottesdienst, seinem Einstehen für den Glauben gegenüber anderen Menschen und den Formen der Weitergabe der Glaubensbotschaft an andere. Aufgabe der geistlichen Gemeindeleitung ist es, der Gemeinde, d.h. den Gemeindegliedern, Hilfe, Anregung, Information und die äußeren Möglichkeiten für die christliche Gestaltung ihres Lebens zu geben. Darum gehören Form und Inhalt des Gottesdienstes, des kirchlichen Unterrichts, der „inhaltlichen“ Gemeindegliederarbeit im weitesten Sinne zu den Aufgaben der geistlichen Gemeindeleitung. Geistliche Leitung ist „Anleitung“: geistliche Anleitung zum Glauben und Leben als Christ in dieser Zeit.

Der Gedanke liegt nahe: das ist doch Aufgabe des Pastors oder der Pastorin! Richtig ist, dass Pastoren und Pastorinnen durch ihre Ausbildung eine Menge an biblischen und theologischen Kenntnissen und Informationen in die Gemeindegliederarbeit einbringen. Die geistliche Leitung einer Gemeinde erschöpft sich aber nicht in der Übermittlung von theologischer Information. Sie setzt eigene geistliche, spirituelle Erfahrung voraus. Die wollen wir auch Pastoren und Pastorinnen nicht absprechen. Doch sie leben nicht so im Alltag wie ihre Gemeindeglieder. Presbyter, die über geistliche Erfahrung als Christen im alltäglichen Leben verfügen, bringen damit eine besondere Gabe in das Leben der Gemeinde ein, über die Pastoren und Pastorinnen nicht verfügen (können). Darum kann und soll die Gemeindegliederarbeit nicht von Pastoren und Pastorinnen allein gestaltet werden. Es gibt in den Gemeinden

Die Problematik geistlicher Gemeindeleitung liegt darin, dass sie sich so schnell auf den Bereich der sittlichen Lebensführung verengt hat.

*Die Wahl der
Presbyter durch
die Gemeindeglieder ist eine
Neuerung des
19. Jahrhunderts.*

Menschen mit geistlicher Erfahrung, auf deren Gabe die Gemeinde nicht verzichten kann.

Eine der wichtigsten Aufgaben der geistlichen Gemeindeleitung besteht darin, der Gemeinde einen Pastor oder eine Pastorin sowie andere Mitarbeitende in der „inhaltlichen“ Gemeindegliederarbeit zu geben. Ich meine das wörtlich: das Presbyterium als geistliche Gemeindeleitung sollte darüber entscheiden, wer im Pfarrdienst oder einem anderen „inhaltlichen“ Dienst z.B. als Gemeindeglied, Jugendreferent, Gemeindepädagogin in der Gemeinde tätig ist. In manchen Landeskirchen ist es so geregelt. Anderswo, z.B. in der ErK, werden die Pfarrstellen nicht durch Wahl seitens des Presbyteriums, sondern durch Wahl seitens der Gemeindeglieder besetzt. Das Presbyterium hat lediglich den Wahlvorschlag zu machen, der in der Regel zwei oder drei Personen umfasst. Besser ist das Verfahren der Ev.-altreformierten Kirche: hier spricht das Presbyterium einen „Ruf“ an einen Pastor aus, und die Gemeinde entscheidet, ob sie dieser Berufung zustimmt oder nicht. Warum? Der Dienst eines Pastors oder einer Pastorin ist m.E. keine Arbeitsstelle wie andere, um die man sich bewerben oder bei einer Wahl mit anderen konkurrieren könnte. Die geistliche Gemeindeleitung sollte vielmehr aus ihrer Einsicht in die Notwendigkeiten der konkreten Gemeinde heraus eine geeignete Person suchen, und die Gemeinde kann dann dieser Berufung zustimmen oder nicht.

Überdies bin ich der Meinung, dass auch das Presbyterium als geistliche Gemeindeleitung nicht von den Gemeindegliedern gewählt werden, sondern sich durch Kooptation selber ergänzen sollte, wie es in der reformierten Tradition durchweg gewesen ist. Allerdings sollte die Amtszeit auf z.B. zwölf Jahre begrenzt, also nicht mehr „lebenslanglich“ sein. Die Wahl der Presbyter durch die Gemeindeglieder ist eine Neuerung des 19. Jahrhunderts und stellt eine Übertragung von parlamentarisch-demokratischen Ideen in den Raum der Kirche dar. Anders als Parlamentsabgeordnete sind Presbyter jedoch nicht „Volksvertreter“ bzw. Vertreter der Gemeinde und nicht Mitglieder eines gemeindlichen „Selbstverwaltungsorgans“. Deshalb fehlt der Wahl durch die Gemeinde der sachliche Grund; sie verleitet überdies dazu, die Presbyter als „Vertreter der Gemeinde gegenüber dem Pfarramt“ misszuverstehen.

Gemeindeleitung lernen

Das Presbyteramt wird seit jeher ehrenamtlich wahrgenommen, während für das Pfarramt eine berufsbezogene Ausbildung erforderlich ist. Das soll und wird auch so bleiben, jedoch:

In früheren Zeiten mit übersichtlicheren, stabileren und weniger „verrechtlichten“ Lebensverhältnissen waren Presbyter ohne weiteres in

der Lage, ihr Amt auszuführen, wenn sie nur die „Gabe der Leitung“ besaßen. Es hat den Anschein, dass die Situation sich auch in dieser Hinsicht verändert hat. Presbyter müssen heute über ein „Amtswissen“ verfügen, das andere Gemeindeglieder nicht zu besitzen brauchen: für den Bereich der geistlichen Gemeindeleitung benötigen sie außer eigener geistlicher Erfahrung auch Informationen über die „Rahmenbedingungen“ gemeindlicher Arbeit in der heutigen Zeit sowie biblische und theologische Basisinformationen, um die Gemeindegliederarbeit auf Grund eigener Kenntnis und eigenen Wissens mitgestalten zu können; für den Bereich der Verwaltung der gemeindlichen Angelegenheiten brauchen sie Grundinformationen über die Rechtsverhältnisse der Gemeinde und ihrer Landeskirche und über die durch staatliche Regelungen vorgegebenen rechtlichen Rahmenbedingungen. Für beide Bereiche brauchen sie eine Hinführung zu der wichtigen Aufgabe der Personalführung; sie sind „Arbeitgeber“ und u.U. für eine größere Zahl von Mitarbeitenden verantwortlich.

Den Hinweis, für die theologischen Kenntnisse sei der Pastor oder die Pastorin zuständig und im übrigen habe man ein Gemeindeamt, lasse ich nicht gelten. Wer verantwortlich entscheiden will, muss wissen, worüber er entscheidet. Kein Presbyter muss mit den beruflichen Kenntnissen seiner Pastorin oder seines Gemeindeamtsleiters konkurrieren – aber die Presbyter und Presbyterinnen dürfen ihre Verantwortung auch nicht innerlich an die vermeintlichen oder tatsächlichen „Fachleute“ abtreten. Der gute Wille und der „gesunde Menschenverstand“ allein reichen dazu aber nicht aus.

Daraus ergibt sich für mich die Konsequenz, dass es eine angemessene Zurüstung für Presbyter und Presbyterinnen geben muss. Das ist eine gesamtkirchliche Aufgabe. Ich gehe sogar noch einen Schritt weiter – wohl wissend, dass schon der Gedanke daran manchen erschrecken und Widerstand auslösen wird: In das Presbyteramt sollten nur solche Gemeindeglieder berufen werden können, die *zuvor* eine Zurüstung für den Bereich entweder der geistlichen Gemeindeleitung (das Presbyterium; s.o.) oder der gemeindlichen Verwaltung (den Verwaltungsrat; s.o.) und beide Gruppen für den Bereich der Personalführung absolviert haben. Ich denke allen Ernstes daran, die passive Wählbarkeit für das Presbyterium bzw. den „Verwaltungsrat“ an den Erwerb eines Zertifikats, das die entsprechenden Kenntnisse nachweist, zu binden. Der Grund ist: Gerade weil das Presbyterium in der reformierten Kirche ein *Leitungsgremium* ist (und nicht eine Versammlung von „Kirchenvolks-Vertretern“), müssen seine Mitglieder über die „Gabe der Leitung“ hinaus auch die dafür notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten besitzen. Auch beim Pfarramt geben wir uns aus gutem Grund

*Wer verantwortlich
entscheiden
will, muss wissen,
worüber er
entscheidet.*

nicht damit zufrieden, dass ein Pastor oder eine Pastorin die „innere Berufung“ zu diesem Dienst in sich verspürt; er oder sie muss auch über die notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten verfügen. Das Presbyteramt wird immer ein Ehrenamt bleiben; aber es steht heutzutage unter anderen Bedingungen als zu den Zeiten Calvins.

Ziel dieser Überlegungen ist es, das Presbyteramt zu stärken. Denn das reformierte System der presbyterialen Gemeindeleitung setzt ein starkes Presbyterium voraus – zwischen Pfarramt und Presbyteramt muss Gleichgewicht herrschen. Das aber wird sich nur einstellen, wenn dem Berufswissen des Pfarrers ein entsprechendes „Amtswissen“ der Presbyter und Presbyterinnen und dem Berufswissen der gemeindlichen Verwaltung eine entsprechende Kenntnis der Mitglieder des „Verwaltungsrates“ gegenübersteht.

IV. Die sichtbare Einheit der Kirche

Wenn jede Ortsgemeinde *ganz* Kirche und nicht nur eine unvollständige Erscheinungsform von ihr ist, warum soll es dann gemeindeübergreifende kirchliche Strukturen überhaupt geben?

Ein nicht unwesentlicher Teil der Christenheit und insbesondere auch der reformierten Tradition sowie der evangelischen Freikirchen vertritt die Auffassung, dass es über die Ortsgemeinde hinaus keiner weiteren, übergreifenden Strukturen bedarf. Allenfalls kann es zweckbestimmte Vereinigungen oder „Bünde“ geben, um bestimmte Aufgaben gemeinsam wahrzunehmen. Man bezeichnet diese Auffassung als „kongregationalistisch“; der Ausdruck ist von *congregatio* = Gemeinde abgeleitet.

Dem steht im Bereich der reformierten Tradition die von Johannes Calvin ausgehende Tradition der *presbyterial-synodalen Kirchenordnung* gegenüber: zwischen den Ortsgemeinden besteht eine in Christus gründende Gemeinschaft, die im Zusammenkommen zu einer gemeinsamen Synode sichtbar in Erscheinung tritt. Jede Ortsgemeinde ist zwar *ganz* Kirche, aber keine Ortsgemeinde ist für sich die *ganze* Kirche. Streng genommen gibt es nur ein einziges Merkmal von Kirche, das die Ortsgemeinde nicht sichtbar darzustellen vermag: die Einheit der Kirche Christi. Im 3. Artikel des Glaubensbekenntnisses ist davon die Rede: ich glaube „die heilige allgemeine christliche Kirche“; der Gebrauch des bestimmten Artikels („die“) zeigt an, dass es nur *eine* Kirche Christi gibt.

Das wird von den Gemeinden kongregationalistischer Tradition natürlich nicht bestritten. Fraglich ist, ob diese in Christus bestehende

Zwischen den Ortsgemeinden besteht eine in Christus gründende Gemeinschaft

gegläubte Einheit der Kirche auch sichtbar dargestellt werden muss. Kirchen synodaler Tradition bejahen dies und beziehen sich dafür auf das sog. „Hohepriesterliche Gebet“ Jesu nach Joh 17. Dort ist zwar im direkten Zusammenhang von der Einheit der Christen, nicht von der Einheit der Kirche die Rede. Aber das eine ergibt sich aus dem anderen, „damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21). Doch inwiefern stellt eine Synode die Einheit der Christenheit dar?

Was eine Synode ist

Theologisch betrachtet wird die Einheit einer Gemeinde sichtbar, indem sie sich zum Gottesdienst versammelt, Gott in Christus anruft, sein Wort hört, das Mahl des Herrn feiert und für die Armen sorgt. Sichtbar wird darin die Gemeinschaft der Gemeinde mit Christus, ihrem „Haupt“, und die Gemeinschaft der einzelnen Christen als Gemeindeglieder miteinander. Die Einheit *aller* Christen aus *allen* Gemeinden und Kirchen würde darin sichtbar, dass sie alle zu *einem* gemeinsamen Gottesdienst zusammenkommen. Das ist aus praktischen Gründen nicht möglich. Die sichtbare Einheit der Kirche kann nur so dargestellt werden, dass die einzelnen Gemeinden durch ihre Gemeindeleitungen *repräsentiert* werden, indem sich die „Amtsträger“ aller Gemeinden – Pastoren, Presbyter, Diakone – zum gemeinsamen Gottesdienst versammeln.

Um dies zu ermöglichen, hat die Tradition der reformierten Kirche ein gestuftes System synodaler Repräsentanz ausgebildet: Ursprünglich versammelten sich alle Amtsträger der Gemeinden, die in einer erreichbaren räumlichen Nähe zueinander lebten, zur Synode. Mit der Zeit hat sich, wiederum aus praktischen Gründen, die Vertretung der Ortsgemeinden reduziert auf einen Pastor, einen Presbyter und, bei großen Gemeinden, einen Diakon aus jeder Gemeinde. Die bildeten die regionale Synode. Mehrere regionale Synoden konnten eine übergreifendere Synode bilden, die wiederum aus Amtsträgern der regionalen Synoden zusammengesetzt war. Dieses gestufte System lässt sich immer weiter fortsetzen, so dass schließlich die gesamte Weltchristenheit in einer überschaubaren Synode durch Amtsträger repräsentiert sein könnte und damit auf repräsentative Weise die gesamte Christenheit sich in einem einzigen, gemeinsamen Gottesdienst um Jesus Christus, ihr „Haupt“, versammelt. Damit würde die Einheit der Kirche Christi sichtbar, d.h. *gottesdienstlich* dargestellt. Die Einheit der Kirche besteht in der *gottesdienstlichen Gemeinschaft* mit Christus und miteinander.

Die reformierte Kirche nahm mit ihrem Synodalsystem die konziliare Tradition der Alten Kirche auf. Ein Konzil ist eine Versammlung

Die sichtbare Einheit der Kirche kann nur so dargestellt werden, dass die einzelnen Gemeinden durch ihre Gemeindeleitungen repräsentiert werden.

der Bischöfe, also der „Amtsträger“ der beteiligten Gemeinden. Da in der reformierten Kirche Pastoren, Presbyter und Diakone gemeinsam das („kollektive“) Bischofsamt wahrnehmen, sind in einer reformierten Synode Pastoren, Presbyter und Diakone versammelt.

Die Mitglieder der Synode sind nicht Repräsentanten bzw. Vertreter der *Gemeindeglieder*, sondern Repräsentanten der *Gemeindeleitungen*, also der Beauftragten, die auf örtlicher Ebene für die Einheit der Gemeinde, konkret: für den Gottesdienst, verantwortlich sind. Es kann nicht stark genug unterstrichen werden, dass die *sichtbare* Einheit der Kirche in nichts anderem als in der *gottesdienstlichen* Gemeinschaft besteht. Die Einheit der Kirche wird nicht in übereinstimmenden Riten, Rechtsformen oder Finanzierungssystemen, nicht durch kirchliche Strukturen, Ämter oder jurisdiktionelle Zuständigkeiten und auch nicht durch eine allen gemeinsame Verwaltung, sondern in der *gottesdienstlichen Gemeinschaft* sichtbar dargestellt; hier jedoch nicht nur als Abendmahlsgemeinschaft, sondern auch als Hör-Gemeinschaft (Predigt), Dienst-Gemeinschaft (Diakonie) und Anbetungs-Gemeinschaft (Gebet, Gesang).

Die Mitglieder der Synode sind nicht Repräsentanten bzw. Vertreter der Gemeindeglieder, sondern Repräsentanten der Gemeindeleitungen.

Im ökumenischen Gespräch über die Einheit der Kirche dreht sich alles um die erstrebte Abendmahlsgemeinschaft. Die ist zwar unverzichtbar für die Einheit der Kirche; doch wenn die Einheit der Kirche gottesdienstliche Gemeinschaft ist, dann dürfen die anderen Teile des Gottesdienstes – auch terminologisch – nicht ständig ausgeblendet werden. Ein Gottesdienst geht nach evangelischem Verständnis nicht in der Mahlfeier auf. Man kann hier auch nicht trennen und sagen: Wir können gemeinsam beten, aber nicht gemeinsam das Mahl des Herrn feiern. Wie wahrhaftig ist das gemeinsame Gebet, solange man einander das gemeinsame Mahl verweigert? Die ökumenische Engführung des Blicks auf das gemeinsame Abendmahl setzt gedanklich voraus, dass „das Eigentliche“ des Gottesdienstes, nämlich die Gemeinschaft der Gemeinde mit Christus, sich erst und einzig in der Mahlfeier vollzieht. Ein solches Gottesdienstverständnis ist jedenfalls nicht evangelisch.

Seit dem 19. Jahrhundert hat sich unter dem Einfluss parlamentarisch-demokratischer Vorstellungen die Anschauung herausgebildet, Synodale seien Repräsentanten des „Kirchenvolks“. Seitdem ist es möglich, dass jemand Mitglied der Synode ist, ohne in seiner Gemeinde Pastor, Presbyter oder Diakon zu sein. Diese Neuerung ist systemwidrig; sie verkennt den gedanklichen, strukturgebenden Ansatzpunkt einer synodalen Kirchenordnung reformierter Prägung.

Das „Amt der Einheit“

Im ökumenischen Gespräch wird immer wieder die Forderung erhoben, dass zur Darstellung der sichtbaren Einheit der Kirche ein „Amt

der Einheit“ notwendig sei. In diesem Zusammenhang richtet sich der Blick auf das Papstamt, dessen „Petrusdienst“ für die Kirche eben darin bestehen könne, die Einheit der Christenheit sichtbar zu repräsentieren. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass mit diesem Vorschlag doch stets die Erwartung einer rechtlichen Unterstellung aller Kirchen unter den Bischof von Rom verbunden ist. Hintergrund dafür ist die römisch-katholische Auffassung, dass der Bischof von Rom als „Nachfolger Petri“ von Christus selbst zum Haupt seiner Kirche bestellt sei und es deshalb Gemeinschaft mit Christus nur geben könne, wenn zugleich eine jurisdiktionelle Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom besteht. Die evangelischen Kirchen können aus überzeugenden Gründen diese Konstruktion nicht anerkennen, auch wenn der römische Primatsanspruch neuerdings als „Primat in der Liebe“ deklariert wird. Christus hat niemanden, auch Petrus nicht, zum Oberhaupt seiner Kirche bestellt und mit jurisdiktionellen, „kirchenleitenden“ Rechten ausgestattet. Zudem: Petrus ist zwar Apostel gewesen und möglicherweise tatsächlich in Rom den Märtyrertod gestorben; daraus folgt aber noch nicht, dass er auch *Bischof* von Rom gewesen ist und die späteren römischen Bischöfe seine „Nachfolger“ sind.

Vorstellen können wir uns, dass sich die römisch-katholische Kirche in eine gleichberechtigte synodale Gemeinschaft mit uns begibt. Es stünde einer solchen gemeinsamen Synode dann frei, wen sie – auf Zeit – zu ihrem Vorsitzenden wählt. Doch auch dann würde die sichtbare Einheit der Kirche durch das Zusammenkommen zu einer gemeinsamen Synode und nicht durch die Person des Synodalvorsitzenden dargestellt. Die Synode *als ganze* bringt die Einheit der Kirche sichtbar zur Erscheinung, weil diese Einheit in der *gottesdienstlichen* Gemeinschaft der Kirche mit ihrem Haupt Jesus Christus und nicht in der jurisdiktionellen Unterordnung der verschiedenen regionalen Kirchen unter ein einzelnes „Leitungsamt“ besteht.

Vorstellen können wir uns, dass sich die römisch-katholische Kirche in eine gleichberechtigte synodale Gemeinschaft mit uns begibt.

Die reformierte Leitungssynode

Die evangelischen Landeskirchen in Deutschland folgen in ihrem Verfassungsaufbau zwei Grundformen. Die eine wird als Ordnung der „gemeinschaftlichen Kirchenleitung“ bezeichnet und findet sich in den lutherischen und z.T. auch in unierten Landeskirchen. Hier kommt der Synode die Aufgabe der kirchlichen Gesetzgebung zu; sie ist *ein* Organ der Landeskirche neben dem „leitenden geistlichen Amt“ (Landesbischof, Kirchenpräsident) und dem Landeskirchenamt, das für die Kirchenverwaltung zuständig ist. Diese drei Organe in ihrem Zusammenwirken leiten die Landeskirche.

Die andere Grundform wird durch die reformierte Tradition reprä-

*Die reformierte
Tradition
konzentriert alle
Leitungsaufgaben
in der Synode.*

sentiert. Sie konzentriert alle Leitungsaufgaben in der Synode, die darum als „Leitungssynode“ bezeichnet wird. Die Aufgaben des leitenden geistlichen Amtes und der Kirchenverwaltung (und der Diakonie) werden in der Regel nicht durch die Synode in ihrer Gesamtheit, sondern durch ihre Organe wahrgenommen, die aber *ihre* Organe sind und nicht gleichberechtigt *neben* der Synode stehen.

Warum braucht eine Synode überhaupt Organe, wenn ihre Aufgabe doch darin besteht, die Einheit der Kirche sichtbar darzustellen, indem sie die Gemeinden (repräsentativ) zu einer gottesdienstlichen Gemeinschaft versammelt? Die Gründe hierfür liegen in den praktischen Erfordernissen des kirchlichen Lebens.

Seit jeher schon hat die gottesdienstliche Versammlung der Kirche zu einem Konzil bzw. einer Synode rechtliche Ordnungen aus sich herausgesetzt. Der Gottesdienst ist die Quelle des Kirchenrechts. In der konziliaren Versammlung der gesamten Kirche wurde geregelt, was *alle* in gleicher Weise angeht. Das waren in der Zeit der Alten Kirche vor allem Fragen der Glaubenslehre, aber auch Fragen der rechtlichen und liturgischen Ordnung. Hierüber ergingen Konzilsentscheidungen, die z.T. auch für uns heute noch in Geltung stehen – z.B. das Glaubensbekenntnis des Konzils von Nizäa-Konstantinopel (325/381).

Ebenfalls seit jeher haben einzelne Ortskirchen der Synode Fragen oder Probleme vorgelegt, die sie nicht alleine zu lösen imstande waren. Die Gemeinschaft der Kirche zeigt sich auch in der gegenseitigen Beratung und Hilfestellung für einzelne Ortsgemeinden. Heutzutage gibt es eine Reihe von Aufgaben, deren Erledigung über die Möglichkeiten einer Ortsgemeinde hinausgeht. Dazu gehört die Ausbildung zum Pfarrdienst oder für andere kirchliche Berufe, z.B. zum hauptamtlichen Kirchenmusiker. Oder die Vertretung gemeinsamer Anliegen gegenüber der Öffentlichkeit und staatlichen Institutionen. Weil auch die Kirche sich im Rahmen des für alle geltenden Rechtes zu bewegen hat – so sagt es das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland –, muss die Kirche gegenüber dem Staat die Gewähr bieten, dass alles in ihr mit rechten Dingen und d.h. auf rechtsgültige Weise vorgeht; daraus folgt die Aufgabe kirchlicher Aufsicht über alles, was in der Kirche geschieht, und die kann am besten von einem dazu bestellten gesamtkirchlichen Organ wahrgenommen werden. Manchmal wird zwar befürchtet, die „Freiheit der Gemeinden“ könne durch die gesamtkirchlichen Aufsichtsbefugnisse gefährdet werden. Wir müssen jedoch bedenken: Wenn die Kirche nicht selber gewährleistet, dass alles in ihr mit rechten Dingen und d.h. auf rechtsgültige Weise vorgeht, werden die staatlichen Institutionen diese Aufsicht selber in die Hand nehmen. Es gibt in einem rechtsstaatlich ge-

ordneten Gemeinwesen keine rechtsfreien Räume. Die gesamtkirchliche Aufsichtsbefugnisse sichern die Unabhängigkeit der Kirche und der Ortsgemeinden vom Staat. Nicht zuletzt organisiert die Gesamtkirche den Einzug der Kirchensteuer für die Gemeinden und sorgt für einen finanziellen Ausgleich zwischen armen und reichen Gemeinden. Zwar könnten die Ortsgemeinden ihre Kirchensteuer auch selber einziehen; doch das wäre mühsam und mit erheblich größerem Verwaltungsaufwand verbunden.

In früheren Jahrhunderten gab es neben der Synode und ihrem Vorstand, der aus dem Vorsitzenden (Moderator; immer ein Theologe), dem Schriftführer (Scriba; Theologe) und dem Assessor (immer ein Jurist) bestand, keine weiteren gesamtkirchlichen Einrichtungen. Alle Angelegenheiten wurden während der Synodaltagungen entschieden. Zwischen den Tagungen wurden auftretende Fragen durch Briefe oder Besuche bearbeitet. Heutzutage braucht auch eine reformierte Leitungssynode eine ständig verfügbare Verwaltungsstelle und ein Leitungsgremium, das regelmäßig zusammenkommt. Dies Leitungsgremium, in der Regel Moderamen genannt, ist die „stellvertretende Kirchenleitung“ in der Zeit, in der die Synode nicht versammelt ist. Es besteht aus Mitgliedern der Synode, sowohl Pastoren wie Ältesten, und benötigt zur Erfüllung seiner Aufgaben ein Mitglied, das juristischer Fachmann ist. Dem Konstruktionsprinzip der reformierten Leitungssynode entspricht es, wenn der Vorsitzende der Synode zugleich Vorsitzender des Moderamens und Leiter der Verwaltungsstelle ist. So ist es z.B. in der Ev. Kirche im Rheinland geregelt. Anderswo sind der Vorsitz der Synode und der Vorsitz im Moderamen und die Leitung der Verwaltung getrennt; das ist nicht systemgerecht. Hintergrund einer solchen Regelung ist der Wunsch, nicht unbedingt einen Theologen, sondern auch einen Ältesten zum Vorsitzenden der Synode wählen zu können. Hier wirkt sich ein dem reformierten Kirchenordnungsgedanken fremdes, der parlamentarisch-demokratischen Tradition verpflichtetes Denken aus: das Gegenüber von Parlament und Regierung. In der reformierten Kirche ist die Synode nicht Parlament, sondern regiert selbst – ggf. durch ihre Organe. So wie in der Ortsgemeinde das Presbyterium als Gemeinschaft von Pastoren, Presbytern und Diakonen das („kollektive“) Bischofsamt wahrnimmt, so ist auf der Ebene der Gesamtkirche die Synode als ganze der Bischof der Kirche. Darum verwenden reformierte Landeskirchen für ihren „leitenden Theologen“ nicht die Bezeichnung „Bischof“.

Das reformierte System presbyterial-synodaler Kirchenordnung ist eine großartige, allerdings auch stets gefährdete Weise, die Kirche zu leiten. Es setzt auf allen Seiten ein hohes Maß an Einsicht in die vor-

In der reformierten Kirche ist die Synode nicht Parlament, sondern regiert selbst – ggf. durch ihre Organe.

Das reformierte System presbyterial-synodaler Kirchenordnung ist eine großartige, allerdings auch stets gefährdete Weise, die Kirche zu leiten.

handenen Notwendigkeiten, an Respekt vor der reformierten Verfassungstradition und an Willen, der gemeinsamen Sache zu dienen statt über die anderen zu herrschen, voraus. Durch die Konzentration aller Befugnisse in der kirchenleitenden Synode bedingt fehlt dem reformierten System die institutionelle Machtbalance. Die Macht sitzt bekanntlich dort, wo die Informationen hingehen und das Geld herkommt. Wenn die reformierte Kirche ihre alltäglichen Angelegenheiten nicht *in geistlichem Gehorsam* gegenüber ihrem Herrn Jesus Christus ordnet und ausführt, kann ihre Verfassung in der Praxis schnell zu einem totalitären System entarten – oder, auf der anderen Seite, zu einem eigensinnigen, unverbindlichen und eigenbrötlerischen Nebeneinander von Ortsgemeinden degenerieren. Die presbyterial-synodale Kirchenverfassung ist eine beständige, schmale Gratwanderung zwischen Freiheit und Willkür, Unverbindlichkeit und Gemeinschaft, Geist und Ungeist, Kirche und Sekte. Sie ist vielleicht die beste, sicher aber die gefährdetste Weise, Kirche Jesu Christi zu sein.

Rezensionen

Christina aus der Au, **Achtsam wahrnehmen**. Eine theologische Umweltethik, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2003

Die Zeit zahlreicher Veröffentlichungen zur Umweltethik ist seit den 90er Jahren passé. Die Begeisterung für die Natur einerseits und das Betroffensein angesichts drohender ökologischer Katastrophen andererseits, Ökofeminismus und Ganzheitlichkeit und die Eintragung theologischer Begriffe in die Natur (z.B. „Auch Tiere haben eine Seele“, „Der Mensch ist für die Umwelt aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit verantwortlich“) hatten ihre Zeit gehabt. Was veranlasst Christina aus der Au im Jahr 2003, ein Buch zu veröffentlichen, in dem sie erneut die Thematik aufgreift, ohne in die Moral und Ideologien früherer Entwürfe zum Thema abzugleiten? Es ist genau dies: Einen Entwurf zur Umweltethik vorzulegen, der nicht vom Gedanken getragen ist, wie die Menschheit überleben kann, die auch nicht beansprucht, Regeln und Begründungen für eine sittliche Orientierung aufzustellen, sondern der eine spezifische Form anbietet, sich selbst, die anderen Menschen und die nicht-menschliche Umwelt wahrzunehmen. Um es vorweg zu nehmen: Die Autorin wird diesem Anspruch gerecht und schließt mit ihrem Buch tatsächlich eine Lücke in der bisherigen Literatur zum Thema. Dafür reflektiert die Verfasserin zunächst die Debatte zwischen den sog. „Individualisten“ (Kap. 1) und „Holisten“ (Kap. 2) in der Umweltethik:

Das Problem der „Individualisten“ ist, dass sie für das Individuum in der Natur Werte und Handlungsanweisungen postulieren, die gerade nicht von der Umwelt ausgehen und die somit die Interaktion zwischen Organismen, ihr Werden und ihr Wechselspiel mit anderen biologischen Systemen außer Acht lassen.

Umgekehrt liegt die Gefahr der „Holisten“ genau darin, dass sie das Individuum zugunsten eines Biosystems ausblenden und den Einzelnen dem Ganzen opfern. Den „Holisten“ kann man zurecht eine gefährliche Nähe zum Totalitarismus vorwerfen. Sie haben neben diesem philosophischen Problem auch die theologische Frage zu klären, wie man systemische Ganzheiten als von Gott geschaffen *lieben* kann. Paradoxerweise vermögen es gerade die „Holisten“, die doch die Erkenntnisse der Naturwissenschaft mit der Theologie in Einklang bringen wollen, nicht, die Theodizeefrage von „Fressen und Gefressen werden“ in der ganzheitlichen Wahrnehmung der Natur zu lösen. Schließlich richtet sich an die „Holisten“ die Kritik, dass es *das* Ökosystem nicht gibt, sondern dieses jeweils von der Definition des Menschen abhängt und selbst permanenten Änderungen unterworfen ist. Wenn für Biotope, Landschaften und Flüsse dasselbe Recht gilt wie für einen einzelnen Menschen, dann geschieht hier argumentativ nichts weiter als eine Ausweitung des Individualismus auf ein Ökosystem.

Aus der Au sucht nun nach einem dritten Weg zwischen Individualismus und Holismus: eine Sichtweise des Individuums, das sowohl seine eigene Identität hat als auch zutiefst mit seiner Umwelt verbunden ist; eine Wahrnehmung des Ganzen, indem sowohl ökologische Abhängigkeiten ernst genommen werden als auch der Andersheit des Anderen

Raum bleibt. Die Verfasserin findet diesen Weg in der Prozessphilosophie, wie sie von Alfred N. Whitehead begründet wurde, und widmet ihr nun den weitaus größten Teil ihrer Arbeit (Kap. 3, 4 und 6). Dabei nimmt sie das schwierige und eher tastende Vokabular Whiteheads auf, vermag es aber so auszudeuten, dass es sich auch dem nicht theologisch oder philosophisch gebildeten Leser erschließt. Dazu trägt zum einen das Whitehead-Glossar am Ende des Buches bei, vor allem aber die ausgezeichnet gewählten Beispiele aus der Alltagswelt, die von jedem Leser und jeder Leserin nachvollzogen werden können (der Igel, der auf der Straße ein Bremsmanöver mit Unfallfolge verursacht als nur ein Exempel für das Wechselspiel von Handeln und Erleiden, S. 150f.).

Whitehead selbst hat keine Umweltethik entworfen und sich auch nicht ausführlich mit Moral befasst. Jedoch kann er laut Aus der Au die Basis liefern, auf der sich eine Ethik für die Interaktion des Individuums mit seiner Umwelt aufbauen lässt. Auch hier liegt der Ausgangspunkt beim Individuum, aber der Zielpunkt ist nicht sein Überleben, sondern die Wahrnehmung seiner Umwelt. Dafür bietet die Prozessphilosophie wertvolle Anhaltspunkte, von denen aus sich das Verständnis der Ethik grundlegend verändert: Die Philosophie des Werdens und Wirkens ermöglicht es, ein Individuum zu denken, das einerseits zutiefst mit seiner Umwelt verknüpft ist, das sich aber andererseits im Wechselspiel mit ihr seine Individualität und seine ureigenste Wahrnehmung der Umwelt bewahrt. Die Frage lautet nun nicht mehr: „Welche Normen lege ich meinem Handeln zugrunde?“ Sondern: „Wie verhalte ich mich in meiner Umwelt, um mich meinem Menschsein immer mehr als würdig zu erweisen?“ Aus der Au führt hier den Begriff der „Wahrnehmung“ ein: Wahrnehmung geschieht im Erleben und im Interpretieren des Erlebten, in der Wechselwirkung meiner persönlichen und affektiven Beziehung zur Umwelt und den Erfahrungen, die ich mit ihr mache. Wahrnehmen geschieht durchaus aus emotionaler Verbundenheit mit der Natur. Dennoch verwehrt sich die Verfasserin gegen eine diffuse und esoterische „Bauch- und Gefühlsethik“; sie macht vielmehr diesen Ansatzpunkt einer theoretischen Durchdringung zugänglich, indem sie den Begriff der Wahrnehmung anhand ethischer Kriterien überprüft und für die Ethik ausdeutet (Kap. 5). Sie verweist dabei auf das Christentum als Leitorientierung dafür, wie Menschen wahrnehmen können.

An dieser Stelle erwartet die Leserschaft nun eine spezifisch christliche Umweltethik, die allerdings zugunsten einer erneuten Reflexion über den prozessphilosophischen Modus des Seins und Werdens verschoben wird. Das 6. Kapitel beinhaltet vielmehr die Pointe in der Verknüpfung von Prozessphilosophie und Ethik durch den Begriff der Achtsamkeit. Die Verfasserin versäumt es leider, hier eine *christlich*-achtsame Wahrnehmung auszuführen, wie es durchaus auf der Grundlage des biblischen Zeugnisses nahe läge. Sie stellt sich ansatzweise dieser Aufgabe erst im folgenden Abschnitt über den prozessphilosophisch hergeleiteten „Frieden Gottes“ (Whitehead) in Beziehung zu dem vom christlichen Ethos her bestimmten Geist Gottes (Kap. 7). Diese Beziehung bestehe im Ereignis von Gottes Schöpfung, in der Ermöglichung von Handlungsfreiheit und schließlich in einem von Christus bestimmten Leben. Jeder dieser Aspekte wird von Aus der Au kurz ausgeführt, allerdings in der Weise, dass er auch Grundlagen einer Theorie über die Seelsorge sein könnte („Gott ... ist die Quelle der Hoffnung, dass es nicht so bleiben muss.“, S. 201, oder: „Liebe sieht

den anderen ... nicht nur in dem, was er ist, sondern auch in dem, was er sein könnte.“, S. 212). Die Autorin lässt den Leser und die Leserin bis zum Schluss im Vagen, indem sie zwar in Kap. 8 skizziert, was „achtsam wahrnehmen“ bedeutet, nämlich: Wahrnehmen dessen, was ist, Wahrnehmen dessen, was not tut und Wahrnehmen dessen, was sein könnte – aber man vermisst auch hier die Konkretionen im Hinblick auf aktuelle Herausforderungen der Umweltethik, z.B. die Klimadiskussion, den Tierschutz, die Gentechnik. Das Durchspielen des von der Autorin neu hervor gearbeiteten philosophischen Ansatzes anhand eines dieser Probleme hätte dem Buch gut getan. Dennoch empfiehlt sich seine Lektüre unbedingt jeder, die in der Umweltethik und jedem, der in der Umweltarbeit zu Hause ist: Sie lädt ein, alte Verhaltensmuster in der Umweltethik zu überdenken, sich neu anrühren zu lassen durch das, was in der Umwelt erfahrbar ist, und achtsam nicht nur wahrzunehmen, sondern auch zu argumentieren.

Gesine von Kloeden

*Hans-Georg Geyer, **Andenken.** Theologische Aufsätze, hg. von H. Th. Goebel, D. Korsch, H. Ruddies u. J. Seim, Tübingen: Mohr 2003*

Auch wenn in der gegenwärtigen evangelischen Theologie der Name Hans-Georg Geyer (1929-1999) kaum noch Erwähnung findet, so ist doch seine Person – und in eingeschränkterem Maße auch sein Werk – vor allem bei seinen Schülern Gegenstand der Wertschätzung. Dass hinter seiner Person, die vor allem in seiner Göttinger (1971-1982) und seiner Frankfurter Zeit (1982-1988) viele beeinflusste, sein Werk zurücksteht, hat wohl mehrere Gründe: Die Zahl seiner Monographien ist klein; nur die Habilitation zu Melanchthon ist in einem Verlag erschienen. Geyer hat auch keinen neuen Ansatz in der evangelischen Theologie entwickelt – er ist eher Gesprächspartner vieler und produktiver theologischer Interpret philosophischer Reflexionen, z.B. der Frankfurter Schule.

Seine verstreut erschienenen Aufsätze im Zusammenhang lesen und dann in einer solchen Zusammenschau den Gott-Denker Hans-Georg Geyer kennenlernen und sich von seinen Erkenntnissen herausfordern lassen zu können, ist das Verdienst des hier anzuzeigenden Sammelbandes mit Aufsätzen von Geyer: *Andenken. Theologische Aufsätze*.

Hans Theodor Goebel, Dietrich Korsch, Hartmut Ruddies und Jürgen Seim – allesamt Schüler Geyers – haben auf 500 Seiten 22 Aufsätze gesammelt und haben diese in vier Rubriken eingeteilt. Die erste, „Gott und das Denken“ betitelt, zeigt Geyer in der differenzierten Beschäftigung mit Grundzügen der Metaphysik (Stichworte wie Nihilismus, Gottesbeweise und das Sein Gottes sind hier anzuzeigen). Eine zweite Rubrik widmet sich Grundfragen der Christologie: Texte zur Auferstehung Jesu Christi, zur Versöhnung und der nicht leicht zu lesende und bekannte Aufsatz „Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi“ sind hier zu finden (der nicht aufgenommene 1997 veröffentlichte Text zu Karl Barths Umgang mit der Osterbotschaft hätte hier aufgenommen zu werden

verdient). Die dritte und knappste Rubrik widmet sich der Thematik der Lehre und damit auch der Frage von „Wahrheit und Pluralismus“; letzteres ein Aufsatz aus dem Jahre 1980. Der vierte und umfangreichste Abschnitt ist der christlichen Freiheit und damit ethischen Grundsatzfragen gewidmet. Hier finden sich sowohl Interpretationen Melancthons und Luthers wie auch die Aufnahme gesellschaftskritischer Impulse, explizit von Horkheimer.

Die Auswahl der Texte aus 36 Jahren zeigt einen Denker, dem es in produktiver Weise zu eigen war, im Gespräch mit der klassischen und zeitgenössischen Philosophie Fundamentaltheologie im besten Sinne des Wortes zu treiben. Einerseits tragen die vor allem aus den sechziger und siebziger Jahren stammenden Aufsätze das Kolorit ihrer Zeit und sind auch zeitgeschichtlich zu lesen. Aber in ihren immer wieder grundsätzlich argumentierenden Dimensionen können sie auch der Theologie des 21. Jahrhunderts spannende Impulse geben. So ist etwa die sich gegenwärtig immer stärker zu Wort meldende systematisch-theologische Relevanz des historischen Jesus mit dem Geyer-Satz zu kontrastieren: „Jesu Tod am Kreuz ist die Aporie des historischen Jesus; und den historischen Jesus gibt es nur in der Aporie seines Todes.“ (S. 199) – dieser nur von der Osterbotschaft her sagbare Satz gibt der „Sinnfrage des Kreuzes ... eine unendliche Offenheit, kraft deren sie gegenüber allen Antworten und durch diese hindurch einen unzerstörbaren Vorrang behält, ohne daß dadurch die Antworten bzw. die theologischen Begriffe, die zum Zweck der Antwort entwickelt werden, zunichte gemacht werden.“ (S. 206) Hier zeigt sich Geyers theologische Präzision, die nie zu einer Enge führt, sondern das Gespräch konzentriert öffnen kann. Eine andere spannende Anfrage ist dem Aufsatz „Wahrheit und Pluralismus“ zu entnehmen. Geyer stellt fest, dass die Wahrheitsfrage im Gefolge der „Verwissenschaftlichung der Technik“ und der „Technifizierung der Wissenschaften“ (S. 304) zu einer „Lozierung der Wahrheitsfrage im Zentrum der Macht“ geführt habe, „was – wenn es nicht das Staatsgebäude 1. Klasse für die Wahrheitsfrage überhaupt bedeutet – ihrer Einkerkung im sichersten Zuchthaus der Welt gleichkommt.“ (S. 305) Weil die Kirche mit ihrer Lehre aber nie von der Wahrheit absehen darf, muss gefragt werden, worin ihr (auch gesellschaftspolitischer) Beitrag zur Befreiung der Frage nach der Wahrheit bestehen kann.

Geyer gibt keine vorschnellen und einfachen Antworten. Aber er führt seine Leser und Leserinnen immer auf grundlegende Punkte der Theologie. Dieses Verfahren macht es Menschen, die ihn als Person nicht kannten und ihn sich daher auch nicht bei der Lektüre vorstellen können, nicht immer leicht, zumal sein Vorgehen oft kreisend ist. Aber darin fordert er die Leser und Leserinnen heraus, selber zu Gott-Denkern und -Denkerinnen zu werden. Und das ist eine grundlegende Aufgabe der Theologie, auch im 21. Jahrhundert.

Georg Plasger

Eberhard Busch, **Credo** – Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003

Den Text seiner Abschiedsvorlesung an der Theologischen Fakultät in Göttingen hat Eberhard Busch überarbeitet und als Buch herausgebracht. „Was kann ich ... Besseres tun“, heißt es im Vorwort, „als auf das hinzuweisen, was das apostolische Glaubensbekenntnis uns gemeinsam sagt und – was christliche Kirchen und Gemeinden seit alters bis in unsere Gegenwart mit dessen Worten miteinander sagen. In diesem Sinn ‘Credo’, ‘Ich glaube’“ (5).

Busch schreibt wie er spricht; und das liest sich dann so: „Ich sage nichts anderes, wenn ich nun einen weiteren Begriff einführe und sage: ...“ (S. 65). Er hat seine Lieblingsworte – „kühnlich“ zum Beispiel. Auf Einwände – die aus der Theologiegeschichte und theologischen Debatten bekannt sind oder sich aus religiösen Sehnsüchten ergeben – geht er verständnisvoll ein. Er spricht mit seinen Lesern wie ein Fahrlehrer mit seinen Fahrschülern; zeigt, wohin und wie die Reise geht und macht auf rote Ampeln und Sackgassen aufmerksam. Seine Auskünfte verdanken sich einer klaren theologischen Erkenntnis. „Credo in deum“ – das „sagt eigentlich schon alles“ (S. 90).

Gott – *dieser* Gott – hat sich „offenbart ... in einer bestimmten Gestalt, die zu seinem Wesen gehört und durch die sein Wesen erkannt wird“ (S. 91). Das ist der *cantus firmus* im theologischen Denken Buschs: Gott selbst sorgt dafür, „dass wir von ihm reden können“ (S. 65). Und die wesentliche Aufgabe der Theologie ist: von Gott – und dann auch von „Gottes Welt“ (S. 137ff.), von „Gottes Zuwendung“ (S. 161ff.), von „Gottes Hingabe“ (S. 184ff.) zu reden. Theologisch durchdacht wählt Busch die Begriffe: Gottes *Zuwendung* zeigt sich darin, dass er seinen Sohn Jesus Christus zu uns sendet. Er ist der eine Weg, auf dem Gott „herunterkommt, um *unser Gott* zu sein“ (S. 173), wie Busch anschaulich formuliert. Selbstverständlich gibt es „überhaupt keinen Weg von uns zu Gott“ (ebd.). Gottes *Hingabe* beinhaltet „Weihnachten“ (S. 184ff.) und „die Erniedrigung des Gottessohnes“ (S. 191ff.) ins Leiden und Sterben: die Versöhnung durch den „Versöhner“ (S. 200ff.). Durch ihn wird der „Grundschaten“ (S. 201) geheilt, „den wir selbst nicht heilen können“ (ebd.). Der „fürsorgliche Gott“ (S. 114ff.) handelt in Christus „für uns“ – und dieses „für uns“ bedeutet sowohl „ohne uns“, als auch „an unserer Stelle“, als auch „uns zugut“ (S. 201f.). Busch versteht es, mit wenigen Bemerkungen, die ebenso präzise wie plausibel sind, einen komplexen Zusammenhang darzustellen: eine bemerkenswerte didaktische Leistung. Auch der Aufbau des Buches zeugt davon: einer „Hinführung“ (S. 9ff.) folgt die „Ausführung“, die Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses (S. 90ff.). In der „Hinführung“ setzt Busch ein mit der Frage, ob es überhaupt eines „urkundlichen“ Bekenntnisses bedürfe, ob nicht ein „aktuales“ Bekennen auf der Grundlage der biblischen Botschaft genüge. Busch macht deutlich, dass das (formulierte und autorisierte) Glaubensbekenntnis notwendig ist, weil es auf die Schrift verweist, insofern es eine *relative*, auf die Schrift bezogene Autorität hat und in dieser „relativen Verbindlichkeit“ (S. 22) Menschen im gemeinsamen Glauben und zu gemeinsamem Bekennen verbindet. In der „Hinführung“ finden sich Bemerkungen sowohl über die „Bekennende Kirche“ (S. 31ff.) und zum Verhältnis von „Schrift und Tradition“ (S. 22ff.), als auch über die Geschichte des Aposto-

likums (S. 38ff.), über dessen Einschätzung durch die Reformatoren (S. 47ff.) und über Kritik, die es erfahren hat (S. 53ff.). Zur „Hinführung“ gehören die Prolegomena, „das *zuerst* zu Sagende“, das nur „ein *theologischer* Satz“ sein kann (S. 64). Zu erwähnen ist der Abschnitt „Das Werk des Glaubens“ (S. 82ff.): eine luzide Erklärung dessen, was Calvin den *praecipuus usus* des Gesetzes nennt. Busch macht hier deutlich, dass dieser „eigentliche Gebrauch des Gesetzes“ (S. 88) kein Rückfall in die Werkgerechtigkeit ist, sondern die Praxis des Glaubens unter der Anleitung des gnädigen Gottesgebots.

Die „Ausführung“ umfasst neun Kapitel mit je drei Abschnitten zu gleichen Teilen. Jedem der drei Glaubens-Artikel sind drei Kapitel gewidmet. Busch gelingen verblüffende Zu-Ordnungen: So stellt er Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi unter das Kapitel „Die Aufrichtung des Menschen“ (S. 208ff.), versteht dabei Christi Himmelfahrt als „Die Macht der Liebe“ (S. 217ff.) und Christi Wiederkunft als „Das Recht der Gnade“ (S. 226ff.). Das „Auferstanden-von-den-Toten“ bzw. die „Erhöhung des Menschensohnes“ (S. 208ff.) korrespondiert mit dem „Sehen“ des Menschen: „Wir sahen seine *Herrlichkeit*“ (S. 213). Mit solcher der Bibel entnommenen Sprache schafft es Busch, das Osterwunder ansprechend, ja: anschaulich zu machen – und Gottes Wahrheit wird konkret. Es ist kein Sehen, das den Glauben ersetzen will (wie bei Thomas), sondern ein Sehen im Glauben, das wahrnimmt, was Gott in seinem Sohn sehen lässt. Bemerkenswert, welche theologischen Themen Busch in seiner Auslegung des 1. Artikels behandelt: Das Stichwort ‚Vater‘ führt ihn zur „kirchlichen Trinitätslehre“ (S. 103), zur „Prädestinationslehre“ (S. 106), zu feministischen Anfragen zum maskulinen Gottesbild (S. 115). Ist von *Gott* die Rede, ist auch vom „Gebet“ (S. 122ff.), auch vom „Gehorsam“ (S. 129ff.) die Rede: Busch stellt den Zusammenhang zwischen dem 1. Artikel und dem 1. Gebot her. In „Gottes Welt“ (S. 137ff.) geht es *zuerst* um den „Schöpfer“ (S. 137ff.), dann um das Geschöpf – den „Menschen“ (S. 144ff.) –, dann um „Himmel und Erde“ (S. 154ff.): Solche Abfolge ist alles andere als willkürlich. Wer Aktuelles zur Bewahrung der Schöpfung vermisst, muss beachten, was Busch über den Menschen in Gottes Schöpfung sagt: *welch schreckliche Anmaßung es wäre, würde der Mensch einen achten Schöpfungstag inszenieren.* Buschs Credo-Buch ist aktuell; nicht weil die Aktualität sein Thema wäre, sondern weil der Glaube bzw. das Bekennen des Glaubens aktuell ist und auf aktuelle Herausforderungen reagieren kann – vorausgesetzt der Glaubende weiß, was er bekennt und vor allem, wen er bekennen kann. Im Abschnitt „Der erwählende Gott“ spricht Busch vom „erst-erwählten“ Israel und von der „hinzu berufenen“ Kirche (S. 113). Israel und die Kirche bezeugen „Gottes Gnadenwahl“, „auf unterschiedliche Weise“: Israel „die *Sammlung* von Gottes Volk“, die christliche Kirche die „*Sendung* der Kinder Gottes“ (ebd.). Ob diese Arbeitsteilung wirklich so gewollt ist, kann man fragen. (Dass Busch am christlich-jüdischen Dialog sachkundig und mit durchaus eigenen Einsichten und Äußerungen teilnimmt, ist S. 162ff. nachzulesen.)

Den 3. Glaubensartikel entfaltet Busch als Leben: „Leben im Geist“ (S. 237ff.), „Leben im Neuanfang“ (S. 262ff.), „Leben in der Hoffnung“ (S. 285ff.). Zum „Leben im Geist“ gehört die Kirche. (Busch spricht von der „Einkehr“ der Kirche und von ihrer „Offenheit“.) Die Gefahr einer „fremdhörigen Kirche“ (S. 252) wird aufgezeigt – und die unordentliche Praxis der Babytaufe angeprangert.

Am Schluss steht das „Amen“. Noch einmal wird deutlich, dass Glaube „Anerkennung“ dessen ist, was Gott schafft und schenkt. Busch erweist sich – nicht erst im letzten Kapitel – als hervorragender Bibelkenner. Er macht auf „gottesdienstliche Gebetsformeln“ aufmerksam, die sich „namentlich im Römerbrief“ (S. 305) finden – und mit dessen Schlusssatz beendet Busch seine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses: „Dem allein weisen Gott durch Jesus Christus sei die Ehre in alle Ewigkeit. Amen (16,27)“ (ebd.). Hier zeigt sich, wie erbaulich das Buch zu guter Letzt ist: Die theologische Wissenschaft sollte immer auch eine erbauliche Nebenwirkung haben. Trotz des begrenzten Rahmens, den das Buch mit seinen gut 300 Seiten setzt, sagt Busch das Notwendige gründlich und präsentiert das Wissenswerte so, dass jede(r) Interessierte auch ohne theologische Fachkenntnisse es versteht und den „Doketismus“ ebenso erläutert bekommt (S. 193) wie den „Ebjonitismus“ (S. 203). Erstaunlich, wie Busch die Fülle des Stoffs ordnet. Dass er sich als *reformierter* Theologe äußert, bleibt nicht verborgen. Barth und Calvin kommen reichlich vor. Legt man die Angaben im Register zugrunde, wird am häufigsten Luther zitiert (S. 313).

Eberhard Busch war und ist ein Lehrer der Kirche – als Prediger und Professor auf Kanzel und Katheder, als Redner bei Gemeinde-Vorträgen, als Gesprächspartner in Ausschüssen und Sprechstunden und ökumenischen Begegnungen, als Autor von Aufsätzen und Büchern. Auch sein Credo-Buch weist ihn als solchen Lehrer aus. Es ist nützlich zu lesen, weil es sich gut informiert und gut informierend in Sachen 'Bekenntnis' äußert.

Wo die Kirche ihr Bekenntnis kennt und beherzigt, da kann sie verbindlich sagen: „Wir glauben und bekennen ...“, aber dann auch: „Wir verwerfen ...“ Letzteres ist oft genug notwendig. Denn eine Kirche, die in der Gefahr steht, nur überleben zu wollen und – bewusst oder unbewusst – Strategien der Anpassung zu entwickeln, tut gut daran, sich auf ihren Grund zu besinnen und den schmalen Weg nicht zugunsten des breiten zu verlassen.

Walter Herrenbrück

Autorinnen und Autoren

Dr. Matthias Freudenberg, Privatdozent für Systematische Theologie, Universität Erlangen

Walter Herrenbrück, Landessuperintendent i.R. der Ev.-reformierten Kirche

Dr. Gesine v. Kloeden-Freudenberg, Landespfarrerin für Ökumene, Mission und Konziliaren Prozess und Umweltbeauftragte der Lippischen Landeskirche

Gerrit Noltensmeier, Landessuperintendent der Lippischen Landeskirche

Dr. Alfred Rauhaus, Theologischer Rat der Ev.-reformierten Kirche

Dr. Georg Plasger, Privatdozent für Systematische Theologie, Universität Göttingen

Dr. Dieter Sänger, Professor für Neues Testament an der Universität Kiel