

seiner Person tragen, keinen Anhalt in einer empirisch erhobenen Wirklichkeit hat. Es war vielmehr der Journalist Friedrich Dernburg, der 1906, als „Vertreter des gebildeten Bürgertums“ befragt wurden, was sie über die Zukunft des Pfarrberufes denken, die eingängige Formel prägte: „Sonst machte das Amt den Pfarrer, heute macht der Pfarrer das Amt (. . .) Man verlangt eine Persönlichkeit“⁴²⁷. Das Wort von der Person, die das Amt trägt, formuliert ein bürgerliches Ideal, keine empirische Wirklichkeit. Die Erinnerungen der Kirchenmitglieder, wie sie sich soziologisch erheben lassen, sprechen weit eher dafür, dass die Person getragen wird von dem, was man das Amt nennt. Christian Möller deutet das unmittelbar theologisch: „In dem geistlichen Amt tritt etwas in Erscheinung, was ich mit meiner Person und meinem fehlbaren Leben nicht abdecken kann, weil ich ihm nicht annähernd gewachsen bin. Ich muss für dieses Amt mit meiner Person nicht bürgen, weil es für sich selber bürgt – Gott sei Dank!“⁴²⁸

Im Folgenden soll zunächst zurückhaltender gefragt werden: Was ist das „Amt“? Was macht die Pfarrer zu „Amtspersonen“, an die man Erwartungen richtet, die sie in den allermeisten Fällen scheinbar zufriedenstellend erfüllen? Worin besteht die tragende Grundlage, die den Pfarrern in ihrer beruflichen Tätigkeit vorgeht, so dass sie abgesehen von ihren persönlichen Qualitäten akzeptiert werden? Wie kommt es dazu, dass die disparaten Wirkungen eines pfarramtlichen „Auftrittes“ so gefügt werden, dass sich am Ende eine Nachwirkung einstellt, die in den soziologischen Befragungen als gut beurteilt wird?

Zwischen Stiftung und Funktion

Die Antworten, die im Verlauf der neueren Theologiegeschichte auf diese Frage gegeben worden sind, lassen sich vereinfachend zurückführen auf zwei unterschiedliche Verstehensmuster, die wiederum verbunden sind mit zwei sich widerstreitenden kirchenpolitischen Parteimeinungen. Es ist für das Verstehen hilfreich, mit Hilfe einer in der anglikanischen Kirche üblich gewordenen Bezeichnung von der „High Church“ und von der „Low Church“ zu sprechen und dementsprechend ein „hochkirchliches“ von einem „kongregationalistischen“ Amtsverständnis zu unterscheiden. Während das theologische Denken im Rahmen einer „High Church“ das Amt als eine Gabe von oben, als eine göttliche Stiftung, versteht, sehen die Vertreter einer „Low Church“ das Amt als eine funktionale Ordnung, die sich „von unten her“ aus praktischen Notwendigkeiten ergibt. Je nachdem erscheinen die Pfarrer als Repräsentanten Christi, oder sie werden als Beauftragte der Gemeinde gesehen.

⁴²⁷ Wilhelm Gräb, *Der Pfarrer als Musterprotestant*, S. 246.250f.

⁴²⁸ Ch. Möller, *Einführung*, S. 41

Der Streit um das innere und äussere Recht dieser Auffassungen wurde mit grosser argumentativer Schärfe in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts ausgetragen und endete damals mit einem Patt: keine der widerstreitenden Lehrmeinungen konnte als die einzig sachgerechte überzeugen.⁴²⁹ Der Streit wurde stattdessen ein Stück weit politisch entschieden: in Staat und Kirche und an den theologischen Fakultäten behielten eher die konservativen Vertreter eines „hochkirchlichen“ Amtsverständnisses die Oberhand. Im 20. Jahrhundert war es gerade umgekehrt. Der Streit wurde wieder aufgenommen und konnte wieder nicht mit wissenschaftlichen Argumenten entschieden werden; nun aber behielten kirchen- und fakultätspolitisch eher die Vertreter eines progressiven, dynamisch-funktionalen Amtsverständnisses die Oberhand.⁴³⁰

Bei dieser Diskussionslage legt sich die Vermutung nahe, dass es im „Amt“ der Pfarrer selber angelegt ist, dass das Verständnis dieses Amtes in zwei sich widerstreitende Verstehensmuster auseinander fällt. Das zeigt sich auch an den entsprechenden Aussagen Martin Luthers. In ihnen finden sich scheinbar diametral entgegengesetzte Auffassungen über das Wesen und die Grundlegung des Pfarramtes, in denen die späteren parteilichen Streitigkeiten bereits angelegt sind.

In seinen frühen reformatorischen Schriften betont Luther den dienenden, „funktionalen“ Charakter des Amtes. Das Amt ist nötig, rein pragmatisch, weil die Gemeinschaft des Glaubens sonst nicht funktionieren könnte. Die diesbezüglichen Aussagen sind zahlreich, anschaulich, farbig und lustvoll: „So jedermann wollte predigen, wer wollte noch zuhören? Wenn sie zugleich predigten, so würde es ein Geplärre, wie jetzt die Frösche tun: ‚Kar, ker, ker‘. Sondern es soll so zugehen, dass die Gemeinde einen, der tüchtig dazu ist, dazu [ein]setze, der da predigt, Sakrament reicht etc. Wir haben alle Gewalt, aber niemand soll sich vermessen,

⁴²⁹ H. Sasse, *In statu confessionis*, Bd. 1, S. 127f., vgl. Julius Stahl, in: *Krumwiede, Kirchengeschichte in Quellen*, Bd. IV/1, S. 229. Zu den Streitigkeiten des 19. Jahrhunderts vgl. die Beurteilungen Vilmars durch Barbara Schlunk, *Amt und Gemeinde im theologischen Denken Vilmars*, S. 81ff., und diejenige Löhes durch G. Rau, *Pastoraltheologie*, S. 215ff.

⁴³⁰ Notger Slenczka zeigt, wie der Streit bei Otto Dibelius dadurch entschieden wird, dass die „liberale“ Gegenposition von der konservativen verzerrt wahrgenommen und pauschal verdrängt wird (*Die Diskussion um das kirchliche Amt*, S. 149ff.). Im „hochkirchlichen“ Verständnis bleiben gerade so aber Schwachstellen offen, durch die sofort das nur kurz zurückgedrängte „funktionale“ Verständnis zurückströmt und nun sieghaft den Raum der theologischen Aufmerksamkeit einnimmt: in der gegenwärtigen theologischen Lehre wird nunmehr die konservative Amtsauffassung nicht mehr korrekt wahrgenommen (so etwa bei Goertz, S. 1ff.; oder Isolde Karle in ihrer Fussnote 39 zu Ratschow, *Der Pfarrberuf*, S. 146). – K. Mannheim stellt heraus, dass das funktionale Denken seine Kraft durch den Siegeszug des naturwissenschaftlich-technischen Lebensverständnisses erhalten hat: „Die funktionelle Betrachtungsweise sieht Ideen und Moralbegriffe nicht mehr als absolute Werte an, sondern als das Produkt des sozialen Prozesses, der nötigenfalls durch wissenschaftliche Führung und politische Taktik geändert werden kann“ (zitiert bei von Hayek, *Missbrauch und Verfall der Vernunft*, S. 96f.). Er warnt vor dem Machbarkeitswahn der „Ingenieure und Planwirtschaftler“, der dadurch begünstigt werde.

sie öffentlich zu üben, ausser demjenigen, der dazu von der Gemeinde erwählt ist“⁴³¹. Harald Goertz fasst das in seiner Monographie zum Thema deutend zusammen: „Im öffentlich-kirchlichen Bereich wird ein Delegieren notwendig“. Alle Gemeindeglieder müssen sich „auf eine bestimmte Person einigen“, und diese übt dann den pastoralen Dienst „stellvertretend für alle übrigen“ aus.⁴³² In der Begrifflichkeit der französischen Revolution gesprochen: der Pfarrer vertritt die *volonté générale* der Gemeinde – und gerät in die entsprechenden Streitigkeiten um die rechte Deutung dieses Gemeinwillens.⁴³³ Gegen dieses moderne Amtsverständnis hat Wolfgang Bittner grundsätzliche theologische und praktische Bedenken formuliert: Wo die Vertreter eines liberalen Amtsverständnisses die Differenzierung, Funktionalisierung und Professionalisierung loben, sieht er eine verhängnisvolle „Delegationsspirale“ am Werk: statt selber zu beten, zu lehren und seelsorgliche Verantwortung zu übernehmen, delegieren die Kirchenglieder diese Aufgaben an den Pfarrer.⁴³⁴

Luther vertritt dieses „kongregationalistische“ Verständnis des Amtes in seiner Frühzeit mit der ihm üblichen polemischen Schärfe. Er grenzt sich damit ab von dem Anspruch Roms, dass die Hierarchie der Ämter, in die seit dem Ausgang des mittelalterlichen Investiturstreites alle westlichen Kirchen eingebunden waren, die einzig legitime Lebensform der Kirche Jesu Christi sei. Dieses Amtsverständnis der römischen Kirche ist seit der Reformation mit einer bewundernswerten Stringenz noch weiter ausgebaut worden. Wie oben in der Aufgabenstellung ausgeführt⁴³⁵, ist der dabei wegleitende Gedanke so einfach wie gradlinig: Jesus hat seine Apostel erwählt und in ihr Amt eingesetzt, diese haben wiederum die Bischöfe in deren Amt eingesetzt, und so ist das kirchliche Amt in einer gewaltigen Reihe von Handauflegungen durch die Zeiten hindurch bis auf uns gekommen, und jeder Pfarrer erhält jetzt sein Amt in dieser Weise „von oben“, von seinem Bischof, wenn dieser ihn weiht und ihm damit eine besondere, sakramen-

⁴³¹ WA 10/3,97; ähnlich 10/3,397, Predigten des Jahres 1522, zitiert bei I. Karle, a.a.O., S. 149. Programmatisch die Schrift „Dass eine christliche Versammlung Macht habe“, 1523, WA 11,408ff. Härle zitiert WA 12,1891,21ff., H.-M. Müller verweist für denselben Argumentationsgang auf WA 6,566 (a.a.O., S. 187). Dies führt bei Heinrich Bornkamm zu einer moralischen Begründung des Amtes: „Es ist wider die Liebe, wenn einer sich das Predigtamt von sich aus anmasst, da ja alle das gleiche Recht haben; wider die Liebe, wenn man den ordnungsgemäss Berufenen nicht die schuldige Ehrerbietung beweist“ (zitiert bei Goertz, S. 205, Anm. 104, ähnlich Aarts, S. 280).

⁴³² Goertz, Allgemeines Priestertum, S. 205.

⁴³³ Vgl. Kersting, S. 97ff.

⁴³⁴ Kirche, S. 61ff. Auch H.-M. Müller hält es für notwendig, an diesem Punkt gegen eine allzu sorglose Modernität zu betonen, dass die Weitergabe des Wortes ein Dienst ist, „der allen aufgetragen ist, von dem kein Christ sich dispensieren, den keiner einfach einem anderen delegieren kann“ (Das evangelische Amtsverständnis, in: Gegenwärtiges Christentum, S. 189).

⁴³⁵ Anm. 21 bis 24

tal vermittelte Qualität verleiht. Gegen dieses in sich so stimmige Verständnis des Amtes spricht nur die Tatsache, dass es in den biblischen Schriften so nicht dargelegt wird. Um es mit lutherscher Naivität auszudrücken: Hätte der Heilige Geist das Verständnis des Amtes in diese Richtung lenken wollen, hätte einer der biblischen Schriftsteller diesen Gedanken mühelos ausformulieren oder zumindest mit einer gewissen Festigkeit andeuten können. Es war für Luther deshalb tatsächlich nicht schwierig, auf die offenkundige Absenz entsprechender Schriftstellen hinzuweisen und damit der Erkenntnis die Bahn zu brechen, dass die Weihe der kirchlichen Amtsträger kein Sakrament ist und dass die römische Hierarchie deshalb höchstens als eine ordnende, aber in keinem Fall als eine die Gewissen bindende Macht anzusehen sei.⁴³⁶ Luther hat folgerichtig das Amt zunächst einmal nur eben „kongregationalistisch“, in den praktischen Notwendigkeiten der Kommunikation begründet gesehen.

Im Verlaufe der reformatorischen Kämpfe betont Luther dann zunehmend das andere (ohne dass er die früheren Aussagen deswegen zurücknimmt): Der geistliche Stand ist „von Gott eingesetzt und gestiftet ... nicht mit Gold und Silber, sondern mit dem teuren Blut und bitteren Tod seines einzigen Sohnes“.⁴³⁷ In seiner Monographie zum Thema zieht Werner Führer daraus den Schluss, dass für Luther „die Institutionalität des Amtes ... keine Variable, sondern eine Konstante des kirchlichen Lebens“ ist⁴³⁸. Das Amt als Amt ist von Gott gegeben. Alle Gläubigen haben zwar Anteil am allgemeinen Priestertum, wie besonders die Theologen am linken Flügel der Reformation betonen. Aber nicht alle haben ein Amt. In Abgrenzung zu einem undifferenzierten Verständnis des „allgemeinen Priestertums aller Gläubigen“ (1. Petr 2,9) formuliert Porta in seiner Pastorale Lutheri pointiert: „Es hilft sie auch nicht, dass sie vorgeben, alle Christen sind Priester. Es ist wahr, alle Christen sind Priester, aber nicht alle Pfarrherrn. Denn über das, dass er Christ und Priester ist, muss er auch ein Amt und ein befohlenes Kirchspiel haben. Der Beruf und Befehl macht Pfarrherrn und Prediger“⁴³⁹. Diese Berufung ins Pfarramt geschieht zwar nicht unmittelbar durch Gott, wie das bei den Patriarchen, Propheten und Aposteln der Fall war, sondern sie ist durch Menschen vermittelt. Dennoch hat auch diese Berufung ihren Ursprung und ihr Recht in Gott: sie „geschieht durch Menschen, und dasselbige doch auch durch Gott“⁴⁴⁰.

⁴³⁶ WA 6,560,20ff. und 566,31ff. (Von der babylonischen Gefangenschaft, 1520).

⁴³⁷ WA 30 II, S. 527,14ff. Goertz relativiert solche Aussagen Luthers mit hermeneutischen Argumenten (S. 218ff., insb. S. 233 u. S. 258).

⁴³⁸ Diese Feststellung wird nahtlos weitergeführt in eine Unterscheidung von Form und Inhalt: „Variabel ist indessen die konkrete Ausgestaltung; sie geschieht unter Berücksichtigung des soziokulturellen Umfeldes“ (S. 223).

⁴³⁹ Porta, Pastorale Lutheri, S. 30

⁴⁴⁰ Porta, a.a.O., S. 18

In der theologischen Lehre des 20. Jahrhunderts wurde nach dem 2. Weltkrieg zunächst noch einmal massiv diese „hochkirchliche“ Auffassung vertreten: dem Pfarrer sei mit seinem Amt eine Aufgabe von Gott übergeben, er repräsentiere deshalb in und mit seinem Amt Gott, sei „Stellvertreter“ Christi.⁴⁴¹ Rudolf Leuenberger vertrat eine geradezu genial einfache Synthese: Nicht Christus, sondern die universale Kirche sieht er durch den Pfarrer repräsentiert – insofern aber, als die universale Kirche den Leib Christi bildet, tritt dem einzelnen Gläubigen in der Amtsperson des Pfarrers doch wieder in diesem präzisen Sinn fragmentarisch Christus entgegen.⁴⁴²

Seit einigen Jahren beherrscht in der deutschsprachigen evangelischen Theologie das funktionale Verständnis des Amtes das Feld. Der Pfarrer ist von der Gemeinde beauftragt, und „wann und wo“ er tatsächlich dienend in Funktion tritt, wird er zu einem Zeugen Gottes, der mit seiner Verkündigung den Glauben der Menschen schafft. W. Härle hält lapidar fest: „Erst dort, wo sich schon eine um Wort und Sakrament versammelte Gemeinschaft gebildet hat, bedarf es solcher Ämter“⁴⁴³, und setzt damit voraus, dass der Auftrag zu predigen, aus dem der Glaube kommt (Röm 10,14f.), mit keinem Amt verbunden sei. Ernst Lange entfaltet, wie oben (Teil 1.1) dargelegt, in der für ihn bezeichnenden Offenheit für die Lebensrealität parallel und unvermittelt sowohl ein eher hochkirchliches Amtsverständnis (der Pfarrer ist Bürge) und ein eher kongregationalistisches (der Pfarrer als Zurüster der Mitarbeiter). Theologen wie Volker Drehsen⁴⁴⁴ und Godwin Lämmermann⁴⁴⁵ vertreten je auf etwas andere Art ein funktionales Verständnis des Pfarrberufs. Auf der anderen Seite der theologischen Richtungen hat lange vor ihnen der Mitstreiter Karl Barths, Ernst Wolf, das mit programmatischer Schärfe getan⁴⁴⁶. Insbesondere aber fusst das Reformprogramm, mit dem in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts Theologen wie Yorick Spiegel und Karl-Wilhelm Dahm die Kirchen modernisieren wollten, auf einem „kongregationalistischen“

⁴⁴¹ J. J. von Allmen, o. Teil 1.4, Anm. 347

⁴⁴² Berufung und Dienst, S. 77, vgl. o. Teil 1.2, Anm. 223 die entsprechende Aussage Josuttis'. Das ökumenische Konsenspapier aus dem Jahr 1982 formuliert eine ähnliche Synthese: Es definiert die Kirche als eine Stiftung Gottes, und sieht mit dieser Stiftung die Notwendigkeit eines funktional definierten Amtes grundgelegt. Die Formulierungen in Punkt 8 in Abschnitt 3 der „Lima-Papiere“ lauten: „Um ihre Sendung zu erfüllen, braucht die Kirche Personen, die öffentlich und ständig dafür verantwortlich sind, auf ihre fundamentale Abhängigkeit von Jesus Christus hinzuweisen . . . Das Amt solcher Personen, die seit sehr früher Zeit ordiniert wurden, ist konstitutiv für das Leben und Zeugnis der Kirche“ (in dieser Linie auch G. Wenz, S. 182f.).

⁴⁴³ TRE 18,301,13ff., ebenso in seiner Dogmatik, S. 585

⁴⁴⁴ U. Anm. 516

⁴⁴⁵ Der Pfarrer – elementarer Repräsentant von Subjektivität, S. 27ff.

⁴⁴⁶ „Die Zeit einer ‚herrschaftlichen‘ Pastorenkirche ist endgültig abgelaufen. Damit aber wohl auch die Zeit ihrer ‚sakramentalen‘ Legitimierung“ (in Gemeinde – Amt – Ordination, Votum des Ausschusses der EKU, hg. v. H. Ammer, 1970, zitiert bei Rössler, Handbuch, S. 290.

Amtsverständnis: Voraussetzung dafür, dass das Pfarramt in zahllosen Konzeptpapieren in immer neue Spezialaufgaben unterteilt und zu immer noch wieder anderen Teams zusammengefügt werden konnte, war die Annahme, dass dieses Amt seinen Grund in einer Beauftragung habe, die „horizontal“ gegeben ist, und die sich deshalb auch je nach Zeit, Bedürfnis und Ziel umformulieren und neu aufteilen lasse.⁴⁴⁷ Innerlich folgerichtig sehen auch die Vertreter eines evangelikalen Gemeindebaus im Pfarramt einen Dienst, der sich „kongregationalistisch“ aus den Bedürfnissen der Gemeinde ergibt: Die Pfarrer sind die Mentoren und Leiter der Mentoren und Leiter, die das gemeindliche Leben zum Pulsieren bringen und zusammenhalten. Oder theologischer formuliert: Das Pfarramt ist „eine geschichtlich bedingte Variante des der ganzen Gemeinde aufgetragenen Dienstes der Versöhnung“⁴⁴⁸. Schliesslich lässt sich auch Isolde Karles professionssoziologisches Verständnis des Pfarramtes als Variante eines funktionalen Amtsverständnisses interpretieren: die Pfarrer nehmen im Sozialkörper einen notwendigen Platz ein, weil auch im religiösen Subsystem Komplexität professionell reduziert werden muss und die soziale Kommunikation in personaler Repräsentanz gewährleistet sein will.

Der Pfarrer ist ein „von oben“ beauftragter Repräsentant Gottes – oder er ist ein von der Gemeinde gewählter Diener an dem allen gemeinsamen Glaubensgut. Diese Doppelseitigkeit im Amtsverständnis entspricht einer Erfahrung, die ein Pfarrer in seiner Tätigkeit machen kann: von vielen, wohl den meisten Kirchengliedern wird er keineswegs als ihr Delegierter erlebt, sondern eher als ein Amtsträger, der ihnen gegenüber einen fremden, göttlichen Anspruch vertritt. Der Pfarrer wird gesehen als ein Mensch, der im Namen Gottes auftritt und entsprechende Forderungen erhebt (wobei man dann umso angenehmer überrascht ist, wenn er das freundlich und verständnisvoll tut). Die Ausnahme bilden die kirchlich hoch motivierten Gemeindeglieder. Sie erwarten vom Pfarrer, dass er vertritt, was ihnen im Glauben wichtig ist. Sie wollen den Pfarrer aktiv unterstützen und freuen sich, wenn er ihre Anliegen kraftvoll zum Leuchten bringt, sie schämen sich und leiden, wenn er inkompetent und unwürdig wirkt, sie begegnen ihm partnerschaftlich, halten sich darum aber auch für berechtigt, ihn zu kritisieren. Indessen sehen eher wenige, überdurchschnittlich engagierte Kirchenglieder im Pfarrer in dieser „kongregationalistischen“ Weise den Vertreter des gemeinsamen Glaubens. Für die „schweigende Mehrheit“ ist er – „High Church“ – weit eher der Vertreter von „etwas Höherem“, eine äussere, ihnen formal gegenüberstehende Autorität.

⁴⁴⁷ Zum notwendigen Scheitern dieses Reformprogramms I. Karle, *Der Pfarrberuf*, S. 234f.

⁴⁴⁸ M. Herbst, *Missionarischer Gemeindeaufbau*, S. 333f.

Amtsnimbus und Gravititas: das Vertrauen im Erbe

Das Amt als Stiftung oder als Beauftragung: das sind zunächst zwei unterschiedliche Deutungen. Es dürfte weiterführend sein, elementarer nachzufragen, was denn in der alltäglichen Lebensrealität das Amt zu einer Wirklichkeit werden lässt, die eine Person zu tragen vermag und das Auftreten eines Pfarrers erfolgreich werden lässt.

Die theologischen Denker haben diese Realität bisweilen als Phänomen zu bestimmen versucht. Christian Palmer sprach in seiner 1860 erschienenen Pastoraltheologie vom „Amtsnimbus“ des Pfarrers.⁴⁴⁹ Der Pfarrer ist, nur eben weil er Pfarrer ist, umgeben von rationalen und irrationalen Vorstellungen und Erwartungen. Das ist begründet in einer Sonderstellung, die aus vielen materiellen und juristischen Möglichkeiten erwächst, die mit einem Pfarramt ganz offensichtlich gegeben sind (Haus, Büro, Mitarbeiter, Zugang zu Daten, Schweigepflicht und Recht auf Aussageverweigerung etc.). Mehr noch scheint aber der „Amtsnimbus“ seine Substanz im Denken und Empfinden der Menschen zu haben: die besonderen Möglichkeiten, die einem Pfarrer von Amtes wegen zufließen, haben ihren Ursprung in den Affekten, mit denen die Menschen bewusst oder unbewusst dem Pfarrer begegnen, und in den Erwartungen, die sie an ihn richten, lange bevor er bewiesen hat, dass er die Kompetenzen hat, diese Erwartungen zu erfüllen. Das Amt des Pfarrers hat, um es so zu sagen, eine seiner grundlegenden „Substanzen“ im Gemüt, im Wissen, Wollen, Ahnen und Sehnen, im Fürchten, Sorgen und Bangen der Menschen. Palmer sah diesen Nimbus „traditionell“ begründet und war der Meinung, er werde in den sich verändernden sozialen Verhältnissen nicht bestehen bleiben. Die seitherige Entwicklung zeigt, dass dies nicht so direkt der Fall ist: es scheint vielmehr, dass dieser „Amtsnimbus“ in irgendeiner Form von den Pfarrern selber oder von ihrer Umwelt stets wieder erneuert, und dass etwas von ihm von einer Generation zur anderen weitergegeben wird.

Auch Karl-Heinz Ratschow spricht davon, dass sich in dem Begriff des Amtes eine soziale Realität niederschlägt, die als solche dem Amt und seinem Träger eine eigentümliche „Gravititas“ verleihe. Dem Pfarrer kommt, wie der Volksmund und der literarische Spott sagen, eine „Ehrwürdigkeit“ zu. Es umgibt ihn, wenn man das in die grossen biblischen Wörter übersetzen will, eine „Doxa“, ein Schein, der Respekt und Zutrauen bewirken, aber auch zu Zurückhaltung, Scheu oder gar Furcht führen – und dementsprechend auch den Wunsch nach Distanz oder eine offene oder verborgene Ablehnung auslösen kann. Ratschow steht diesem sozialen Phänomen zwiespältig gegenüber. Einerseits sieht er eine tiefe theologische Problematik: Die „Gravititas“ des Amtes, die es dem Pfarrer möglich macht, dass er raum-zeitlich seine Kompetenzen, Rechte und Ansprüche entfaltet,

⁴⁴⁹ Pastoraltheologie, S.VIIIf., zitiert bei Krause, ThLZ 95, Sp. 729

„überdecke“ den dienenden, „funktionalen“ Charakter der Amtstätigkeit, und dies könne, schreibt Ratschow, „fatal“ erscheinen.⁴⁵⁰ Andererseits sieht Ratschow die menschliche Notwendigkeit einer solchen sozialen Vorgabe: die „Ehrwürdigkeit“ des Amtes kann einem Menschen die Autorität und das Vertrauen vermitteln, ohne die er seine Amtsaufgaben nicht zu erfüllen vermag.⁴⁵¹ Wenn der Amtsträger nur dann „etwas ist“, wenn er „etwas nützt“, legt sich auf ihn der Zwang, sein Daseinsrecht stets wieder zu beweisen, und damit die bald einmal lähmende Forderung, möglichst vielen zu zeigen, wie brauchbar man ist.

Auch in der evangelischen Theologie, meint Ratschow, müsse man deshalb wieder erkennen, dass das Amt sein Recht und seine Würde nicht nur in seiner Funktion hat, dass also seine Legitimität und seine raum-zeitliche Präsenz nicht reduziert werden darf auf seinen Vollzug, und dass seine Ausgestaltung nicht in die Beliebigkeit menschlicher Überlegungen und Konstruktionen gestellt ist. Die Pfarrer sind „nicht Funktionäre der Gemeinde“, hält Reinhard Frieling apodiktisch fest, „sondern üben den Auftrag Christi aus, öffentlich zu predigen und die Gemeinde als ‚Hirten‘ (pastores) zu leiten“.⁴⁵² Das Amt, schreibt Ratschow theologisch vorsichtiger, indem er um die richtigen Formulierungen ringt, ist „selbst ‚etwas‘. Die Gemeinde beruft in dieses Amt. Aber sie konstruiert damit offenbar nicht dieses Amt. Es liegt als Predigt- und Pfarramt – so müssen wir sagen – in der ‚Sache selbst“.⁴⁵³ „Man erführe gern, worin dieses geheimnisvolle ‚etwas‘ besteht, von dem Ratschow spricht“, schreibt Isolde Karle etwas ärgerlich.⁴⁵⁴ Und tatsächlich, kann man aus den Formulierungen schliessen, hätte auch Ratschow selber gerne gewusst und noch lieber auch selber klar und deutlich formuliert, worin dieses „etwas“ des Amtes Bestand hat. Es war Ratschows Not, dass er mit dem kirchlichen Amt auch eine „ontologische Substanz“ gegeben sah, dass er diese Substanz aber nicht zu beschreiben vermochte, weil er als evangelischer Theologe wohl wusste, dass sie nicht in der „Weihe“ dieses Amtes bestehen kann, wie es die römisch-katholische Theologie für das Priesteramt behauptet.⁴⁵⁵

⁴⁵⁰ TRE 2, 593,32-45

⁴⁵¹ Ratschow stellt fest, dass auch im katholischen Amtsverständnis die Betonung der Weihe und der durch sie verliehenen Qualität zurücktritt hinter einer „funktionalen“ Betrachtungsweise, die dem katholischen Priester die natürlichen und geistlichen Grundlagen für sein Leben und Wirken entzieht. Der Amtsinhaber *ist* nichts, bevor er nicht etwas „nützt“; er muss sich sein Amt durch sein zweckmässiges Verhalten, man könnte böse sagen, durch sein „Funktionieren“ verdienen. „Der Priester soll dies und das leisten. Er wird in den grossen Beanspruchungen durch die Aufgaben seines Amtes gesehen. Er soll so viele ‚Rollen‘ spielen. Aber er soll es offenbar leisten, ohne erstmals ‚etwas‘ zu sein“ (TRE 2, 608.7ff.).

⁴⁵² Amt, S. 32

⁴⁵³ A.a.O., S. 616,44ff.

⁴⁵⁴ Der Pfarrberuf, S. 146, Anm. 39

⁴⁵⁵ Ratschow schliesst seine Überlegungen ab mit einer persönlichen Würdigung des gegenwärtigen und mit einer Vermutung über den Weg des zukünftigen Nachdenkens über das Amt.

W. Jetter war es auf eine sehr schöne Weise gegeben, beiläufig etwas von dieser „höheren“, gottgegebenen Substanz des Pfarramtes in Worte zu fassen, wie das mit den Kategorien einer evangelischen Theologie möglich ist. Beim Bedenken des Pfarramtes beschreibt er die fein gesponnenen, schwer zu fassenden, aber sehr realen Qualitäten, die dieses Amt verleiht, und die faktischen Möglichkeiten, die es seinen Trägern erschliesst:

„Die offenen Türen zum ganzen Leben; das Stigma einer Berufung, die immer wieder zum Fremdling macht und den Pfarrer nur ungern unter blosser Mittelmasse absinken lässt, das grosse Vertrauen im Erbe: Das alles sind keine unbestrittenen äusseren Tatbestände, die man nicht auch rasch genug wieder verspielen könnte. Aber sie gehören zu jenen schwierigen guten Möglichkeiten dieses Berufs, die ihn wahrnehmen helfen.“⁴⁵⁶

„Das grosse Vertrauen im Erbe“: in dieser Formulierung verschmelzen zwei Grössen, nämlich die Kraft und Macht der Tradition und ihre äusseren und inneren Vorgaben, und die Kraft des persönlichen Zutrauens, die Macht einer Liebe, die sich verschenkt, bevor sie kritisch nach Recht und Nutzen gefragt hat. In diesem „Vertrauen im Erbe“ verortet Jetter die Substanz des evangelischen Pfarramtes, und verbindet mit dieser andeutenden Definition Elemente einer eher hochkirchlich-katholischen und einer eher kongregationalistisch-liberalen Auffassung. Die Substanz des Amtes sieht er jedenfalls nicht nur in den äusseren materiellen und den kirchenrechtlich definierten Pflichten gegeben. Vielmehr macht seine Formulierung deutlich, dass die tragende Substanz des Pfarramtes im Bewusstsein, im Denken, Fühlen und Wollen der Menschen liegt, in ihrem – dogmatisch völlig unscharf gesprochen – Glauben. Jetter selber schlägt vor, dieses dem Pfarrer zukommende Vertrauen theologisch zu verstehen im Zusammenhang mit der in der evangelischen Theologie „meist etwas unwirsch betrachteten *fides implicita*“⁴⁵⁷, mit der Bereitschaft der Glaubenden also, einen bestimmten Inhalt vertrauensvoll zu umfassen, bevor sie ihn erkannt und verstanden haben. So kann Jetter auf eine recht präzise Weise darlegen, inwiefern auch in den evangelischen Kirchen das

Wenn die „Bereitschaft“, meint er, „ontologische Beziehungen zu erkennen“ zurücktrete, sei „der Funktionalismus als Bezugspunkt verständlich“, und doch sei es „unwahrscheinlich, dass der Verzicht auf ontologische Klärungen lange anhalten kann, denn Geschehen im menschlichen Bereich ist stets auch leibhaftig und bedarf darum der ontologischen Kennzeichnung“ (a.a.O., S. 619, 49ff.). So sucht sich der Ökumeniker seinen Weg zwischen dem protestantischen Denken in Relationen und dem römisch-katholischen Denken in den Kategorien des Seins. Auch das hier nachfolgende Bemühen um ein sachgerechtes Verständnis des Amtes bewegt sich auf dem damit angedeuteten schmalen Weg zwischen Sein und Wirkung, Gabe und verheissener Erfüllung.

⁴⁵⁶ Zitiert bei Rössler, Handbuch, S. 106

⁴⁵⁷ A.a.O. Karl Barth meint, der „implizite“, sich selber nicht bewusste Glaube, sei nur „der schönste Begriff einer schnöden Sache, die man überhaupt nie mit dem Namen *fides* hätte schmücken sollen“ (Einführung, S. 110).

Pfarramt nicht nur die Sache einer zweckmässigen Ordnung ist, sondern Anteil hat an dem, was die Glieder der Kirche glauben: das Amt ist zwar in keiner evangelischen Kirche je zu einem Gegenstand des Glaubens erhoben worden, wie das in der amtlichen römisch-katholischen Theologie der Fall ist. Aber es erscheint bei Jetter auch nicht nur als eine Anordnung menschlichen Rechtes. Vielmehr sieht Jetter das Amt dem Glauben vorgegeben, der seiner noch nicht bewusst ist, und erkennt in diesem zuvorkommenden Vertrauen die Quelle der vorausseilenden, guten Erwartungen, die den Inhabern des Pfarramtes Türen auftun, die sonst verschlossen blieben: nicht nur Türen zu Kirchgemeindehäusern und privaten Wohnungen, sondern, weit verantwortungsvoller, Türen zu vielen Herzen – und damit auch Türen zu Wahrheiten des Lebens, die sonst verschlossen blieben. Es lässt sich kaum vermeiden, dass man dabei an Jesus denkt, der im Johannesevangelium von sich selber sagt, er sei die Tür (Joh 10,7), und dass es deshalb legitim ist, davon auszugehen, dass, „wo und wann immer“ einem pfarramtlichen Wirken die Türen aufgehen, Christus selber am Werk ist.

Als ein erstes, vorläufiges Ergebnis dieser Überlegungen ist damit festzuhalten: das Pfarramt ist ein Amt, das als solches „etwas“ ist. Wichtiger noch als die äusseren, leibhaften Möglichkeiten, die es seinen Inhabern bietet, ist seine soziale Stellung, seine Ehre und Würde, die ihm einen Platz in den Erwartungen und Hoffnungen – aber dadurch unvermeidbar auch in den Enttäuschungen und Aversionen vieler Menschen verleiht. In diesem „Nimbus“, dieser möglicherweise „fatalen“ „Gravitas“ scheint die Substanz des Pfarramtes zu liegen, von der die Amtsinhaber getragen werden, von der sie zehren und die sie verbrauchen und neu aufbauen, von der ihr Wirken aber auch eingegrenzt und beschränkt wird.

Der Frage, wie es zu dieser „Ehrwürdigkeit“ kommt und wie sie theologisch zu deuten und zu werten ist, gehen die nächsten Schritte dieser Untersuchung nach.

Das Privileg der Sakramentsverwaltung

Nach dem allgemein geltenden evangelischen Kirchenrecht wird dem Pfarrer mit seiner Amtsbefähigung das Recht verliehen, das Wort Gottes öffentlich zu verkünden und die Sakramente ordentlich zu verwalten. Juristisch gesehen besteht das Pfarramt aus diesem besonderen Recht. Die Pfarrer und nur die Pfarrer dürfen rechtmässig in aller Öffentlichkeit predigen und lehren, nur sie dürfen taufen und eine Abendmahlsfeier leiten.⁴⁵⁸ So bestimmt es die Rechtsordnung der Kirchen,

⁴⁵⁸ Durch die Ordination „wird der Bewerber ermächtigt, alle kirchlichen Handlungen zu vollziehen“, sagt die Berner Kirchenverfassung (Art. 31,3). Das „Pfarrergesetz“ der VELKD ist diesbezüglich bestimmter: „Mit der Ordination werden Auftrag und Recht zur öffentlichen Wortverkündigung und zur Sakramentsverwaltung übertragen“ (§ 4,1, Rechtssammlung der EKD, S. 4).

die in Europa über die Jahrhunderte hin die Sozialordnung und das Rechtsempfinden der Menschen durchdrungen hat.

Was damit den Pfarrern als ihr besonderes Recht und ihre besondere Pflicht zugesprochen ist, nimmt die theologische Reflexion oft nur einseitig wahr. Sofern sich das theologische Nachdenken über das Amt überhaupt am geltenden Kirchenrecht orientiert, stellt es in aller Regel das Recht zur öffentlichen Verkündigung ins Zentrum. Das ist rein praktisch begreiflich: um ihre Predigt- und Lehraufgaben erfüllen zu können, absolvieren die Pfarrer eine umfangreiche Aus- und Weiterbildung. Den sachgemässen Vollzug der Sakramente dagegen haben sie innerhalb kürzester Zeit gelernt. So entfaltet diese Aufgabe kein Gewicht auf dem Weg in den Beruf, und es liegt lebensgeschichtlich nahe, dass kaum jemand ernsthaft darüber nachdenkt, was es für Gründe und Folgen hat, wenn das kirchliche Recht die Sakramente exklusiv in die Verantwortung der Pfarrer gibt. In der Fachliteratur jedenfalls finden sich darüber kaum grundsätzliche Überlegungen.

Hier soll nun aber die Ansicht begründet werden, dass es vor allem anderen das besondere Recht der „Sakramentsverwaltung“ ist, das den Pfarrern ihre besondere Stellung verleiht, weil daraus der „Nimbus“ und die „Gravitas“ erwachsen, die ihr Amt zu einer Realität im Erleben und Empfinden vieler Menschen werden lässt.

Oft versucht man das Besondere an der Stellung der Pfarrer an der *Öffentlichkeit* ihrer Verkündigungstätigkeit festzumachen.⁴⁵⁹ Es ist aber offensichtlich, dass alle diesbezüglichen Festlegungen unscharf sind: wo im Hinblick auf Predigt und Lehre die Grenzen zwischen öffentlich und nichtöffentlich verlaufen, ist meist schwer zu sagen. Ist das medial vermittelte Glaubensbekenntnis eines Menschen aus dem Show-Business eine Anmassung des Rechts auf öffentliche Verkündigung? Nach dem verfassten Recht und nach dem allgemeinen Rechtsempfinden ist es kaum ein Unrecht, wenn neben den Pfarrern auch andere Gemeindeglieder mit einem Glaubenswort an die Öffentlichkeit treten, wenn sie z. B. einen Leserbrief schreiben, oder in einem politischen Amt an das Evangelium erinnern, oder wenn sie als Journalisten ein biblisches Wort erklären. Das Kriterium der Öffentlichkeit in Bezug auf die Verkündigung kann das Spezifische des Pfarramtes nur unscharf bestimmen.

In den ökumenischen „Limapapieren“ aus dem Jahr 1982 kommt das moderne Denken insofern zum Ausdruck, als das Papier dieses kirchliche Recht mit einem theologischen Argument zu begründen und verständlich zu machen versucht. Die Regel, dass die Eucharistiefeier von einem ordinierten Amtsträger zu leiten sei, wird damit begründet, dass Christus der Gastgeber sei und dass der Ordinierte eben diese „Initiative“ Christi repräsentiere. Er schütze damit die feiernde Gemeinde vor der Illusion, sie sei kreativ an dieser Gabe mitbeteiligt, und wahre ihre Einheit mit der ganzen Kirche (Nr. 29).

⁴⁵⁹ So etwa im „Pfarrergesetz“ der VELKD (o. Anm.458), im 440. Kirchlichen Gesetz der Ev. Landeskirche in Württemberg (§ 1,1), oder Härle, TRE 18,300,28f. oder G. Wenz, S. 182f.

Dagegen lassen sich die sakramentalen Handlungen ohne weiteres als solche erkennen, und durch sie lässt sich eine raum-zeitlich scharfe Grenze ziehen: einigen Menschen kommt das Recht zu, diese Handlungen zu vollziehen, anderen nicht. Einer Anzahl von Menschen wird das exklusive Recht zugebilligt, bestimmte Handlungen zu vollziehen, die im Namen Gottes getan sein wollen und denen deshalb eine Weihe und Würde zukommt, wie sie andere Handlungen nicht haben. Dadurch etabliert sich unweigerlich eine soziale Realität, in der unterschiedliche Rechte zu unterschiedlichen Erfahrungen, Stellungen und Wahrnehmungen führen. Weshalb dieser Unterschied? Mit welchem Recht bindet die Kirchenordnung den Vollzug von Taufe und Abendmahl an das Amt der Pfarrer? Weshalb darf der kirchliche Jugendarbeiter nicht taufen, wenn einem Ehepaar aus seiner Jugendgruppe ein Kind geboren worden ist? Warum sollen nicht die Hauskreise, in denen Menschen auf eine verbindliche Weise füreinander Verantwortung übernehmen, eigenständig das Abendmahl feiern dürfen?⁴⁶⁰ Solche Fragen sind alles andere als nur akademisch. Vielmehr entfachen sie im gegenwärtigen kirchlichen Leben oft schwere Konflikte und rühren an tiefe Verletzungen. Denn dadurch, dass die Sakramentsverwaltung ausschliesslich den Pfarrern anvertraut ist, sind alltäglich spürbare Grenzen in den Sozialkörper der Kirche eingezeichnet. Das besondere Recht der Pfarrer, die Sakramente zu verwalten, nimmt anderen dieses Recht und zeichnet scharfe Konturen in die Glaubensgemeinschaften.⁴⁶¹

Diese kirchliche Rechtsordnung ist alles andere als selbstverständlich. Ein biblischer Bezug macht das anschaulich. Im 1. Korintherbrief bringt der Apostel beiläufig die Frage zur Sprache, die hier ansteht, und die bezeichnenderweise in den neutestamentlichen Schriften sonst keine Rolle spielt. Paulus sieht sich konfrontiert mit der Tatsache, dass sich in der Gemeinde in Korinth Gruppierungen bilden, die sich auf je andere Leitpersonen berufen: „Ich meine dies, dass unter euch der eine sagt: Ich gehöre zu Paulus, der andere: Ich zu Apollos, der dritte: Ich zu Kephas, der vierte: Ich zu Christus“ (1. Kor 1,12). Im Gegenüber zu dieser Parteienbildung betont der Apostel Paulus die unauflösliche Einheit der Gemeinde. „Wie? Ist Christus etwa zerteilt?“, fragt er polemisch und setzt die Antwort voraus: Nein, Christus ist einer, und deshalb soll auch die Gemeinde vereint bleiben

⁴⁶⁰ Diese Frage richten die Verantwortlichen für die Hauskreisarbeit in Württemberg eindringlich und mit breit fundierten Argumenten an die Kirchenleitung (z. B. IDEA Spektrum 5/2006, S. 19).

⁴⁶¹ Der konservative Staatstheoretiker Friedrich Julius Stahl hat mit seinem scharfsichtigen Urteil an dieser Stelle das entscheidende Kriterium für die Unterscheidung zwischen dem landesfürstlichen Kirchenregiment und der Freiheit der Kirche festgemacht: Der Landesfürst, betont Stahl gegen das kurzschlüssige konservative Denken, ist keineswegs „das vorzüglichste Glied der Kirche“, sondern nur eben eines ihrer Glieder. Denn „wer nicht den Menschen die Gnadenmittel spendet, ist nicht vorzügliches Glied der Kirche“ (Krumwiede, Quellen zur Kirchengeschichte IV/1, S. 230).

und sich nicht hinter je unterschiedlichen Namen sammeln. Diese Feststellung und die weitere Argumentation in dieser Sache (1. Kor 1,12-17) enthalten eine Information und einen Gedanken, die für das Verständnis des heutigen Pfarramtes in seiner Differenz zum Bibeltext wesentlich sind.

Die Einheit der Gemeinde, die für Paulus das Entscheidende ist, beschwört er mit zwei weiteren rhetorischen Fragen: „Ist denn Paulus für euch gekreuzigt? Oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft?“ Die Frage nach der Einheit verbindet sich sogleich mit der Frage nach dem einen Werk Christi – und diese sogleich mit derjenigen nach der einen Taufe (vgl. Röm 6,10 u. Eph 4,5). Noch einmal prägt Paulus den Korinthern dieses Einfache ein: Grund und Herz der kirchlichen Gemeinschaft ist nicht Paulus oder ein anderer Verkünder des Evangeliums, sondern Christus, auf dessen Name sie getauft sind. Der Schwung seiner rhetorischen Fragen und der Gedanke an die Taufe, den er heraufbeschworen hat, leitet den Apostel weiter zu einem fast witzigen Ausruf: „Ich danke Gott, dass ich niemanden unter euch getauft habe ausser Krispus und Gajus, damit niemand sagen kann, ihr wäret auf meinen Namen getauft.“ Dieser Ausruf überzeichnet die Dinge, um sie überdeutlich zu machen. Kaum ein Gemeindeglied in Korinth hätte wahrscheinlich ernsthaft gesagt, es sei auf Pauli Namen getauft. Was Paulus sagt, ist auch nicht präzise, wie ihm sogleich einfällt: „Ich habe aber auch Stephanas und sein Haus getauft; sonst weiss ich nicht, ob ich noch jemanden getauft habe.“ Paulus hat offenbar nur ein paar wenige Glieder der korinthischen Gemeinde getauft; wie viele, weiss er selber nicht mehr genau, und es ist für das, was er sagen will, auch nicht wichtig. Oder vielmehr: Für den Gang seiner Argumente ist wichtig, dass es nicht wichtig ist, wie viele Gemeindeglieder er getauft hat. Wichtig ist, dass jedenfalls viele nicht von ihm getauft worden sind. Dadurch steht der Gemeinde überdeutlich vor Augen, dass selbst Paulus nicht alles im Alleingang tut, dass auch er, trotz seines hohen apostolischen Anspruchs (1. Kor 1,1), nicht mit seiner Person und seinem Amt der Gemeinde alles Nötige geben und also eine „rein paulinische Gemeinde“ begründen will. Es sind andere neben ihm tätig, andere vollziehen so grundlegende Handlungen wie die Taufe. Das zeigt, dass jede Parteibildung rund um eine Person die Einheit der Gemeinde spaltet. Gerade die Vielzahl derer, die in der korinthischen Gemeinde verantwortlich handeln, dient Paulus als Argument für ihre Einheit. Andere leisten neben ihm Grundlegendes und dokumentieren so, dass viele gemeinsam und nicht ein Einzelner für sich die Gemeinde verkörpern. Auch der Apostel hat nicht den Auftrag, alles allein zu tun.

Der heutige Pfarrer in seiner Gemeinde scheint aber eben diesen Auftrag zu haben. Er macht alles allein. Er predigt, er lehrt, vermahnt, tröstet, er tauft und er teilt das Abendmahl aus. Ja: „Der Pfarrer ist die Kirche“.⁴⁶² Bedenkt man diese

⁴⁶² So das Fazit der empirischen Mitgliederbefragung von 1972 (Hild, o. Anm. 91, S. 70), vgl. Frieling, Amt, S. 19.

Stellung des Pfarrers auf der Folie dessen, was Paulus am Eingang des Korintherbriefes als die gemeindliche Realität in Korinth voraussetzt, zeigt sich schlagend, welche Verschiebung dem Pfarramt seine zentrale Stellung gibt; und es wird verständlich, dass M. Herbst und viele andere in der Pastorenkirche eine „häretische Struktur“ erblicken⁴⁶³. Es ist eine scheinbar kleine Änderung: Die Aufgabe der Predigt wird verbunden mit der Aufgabe, diejenigen Handlungen zu vollziehen, die ausdrücklich im Namen Jesu vollzogen werden müssen, die Handlungen, in denen Christus „sich selbst vorbehaltlos allen“ gibt, die sie mitvollziehen⁴⁶⁴. Dadurch erhalten die Pfarrer eine institutionelle Stellung, in der sie nicht nur durch die Kraft überzeugender Worte wirken können, sondern auch dadurch, dass sie und nur sie tun dürfen, was getan werden muss, wenn ein Mensch in der Gemeinschaft mit Christus sein will.

Fragt man, wie das besondere Recht der Pfarrer zur Sakramentsverwaltung in der evangelischen Theologie begründet wird, so erstaunt die Antwort: eine Begründung fehlt. Jedenfalls findet sich bei keinem der Reformatoren eine explizite Legitimation für dieses Sonderrecht der Pfarrer. Und bis heute ist in der theologischen Wissenschaft kaum über diese Frage reflektiert worden.

Die Rede von der „Verwaltung“ der „Sakramente“ schöpft aus der Formulierung in 1. Kor 4,1. Dort fasst Paulus ins Wort, wie er verstanden haben möchte, was Apollos, Petrus und er selber sind und tun: „Dafür halte uns jedermann: Für Christi Diener und Haushalter der Geheimnisse Gottes.“ Aus diesem Bibelwort formt sich die Rede von der „Sakramentsverwaltung“: die göttliche oikonomia, Haushalterschaft, spitzt sich zu auf die Frage, wer in welcher Weise umgehen soll mit den Heilsgütern, die in Taufe und Abendmahl greifbar und also äusserlich verfügbar geworden sind. Thomas von Aquin liest aus diesem Bibelwort, dass das Austeilen der geistlichen Güter nicht im subjektiven Belieben aller, sondern „in erster Linie“ („principaliter“) im Ermessen Gottes, „in zweiter Linie“ (secundario) aber in der Verantwortung der „Oberen“ liege.⁴⁶⁵ Aber auch die reformierten Reformatoren Bucer, Calvin und Bullinger entfalten ihr Amtsverständnis im Gefolge dieses neutestamentlichen Wortes.⁴⁶⁶ Im Helvetischen Bekenntnis beschliesst Bullinger seine ausführlichen Überlegungen zu den kirchlichen Diensten, indem er das allgemeine Priestertum aller Gläubigen scharf unterscheidet vom Dieneramt der Kirche, und dann in diesem einen Dieneramt das Recht und die Pflicht zur Predigt des Evangeliums und der Sakramentsverwaltung vereint sieht. Nachdem

⁴⁶³ O. Anm. 98, Herbst, Missionarischer Gemeindeaufbau, S. 145

⁴⁶⁴ Mit dieser Formulierung beschreibt die Leuenberger Konkordie von 1973 die Realität dessen, was in Taufe und Abendmahl geschieht, zitiert nach H.W. Krumwiede (Hg.): Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. IV/2, S. 216

⁴⁶⁵ STh II/2, Quaestio 181,1, ad. 3 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 24, S. 65).

⁴⁶⁶ Bucer, Von der wahren Seelsorge, S. 110,4f.; Calvin, Institutio IV/3,6

er seinen Lesern aus 1. Kor 4,1 die unbeschränkte geistliche Gehorsamspflicht der Amtsträger eingeschärft hat, fährt er fort und schreibt: „Ausserdem fügt er zur näheren Erläuterung des Dienstes hinzu, dass die Diener der Kirche Haushalter oder Verwalter der Geheimnisse Gottes seien. Als Geheimnisse Gottes bezeichnet Paulus aber an vielen Stellen, besonders Eph. 3, das Evangelium Christi. Die alte Kirche nannte auch die Sakramente Christi Geheimnisse. So sind die Diener der Kirche also dazu berufen, den Gläubigen das Evangelium zu predigen und die Sakramente zu verwalten.“⁴⁶⁷ In einer solchen Formulierung wird augenfällig, dass die Reformatoren die traditionelle Gestalt des Amtes an diesem Punkt übernehmen, ohne über deren Recht und Unrecht zu reflektieren. Bullinger lässt sich leiten von einem rein sprachlichen Gleichklang und gleitet mit einem flüchtigen Bezug auf die Sprachkultur der frühen Kirche an allen möglichen Fragen vorbei. Die knappen Verweise stehen in keinem Verhältnis zu den weit reichenden Konsequenzen, die sich aus dieser Definition des Amtes ergeben.

Calvin versucht die neutestamentlichen Aussagen zu den Diensten und Gaben im Neuen Testament zu koordinieren zu seiner Lehre von den vier, oder besser gesagt den zwei und zwei Ämtern, die „eingerrichtet sind, immerfort bestehen zu bleiben“: die Lehrer und Pastoren als Diener am Wort auf der einen, und die Leiter und die Diakone auf der anderen Seite.⁴⁶⁸ Auch er vereint dabei ganz selbstverständlich die Aufgaben der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentsverwaltung in dem einen Amt der Pastoren. Und dies hat bei ihm ein umso stärkeres Gewicht, als er Jurist ist und mit sicherem Gefühl erfasst, wie bedeutungsvoll die präzise Bestimmung der jeweiligen Rechte der unterschiedlichen Amtsträger ist. Ausdrücklich betont Calvin, dass die Lehrer im Gegensatz zu den Pastoren weder an der Ausübung der Kirchenzucht noch an der Sakramentsverwaltung Anteil haben sollen: „Das Amt des ‚Hirten‘ dagegen begreift dies alles in sich“.⁴⁶⁹

Auch Melanchthon lässt an diesem Punkt die sich bildenden evangelisch-lutherischen Kirchen ganz selbstverständlich auf den ausgelegten Geleisen des alten Amtsverständnisses in die Zukunft rollen. Die Confessio Augustana setzt fraglos voraus, dass die kerygmatische und die liturgisch-sakramentale Aufgabe in einem Amt zusammenfallen. „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament zu geben“, heisst es klassisch in ihrem fünften Artikel.⁴⁷⁰ Luther betont ausdrücklich, dass das Abendmahl in der Verantwortung der ordentlich bestellten Amtsträger bleiben muss, und man hat den Eindruck, dass er das umso polemischer tut, als er kein biblisches Argu-

⁴⁶⁷ Helvetisches Bekenntnis, Art. 18, in der Ausgabe von W. Hildebrandt S. 93f. (Anm. 34)

⁴⁶⁸ Institutio IV/3,5–9

⁴⁶⁹ A.a.O., IV/3,4

⁴⁷⁰ BSLK 58,1ff. Auch in der Pastorale Lutheri Portas steht 1. Kor 4,1 am Anfang der Ausführungen (a.a.O., S. 3).

ment dafür findet. Er argumentiert nur eben ordnungspolitisch: das Abendmahl darf nicht zu einer Veranstaltung „im Winkel“ werden, es erheischt, meint er, den öffentlichen Vollzug und darf deshalb nicht dem Hausvater anvertraut werden.⁴⁷¹

Ohne dass dies kritisch reflektiert wird, setzen die sich bildenden reformatorischen Konfessionskirchen dieses Eine voraus: *Ein* Amt ist zuständig sowohl für die Wortverkündigung wie auch für die „heilsvermittelnden“ Handlungen. Erstaunlich ist, dass an diesem Punkt auch der „linke“, täuferische Flügel der Reformation fast denselben Weg gehen: auch sie erachten ein ordiniertes Amt als notwendig und gehen dabei selbstverständlich davon aus, dass der Verkündigungsauftrag und die „Sakramentsverwaltung“ in der Hand der speziell beauftragten Diener vereinigt sei.⁴⁷²

Der kurze Rückbezug auf die in 1. Korinther 1 sichtbar gewordene apostolische Praxis macht offenkundig, wie wenig selbstverständlich diese Vereinigung von Verkündigungsauftrag und Sakramentsverwaltung ist. Paulus betont, er sei nicht gesandt, um zu taufen. Wer also die „Gemeindeordnung“, die Paulus voraussetzt, zum normativen Massstab für jede rechte christliche Gemeindeordnung erheben und das Gemeindeleben nach solchen biblischen „Vorbildern“ gestalten möchte, müsste ultimativ fordern, dass die Kirche die „Gewaltenteilung“ praktiziert und das Recht der Verkündigung vom Recht der Sakramentsverwaltung personell trennt.

Dessen ungeachtet haben die evangelischen Kirchen reformatorischer und täuferischer Provenienz die Vereinigung von kerygmatischer und sakramentaler Aufgabe in einem Amt diskussionslos aus der altkirchlichen und mittelalterlichen Praxis übernommen. Sie haben darüber nicht weiter reflektiert, obgleich 1. Kor 1,17 offenkundig macht, dass diese Verbindung keiner inneren neutestamentlichen Notwendigkeit folgt. Es gibt keinen biblischen Grund, das „Austeilen der Sakramente“ und die Predigt und Lehre in einem Auftrag zusammenzubringen. Im Gegenteil: Bedenkt man, was für ein Gewicht dem Recht zur „Sakramentsverwaltung“ im Verlauf der Kirchengeschichte zugekommen ist und mit

⁴⁷¹ Ulrich Kühn referiert die wenigen Stellen, an denen sich Luther ausdrücklich zu dieser Frage äussert (Sakramente, S. 65f.). Es sind bezeichnenderweise alles nur beiläufige Aussagen in drei Briefen aus den Jahren 1530, 1532 und 1535. Sie bringen nur das Argument der Öffentlichkeit (WABr 7,339,2f.21–27; 6,245,14; 5,529,46).

⁴⁷² Das baptistische Glaubensbekenntnis von 1689 betont gleich am Eingang zu den Ausführungen zu Taufe und Abendmahl, diese „heiligen Verordnungen“ dürften „nur von solchen verwaltet werden, die dafür geeignet und nach dem Befehl Christi dazu berufen worden sind“ (Kap. 28,2, Kunstmann, S. 95). „Even though Anabaptists were anti-clerical in the sense described above, most of them including Hubmaier (Schriften, 355ff.) Dirk (Kolb, 67ff., 77ff.) and the Schleithem Confession (art. V), emphasize the role of an ordained leader in presiding over those ordinances which are part of worship“ (The Mennonite Encyclopedia. A Comprehensive Reference Work on the Anabaptist-Mennonite Movement, Volume V, Scottdale, Pennsylvania, 1990, S. 658).

welcher Sorgfalt dieses Recht in vielen Kirchengemeinschaften geregelt wird, und wenn man Anteil nimmt an vielen aktuellen Streitigkeiten um diese Frage, so spricht das diesbezügliche Schweigen im Neuen Testament eine fast dröhnend laute Sprache, und das völlige Desinteresse der apostolischen Briefe, den Vollzug von Taufe und Abendmahl personell zu regeln, ist zumindest irritierend. Die Bibel ist an diesem Punkt völlig klar: Nach ihrem Wortlaut gibt es kein Amt, das die Voraussetzung ist zur Leitung des Abendmahls und zum Recht zu taufen. Wer hat die Apostel getauft? Wir erfahren das aus keinem biblischen Bericht. Es ist den kanonischen Schriften kein Anliegen, ihren Lesern die Personen vor Augen zu stellen, die taufen – mit Ausnahme der einen, negativen Feststellung, dass Jesus selber nicht getauft habe (Joh 4,2). Am Pfingsttag, erzählt die Apostelgeschichte, wurden 3000 Menschen getauft. Wer aber wann die 120 Menschen getauft hat, die nach der Apostelgeschichte bereits vorher um den Apostelkreis versammelt waren (Apg 1,15), erfahren wir nicht, obgleich die Apostelgeschichte später anschaulich erzählt, dass die Taufe auf den Namen Jesu eine Voraussetzung für den Empfang des heiligen Geistes sei (Apg 19,1-7). Wir hören, wie Paulus getauft wird: Der Zusammenhang legt nahe, dass Hananias das tut (von dem wir nicht wissen, ob er einen besonderen Auftrag dazu erhalten hatte) – aber ob das wirklich so ist, wird nicht gesagt (Apg 9,18). Ebenso beschreibt Paulus eindringlich, in welcher Form und mit welchen Worten die Gemeinde in Korinth das Brot und den Kelch des Herrn teilen soll. Wer die Worte spricht und das Brot bricht, das festzulegen hat er sehr offenkundig nicht das geringste Interesse (1. Kor 11,23ff.)⁴⁷³. Die Leitung der Abendmahlsfeier amtlich zu regeln, ist für ihn kein Anliegen; vielmehr äussert sich in seinen diesbezüglichen Worten ein beredtes Desinteresse. Es gibt keinen unmittelbaren biblischen Grund, den Vollzug von Taufe und Abendmahl bestimmten Amtsträgern vorzubehalten und den Auftrag zur Verkündigung mit dem „kultischen“ Recht der „Sakramentsverwaltung“ zu verbinden. Vielmehr ist festzustellen, dass jeder Versuch, „biblizistisch“, direkt aus dem Bibelwort, eine Ämterordnung abzuleiten, diese Aufgaben klar auseinandernehmen und konsequent auf unterschiedliche Verantwortungsträger verteilen müsste.

Es zeigt sich also in der Amtsfrage einmal mehr, dass die Reformation eine Reformation und keine Revolution war. Zu keinem Zeitpunkt war es der Anspruch der Reformatoren, eine „tabula rasa“ zu schaffen und aus „rein biblischen Gründen“ eine neue Kirche zu bauen. Das Vorgehen der Reformatoren ist vielmehr reaktiv. Es antwortet auf erkannte Missstände und ändert Gewohnheiten und Voll-

⁴⁷³ W. Schrage nimmt an, das gehöre zu den Fragen, die Paulus später, wenn er wieder persönlich in Korinth anwesend sei, regeln wollte (Der erste Brief an die Korinther, Bd. 3, S. 57). Es stellt sich aber die Frage, weshalb Paulus das nicht bei seiner Abreise getan hat, so dass er eine bestimmte Person (oder einen Personenkreis) hätte verantwortlich machen können für die Fehlentwicklungen.

züge nur dort, wo in einer begrenzten, überblickbaren Frage ein Widerspruch zu den biblischen Vorgaben als offenkundig erscheint.⁴⁷⁴ So gesehen sind die reformatorischen Entscheidungen rund um die Amtsfrage in sich stimmig, und ihre Wirkungen blieben dementsprechend eng begrenzt und zeitigten umso nachhaltigere Folgen: Es ist vom biblischen Wortlaut her zwar ganz offensichtlich nicht gegeben, dass in der Kirche Verkündigungsauftrag und Sakramentsverwaltung in einem Amt vereint sein sollen. Aber diese Rechtsordnung *widerspricht* auch nicht dem Wortlaut der Schrift! Diese Ordnung muss deshalb nicht aus Gründen der Wahrheit und des geistlichen Rechts verändert werden.

Durch diesen biblischen Rückbezug zeigt sich zunächst einmal überdeutlich, wie sehr sich das Amt und der Auftrag der Pfarrer von demjenigen der Apostel unterscheidet. Der Apostel Paulus betont, dass er nur eben den Auftrag hat, zu predigen (1. Kor 1,11). Er hat kein besonderes Recht, das ihm die Macht verleihen würde, wichtige Handlungen zu gewähren oder zu verweigern. Ein solches institutionelles „Druckmittel“ fehlt ihm. Nur mit der Kraft seiner Worte kann er zu überzeugen, zu schrecken und zu gewinnen versuchen. In seinen Briefen wird immer wieder deutlich, dass ihm diese äusserlich schwache Stellung zu schaffen macht, dass er sich verletzlich und machtlos fühlt, wenn er nur eben auf den Auftrag und die Vollmacht rekurrieren kann, die ganz an seine Person gebunden sind (1. Kor 4,9; 2. Kor 10,11ff.). Im Vergleich dazu ist die institutionelle Stellung eines Pfarrers viel stärker. Er ist eingebettet in einen Sozialkörper, der von geltenden Ordnungen geformt ist, und kann seine Stellung aufbauen mit dem Vollzug von Handlungen, die für die ganze Gemeinschaft konstitutiv sind.

... und die Folgen: „ein katholisierendes Amtsbewusstsein“?

Damit geht der Blick von der Frage, wie das Privileg der Sakramentsverwaltung zu begründen sei, zu der anderen, ebenso wichtigen: Was bewirkt dieses Recht? Welche Möglichkeiten verleiht es den Pfarrern, und welche Folgen ergeben sich daraus für die Gemeinschaft des Glaubens?

Auch hier macht der Vergleich mit der Praxis in der korinthischen Gemeinde vieles anschaulich. Wenn der Verkündigungsauftrag personell verbunden ist mit dem Recht, die besonderen Handlungen zu „verwalten“, die im Namen Christi zu vollziehen sind, führt das in der Gemeinschaft des Glaubens zu wesentlich anderen Abläufen und prägt über die Zeiten hin ein wesentlich anderes Empfinden, als wenn diese Aufgaben auseinander fallen würden, wie es der 1. Korintherbrief voraussetzt. Die soziale und psychische Realität, die durch das eine Pfarramt geformt wird, ist eine sehr andere als die der neutestamentlichen Gemeinde, auf die

⁴⁷⁴ Vgl. meine Darstellung des Verhältnisses von Schrift und Tradition bei Luther, Die Klarheit der Schrift, Bd. 1, S. 79ff.

sich der Apostel bezieht. Wenn die verschiedenen Dienste auseinander gehalten werden, wird keine einzelne Person dominant. Die sozialen Bindungen bleiben differenzierter, vielfältiger, aber auch wirrer und unübersichtlicher, sie lassen sich kaum bündeln und einheitlich ausrichten. Die paulinischen Briefe spiegeln die soziale Realität einer solchen offenen Gemeinschaft. Die Verbindung von Wort und sakramentaler Handlung verschafft demgegenüber den Pfarrern in ihrem Amt eine viel konzentriertere Wirkkraft und damit auch eine ungleich viel dominantere Stellung, als der Apostel sie hatte. Um es thesenhaft vorwegzunehmen: Weil über die Jahre hin immer die Pfarrer die grundlegenden Handlungen des Glaubens vollziehen, nehmen sie im Denken, Empfinden und Wollen der Menschen einen Platz ein, den sie sich nicht erst noch schaffen müssen. Ihr Amt erhält dadurch den „Nimbus“, dieses schwer zu fassende „Etwas“, das aus dem zuvorkommenden Vertrauen vieler Menschen erwächst und die Pfarrer in ihrem Amt trägt. Anders gesagt: das Recht der Sakramentsverwaltung schafft den sozialpsychologischen Nährboden, aus dem das erwächst, was sich als die tragende Kraft des Amtes beschreiben lässt.

Diese Aussage gilt es zu differenzieren. Kirchenrechtlich sind es die beiden Sakramente, deren „Verwaltung“ den Pfarrern anheim gegeben ist. Für die Frömmigkeit und damit für den sozialpsychologischen Ort ihres Amtes ist es weit wichtiger, dass sich um das Recht der Sakramentsverwaltung ein Kranz von anderen „Amtshandlungen“ legt, die ebenso als Aufgaben erscheinen, die an das Amt der Pfarrer gebunden sind. An das Pfarramt heften sich vertrauensvolle Erwartungen nicht einfach durch das Recht der „Sakramentsverwaltung“, sondern weit eher durch andere, als hilfreich und nötig empfundene „religiöse“ Handlungen. In der mittelalterlichen Frömmigkeit waren das vor allem die Totenmessen, aber auch Weihehandlungen bei Festen und Übergangszeiten. In der neueren Theologie spricht man von den sogenannten Kasualien und fasst in der Fachliteratur unter diesen Begriff Konfirmation, Hochzeiten, Trauerfeiern und etwas unvorsichtig auch die Taufe. Die Bedeutung dieser kasuellen Handlungen für das Pfarramt kann man wie folgt zu differenzieren versuchen: Für die Volksfrömmigkeit (und somit für den sozialen Nimbus) am bedeutsamsten ist das Recht und die Pflicht, Trauerfeiern vorzustehen. In den Fällen des Lebens, in denen alles menschliche Können und Wissen an seine Grenzen kommt, ist der Dienst des Pfarrers besonders gefragt und wird besonders dankbar angenommen. Von Orelli beschreibt das aus seiner reichen Amtserfahrung etwas pathetisch, aber doch sachgerecht: „Wenn wir nach einer Katastrophe angesichts einer Reihe von Särgen auf dem Friedhof kein Wort mehr zu sagen wissen, so erwarten wir alle, dass der Pfarrer das Wort sagen wird, das gesagt werden muss, und das er nur darum sagen kann, weil er im Dienste des Wortes Gottes steht“.⁴⁷⁵ Anders ist es mit den Kasualien Konfirmation

⁴⁷⁵ Vom Beruf des Pfarrers, S. 25

und Hochzeit. Da begegnet dem Pfarrer ein kraftvoll drängendes Leben mit einem starken Selbstbewusstsein. Unter diesen naturhaft gegebenen Voraussetzungen erscheint der Dienst des Pfarrers weit weniger ehrenvoll, ja, in der Vorbereitung auf die Konfirmation kann der Pfarrer erleben, wie sein „Nimbus“ mutwillig dem Spott preisgegeben wird. Auf der anderen Seite der sozialen Bedeutsamkeit steht das Abendmahl. Kein natürliches Bedürfnis führt zu ihm hin, höchstens die Sitte und Gewohnheit einer christlich geprägten Gemeinschaft. In der Mitte der pfarramtlichen Handlungen steht die Taufe, die zweifellos die zentrale Säule dessen ist, was man „Volkskirche“ nennt. In ihr trifft sich das natürliche Bedürfnis, für ein neugeborenes Menschenleben einen höheren Schutz und eine Weihe über das menschlich Machbare hinaus zu erhalten, mit dem ausdrücklichen Befehl des Aufgestandenen, alle Völker zu Jüngern zu machen und sie zu diesem Zweck zu taufen (Mt 28,19).

Es gab und gibt vielfältige Vorschläge, das pfarramtliche Handeln noch stärker auf diese Möglichkeiten des kasuellen Handelns zu konzentrieren⁴⁷⁶. Aber es gab und gibt auch ein starkes Missbehagen an der starken Einbindung in diese Aufgaben.⁴⁷⁷ Die damit verbundenen, „naturhaft“ gegebenen Möglichkeiten wurden als Gefahr für den eigentlichen pfarramtlichen Auftrag empfunden. In einer kleinen Schrift, die bei ihrem Erscheinen einen kleinen kirchlichen Sturm verursachte, gab Rudolf Bohren dem diesbezüglichen Unbehagen einer ganzen Pfarrergeneration Ausdruck.⁴⁷⁸ Sarkastisch beschreibt er, was viele Pfarrer als eine Nötigung in ihrem Amt empfanden: „Verlangt wird im Normalfall nicht das Wort des Evangeliums, sondern die Handlung. Dem Pastor aber geht es um die Ausrichtung des Evangeliums. Weil das Reden des Pfarrers zur Handlung gehört, lässt man ihn reden. Was er sagt, ist sowieso mehr oder weniger seine Privatsache. Unter Umständen ist man bereit, pro forma auf die Ansichten des Pfarrers einzugehen. Weil man die Handlung des Pfarrers will, nimmt man vieles, was der Pfarrer sagt, gutmütig in Kauf“⁴⁷⁹.

In seinen Ausführungen macht Bohren helllichtig darauf aufmerksam, dass die Gewohnheit der Pfarrer, „sich gegenseitig bei den Kasualien zu vertreten“,

⁴⁷⁶ Programmatisch Michael Nüchtern: Kirche bei Gelegenheit

⁴⁷⁷ In den ersten soziologisch ausgerichteten Befragungen äusserte ein Pfarrer sein Unbehagen an den Kasualien mit den folgenden Worten: „Eine grosse Anfechtung ist für mich die Konfirmation, ebenso die Taufen nehme ich oft mit einem schlechten Gewissen vor ... ebenso christliche Eheschliessungen“. In den „Amtshandlungen“, die zu vollziehen ihn das Dienstrecht verpflichtet, vermochte dieser Pfarrer nur ein Zugeständnis an die „Volkskirche“ zu sehen (Yorick Spiegel, Der Pfarrer, S. 127).

⁴⁷⁸ Unsere Kasualpraxis, TEH 147. Die fortdauernde Brisanz der Frage, die Bohren aufgeworfen, aber nicht präzise genug zu klären vermochte hatte, zeigt sich daran, dass seine 1960 erschienene Schrift acht Jahre später in 3. Auflage erschien.

⁴⁷⁹ A.a.O., S. 149. Ähnlich zwanzig Jahre später auch Dubied (Die Krise, S. 88).

ihrem Stand seinen sozialen und religiösen Nimbus verleiht. Bohren disqualifiziert diese Wirkung. Er meint, mit der gegenseitigen Stellvertretung würden die Pfarrer „fort und fort ein katholisierendes Amtsbewusstsein“ „züchten“. ⁴⁸⁰ Die Interpretation ist voreilig. Richtig aber ist die Beschreibung des Phänomens: die Tatsache, dass nur die Pfarrer die „Amtshandlungen“ vollziehen dürfen, verschafft ihnen ihre soziale Stellung. Ohne dieses „Monopol“ hätten sie nicht die amtliche Stellung, die ihnen vieles möglich macht. Bohren sieht deutlich, dass das Privileg der Sakramentsverwaltung der entscheidende Punkt ist, an dem die kirchliche Ordnung ausgehebelt werden könnte. Zielstrebig fordert er: „Was rechtlich sofort getan werden muss und getan werden kann, ist dies: In die Kirchenordnung die Möglichkeit aufnehmen oder ausbauen, dass Laien ordiniert werden können zur Ausübung der Sakramente, zum Vollziehen der Amtshandlungen.“ ⁴⁸¹ Bohren sieht, dass eine möglichst differenzierte und personell aufgefächerte Präsenz der kirchlichen Anliegen ihnen mehr Beachtung und grössere Resonanz im Sozialgefüge verschaffen könnte. Er reflektiert aber nicht über den merkwürdigen Widerspruch, in den er sich verstrickt, wenn er von „ordinierten Laien“ spricht. Sobald Menschen durch eine Ordnungsmassnahme aus dem „Volk“ (dem „Laos“) ausgesondert werden, sind sie nicht mehr „Laien“, sondern haben ein besonderes Los (ein Kleros), gehören also in der einen oder anderen Form zu dem, was man als „Klerus“ umschreiben kann. Wenn kirchenrechtlich andere Personengruppen als nur Pfarrer ordiniert werden, so wird dadurch nicht der Stand der „Laien“ gestärkt, sondern der „Klerus“ wird vermehrt und ausdifferenziert.

Bohrens Überlegungen zeigen aber, dass es für das kirchliche Leben tatsächlich von entscheidender Bedeutung ist, wem das Recht der Sakramentsverwaltung zukommt: je nach Antwort auf diese Frage kann die Kirchenordnung nachhaltig verändert werden. Um das noch einmal mit einem Bezug auf den 1. Korintherbrief anschaulich zu machen: Es fällt nicht schwer, sich eine Kirche zu denken, in der immer wieder andere Menschen taufen und der Abendmahlsfeier vorstehen. Um diese Handlungen sachgerecht zu vollziehen, braucht es Respekt vor ihnen und ihren Elementen (1. Kor 11,27.29), ein elementares Verständnis für ihren Sinn, eine hörbare Stimme und eine gewisse Sicherheit in den Bewegungen. Das sind Gaben, wie sie viele haben. Es braucht dazu sicher keine vollzeitliche Beschäftigung, keine breite Bibelkenntnis, kein Theologiestudium. Es wäre ohne weiteres denkbar, dass die Kirchensynoden beschliessen, die „Sakramentsverwaltung“ sei nicht mehr ausschliesslich in der Verantwortung der Pfarrer, sondern Aufgabe

⁴⁸⁰ Unsere Kasualpraxis, TEH 147, S. 40

⁴⁸¹ A.a.O. In Bern hat der Ordinarius für praktische Theologie, Hans Dürr, aus solchen Gründen in den 70er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Forderung erhoben, auf die Ordination ganz zu verzichten und stattdessen nur noch Menschen „in eine konkrete kirchliche Aufgabe“ einzusetzen (M. U. Balsiger, Schweizerisches Reformiertes Volksblatt, 2004/1, S. 8).

von anderen, theologisch nicht geschulten Gemeindegliedern (um der ökumenischen Gemeinschaft willen könnte man solche Gemeindeglieder dazu durch Gebet und Handauflegung ordinieren). Ein solcher Beschluss liesse sich tatsächlich, wie Bohren festhält, sofort umsetzen, ohne bedeutende finanzielle oder organisatorische Schwierigkeiten. Er wäre zweifellos das denkbar wirksamste Mittel, um die Ordnung der evangelischen Kirchen aus ihrem Innersten heraus zu verändern. Weshalb haben die vielen Vorschläge in dieser Richtung nicht zu entsprechenden Reformen geführt?

Bevor auf diese Frage eine Antwort gesucht wird, sollen hier aber die Überlegungen noch einmal ausgeweitet und es soll einen Moment lang noch grundsätzlicher in den Blick kommen, in welchen weiten Zusammenhang das Recht der „Sakramentsverwaltung“ die Pfarrer und ihr Amt stellt.

Ein sichtbares Geheimnis: der „Kultus“ der Kirche Jesu Christi

In seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ hat Friedrich Schleiermacher 1799 mit einem „schneidenden Gegensatz“ definiert, Religion sei nicht Metaphysik und nicht Moral. Ihre eigene „Verfahrensart“ kennzeichne sie als eine kategorial andere Realität: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“, definiert der Romantiker, der damit zum „Kirchenvater“ der neuprotestantischen Theologie avanciert.⁴⁸² Mit dieser in der Tat genialen Definition hat Schleiermacher den protestantischen Kirchen einen präzise umschriebenen und damit vorerst auch wieder sozial gesicherten Platz im Universum der sich bildenden bürgerlichen Kultur bereitet.⁴⁸³ Er hat damit aber auch die Wahrnehmung ganzer Theologengenerationen in einseitige Bahnen gelenkt und nachhaltig dazu beigetragen, dass Naheliegendes kaum reflektiert wurde und grundlegende Vorgaben für das kirchliche Leben unbedacht geblieben sind. Im Gefolge der schleiermacherschen Antithese haben sich die Pfarrer auf weiten Feldern wechselnder Selbstverständnisse verloren, ohne sich selber begrifflich klarmachen zu können, dass die Felder ihrer Arbeit durch wenige, augenscheinlich klar gegebene Merkzeichen immer schon abgesteckt und theologisch strukturiert sind. Vor allem aber hat Schleiermachers Definition machtvoll dazu beigetragen, dass sich die evangelischen Kirchen etabliert haben als Kirchen eines Bürgertums, das sich selber als gehoben und gebildet ansah.⁴⁸⁴

⁴⁸² Über die Religion, 2. Rede, Kritische Gesamtausgabe Abt. 1, Bd. 2, 211, 32f.

⁴⁸³ E. Jünger, Das Verhältnis, S. 20ff., vgl. dazu K. Barth, Die protestantische Theologie, S. 232ff.

⁴⁸⁴ Vgl. Schleiermachers Diktum, er sei nach allem wieder ein Herrnhuter geworden, „nur von einer höheren Ordnung“ (Briefe 1, Berlin ²1860, S. 295, zitiert von W. Gräb, in: Grethlein/Meyer-Blanck, Geschichte der Praktischen Theologie, S. 87). Von den Vorurteilen „eines verbürgerlichten Christentums“ spricht H. G. Pöhlmann (ThLZ 131, Dezember 2006, Sp. 1306).