

## Amt und Ordination im Verständnis der lutherischen Kirche

### I.

Wie die Geschichte der lutherischen Kirche zeigt, ist die Frage nach dem geistlichen Amt nicht zu allen Zeiten mit der gleichen Intensität gestellt worden. Daß die Reformation hier einen neuen Ansatz finden mußte, war aus einem doppelten Gegenüber unvermeidlich. Die römische Auffassung vom geistlichen Amt konnte unmöglich übernommen werden. Aber auch der immer weiter anwachsenden schwärmerischen Bewegung mußte ein neues Verständnis des Amtes entgegengesetzt werden. Die Korrespondenz Luthers zeigt in aller Deutlichkeit, welche Einbrüche diesem Gegner bereits gelungen waren.

Ehe die Amtslehre Luthers in ihren Umrissen dargestellt wird, wie sie sich aus der neueren Literatur erheben läßt, ist zu fragen, von wo aus der falsche Weg für die weitere Entwicklung eingeschlagen wurde. Luther selbst hat namentlich in seiner späteren Zeit ein Verständnis des geistlichen Amtes im Rahmen seiner Drei-Stände-Lehre entwickelt. Diese drei Stände, Predigtamt, weltliche Obrigkeit und Ehe sind nach seiner Auffassung *contra diabolum* gerichtet<sup>1</sup>. Gott tritt durch seine Diener der drohenden Verwüstung Satans entgegen. Die drei Stände in der Sicht Luthers sind die drei Dämme, die Gott gegen das hereinbrechende Böse aufgerichtet hat, wobei dieses Bild der Dämme bereits viel zu statisch ist. Das dramatische Ringen Gottes mit dem Widersacher, der Ernst der eschatologischen Weltstunde steht hinter der Lehre Luthers von den drei Ständen oder Hierarchien, die nur zu Unrecht in der allgemeinen Debatte über die Regimentenlehre am Rande berührt worden ist.

Hier sollte schon bald eine tiefgreifende Umformung mit weitreichenden Konsequenzen sichtbar werden. In der Orthodoxie wird zwar das Schema der drei Stände weiter gebraucht und zwar bereichert um den durch Melanchthon eingeführten *societas*-Begriff, so daß man dasselbe Bild vor sich zu haben meint wie in den Äußerungen Luthers selber. Schon bald aber wird Luthers dynamisches Verständnis der drei Stände zunehmend statisch

<sup>1</sup> WA 39 II, 42, 3; Zirkulardisp. über Mt. 19, 21 v. 9. 5. 39, These 52. Die wesentlichen Stellen über die Hierarchien hat E. Wolf zusammengestellt, *Peregrinatio*, München 1954, S. 231 ff; vgl. auch W. Elert, *Morphologie II*, S. 49 ff, ferner: J. Küppers, *Luthers Dreihierarchienlehre als Kritik an der mittelalterlichen Gesellschaftsauffassung*, *Ev. Theol.*, 19, 1959, S. 361—374.



verstanden. Auf dem weiteren Wege wird die Ständelehre zum Grundschema einer Sozialordnung, was sie bei Luther keineswegs ist und auch nicht sein kann, weil jeder Christ in mehreren, wenn nicht in allen drei Ständen gleichzeitig lebt<sup>2</sup>. Das Moment der Sozialstruktur, das für Luther außer Betracht bleibt, wird immer beherrschender, bis hin zu jenen Entstellungen, die die orthodoxen Lutheraner des 19. Jahrhunderts, etwa Vilmar, zu Recht als eine nicht mehr zu vertretende Bevormundung der Kirche durch den Staat verstanden und leidenschaftlich bekämpft haben<sup>3</sup>. Vollends hoffnungslos wurde die Ständelehre in dem Augenblick korrumpiert, wo sie mit den kirchenrechtlichen Vorstellungen des 17. und 18. Jahrhunderts vom Episkopal-, Territorial- und Kollegialsystem verbunden wurde.

Dem Pietismus lag ein eigentliches Verständnis der Frage vollkommen fern. Ein freier Zusammenschluß von Wiedergeborenen hat weder an der Kirche noch am geistlichen Amt ein wesentliches Interesse, wenn man von dem polemischen absieht. Freilich ist zu bedenken, daß der pietistische Protest in seinen mannigfachen Formen auf ein bereits deformiertes Kirchen- und Amtsverständnis stößt. Über Schleiermacher ist das pietistische Bild der Gemeinde zu weitreichendem Einfluß gekommen.

Damit aber ist der Bereich berührt, auf dem um die Frage von Kirche und Amt leidenschaftlich gerungen werden sollte: das 19. Jahrhundert. Die einander gegenüberstehenden Positionen sind mit ein paar Namen schnell

<sup>2</sup> W. Elert, a. a. O. S. 54 ff.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Vilmars Aufsatz: „Über die Lehre von den drei Ständen der menschlichen Gesellschaft hinsichtlich der Verwendung dieser Lehre in der Lehre von der Kirche“ (1862), *Kirche und Welt*, Ges. past.-theol. Aufsätze, Bd. 1, Gütersloh 1872, S. 207 ff. Vilmar behauptet, Luther habe „anfänglich auf dem Boden des allgemeinen Gemeinderechts“ in der Kirche gestanden (a. a. O. S. 216). Diese Auffassung Luthers sei zwar durch die CA wieder auf das richtige Maß beschränkt worden, wirke aber später weiter. V. konstruiert daher bei Luther eine zwar nicht vorkommende aber von ihm abgeleitete „Teilnahme des ordo politicus am Kirchenregiment“ (a. a. O. S. 217). Nach Vilmar ist die Dreiständelehre erfunden worden, um das „einmal eingetretene Regiment der Kirche durch die weltliche Obrigkeit hinterdrein dogmatisch zu rechtfertigen“ (a. a. O. S. 223). Daher ist seit 1848 die Meinung zu hören, namentlich in Preußen, daß die Kirche in die Zerrüttung des Königtums mit hineingerissen werde. Die Ständelehre habe der Revolution vorgearbeitet durch die Forderung des Aufgehens der Kirche im Staat bzw. auch umgekehrt durch die Trennung der Kirche vom Staat. Die Kirche verdankt ihre Ohnmacht der Ständelehre, a. a. O. S. 224. — Vilmar hat damit sicher den Ort von Luthers Hierarchienlehre falsch bestimmt, aber er hat gesehen, wohin die Entstellung dieser Lehre führen konnte; vgl. noch *Dogmatik II*, S. 207 ff; 278; *Theol. kirchliche Aufsätze*, hrsg. K. Ramge, München 1938, S. 89—112; *Die Lehre vom geistlichen Amt*, S. 89 ff; *Die Augsburgische Confession erklärt*, S. 197 ff; vgl. auch B. Schlunk, *Amt und Gemeinde im theologischen Denken Vilmars*, München 1947, S. 54 ff.



bezeichnet. Auf der einen Seite steht Höfling, auf der anderen Stahl und Vilmar, zwischen beiden Harless. Schwierig wird die Kontroverse dadurch, daß auf allen Seiten nachdrücklich mit Luther argumentiert wird. Das erwachte Interesse an Luther weist sich in seitenlangen Zitaten aus. Freilich ist die Überfremdung auch deutlich spürbar, wie sich etwa bei Höfling leicht an seinem von Schleiermacher herkommenden Kirchenverständnis nachweisen läßt<sup>4</sup>. Ein auch noch so sorgfältig abgesichertes Delegationsprinzip führt aus dem lutherischen Denken heraus. Gerade die aus Luther reichlich beigebrachten Zitate beweisen an der entscheidenden Stelle nicht, was sie sollen. Aber auch die andere Gruppe hat ihre Vorverständnisse, die es schwer machen, hier die genuin lutherische Linie zu erkennen, ganz abgesehen von einer Reihe von Differenzen in wesentlichen Einzelfragen, etwa über die Rolle des allgemeinen Priestertums bei Stahl und Vilmar<sup>5</sup>. Wie sehr mit fremden Begriffen operiert wird, zeigt etwa die Unterscheidung Stahls, wonach die Kirche als Anstalt im Amt manifestiert ist, sofern sie Gemeinschaft ist aber in der Gemeinde. Hier werden Begriffe an die Bekenntnisse herangebracht, die ihrem Wesen fremd und die ihrer genauen Erfassung hinderlich sind.

Auch wenn das nicht immer auf den ersten Blick sichtbar wird, so stehen die Auseinandersetzungen über Kirche und Amt vor einem breiten Hintergrund. Politische Fragen sind mit den theologischen unentwegt verbunden. F. J. Stahl kann auch in seiner Lehre von der Kirche den Theoretiker des politischen Konservatismus nicht verleugnen. So kann er sowohl für die

---

<sup>4</sup> Luther wird in Richtung des Delegationsprinzips interpretiert; vgl.: Grundsätze evang. luth. Kirchenverfassung, 3. Aufl., Erlangen 1853, S. 57: „Es kann vom Amte im bestimmten Gegensatz zum allgemeinen Priestertum der Gläubigen nur insofern die Rede sein, als es eben wie Luther sagt ein ‚Amt geben muß, welches die Ämter so allen Christen gemein sind, von unser aller wegen ausrichtet‘“. Hier wird Luther von Schleiermacher her interpretiert; vgl. Der christliche Glaube, 3. Aufl. Berlin 1836, S. 241: „Die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken“. Auf die Abhängigkeit Höflings von seinem Lehrer Puchta hat W. Maurer aufmerksam gemacht, Pfarrerrecht u. Bekenntnis, Berlin 1957, S. 17.

<sup>5</sup> Vgl. den Aufsatz: „Über Kirchenverfassung nach Stahl“, Kirche und Welt II, S. 205, bei dem die 2. Aufl. von Stahls „Kirchenverfassung“ von 1862 zu Grunde liegt. Vilmar bemängelt die zu weite Fassung des allgemeinen Priestertums bei Stahl, so daß die göttlichen Vollmachten der ganzen Gemeinde gegeben seien und das Amt sie im Namen aller als Erfüllung des göttlichen Auftrags ausübe. Vilmar befürchtet, daß daraus das „Hervorgehen des Amtes aus der Gemeinde, die Eigenschaft eines Mandatars der Gemeinde für den Träger des Amtes“ gefolgert werden könne. Stahl ist nach Vilmar zu wenig gegen das Mißverständnis des Delegationsprinzips geschützt.



Kirche wie für den Staat die Begriffe „Anstalt“ und „Institut“ einsetzen<sup>6</sup>. Es ist nicht mehr die romantische Position, die hier vertreten wird, auch wenn die Ursprünge der sogenannten Historischen Schule dorthin zurückweisen. Im Hintergrund steht die das Jahrhundert beschäftigende Frage nach der Legitimität. Die Grundordnung von Monarchie und Volkssouveränität ist aus der ganzen Auseinandersetzung nicht herauszudenken. Daher wird es verständlich, wenn die lutherische Theologie in ihrem Ringen um die Ekklesiologie viel weitere Zusammenhänge berührt hat. In welchem Maße sich theologische und politische Motive verbinden, läßt sich eindrucksvoll an A. F. C. Vilmar zeigen. Seine Lehre von Kirche und Amt ist aus der sicheren Erkenntnis eines totalen europäischen Zusammenbruches heraus entworfen. Nur wo man diesen Hintergrund sieht, begreift man die leidenschaftliche Schroffheit seiner Position, in der es um nichts weniger geht als darum, angesichts des nahe bevorstehenden Endes aller Dinge durch das treue Zeugnis der Hirten einige Wenige durch die Katastrophe hindurch zu retten<sup>7</sup>.

Auffällig bleibt, daß die ganze Auseinandersetzung um Kirche und Amt etwa um das Jahr 1870 herum zu Ende geht, ohne ein abschließendes Ergebnis gebracht zu haben. Mit Theodosius Harnack kommt das Thema zu einem vorläufigen Abschluß. Dafür macht H. Sasse in seinem Vorwort zu der Neuausgabe von Vilmars Dogmatik den beginnenden Kirchenschlaf der Bismarckschen Epoche verantwortlich. An dieser zugespitzten Bemerkung dürfte eine Beobachtung richtig sein. Die Frage nach Kirche und Amt ist naturgemäß in solchen Zeiten besonders lebendig, wo die gesamte Ordnung sowohl der politischen wie der kirchlichen Welt in Frage gestellt ist. In der Tat sind die Ereignisse von 1848 viel einschneidender gewesen, als

<sup>6</sup> H. Fagerberg hat den Nachweis im einzelnen geführt: Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, Uppsala-Wiesbaden 1952, S. 197 ff.

<sup>7</sup> Im Zusammenhang seiner Forderung an die Theologie, ausschließlich Pastoren zu erziehen, heißt es: „Wer zeigt ihnen (den Studenten) in unserer Zeit, in welcher die Stützen weltlicher Art, auf die wir uns eintausend Jahre lang gelehnt haben, morsch geworden sind und dem sicheren Einsturz drohen, in welcher das Erbe unserer Väter an natürlicher Zucht, Ordnung und Sitte augenscheinlich auf die letzte Neige geht und in wenig Menschenaltern völlig ausgeschöpft sein wird, in unserer Zeit, welche auf das Ende unseres Volkes und zwar auf ein Ende mit Schrecken, unzweifelhaft hinweist — wer zeigt ihnen in dieser Zeit, daß sie allein mit dem lebendigen Worte Gottes im Herzen und im Munde diesen Verfall aufhalten können, und daß sie, wenn derselbe dennoch eintritt, unversehrt aus dem allgemeinen Ruin hervorgehen, und auf den Trümmern der gegenwärtigen Ordnung der weltlichen Dinge mit unbewegtem Herzen und festem Blick als Sammler eines neuen Volkes stehen sollen?“; Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik, 3. Aufl., Marburg 1857, S. 7f.



es dem äußeren Verlauf der Dinge entspricht. Die Notwendigkeit einer Neuordnung kündigte sich mit dem Ende der Befreiungskriege an. Damit war auch ein Kirchtum in Frage gestellt, das sich namentlich unter dem barocken Souveränitätsverständnis einer die Kirchengewalt einschließenden staatlichen Gewalt an die dem Untergang preisgegebenen Mächte gebunden hatte. Die Auswirkungen für die Kirche wären fraglos in ihrer vollen Schärfe sichtbar geworden, wenn sich die deutschen Zustände nicht — mit nicht immer einwandfreien Mitteln — als reparierfähig erwiesen hätten. Immerhin mußte sich eine verantwortliche Theologie auf den Eventualfall einstellen; und das ist mit allen Konsequenzen nicht nur bei Vilmar geschehen. Das erklärt aber auch, weswegen das Thema von Kirche und Amt nach 1870 in den Hintergrund tritt. Die politische und allgemeine Lage war total verändert.

Daneben ist aber zu bedenken, worauf mit besonderer Klarheit W. Maurer aufmerksam gemacht hat, daß mit den Denkformen des mittleren 19. Jahrhunderts eine Lösung der Frage von Kirche und Amt sehr erschwert, wenn nicht gar unmöglich war. Die beiden einander befehrenden Gruppen kommen im Grunde nicht von der Theologie des 17. Jahrhunderts und seinen Lehren vom Episkopal-, Territorial- und Kollegialsystem los. Daher tritt die Theologie Luthers und der Bekenntnisse nicht voll ins Blickfeld. Das läßt sich etwa an der Scheinfrage von der Priorität des Amtes vor der Gemeinde oder umgekehrt zeigen<sup>8</sup>.

Als mit der Niederlage von 1918 der landesherrliche Summepiskopat dahinfiel, waren zunächst praktische Fragen zu lösen. Die einzelnen Landeskirchen mußten sich Verfassungen geben. Dabei erreicht die heftige Kritik bestehender kirchlicher Zustände etwa durch die religiösen Sozialisten oder den frühen Barth nicht den Raum der konkreten gesetzlichen Neuordnungen. Bedeutende Ansätze zu einem erneuerten Kirchenverständnis treten erst unter gänzlich veränderten Verhältnissen während des Kirchenkampfes wieder zutage. Die Kürze der Zeit und das Drängen der Ereignisse boten freilich kaum einen breiteren Raum für die Entfaltung des Themas.

Was innerhalb der Verfassungsfrage noch nicht deutlich zu machen war, sollte an einer ganz bestimmten Stelle im Kirchenkampf sichtbar werden, und zwar an seinen auslösenden Ursprüngen. Die Sohm'sche Begründung des Kirchenrechts erwies sich für beide Seiten als unzulänglich<sup>9</sup>, und zwar in dem Augenblick, als die Frage nach dem Amt in einer ganz unerwarteten Weise von der politischen Entwicklung aus gestellt wurde. Hier wird deut-

<sup>8</sup> Pfarrerrecht und Bekenntnis, Berlin 1957, S. 13; 26.

<sup>9</sup> W. Maurer, a. a. O. S. 52.



lich, daß von einer kleinen Stelle im Kirchenrecht aus eine Lawine ins Rollen kommen kann. Die Träger des geistlichen Amtes sollten bei Einführung des berüchtigten Arierparagraphen den öffentlichen Beamten gleichgestellt werden. In der Konsequenz wäre das Pfarrerrrecht damit zu einem Teil des allgemeinen Beamtenrechtes gemacht worden. Die Mitglieder des Pfarrernotbundes entzogen sich diesem Ansinnen des Staates durch Berufung auf das Ordinationsgelübde, das die Bindung an das Bekenntnis der Kirche einschließt. Der Stoß des Staates ging damit ins Leere, weil die andere Seite eine Position bezog, die dem Zugriff staatlichen Rechtes prinzipiell unzugänglich blieb. Es ist daher bezeichnend, daß einer der fruchtbarsten Ansätze in der Theologie dieser Zeit auf dem Gebiet des Kirchenrechts entwickelt wurde, und zwar durch W. O. Münter und dessen Ausgang beim *ius divinum* der Verkündigung des göttlichen Wortes, wie es aus dem lutherischen Bekenntnis erstmalig abgeleitet wird<sup>10</sup>.

In der Zeit nach dem Kriege sind es vor allem wieder Fragen der Ordnung, die im kirchlichen Neuaufbau einen großen Teil der Kräfte binden. Es ist nicht zu verkennen, daß von verschiedenen Seiten aus neue Ansätze gefunden werden. Ein Gespräch der einzelnen theologischen Disziplinen über Kirche und Amt ist in Gang gekommen. Die Arbeit ist noch so sehr im Fluß, daß sich daraus noch kein zusammenhängendes Ganzes erkennen läßt. Die neutestamentliche Wissenschaft hat die Frage breiter behandelt und zwar so wohl im Hinblick auf die Gemeindestruktur im Ganzen wie in der Frage des Amtes im Besonderen. Für das erstere wäre hinzuweisen auf die Arbeiten von E. Käsemann und E. Schweizer, für das letztere auf K. H. Rengstorf. Für die Ordination hat E. Lohse unter breiter Erforschung des jüdischen Hintergrundes das Material vorgelegt. H. v. Campenhausen hat über das Neue Testament die alte Kirche in den Gang der Untersuchung einbezogen. In der Lutherforschung liegen die beiden größeren Arbeiten zur Frage des Amtes von W. Brunotte und H. Lieberg vor. Für das 19. Jahrhundert ist auf die Untersuchung von H. Fagerberg hinzuweisen. In der systematischen Theologie haben namentlich E. Wolf und K. G. Steck dem lutherischen Kirchenbegriff größere Aufmerksamkeit zugewandt. Schließlich hat J. Heubach die Frage der Ordination in der Sicht der lutherischen Theologie neu gestellt<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> W. O. Münter, Die Gestalt der Kirche ‚nach göttlichem Recht‘ (Kirche und Amt II, Beiträge z. Ev. Theol. Bd. 5), München 1941; ders., Begriff und Wirklichkeit des geistlichen Amtes, München 1955; vgl. dazu die weiteren Konsequenzen bei Maurer, a. a. O. S. 51ff.

<sup>11</sup> E. Käsemann, Leib und Leib Christi, 1933; E. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und in ihren Diensten, Zürich 1946; 2. Auflage unter dem Titel: Ge-



Bis in die wissenschaftliche Besinnung hinein sind bestimmte pragmatische Motive wirksam, die immer wieder zu Verzeichnungen und Einseitigkeiten geführt haben. Dahin gehört der Ruf nach einer mündigen Gemeinde, der die Besinnung auf das Amt vielfach übertönt. Aus einer falschen Alternative heraus soll der Weg endlich frei gemacht werden für eine lebendige Gemeinde, die die Befreiung aus der Vormundschaft eines monopolisierten geistlichen Amtes fordert. Daher wird vom allgemeinen Priestertum her ein bestimmtes demokratisches Kirchenverständnis abgeleitet, das in Gefahr kommt, sich selber absolut zu setzen. Die Einheit von Amt und Gemeinde soll einseitig aufgelöst werden.

Im theologischen Gespräch der Gegenwart fällt auf, daß die Frage des Laien in der Kirche mit besonderer Sorgfalt überdacht worden ist. D. Bonhoeffers Begriff einer „religionslosen Verkündigung“ ist hier genauso zu beachten wie die Arbeiten von H. Kraemer. In der römischen Theologie ist hinzuweisen auf die umfassende Arbeit von Y. Congar<sup>12</sup>. Auch in der theologischen Diskussion läßt sich nicht verkennen, daß die stärkere Akzentuierung des Amtes gelegentlich als auf Kosten der Laien gehend empfunden wird. Es scheint so, als habe die Delegationstheorie auf der ganzen Linie große Fortschritte gemacht, die den Pfarrer zu einem Funktionär der Gemeinde zu machen droht.

Auch über die engere Frage von Amt und Gemeinde hinaus wirken bestimmte Grundentscheidungen des 19. Jahrhunderts weiter, etwa die Übertragung des Repräsentationsprinzips auf die Kirchen in der Einrichtung von Synoden und Kirchenvorständen. Nach der Analogie weltlicher Repräsentanzen wurde auch eine öffentliche Vertretung für die Kirche geschaffen, die schließlich sogar der römischen Kirche wenigstens in den unteren gemeindlichen Instanzen aufgezwungen wurde. Die Strukturen moderner Demokratien werden unbesehen auf die Kirche übertragen, ohne daß die Frage deutlich genug gestellt und beantwortet wurde, ob diese Übertragung sachlich möglich ist. Das wird an der Überforderung solcher Gremien in bestimmten Fragen deutlich, wenn etwa das Gespräch über R. Bultmann auf synodaler Ebene geführt wurde und der Thematik fraglos

---

meinde und Gemeindeordnungen im Neuen Testament, Zürich 1962; E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament, Göttingen 1951; K. H. Rengstorf, Apostolat und Predigtamt, 2. Aufl., Stuttgart 1954; Campenhausen, H. Frhr. v., Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, Beitr. z. hist. Theologie, Bd. 14, Tübingen 1953; W. Brunotte, Das geistliche Amt bei Luther, Berlin 1959; K. G. Steck, vgl. Anm. 13; H. Lieberg, Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon, Forschungen z. Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 11, Göttingen 1963; E. Wolf, Peregrinatio, München 1954; J. Heubach, Die Ordination zum Amt der Kirche, Berlin 1956.

<sup>12</sup> H. Kraemer, Theologie des Laientums, Zürich 1959; Y. Congar, Der Laie, 1957.



nicht gerecht werden konnte. Agendenfragen oder neuerdings die Diskussion um das Amt der Pastorin zeigen wieder bestimmte Kreise auf, die kaum in diesem Rahmen sachgemäß verhandelt werden können. Eine kollektive Sachkenntnis kann bei der Lage der Dinge nicht erwartet werden. Außerdem gibt die Eigengesetzlichkeit des parlamentarischen Verfahrens zu nicht geringen Besorgnissen Anlaß. Im Hintergrunde der synodalen Praxis stehen fraglos stärker reformierte Grundakzente.

In der gegenwärtigen Theologie ist die umfassende Behandlung der Thematik von Kirche und Amt so lange erschwert, als bestimmte theologische Strömungen die unbefangene Beurteilung behindern. Der Komplex des Frühkatholizismus im Neuen Testament etwa wäre schärfer zu präzisieren, als das bis zur Stunde geschehen ist. Der starke Ausschlag des Pendels nach links bedeutet sicher noch keine abschließende Klärung. Für die Lutherforschung macht sich das Fehlen einer umfassenden Darstellung der Ekklesiologie trotz erster Versuche störend bemerkbar<sup>13</sup>. Schließlich müßte das Gespräch um Ontologie und Personalismus weiter geklärt werden. Auch hier ist innerhalb der Dogmatik noch kein festes Land in Sicht. Die Folge davon ist, daß bei bestimmten Anlässen, etwa in der Auseinandersetzung um die Arnoldshainer Thesen, diese Voraussetzungen immer wieder berührt werden. Damit hängt die moderne Vorliebe für betont funktionale Aussagen zusammen. Die Theologie hat bis heute noch keine tiefere Klärung ihrer Position gegenüber dem philosophischen Existentialismus erreichen können. Unter diesen Aspekten muß die Behandlung der ekklesiologischen Grundfragen bis hin zum Verständnis des geistlichen Amtes immer wieder leiden.

## II.

Weiterhin ist historisch zu fragen, was die Reformation für das Neuverständnis des geistlichen Amtes bedeutet. Zwei Fronten zeichnen sich ab. Den Schwärmern und „teuflichen Anabaptisten“ wird vorgeworfen, daß sie das Predigtamt und das „leibliche Wort“ verachten und lästern<sup>14</sup>. Die Reformation hat gegen die schwärmerische alleinige Betonung einer *vocatio interna* den Akzent auf die *vocatio externa* gelegt, genauso wie der Hl. Geist von außen durch Wort und Sakrament gegeben wird. Darüberhinaus hat das

<sup>13</sup> K. G. Steck, Kirche und Lehre bei Martin Luther bis 1525. Eine Vorstudie zum Problem des Konfessionalismus. Diss. Göttingen 1950; ders. Lehre und Kirche bei dem älteren Luther. Teil I: Was verstand Luther unter Lehre? Habilitationsschrift, Göttingen o. J.

<sup>14</sup> Apol. XIII, 13.



Luthertum dem calvinistischen Ansatz in der Bestimmung der vier neutestamentlichen Ämter nicht folgen können. Für das geistliche Amt überhaupt ist damit eine wesentliche Unterscheidung im Grundansatz gefallen. Die lutherische Begründung des Amtes ist nie den biblizistischen Weg gegangen, wonach die Strukturen des Gemeindeaufbaus aus dem Neuen Testament selber unmittelbar übernommen werden könnten. Dieser Weg wird deswegen nicht beschritten, weil die lutherische Bestimmung von Gesetz und Evangelium das verbietet. Nicht eine so oder so geartete Gemeindestruktur ist für das Leben der Gemeinde entscheidend, sondern Wort und Sakrament sind allein die Kraft, aus der die Gemeinde lebt. Damit ist ein gesetzliches Mißverständnis der neutestamentlichen Gemeindeordnungen prinzipiell abgewiesen. Die rechte Ordnung der Gemeinde ist daher nicht eine Sache des Gesetzes, wiewohl immer wieder unter Berufung auf 1. Kor. 14, 40 die Notwendigkeit der Ordnung in der Gemeinde betont wird. Mit der römischen Seite war eine Verständigung namentlich nach drei Seiten hin nicht möglich:

a) Zunächst ist hinzuweisen auf den fundamentalen Unterschied im Taufverständnis, wie es in der spätmittelalterlichen Theologie und kirchlichen Praxis anzutreffen ist. Hier wird die Taufe immer mehr zu einem bloßen Initiationsritus degradiert, der die anderen Sakramente funktionswirksam macht. Im weiteren Leben des Christen geht es daher weniger um den ständigen *reditus ad baptismum* im Sinne Luthers, sondern um die Wirksamkeit der anderen Sakramente, namentlich des Bußsakraments, des Altarsakraments und der letzten Ölung. Die Vielgestalt der sakramentalen Wirklichkeit lenkt den Blick von der prinzipiellen Bedeutung der Taufe ab. Daher findet die mit der Taufe begründete *mortificatio* kaum noch Verständnis. Luthers eigene Akzente sind in den Sermonen des Jahres 1519 klar ausgebildet zu erkennen. Wegen der faktischen Geringschätzung der Taufe mußte ein auf die Taufe gegründetes allgemeines Priestertum (*sacerdotium*) zu einer fast unbekanntenen Größe werden. Daraus ergibt sich aber auch, wie Luther bereits in „*De captivitate Babylonica*“ feststellte, daß durch das nicht auf die Taufe gegründete römische Verständnis des priesterlichen Amtes die *fraternitas Christiana* zerrissen wurde<sup>15</sup>. Die *profani* und die *religiosi* verkörpern zwei Stufen christlichen Lebens, wobei die erstere deutlich gegen die letztere abgewertet ist. Die römische Kirche hat am Ende des Mittelalters offensichtlich nicht die Kraft gehabt, eine eigene Laienbewegung aus sich heraus zu bilden, und ist daher in nicht unerheblichem Maße von der Entwicklung der Zeit überholt worden. Die entscheidenden

---

<sup>15</sup> WA 6, 564.



Gründe aber liegen tiefer, wie sich etwa am spätmittelalterlichen Verständnis der Taufe nachweisen läßt. Luther hat dafür ein instruktives Beispiel bei der Hand, die sogenannte Mönchstaufe. Danach wird der Eintritt in einen Orden als ein der Taufe gleichwertiger Akt verstanden, wie Luther aus seiner eigentlichen klösterlichen Erfahrung berichten kann. Auch wenn diese Vorstellung nur gelegentlich als Meinung der offiziellen Theologie nachzuweisen sein dürfte, so hat diese doch auch nichts unternommen, um derartig weitgreifende Mißverständnisse wirksam einzuschränken<sup>16</sup>.

b) Nicht nur an dem grundsätzlich anderen Taufverständnis, sondern auch am römischen Verständnis des Altarsakraments mußten die Auffassungen über das geistliche Amt auseinandergehen. Luther sieht in der Messe der römischen Kirche den Ausdruck einer eschatologischen perversitas. Gottes sacramentum, sein gnädiges Handeln an uns, wird zu einem sacrificium von Menschen verkehrt, das man um Geld verkauft. Mit diesem falschen Verständnis der Messe aber ist das Verständnis vom geistlichen Amt unmittelbar verbunden insoweit, als der Vollzug der Messe die potestas consecrandi des geweihten Priesters voraussetzt, und zwar für die Lebendigen gleichermaßen wie für die Toten. Dieser Zusammenhang wird durch die Höllenangst des spätmittelalterlichen Menschen gesteigert und führt folgerichtig zu immer neuen Stiftungen. Luther hat diese Argumente im Zusammenhang seines Gemeindeverständnisses in seiner Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ (1533) noch einmal zusammengefaßt, die im Blick auf die allgemeine Beachtung freilich etwas im Schatten der großen Abendmahlschriften in der Auseinandersetzung mit Zwingli steht. Gerade hier wird deutlich, daß die lutherische Abendmahlslehre erheblich mehr Akzente als nur den der Realpräsenz hat. Auch in der genannten Schrift ist deutlich von Luthers eigenen Erfahrungen mit dem priesterlichen Mißbrauch der Messe die Rede, wie er ihn namentlich auf seiner Romreise erlebt hat<sup>17</sup>.

c) Schließlich ist für den Gang der Reformation vor allem noch auf die Folgen der ottonischen Reichsreform für das leitende kirchliche Amt, für das Bischofamt, hinzuweisen. Die Bischöfe tun seither in steigendem Maße nicht mehr, was ihres Amtes ist, nämlich für die rechte Verkündigung des

<sup>16</sup> WA 38, 148f.

Neuerdings hat B. Lohse den Komplex der „Mönchstaufe“ untersucht. Danach kann Bernhard die Profess als zweite Taufe verstehen. Nach Thomas erlangen die in ein Kloster Eintretenden die gleiche Gnade wie die Getauften; vgl. dazu: Mönchtum und Reformation, Forschungen z. Kirchen- und Dogmengeschichte 12, Göttingen 1963, S. 167ff. Für Luthers Tauflehre vgl. W. Jetter, Die Taufe beim jungen Luther, Beitr. z. hist. Theologie 18, Tübingen 1954.

<sup>17</sup> WA 38, 212.



Evangeliums und den rechten Brauch der Sakramente einzutreten. Sie sind namentlich als standesgemäß untergebrachte Mitglieder des hohen Adels an ihren geistlichen Aufgaben oftmals nicht interessiert. Sie wenden sich daher auch der Sache der Reformation nur in Ausnahmefällen zu, weil das den Verzicht auf die weltliche Macht und Stellung bedeutet hätte. Die zeitgenössischen Berichte zeigen in erschreckendem Maße das Überwiegen rein weltlicher Interessen. Namentlich in den Städten ergeben sich Spannungen durch klösterliche Privilegien, die in nicht wenig Fällen zur Annahme der Reformation durch die Bürgerschaft führen, die längst vorher durch besonders aufwendige Kirchbauten ihr Selbstbewußtsein gegenüber dem bischöflichen Stuhl demonstriert hatte. Das kirchliche Leben ist durch die fortwährenden Überschneidungen geistlichen und weltlichen Rechtes gestört. Den Übelständen konnte vielfach allein durch das energische Eingreifen der weltlichen Obrigkeit begegnet werden. Die römische Kirche bildete als verfaßte Kirche eine Art Staat im Staate. Namentlich die Bischöfe waren bei Lage der Dinge kaum im Stande, die Sache der Reformation zu der ihren zu machen. Von seiner Spitze her war also nicht an einen Neuaufbau des geistlichen Amtes zu denken. Daher nahm aber auch die Reformation in den nordischen Ländern einen völlig anderen Verlauf, nicht zuletzt auch wegen der viel größeren nationalen Einheit. Durch die territoriale Zersplitterung ist das Werk der Reformation in Deutschland aufs schwerste gefährdet worden<sup>18</sup>. Dem Versagen des oberhirtlichen Amtes steht auf der anderen Seite das geistliche Proletariat der Meßpfaffen gegenüber, eine Schicht, die in der ständigen Gefahr war, in das Lager der Schwärmer überzuwechseln. So ist von der Spitze wie von der Basis her die Neuordnung des geistlichen Amtes gleichermaßen erschwert. Es muß daher bei Lage der Dinge als erstaunlich bewertet werden, daß der erzwungene Neuaufbau der lutherischen Kirche nach der Absage der Bischöfe überhaupt eine für die Dauer tragfähige Form gefunden hat. Das war offenbar nur deshalb möglich, weil die geistliche Substanz der Reformation groß genug war, um die Fragen der äußeren Ordnung bei allen Widerständen dennoch zu lösen.

### III.

Für das Ganze einer Besinnung über das geistliche Amt bei Luther ist die Unterscheidung von ministerium und sacerdotium von fundamentaler Bedeutung. Neuerdings hat W. Brunotte diesen Zusammenhängen besondere Aufmerksamkeit geschenkt<sup>19</sup>. Danach lassen sich vier Grundlinien erkennen.

<sup>18</sup> G. Ritter, Die Weltwirkung der Reformation, 2. Aufl., Darmstadt 1959, S. 128; 135ff.

<sup>19</sup> W. Brunotte, Das geistliche Amt bei Luther, Berlin 1959, S. 137—154 (s. Anmerkung am Schluß des Beitrages).



Vorauszusetzen ist der breite Raum, den Luther in den Sermonen von 1519 der Taufe einräumt. Hier ist die Basis für die weiteren Überlegungen über das geistliche Amt. Die Linien lassen sich wenig später in „De captivitate Babylonica“ weiter verfolgen. In der Bestimmung des allgemeinen Priestertums lassen sich vier Gruppen von Aussagen erkennen:

a) Durch die Taufe ist allen Christen die gleiche geistliche Gewalt und Würde verliehen worden. Damit fällt die besondere *qualitas* des römischen Priestertums dahin. Luther läßt sich nicht von antihierarchischen Motiven leiten. Ausgangspunkt bleibt die Taufe. Nur von hier aus ist der falschen römischen Position entgegenzutreten. Es gibt nur einen geistlichen Stand vor Gott. Dieser ist allein durch die Taufe begründet.

b) Die Taufe eröffnet den ungehinderten Zugang des Christen zu Gott und zu seinem Wort. Christus ist der Mittler; er ist es allein, so daß daneben eine besondere Mittlerfunktion des römischen Priesters nicht mehr zu halten ist.

c) Die Taufe begründet das allgemeine priesterliche Amt, seinem Gott zu opfern. Priestertum und Opfer gehören zusammen. Dieses Opfer kann auf ganz verschiedene Weise dargebracht werden. Daher bekommt der Opfergedanke in der Messe einen ganz neuen Sinn. Luther hat nicht einfach das Opfer aus seiner Auslegung der Messe herausgenommen; er hat es vielmehr umgeformt und auf eine ganz neue, eindrucksvolle Weise mit dem Ganzen der Messe verbunden. Dieses Opfer kann auf ganz verschiedene Weise dargebracht werden, im Gebet, im Lob- und Dankopfer, aber auch durch die leibliche Dahingabe im weltlichen Beruf. Hier wird der Zusammenhang mit der *mortificatio* besonders deutlich. Wenn wir im Abendmahl Leib und Blut Christi empfangen, so macht uns der Herr fähig, unser Leben auch im weltlichen Beruf zum Opfer darzubringen. Dieses Opfer ist nicht mehr Sinn und Ziel der Messe in sich selber, sondern es hat den Charakter der Frucht des Sakraments. Hier wird die charakteristische Umkehrung der Bewegungsrichtung in der Messe sichtbar. Nicht der Mensch bringt Gott ein wohlgefälliges Opfer dar, sondern in der Kraft der Messe werden wir fähig, unser Leben zum Opfer darzubringen. Die Bewegung geht von Gott zum Menschen und vom Menschen wieder zu Gott in der Folge des Handelns Christi an uns. In der Kraft des Opfers Christi sind wir fähig und tüchtig gemacht, unser Leben zum Opfer darzubringen<sup>20</sup>.

Der weltliche Beruf kann also in Zusammenhang mit der Messe gesehen werden, ja er gehört zu ihrem unmittelbaren Verständnis, zu ihrer Applika-

<sup>20</sup> Diese Zusammenhänge finden sich in ausführlicher Darstellung zuerst bei G. Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf*, München 1952, S. 31; vgl. auch die Weiterführung bei V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, 3. Aufl., Göttingen 1959, S. 309ff.



tion unmittelbar hinzu. Das priesterliche Opfer des Christen hat darin seinen Grund, daß in der Bewahrung des Taufbundes der alte Adam immer wieder in den Tod dahingegeben wird, bis Gott das neue Leben in der Auferstehung schenken wird. Diese mortificatio hat im Aufblick zu der Welt der endzeitlichen Vollendung Freudencharakter, wie überhaupt die Taufe zu verstehen ist als „mors ad vitam futuram“<sup>21</sup>.

d) Aus der empfangenen Taufe folgt der Auftrag des allgemeinen Priestertums zur Verkündigung des Evangeliums im privaten Bereich. Luther kennt keinen Christen ohne Auftrag. Es ist daher besonders zu beachten, vor allem auch bei dem immer wieder zu hörenden Vorwurf des lutherischen Quietismus, daß nach Luther für das allgemeine Priestertum der Verkündigungsauftrag gegeben ist, worüber der einzelne Christ nicht etwa seinerseits zu befinden hätte. Der Christ kann daher nicht jeweils nach freier Wahl das Evangelium entweder verkündigen oder auch nicht verkündigen. Der Auftrag ist mit der empfangenen Taufe selber unzweideutig gegeben. Jede Aktivierung der Gemeinde hat hier ihren Ausgang zu nehmen, was bei den modernen Versuchen um „stewardship“ zu bedenken ist.

Mit diesem vierfachen Verständnis des allgemeinen Priestertums hat Luther dem Laien sein Amt in der Kirche zurückgegeben, und zwar durch ein neues und vertieftes Verständnis der Taufe. Hier wird auch deutlich, daß alle imponierende Laienaktivität in der römischen Kirche an eine prinzipielle und nicht aufzuhebende Grenze stößt, weil dort das ministerium nicht organisch mit der Taufe verbunden ist, woraus der neue ordo des Priestertums folgt. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn alle durch ein nasci, nämlich in der Taufe, in das sacerdotium hineinkommen, durch die neue Geburt aus Wasser und Geist, während das ministerium durch ein fieri zu stande kommt<sup>22</sup>.

Freilich läßt sich die Unterscheidung von ministerium und sacerdotium nicht glatt durchführen. W. Maurer hat bei der Untersuchung von CA V darauf aufmerksam gemacht, daß das ministerium nicht einfach mit dem empirischen Pfarramt im technischen Sinne gleichzusetzen ist, ja noch mehr, daß es nicht ausschließlich auf das Amt zu beschränken sei. Weil in CA V „alles Entscheidende auf das wirkende Wort ankommt“, so ist hier keine Aussage darüber gemacht, ob die „Mittelspersonen“ ein bestimmtes Amt in der Kirche innehaben müssen. Dieses ministerium wird daher als das „allgemeine Dienstamt“ bezeichnet. Mit ihm zusammen ist das Pfarramt

<sup>21</sup> An H. Gnesius, 9. 7. 1530; WA Br. 5, 452, 20.

<sup>22</sup> WA 12, 178, 9f: Sacerdotium non esse quod presbyterium vel ministerium, illum nasci, hunc fieri; weitere Nachweise bei H. Lieberg, Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon, Göttingen 1963, S. 119, Anm. 82.



göttlichen Rechtes<sup>23</sup>. Daher bestimmt Maurer das Verhältnis von CA V und XIV folgendermaßen: „Das allgemeine Dienstamt von CA 5 ist ein unmittelbarer Ausfluß göttlichen Rechtes, institutionell nicht faßbar, von menschlichen Ordnungen nicht begrenzbar. Das öffentliche Dienstamt von CA 14 ist eine Institution, eine göttliche Stiftung, in ihrer Existenz vom göttlichen Recht gefordert und in ihren irdisch-geschichtlichen Ausprägungen seiner Kritik unterworfen“<sup>24</sup>. Diese Bestimmung von ministerium ist insofern im Auge zu behalten, weil sie eine allzu schematische Unterscheidung von sacerdotium und ministerium verbietet. Auf diese Zusammenhänge wird später noch zurückzukommen sein.

An der Unterscheidung von sacerdotium und ministerium hängt auch die Unterscheidung von privater und öffentlicher Verkündigung, der für das lutherische Amtsverständnis von entscheidender Bedeutung ist. Dabei ist der Bedeutungswandel zu beachten. Der moderne Begriff der Publizität etwa ist völlig ungeeignet, um das Gemeinte zu verdeutlichen. In Luthers Sinne können manche „privaten“ Äußerungen über die modernen Massenmedien eine ungeheure Öffentlichkeitswirkung haben. Daher ist zu betonen, daß der Begriff „publice“ an der öffentlichen Verkündigung in der Gemeinde hängt. Sobald vergessen wird, daß dieses Wort in den Zusammenhang von Wort und Sakrament gehört, wie sie beide öffentlich der Gemeinde dargeboten werden, ist nicht mehr verständlich zu machen, was die Reformatoren gemeint haben. Die Unterscheidung von privat und öffentlich ist eine gegen die Schwärmer gezogene Grenzlinie. Wo sie nicht beachtet wird, ist die rechte Ordnung in der Gemeinde nicht mehr aufrecht zu erhalten<sup>25</sup>.

Von seinem Verständnis aus konnte Luther nur beides als Einheit sehen, Amt und Gemeinde. Beides gehört von der Sache her zusammen und läßt sich nicht trennen. Erst in der Einheit beider Elemente läßt sich erkennen, was eine christliche Gemeinde ist. Luther hat dem in klassischer Weise an einer Stelle seiner Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ Ausdruck gegeben. Hier wird die einheitliche Konzeption auch des lutherischen Gottesdienstes in eindrucksvoller Weise deutlich:

„Denn, Gott sey gelobt, Inn unsern Kirchen können wir einem Christen eine rechte Christliche Messe zeigen nach ordnung und einsetzung Christi,

---

<sup>23</sup> W. Maurer, a. a. O. S. 69ff; 78.

<sup>24</sup> Ders., a. a. O. S. 119.

<sup>25</sup> H. Brunotte formuliert treffend, a. a. O. S. 28: „Unter 'publice' versteht Luther die Verkündigung, die sich im öffentlichen Gottesdienst und in den regelmäßigen Veranstaltungen der Gemeinde ständig im Rahmen kirchlich geordneter Einrichtungen vollzieht, die kraft eines besonderen Auftrags von der gleichen Person auf längere Zeit ausgeübt wird“. Darunter fallen auch Seelsorge und sogar das Beichtgespräch.



auch nach der rechten meinung Christi und der Kirchen. Da tritt für den Altar unser Pfarrherr, Bisschoff odder Diener im Pfarrampt, recht und redlich und öffentlich berufen, zuvor aber jnn der Tauffe geweyhet, gesalbet und geborn zum Priester Christi, ungeacht des Winckel Cresems, Der singet öffentlich und deudlich die ordnung Christi, im Abend mal eingesetzt, Nimpt das brod und wein, danckt, teilets aus und gibts ynn krafft der wort Christi: DAS ist mein leib, DAS ist mein blut. SOLchs thut' etc. uns andern, die wir da sind und empfaen wollen. Und wir, sonderlich so das Sacrament nemen wollen, knyen neben, hinder und umb ja her, man, weib, jung, alt, herr, knecht, fraw, magd, eltern, kinder, wie uns Gott allda zusammen bringet, alle sampt rechte, heilige mit Priester, durch Christus blut geheiliget und durch den heiligen geist gesalbet und geweyhet jnn der Tauffe. Und jnn solcher unser angeborner, erblicher Priesterlichen ehre und schmuck sind wir da, haben (wie Apocalypsis am vierden Capitel gebildet ist) unser gulden kronen auff den heupten, harffen jnn der hand und gulden reuchfesser, Und lassen unsern Pfarrher nicht für sich, als für seine personen, die ordnung Christi sprechen, Sondern er ist unser aller mund und wir alle sprechen sie mit jm von hertzen und mit auffgerichtetem glauben zu dem Lam Gottes, das da für uns und bey uns ist und seiner ordnung nach uns speiset mit seinem leibe und blut. Das ist unser Messe, und die rechte Messe, die uns nicht feylet<sup>26</sup>.

#### IV.

Luthers Aussagen über die Einheit von geistlichem Amt und Gemeinde lassen sich in die Formel zusammenfassen, die später durch CA VII klassisch geworden ist. Das geistliche Amt ist von Christus gestiftet, um Wort und Sakrament der Gemeinde mitzuteilen, ohne welche diese nicht sein kann. Wort und Sakrament sind keine abstracta. Ihre geordnete Verwaltung ist ohne das geistliche Amt nicht denkbar. Dieses geistliche Amt aber ist nicht in jedem Falle mit dem empirischen Pfarramt identisch. Dabei bleibt die Nuance zwischen allgemeinem und öffentlichem Dienstamt im Sinne Maurers durchaus stehen.

Von Luther aus läßt sich kein schärferer Gegensatz im Kirchenverständnis denken, als er von Schleiermacher tatsächlich formuliert worden ist, wonach sich die Kirche durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen bildet. Immerhin verdient festgehalten zu werden, daß in dieser aus dem Pietismus kommenden Konzeption das Aufeinanderwirken und das Miteinanderwirken deutlich betont ist. Die Gemeinde ist noch nicht zum bloßen

<sup>26</sup> WA 38, 247, 10—31.



Predigtpublikum herabgesunken. Damit kann die offenbare Unzulänglichkeit nicht übersehen werden. Nach Schleiermacher bilden die zusammentretenden Wiedergeborenen die Kirche — durch Addition. Die Kirche läßt sich von Menschen machen, wengleich natürlich die Wiedergeburt als nicht in der Hand der Menschen liegend vorausgesetzt wird. Der einzige Unterschied zu weltlichen Vereinen und Verbänden liegt darin, daß sich hier Wiedergeborene zusammenfinden. Die Kirche als Kirche ist hier aus dem Blick gekommen.

Es ist schnell deutlich zu machen, daß sich damit nicht allein auf dem Umweg über Rationalismus und Pietismus die radikalen Konsequenzen des reformatorischen Schwärmertums zu Worte melden und anfangen hoffähig zu werden, sondern mit ihnen auch das, was an modernen Versuchen aus dieser Richtung kommt. Der Ansatz für eine bestimmte moderne Rechtsgestalt der Kirche liegt hier. Wenn die Kirche im Grunde Vereinscharakter hat, dann ist nicht einzusehen, weshalb sie sich nicht auch in dieser Form sachgemäß organisieren ließe. Die Theologie hat immerhin selbst den ersten Schritt getan, um die Kirche Jesu Christi zu einer Weltanschauungsgemeinschaft zu machen. Die Wurzeln liegen bei Schleiermacher. Es liegt im Zuge dieser Degenerationsformen reformatorischen Glaubens, daß nur noch der Einzelne gesehen wird, wengleich auch zunächst noch als der Wiedergeborene. Damit sind es auch die Einzelnen, die wiederum einem Einzelnen das Amt delegieren. Da es immerhin eine moderne Strömung gibt, die den *minister verbi divini* nur noch als Funktionär der Gemeinde gelten lassen will, so ist deutlich, daß es sich hier nicht lediglich um Tatbestände der Theologiegeschichte des neueren Protestantismus handelt.

Wo Wort und Sakrament wirken, da ist die Kirche. Das ist der reformatorische Ansatz, der gegen Schleiermacher und seine Nachfolger scharf heraustritt. Hier geht es um jenes *ius divinum*, von dem her das geistliche Amt begründet wird. Weil die Reformatoren ihr eigentliches Augenmerk darauf richten, daß dieses beides da ist, gewinnen sie von hier aus ihre feste Position in der theologischen Begründung des geistlichen Amtes. Dieses geistliche Amt aber kann deshalb nicht einfach einer allgemeinen Theologie des Wortes eingeordnet werden, als brauchte es selber nicht eigentlich entfaltet zu werden. Es reicht daher für die Begründung des geistlichen Amtes nicht aus, wenn lediglich gesagt wird, daß mit Wort und Sakrament das geistliche Amt unmittelbar gesetzt sei<sup>27</sup>.

Nun ist eine Linie in Luthers Amtstheologie enthalten, die in der Tat den Kurzschluß einer Delegationstheorie nahelegen konnte. Es scheint so, als

<sup>27</sup> Demgegenüber hat E. Wolf, *Peregrinatio*, S. 243ff die besondere Einsetzung des geistlichen Amtes betont.



böte Luther selber Ansätze zu einem Verständnis, das durch Schleiermacher und seine Nachfolger theologisch durchreflektiert werden sollte. Nicht umsonst konnte sich Höfling inmitten seiner vielfachen Nachweise aus Luther immer wieder auf diesen Komplex von Äußerungen des Reformators stützen. Gemeint sind alle Aussagen, die auf Wahl und Absetzbarkeit von Geistlichen bezogen sind. Ansätze zu einem Mißverständnis liegen vor allem in den immer wieder zitierten Schriften von 1523 vor, nämlich „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen“ und der Schrift an die Böhmen „De instituendis ministris“. In beiden ist deutlich die Notsituation vorausgesetzt, daß die Bischöfe sich weigern, für eine geordnete Verkündigung des Evangeliums zu sorgen. Ohne diesen Hintergrund ergibt sich aus beiden Schriften ein falsches Bild<sup>28</sup>. Hier ist die andere Linie mitzusehen, wonach es zu den Zeichen des Antichrist gehört, daß dieser der Gemeinde Christi das Wort entziehen will<sup>29</sup>.

Bei aller prinzipiellen Würdigung der besonderen Situation weichen die beiden neuesten Arbeiten zur Theologie des geistlichen Amtes bei Luther in der Frage der Übertragungstheorie des Amtes voneinander ab. W. Brunotte hat mit Nachdruck die These vertreten, das geistliche Amt sei von Christus gestiftet und damit der Einsetzung durch Menschen prinzipiell entzogen. Es wird daher die Berechtigung des Delegationsprinzips rundweg bestritten<sup>30</sup>. Dieser These hat H. Lieberg energisch widersprochen, der nun seinerseits den Nachweis führen möchte, daß in der Tat beide Motive bei Luther vorhanden seien, die Einsetzung durch Christus genauso wie eine Delegation durch die Gemeinde. Lieberg möchte darum keineswegs ausschließlich aber immerhin doch deutlich den „genossenschaftlichen“ Charakter in Luthers Amtsverständnis herausarbeiten. Dieses Motiv will Lieberg deutlich betonen in der Absicht, die Doppelstruktur in Luthers Amtsverständnis darzustellen. Es geht ihm dabei sicherlich nicht um die Gleichwertigkeit der beiden Akzente, aber doch darum, daß der Weg von unten her nicht übersehen wird. Damit wird in der Tat auf eine Linie hingewiesen, die von Luther herkommend bei Schleiermacher und seinen Nachfolgern enden mußte<sup>31</sup>.

In dem bekannten Beispiel von den zehn Königskindern, die in gleicher Weise Erben sind und die dann einen erwählen, der das Erbe führen soll

<sup>28</sup> WA 11, 414ff; über die besondere Lage in Böhmen, vgl. W. Brunotte, a. a. O. S. 76ff.

<sup>29</sup> WA 5, 339, 14; 38, 219, 4; 233, 4; 50, 289, 12ff.

<sup>30</sup> A. a. O. S. 118—126.

<sup>31</sup> A. a. O. S. 1; 82—92; für die Ablehnung des Delegationsprinzips bei W. Brunotte, vgl. a. a. O. S. 40—46.



(6,407,32 ff.), finden Brunotte und Lieberg entgegengesetzte Deutungsmöglichkeiten. Brunotte möchte den Auftrag des einen der Kinder als „zugunsten der anderen“ verstanden wissen<sup>32</sup>, Lieberg dagegen folgert: „Aber das delegative Element ist zugleich mit dem Stiftungsgedanken und in der Spannung mit demselben ebenfalls bei Luther vorhanden, und zwar ganz akzentuiert“<sup>33</sup>. Er schließt daraus: „Es liegen bei Luther beide Weisen der Amtsbegründung ineinander“<sup>34</sup>. Brunotte war dagegen zu dem Ergebnis gekommen: „Das Wesen des Amtes ist nicht aus dem allgemeinen Priestertum (seines Trägers oder der Berufenden) abzuleiten oder zu begründen, sondern aus der göttlichen Einsetzung“<sup>35</sup>.

Der damit festgestellte Widerspruch erfaßt die Frage nicht in ihrer Tiefe. Die Einsetzung des geistlichen Amtes, sein Institutscharakter, ist noch nicht der Ausgangspunkt, aus dem alles weitere zu folgern wäre. Der weitere Schritt ist zu tun, der an das grundlegende Verständnis von CA V heranhöhrt. Das institutionelle Moment läßt zwei Verständnisweisen offen. Es kann sowohl von Christus als dem Einsetzenden her verstanden werden, wie auch stärker auf den Stand selber bezogen werden. Hier verwirren sich mit dem 17. Jahrhundert die Linien, indem auch das geistliche Amt Teil einer umfassenden Sozialordnung wird. Daher greift W. O. Münter tiefer, wenn er vom Bekenntnis her formuliert: „Dieses lehrt nicht die Einsetzung eines geistlichen Standes, der durch die lebenslängliche Bindung an Personen und deren Berufsaufgaben statischen Charakter empfängt, sondern die Stiftung eines Personen übertragenen, aber nicht an diese, sondern allein

<sup>32</sup> A. a. O. S. 38, Anm. 44.

<sup>33</sup> A. a. O. S. 83, Anm. 79.

<sup>34</sup> Ebd. — Einen beachtenswerten Versuch, die Alternative Delegation-Stiftung zu überwinden, macht H. Dombois, *Das Recht der Gnade*, Witten 1961, S. 525: „Der ganze Inhalt der sogenannten Delegation ist also in Wirklichkeit das kanonische Wahlrecht der *ecclesia* oder *congregatio*, ja recht eigentlich nur ihre Wahlpflicht, damit das Amt der Kirche nicht unbesetzt und unausgerichtet bleibt. Das ganze Wahlrecht aber ist nicht demokratisch als Selbstverfügung über eine bevollmächtigte Vertretung, sondern ein Wahlrecht in ein vorgegebenes Amt. Deswegen ist der Gegensatz zwischen Delegation/Mandat und Stiftung völlig unecht. So wenig ein gewählter König ein Abgeordneter oder ein Volksbeauftragter ist, so wenig ist es ein gewählter Diener der Kirche“. Die weitschichtigen Erörterungen über das geistliche Amt aus der Sicht des Kirchenrechts müssen in diesem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben. Das gilt in kleinerem Rahmen auch für die Arbeit von S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund*, Köln-Graz 1957. Der oben nach Dombois mitgeteilte Zusammenhang gehört sachlich in die Auseinandersetzung mit Lieberg über das Delegationsprinzip hinein. D. macht weiterhin deutlich, daß es „den einzelnen als delegierenden Rechtsträger nicht gibt, sondern nur die *congregatio*“, a. a. O. S. 527.

<sup>35</sup> A. a. O. S. 46.



an das Wort gebundenen Amtes mit arteilgener Wirksamkeit<sup>36</sup>. Münter hat die Bekenntnisse als erster vom *ius divinum* her verstanden und diesen Ansatz seiner Auffassung vom geistlichen Amt zugrunde gelegt. Sachlich bedeutet *ius divinum* in seinem Verständnis den durch Christus geoffenbarten Willen Gottes, der auf die Verkündigung durch Wort und Sakrament hinzielt und sich dabei menschlicher Boten bedient<sup>37</sup>.

Auf die Auseinandersetzung zwischen Brunotte und Lieberg bezogen bedeutet das für beide, nicht aus der Kontroverse des 19. Jahrhunderts herausgekommen zu sein. Wieder werden einander gegenüber gestellt die institutionelle und die delegative Theorie. Bei Lieberg ist insofern stärker zu differenzieren, als er beide Elemente, Institution und Delegation bei Luther findet. Die systematische Schwierigkeit liegt ganz offenbar darin, daß das Amt nicht als letztes Datum in der Überlegung erscheinen kann. Daher führt die Begründung beim *ius divinum*, wie sie bei Münter vorliegt, konsequent über frühere Alternativen hinaus. Das *ius divinum* der Verkündigung begründet das Amt, ohne es standesartig an Personen zu binden. Damit ist auch die Alternative *ministerium* — *sacerdotium* fraglich geworden. Die im *ius divinum* gesetzte Verkündigung ist der Ausgangspunkt, ohne daß damit etwa das geistliche Amt als solches relativiert würde. Es kommt alles darauf an, daß dieses *ius divinum* nicht etwa als bloße Formalstruktur verstanden wird, die das konkrete geistliche Amt relativiert. Vielmehr soll der Einsatz beim *ius divinum* das dauernde Mißverständnis des Amtes im Sinne eines Standes korrigieren. Diese Gefahr ist immer dann gegeben, wenn nicht beachtet wird, daß das „allgemeine Dienstamt“ von CA V nicht einfach mit dem empirischen Pfarramt gleichzusetzen ist.

Die Einheit von *ministerium* und *sacerdotium* ist vorhanden und zwar so, daß das *sacerdotium*, das aus der Taufe kommt, *conditio sine qua non* für das *ministerium* ist. Die *ministri* werden nicht aus dem durch die Taufe begründeten *sacerdotium* entlassen und treten diesem in einem neuen *ordo* gegenüber, sondern sie handeln als die Getauften *vice et nomine omnium*. Das aber ist nicht die eigentliche Begründung ihres Amtes. Die Begründung des Amtes ist die Sendung durch den Herrn im Sinne von Lk. 10,16, einer der Grundstellen für das reformatorische Amtsverständnis. Insofern ist auch nach Luther kein Ineinander des institutionellen und des delegativen Motivs festzustellen.

---

<sup>36</sup> Die Gestalt der Kirche ‚nach göttlichem Recht‘ (Kirche und Amt II), Beitr. z. Ev. Theol. Bd. 5, München 1941, S. 53f.

<sup>37</sup> A. a. O. S. 40f; vgl. auch die Zusammenfassung bei W. Maurer, a. a. O. S. 61ff. Die beiden genannten kirchenrechtlichen Autoren Grundmann und Dombois gehen eigenartigerweise an der Bedeutung des *ius divinum* für das geistliche Amt vorbei.



Offenbar aber sind in der Begründung und damit auch in der Auseinandersetzung mit Brunotte wesentliche Motive bei Lieberg übersehen worden. Sicher ist nicht zu bestreiten, daß bei Luther eine Linie vorhanden ist, nach der der Träger des geistlichen Amtes im Namen der Gemeinde handelt. Die Frage ist allein, welche Konsequenzen daraus gezogen werden, und ob etwa daraus im Sinne von Lieberg ein genossenschaftlicher Zug in Luthers Kirchenbegriff gefolgert werden darf, der dann auch folgerichtig in der Lehre vom geistlichen Amt wieder erscheint.

Der falsche Eindruck einer Delegationstheorie bei Luther kann nicht zuletzt auch aus dem Charakter des Wahlmodus selber entstehen oder aus der Absetzbarkeit von Geistlichen bei erwiesener Irrlehre. Es ist aber zu beachten, daß Wahl und Entlassung für das Grundverständnis des geistlichen Amtes nach reformatorischer Meinung nichts aussagen. Der Irrtum läßt sich leicht durch Vergleich mit einer römischen Bischofswahl zeigen. Wenn ein Bischof durch einen Wahlvorgang bestimmt wird, so folgt daraus keinesfalls, daß dieser sein Amt als Delegierter seines Kapitels verstehen müßte. Für Luthers Position gilt das *mutatis mutandis* genauso. Auch in der Apostelgeschichte nimmt die ganze Gemeinde an der Wahl teil<sup>38</sup>. In der Wahlhandlung handelt Gott selbst, indem er sich der Menschen bedient, die ihre Stimme abgeben. Der Wahlvorgang berührt die Einsetzung des Amtes durch Christus in gar keiner Weise.

Den gleichen Tatbestand bringt Luther in seinem Begriff der „Larven“ immer wieder zum Ausdruck, mit denen Gott im weltlichen und im geistlichen Regiment seine Herrschaft ausübt. Gott handelt in dieser Welt im normalen Gang der Dinge nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch seine Werkzeuge. Gottes mittelbares Handeln durch Menschen kann also gleichermaßen in der Führung des Amtes wie auch in der Wahl zum geistlichen Amte zum Ausdruck kommen. Die Wahlhandlung selbst hat keinerlei eigenes Gewicht. Daher könnte die Unschärfe bei Lieberg dadurch entstanden sein, daß das sekundäre Motiv der Wahl als solcher nicht genügend beachtet ist. Wahl und Absetzung von Geistlichen bekommen hier einen dogmatischen Akzent, der ihnen der Sache nach fremd ist. Man kann daher nicht gut von einem zweiten Motiv, eben dem genossenschaftlichen, in Luthers Lehre vom geistlichen Amt reden. Bei Brunotte dagegen ist die Einsetzung des Amtes durch Christus nicht tief genug begründet. Der Charakter der Einsetzung oder Stiftung als solcher reicht dafür noch nicht aus. Brunotte gelangt daher nicht wesentlich über die modifizierte institutionelle Theorie des 19. Jahrhunderts hinaus. Mindestens ist das Mißverständnis nach dieser Seite nicht deutlich genug abgewehrt.

<sup>38</sup> Vgl. dazu die grundsätzlichen Ausführungen bei H. v. Campenhausen, a. a. O. S. 168 f.



Wie sehr für Luther Christus der Handelnde ist und bleibt, hat er an der berühmten Stelle aus seiner Schrift „Wider Hans Worst“ nachdrücklich gezeigt. Freilich muß beachtet werden, daß hier nicht eine einfach generalisierbare Aussage vorliegt, sondern der Trost in der Anfechtung ist deutlich, wenn Luther dem Prediger sagt, seine Predigt stehe unter dem „Haec dixit dominus“! In der Predigt, durch den Mund von Menschen, redet und handelt Christus selbst<sup>39</sup>. Eine Zweipoligkeit des geistlichen Amtes läßt sich bei Luther demnach kaum nachweisen; sofern ein genossenschaftliches Motiv bei ihm zu erkennen ist, gehört dies in die sekundären Schichten hinein.

Daher stellt es keine unzulässige Harmonisierung dar, wenn die Linien der Apologie zu Luther selbst zurückverfolgt werden können. Die Arbeit von Lieberg hat hier über Brunotte hinausgehend den umfassenden Nachweis führen können, daß sich ein früher Luther mit seiner aktuellen Dynamik nicht gut den angeblich anfangsweise erstarrten Schemata der beginnenden lutherischen Bekenntnisbildung entgegensetzen läßt. Luther könnte unter Berufung auf Lk. 10,16 genau so formulieren wie Apol. VII,28: „Repraesentant Christi personam“. Daraus wird gefolgert: „cum verbum Christi cum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt“. Diese Aussage wird in Apol. XIII,12 dahin präzisiert: „scimus Deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio.“

Diese Ergänzung ist insofern für das lutherische Verständnis vom geistlichen Amt wesentlich, weil Luther der römischen Kirche ein einseitiges und darum unzulängliches Verständnis der repraesentatio vorgeworfen hat, und zwar in dem Sinne, daß die repraesentatio die Abwesenheit des Repräsentierten voraussetze. Die Apologie will kein unfehlbares Lehramt statuieren, wohl aber deutlich machen, daß Christus selbst durch das geistliche Amt hindurch handelt. In diesem Sinne hat V. Vajta die Predigt als „Kampfhandlung Christi“ verstehen können<sup>40</sup>. In der Tat ist damit Luthers Intention getroffen. Das geistliche Amt ist nicht Mittler kraft einer besonderen Weihegewalt. Es will aber auch nicht über Christus belehren, sondern das eigentliche Gewicht liegt darauf, daß gewissermaßen in mit und unter dem Amt Christus selbst handelt. Daher hat auch dieses Amt keinerlei Eigengewicht. Es ist auch keine Rede davon, daß Christus diesem Amt bestimmte Funktionen delegierte. Es geht immer um das Handeln Christi mit Hilfe von Menschen. Dieser Ansatz wird folgerichtig weitergeführt zum Verständnis der Absolution. Hier ist es Christus selber, der losspricht. Ein

---

<sup>39</sup> WA 51, 517 (s. Anmerkung am Schluß des Beitrags).

<sup>40</sup> A. a. O. S. 141 ff.



ähnliches Verständnis liegt den Einsetzungsworten im Abendmahl zugrunde. Die Gegenwart von Leib und Blut Christi ist da zufolge der weiterwirkenden Kraft der Einsetzungsworte, die bei jeder Feier aufs neue in Wirkung treten, und zwar nach Analogie des Schöpfungswortes Gottes, das weiterwirkt bis ans Ende der Tage. Indem der Pfarrer die Einsetzungsworte spricht, wird die Kraft der Worte Christi aufs neue wirksam. Daher weiß Luther um die Einheit von testamentum und promissio. Gott ist dort, wo er sich durch sein Wort finden läßt.

Unverkennbar führen Verbindungslinien von Luthers Wortverständnis zur kerygmatischen Theologie hinüber. Das Evangelium ist Botschaft, mündliches Wort, ein gut Geschrei von Christus. Sein eigentlicher Zweck realisiert sich in der Predigt und ihrer mündlichen Anrede. Dieses Wort ist nicht primär Übermittlung von Lehre. Christus selbst will mit uns reden. Diesen Ansatz hat die beginnende Orthodoxie mit ihrer Lehre von der Verbalinspiration schon wieder verstellt. Luther kann bezeichnenderweise sagen, daß die schriftliche Fixierung der Evangelien bereits eine notwendige Konzession an die Sünde der Menschen sei<sup>41</sup>. Gottes Wort ist in erster Linie Anrede des gegenwärtigen Christus an uns. Von dort aus sind wesentliche Akzente in Luthers Lehre vom geistlichen Amt gesetzt. Daher bezieht Vajta folgerichtig das Amt in seine Theologie des Gottesdienstes ein<sup>42</sup>.

Von der so verstandenen Verkündigung ist prinzipiell zu sagen, daß sie öffentliche Verkündigung vor der versammelten Gemeinde ist. In dem Maße aber, wie die Verkündigung des Wortes Gottes öffentliche Verkündigung ist, werden Amt und Gemeinde aufeinander bezogen. Wenn die Kirche wirklich im strengen Sinne *creatura verbi* ist, dann ist auch von hier aus das Amt zeitlich und sachlich vor der Gemeinde da, weil Christus selbst durch seine Diener wirkt<sup>43</sup>. Das gilt aber nur, wenn der übergeordnete Sinn eines *ius divinum* im Sinne W. O. Münters gesehen wird. Scheidet das aber aus, so drängt sich die falsche Alternative nach der Priorität von Amt und Gemeinde wieder auf. Daher formuliert Münter: „Das *verbum externum* ist der konstitutive Faktor und so fern seine Funktion durch die Bindung an das Amt geordnet ist, ist das *ministerium* der Fels, über welchem die Kirche erbaut ist. Sofern die Kirche aber von Menschen verwaltet wird, stehen diese unter der Kirche, da sie der Ort ist, wo das *verbum Dei* durch das Amt in Funktion getreten ist. Ein *circulus*, bestimmt vom *verbum externum* als der Konstanten schließt die Alternative: steht das Amt über

<sup>41</sup> Ders. a. a. O. S. 139f.

<sup>42</sup> Ders. a. a. O. S. 196ff.

<sup>43</sup> W. Brunotte, a. a. O. S. 125f; vgl. auch Münter, Begriff u. Wirklichkeit d. geistl. Amtes, S. 91.



oder unter der Gemeinde? als solche aus.“<sup>44</sup> Damit ist die Polarität von Amt und Gemeinde durch den Einsatz beim *ius divinum* des göttlichen Wortes in einer solchen Weise bestimmt, daß kurzschlüssige Alternativen nach beiden Seiten ausgeschlossen sind. Durch das Auffinden eines neuen Einsatzpunktes ist die Thematik von Amt und Gemeinde aus dem Engpaß herausgeführt worden, in dem das Gespräch des 19. Jahrhunderts endete. Es müßte deshalb auch alles vermieden werden, wodurch beide Größen gegeneinander ausgespielt werden. Ein Amt ohne Gemeinde steht nicht zur Debatte, wie etwa in der römischen Stillmesse. Wenn die lutherische Theologie den ekklesiologischen Ansatz in der Bestimmung der Kirche als *creatura verbi* sieht, dann ist auch die Theologie des geistlichen Amtes von hier aus zu entwickeln und zwar so, daß das Amt in diese Achse mit einbezogen wird. Allerdings erweist sich die von E. Wolf wieder in die Erinnerung gerufene orthodoxe Unterscheidung von *causa principalis* und *causa minus principalis* in der Lehre vom geistlichen Amt als hilfreich<sup>45</sup>. Sie liegt klar im Verhältnis von C. A. IV und C. A. V. Die Einheit beider bedingt sich gegenseitig. Die Rechtfertigung allein durch den Glauben muß gepredigt werden; die Botschaft muß unter die Leute kommen. Sie ist in Funktion zu setzen. V. Vajta hat in diesem Zusammenhang auf Luthers Unterscheidung von *factum* und *usus facti* hingewiesen. In dem gleichen Zusammenhang gehört auch Luthers Forderung, daß das *opus operatum* im Abendmahl zum *opus operantis* hinführen müsse, nämlich zur Aneignung im Glauben. Genau das gleiche gilt auch von der Verkündigung des Wortes<sup>46</sup>. Darum ist eine Lehre von der Rechtfertigung für sich genommen ein Widerspruch in sich selber. Die beiden Größen sind auch nicht so zu verbinden, daß zunächst über die Rechtfertigung allein durch den Glauben Klarheit geschaffen werden müsse, damit dann in zweiter Linie über das für den Bestand der Kirche notwendige geistliche Amt verhandelt werden könne. Beides ist für Luther zusammengenommen, weil Rechtfertigung und Wort nicht zu trennen sind.

Daher kann auch Apol. XIII, 12 formulieren: „Habet enim ecclesia mandatum de constituendis ministris.“ Bezeichnenderweise folgert der Tractatus aus der Stelle Mt. 16, 18 die Notwendigkeit des geistlichen Amtes: „Ecclesia non est aedificata super autoritatem hominis sed super ministerium professionis illius, quam Petrus fecerat, in qua praedicat Jesum esse Christum“.  
(tract. 25).

<sup>44</sup> Münter, a. a. O. S. 92.

<sup>45</sup> Gott ist *causa efficiens principalis ministerii ecclesiastici*; *causa minus principalis* ist die ganze Kirche, sofern ihr das Recht der Vokation zusteht, *Peregrinatio*, S. 247f.

<sup>46</sup> A. a. O. S. 126.



Aus diesen Überlegungen ergibt sich, was H. Lieberg im einzelnen an Luther und Melanchthon dargestellt hat, daß die Äußerungen beider näher an die Äußerungen der Orthodoxie des vorigen Jahrhunderts heranführen, als es in der Regel bemerkt wurde. So weit dort der Eindruck entsteht, es werde im Grunde nur vom geistlichen Amt geredet, ohne daß wirklich deutlich wird, wo die Gemeinde ihren Ort hat, ist nach wie vor Skepsis anzumelden, nicht aber im Hinblick auf eine recht verstandene Akzentuierung des Amtes selbst. Bestimmte Äußerungen des vorigen Jahrhunderts, wie etwa die von Stahl herkommende Bestimmung des Amtes als Institut, lassen sich in größerer Breite bereits bei Luther und noch deutlicher bei Melanchthon finden. Diesen Nachweis hat H. Lieberg eindrucksvoll führen können. Die Berufung der orthodoxen Lutheraner des 19. Jahrhunderts auf die Bekenntnisse hat diese trotz mancher Fehlinterpretation viel näher an Luther herangeführt, als das bisher zu sehen war.

Zusammenhänge dieser Art mußten so lange verborgen bleiben, als ein bestimmtes Bild des frühen Luther unbestritten in Geltung war. Hier noch, so sagte man, sei das Wehen des Geistes spürbar. Die mündige Gemeinde, das Wunschbild des 20. Jahrhunderts, sei wenigstens für kurze Zeit, etwa in der Leisniger Kastenordnung, verwirklicht worden, um alsbald von einer restaurativen Welle verschlungen zu werden. Für den Kirchenbegriff hätte das zu bedeuten, daß die anfänglichen demokratischen Elemente schon bald wieder abgestoßen wurden. Die Forschung hat diese Konstruktion nach und nach zerstört. Luther ist nicht durch eine angeblich spätere Einsicht in den Lauf der Welt von seinen frühen Ansätzen abgebracht worden. In Wahrheit hat Luther seine frühe Position niemals zurückgenommen. Freilich muß man sehen, daß die Fronten der Auseinandersetzung zu den verschiedensten Zeiten bei ihm auch verschieden verlaufen. Die frühen Schriften, insbesondere die des Jahres 1523, gehen von der Notwendigkeit aus, daß Gottes Volk nicht ohne Gottes Wort sein kann und ziehen daraus ihre Konsequenzen für das geistliche Amt. Die späteren Akzente lassen sich zu einem guten Teil aus der Auseinandersetzung mit dem Täufern erklären, in der die sichtbare Gestalt der Kirche schärfer herausgearbeitet wird.

Die ursprüngliche Einheit von Amt und Gemeinde läßt sich eindrucksvoll noch in der Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539) wiederfinden. Hier zählt Luther das geistliche Amt, was sich in dieser Form kaum in den Frühschriften nachweisen läßt, sogar zu den *notae ecclesiae*: „zum fünfften kennet man die Kirche eusserlich da bey, das sie Kirchen deiner weihet odder berufft, oder empter hat, die sie bestellen soll. Denn man muss Bisschove, Pfarrherrn, oder Prediger haben, die öffentlich und sonderlich die obgenannten vier stück odder heilthum geben (gemeint sind Wort, Taufe,



Abendmahl, Schlüssel) reichen und üben, von wegen und im Namen der Kirchen, viel mehr aber aus Einsetzung Christi, wie es Paulus Eph. 4<sup>47</sup>. sagt, Hier wird nicht allein deutlich gemacht, wie sehr Amt und Gemeinde auf einander angelegt sind, sondern wie auch die beiden Größen der Gemeinde und der Einsetzung des Amtes durch Christus miteinander verbunden sind. Die ministri üben ihr Amt aus von wegen und im Namen der Kirche; aber indem sie das tun, handeln sie aus der Einsetzung Christi. Hier einen Gegensatz finden oder nur eine Spannung feststellen zu wollen, würde das Ganze der Konzeption Luthers sprengen<sup>48</sup>. Dienst an der Gemeinde, Dienst im Namen der Gemeinde und Einsetzung durch Christus sind ein und dasselbe. „Durch dieses Amt und Wort werden wir von Sünden los und gerecht und selig für Gott, so wir dem Wort glauben, welches der Pfarrherr uns an Christus stat verkündigt“<sup>49</sup>. Eine Äußerung dieser Art ist für die Spätzeit charakteristisch. Konkrete Einzelzüge treten stärker heraus, die den Übergang zu den Formalisierungen der Nachfolger erleichtern. Insgesamt kann Lieberg zu Recht folgern, daß Christus sowohl im „historischen als auch im aktuellen Sinne der Initiator des Amtes“ ist<sup>50</sup>. Wie sehr Luther daran liegt, die Bezüge konkret herauszuarbeiten, wird etwa daran deutlich, daß dieses Amt seine besondere Beziehung auf die einzelne Pfarre hat. Luther kann sogar die parochiale Bezogenheit des Christen als ein *ius divinum* verstehen<sup>51</sup>. Es muß daran festgehalten werden, daß alle Christen Priester aber nicht alle Pfarrer sind<sup>52</sup>. Lieberg kann diese Überlegungen zusammenfassen, indem er sagt, die „Unterscheidung gründet wie das Amt selbst in dem *ius divinum* der Stiftung Christi“<sup>53</sup>.

Er hat damit den Ansatz weiter verfolgt, den W. O. Münter zuerst versucht hat. Die Bedeutung der Arbeit von Münter liegt vor allem in der Entdeckung der konstitutiven Bedeutung des *ius divinum* für das Verständnis des geistlichen Amtes, nach welchem eine Priorität von beiden Seiten, vom Amt sowohl wie von der Gemeinde, ausgeschlossen ist. Luther kennt keine Priorität der Gemeinde, auch wenn das immer wieder in seine Schriften hineininterpretiert worden ist, aber auch keine Priorität des Amtes vor der Gemeinde. Vielmehr ist die ganze Kirchengewalt bei der ganzen Kirche<sup>54</sup>.

<sup>47</sup> WA 50, 632, 35.

<sup>48</sup> Weitere Stellen bei Lieberg, a. a. O. S. 107ff; 123ff; besonders deutlich etwa: 45, 310 26.

<sup>49</sup> WA 28, 479, 36ff.

<sup>50</sup> Lieberg, a. a. O. S. 109.

<sup>51</sup> Ders. a. a. O. S. 110f.

<sup>52</sup> WA 31 I, 211, 17f.

<sup>53</sup> H. Lieberg, a. a. O. S. 119.

<sup>54</sup> W. O. Münter, Begriff u. Wirklichkeit des geistlichen Amtes, S. 91.



Ausdrücklich aber heißt das nicht, daß die Gemeinde sich aus sich selbst heraus erbauen kann. Sofern das Amt der Erbauung der Gemeinde durch Wort und Sakrament dient, ist es *divini iuris* und als *Setzung Christi* aller menschlichen Willkür entzogen.

Die Richtigkeit der hier gemachten Feststellungen läßt sich namentlich an der Frage der Prüfung und Einsetzung zum geistlichen Amt nachweisen. Lieberg bringt eine Fülle von Belegen dafür, daß nach Luther die Einsetzung der *ministri* normalerweise eine Sache des *ministeriums* sei<sup>55</sup>. Die von Vilmar einseitig vertretene These, als ob Hirten nur durch Hirten berufen werden können, ist auch für Luther der normale Weg<sup>56</sup>. Freilich kann es Situationen geben wie etwa in Böhmen, wo die Gemeinde auf andere Weise ihre *ministri* bekommen muß, ohne die die Gemeinde nicht sein kann. Luther hat den Zustand einer ämterlosen Kirche zwar angedeutet, aber nicht ernstlich erwogen, und zwar in der Schrift an die Böhmen. Die Schwierigkeit der Weihe *utraquistischer* Geistlicher bestand schon, die wegen der *communio sub utraque* zu nicht geringen Gewissenskonflikten führen mußte. Vollends bedrängend aber wurde die Lage, als deutlich wurde, daß die Bischöfe keine evangelischen Prediger weihen würden. Die Aufgabe des geistlichen Amtes, für eine geordnete Verkündigung des Wortes zu sorgen, kam als Möglichkeit nicht mehr in Betracht. Da die Gemeinde nicht ohne Gottes Wort sein kann, muß sie selbst handeln; oder aber die *potiores* in ihrer Mitte, die als angesehene Glieder der Gemeinde bekannten, ergreifen die Initiative. Luther hat aber nicht daran gedacht, die Notlösung für immer bestehen zu lassen, vielmehr gilt die Notordnung so lange, bis der normale Gang der Dinge wieder hergestellt ist: „*Donec Boemia redeat ad legitimum et evangelicum archiepiscopatum*“<sup>57</sup>.

Diese Anweisung ist in vieler Hinsicht bemerkenswert. Luther hat offenbar die Wiederherstellung eines evangelischen Erzbistums in Böhmen vor Augen, dem auch die Pflicht der Visitation der anderen böhmischen Bistümer obliegen würde. Es geht ihm also darum, die Kontinuität zum Vergangenen in einer dem Evangelium gemäßen Weise wiederherzustellen. Daß hier für die deutschen Verhältnisse unüberwindliche Schwierigkeiten entstehen mußten, wurde bereits gesagt. Zwei Motive aber verdienen es, in diesem Zusammenhang besonders betont zu werden. Auch in der Restituierung des evangeliumsgemäßen bischöflichen Amtes kommt das An-

---

<sup>55</sup> Lieberg, a. a. O. S. 152—159.

<sup>56</sup> Die Aussage darf nicht wie bei Vilmar, geradezu dogmatisiert werden; Vilmar, *Dogmatik II*, S. 275f; Die *Augsburgische Konfession* erklärt, S. 130f.

<sup>57</sup> *WA* 12, 194, 14.



liegen der Reformation als Reformation im strengen Sinne heraus. Luthers Reformation geschieht um der einen katholischen Kirche willen, von welcher Rom abgefallen ist. Sobald die treibende Kraft der katholischen Kirche im eigentlichen Sinne nicht verstanden ist, bleibt auch der Ansatz der Reformatoren verborgen. Es ist infolgedessen zu wenig beachtet worden, daß für Luther die Kirche des Ostens von Anfang an mit in die Überlegungen einbezogen ist. Von dort aus gewinnt Luther einen großen Teil seiner Argumente gegen den römischen Absolutheitsanspruch. Die verhältnismäßig geringe Aufmerksamkeit, die dieser ökumenischen Ausrichtung von Luthers Kirchenverständnis geschenkt wurde, hängt sicher mit der Vernachlässigung der Leipziger Disputation und ihrer Vorgeschichte durch die Forschung zusammen. Es ist nicht zufällig, daß mit der stärkeren Würdigung der östlichen Christenheit die Entdeckung des päpstlichen Antichristen parallel läuft. Von hier aus liegt der Akzent wieder auf der Einheit der alten katholischen Kirche, von der sich Rom durch sein antichristliches Regiment geschieden hat.

In diesem Zusammenhang ist auch ein Wort über die apostolische Sukzession zu sagen. Es kann für Luther keinen Zweifel daran geben, daß die Irrlehre von der apostolischen Kirche trennt. Die formal gehandhabte Sukzession hat Rom nicht vor dem Abfall bewahren können. Luther hat die Einsicht in diese Zusammenhänge in dem Augenblick gewonnen, wo er während der Vorarbeiten zur Leipziger Disputation die Gewißheit erhält, daß der Papst der Antichrist sei. Diese Einsicht besagt, daß das Papsttum kollektiv als Antichrist verstanden wird, nicht etwa einzelne Päpste, wie Leo X. Mit der Erkenntnis des päpstlichen Antichristen bleibt für Luther in der Tat keine andere Wahl als herauszugehen aus Babylon. Es ist daher zu einseitig, lediglich zu sagen, daß die römische Kirche sich der Reformation verschlossen habe, indem sie Luther exkommunizierte. Luther mußte mit Rom brechen. Die Einheit mit der einen katholischen Kirche kann nur so bewahrt bleiben, daß die Trennung von Rom vollzogen wird. Als Luther die Bannandrohungsbulle vor dem Elstertor in Wittenberg verbrennt, weiß er definitiv, daß die römische Kirche von der einen katholischen Kirche abgefallen ist. Die Exkommunikation wird in umgekehrter Richtung vollzogen um der Wahrheit des Evangeliums, um der Kirche willen<sup>58</sup>.

Damit ist auch klar, daß durch die römische impietas die apostolische Sukzession abgerissen ist, die allein in der reinen Lehre gewahrt werden kann.

<sup>58</sup> Die Vorgänge finden sich nach einer ausführlichen Darstellung des NT und der frühen und mittelalterlichen Kirchengeschichte bei H. W. Gensichen, Damnamus, Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Arb. z. Gesch. u. Theol. d. Luthertums, Bd. 1, Berlin 1955.



Darüber hinaus ist Luther bei seinen kanonistischen Studien im Zusammenhang mit der Leipziger Disputation klar geworden, daß diese Sukzession niemals schematisch und äußerlich wie im römischen Denken gehandhabt werden kann. Er weiß, daß schon historisch keine Kirche einen ungewisseren Anfang hat als die römische. Man kann auch nicht Petrus allein allen anderen Aposteln gegenüber vorziehen, zumal nicht er der Fels ist, sondern Christus. Dem Neuen Testament entnimmt Luther, daß die Mission der ersten Christenheit keineswegs von Petrus geleitet und Rom unterstellt worden ist. Wenn es eine radix der Gemeinde Christi gibt, dann ist es die Gemeinde zu Jerusalem. Von dort aus ist die Frage der Kontinuität anders zu sehen, als sie in Rom gesehen wird<sup>59</sup>.

Wie wenig sich in Deutschland die alte bischöfliche Struktur zurückgewinnen ließ, zeigt das tragische Experiment mit Nikolaus v. Amsdorf als Bischof von Naumburg. Mögen die Verhältnisse dort durch den römischen Gegenbischof besonders kompliziert gewesen sein und durch die Wirren des Schmalkaldischen Krieges ein nicht vorauszusehendes schnelles Ende gefunden haben, so war doch von Anfang an deutlich, daß die durch die ottonische Reichsform bedingten Zustände den Charakter des bischöflichen Amtes so einschneidend verändert hatten, daß eine Anknüpfung an die Tradition jedenfalls in Deutschland als unmöglich angesehen werden muß<sup>60</sup>. Auch die anderen in der Reformationszeit gemachten deutschen Versuche haben keine dauerhaften Lösungen gebracht. Was in den Naumburger Vorgängen, vor allem in der Wahl selbst, eindrucksvoll zum Ausdruck kommt, ist die unerwartet starke Beteiligung der ganzen Gemeinde. Die Ansätze zu einem evangelischen Verständnis des bischöflichen Amtes waren durchaus vorhanden. Die Lage selber hat ihre weitere Ausbildung verhindert.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß für Luther im normalen Falle die Einsetzung der ministri Sache des geistlichen Amtes ist. Daß diese nicht ohne die Mitwirkung der Gemeinde geschehen kann, bedarf keines weiteren Beweises mehr. Ohne daß zunächst eine feste Terminologie nachzuweisen ist, kommen beide Seiten in dem Verhältnis von Ordination und Vokation zum Ausdruck, wobei die Gemeinde bei der Ordination keineswegs passiv bleibt. Auch wenn der minister vice et nomine omnium (12, 189, 22) oder nostro nomine (6, 64, 12) handelt, so handelt er im eigentlichen Sinne Kraft der Einsetzung Christi, der das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung gestiftet hat.

<sup>59</sup> Die Zusammenhänge sind breit in der Leipziger Disputation, vgl. bes. WA 2,183—203, entwickelt.

<sup>60</sup> P. Brunner, Nikolaus v. Amsdorf als Bischof von Naumburg, Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch. Nr. 179, Gütersloh 1960.



Daraus sind praktische Konsequenzen zu ziehen. Der Ruf nach einer mündigen Gemeinde, der immer dringender wird, darf nicht überhört werden. Es zeigt sich immer deutlicher, daß der immer komplizierter werdende Gemeindeaufbau eine einsatzfreudige ganze Gemeinde fordert. In dem Maße, in dem die christliche Gemeinde eine Minorität wird, verstärkt sich diese Tendenz. Das traditionelle Sozialgefüge ist hoffnungslos in Auflösung begriffen, mit ihm auch ein geistlicher Stand im früheren Sinne. Es darf dabei nur nicht in kurzschlüssiger Weise die Mündigkeit der Gemeinde gewissermaßen gegen das Institut des geistlichen Amtes aufgerechnet werden, als ob das geistliche Amt der Gemeindeaktivität im Wege stünde. Die Aktivität des Laien in der Kirche und die Aufgabe des geistlichen Amtes berühren zwei verschiedene Bereiche, die erst zusammen den vollen Einsatz der christlichen Gemeinde in der Welt ausmachen.

Es läßt sich auch nicht bestreiten, daß die falschen Akzente gelegentlich in der Weise sichtbar werden, daß das ministerium kaum noch mehr ist als Funktionär der Gemeinde. Daß weder Wahl noch Absetzung einen Schluß in dieser Richtung erlauben, wurde schon gesagt. Der von Christus erteilte Auftrag ist allein die letzte Gewißheit in den Anfechtungen des Amtes. Auch aus dem Aspekt von Volkskirche oder Freiwilligkeitskirche ist zu sagen, daß die Abhängigkeit des Geistlichen von der Gemeinde und von den in ihr besonders dominanten Gruppen als ärgste Gefahr für die gesamte Gemeinde gesehen werden muß, auch wenn die deutsche Entwicklung nur ausnahmsweise zu ähnlichen Zuständen geführt hat.

Für das Ordinationsverständnis sind die Konsequenzen bei Melanchthon am weitesten entwickelt worden. Zusammengefaßt geht sein Verständnis in die Richtung, daß die Ordination als Funktion des bischöflichen Amtes gesehen wird, die in der Not auch durch Pastoren wahrgenommen werden kann. In jedem Falle aber handelt es sich um eine Funktion, die *iure divino* dem geistlichen Amt zukommt<sup>61</sup>. Melanchthon will die Ordination nicht aus dem Gesamtvorgang der Vokation lösen, deren folgerichtiger Abschluß sie ist. Die Eigenständigkeit des Amtes als einer göttlichen Stiftung wird stark betont. Der Gehorsam gegenüber dem Amt ist eine *nota ecclesiae*. Daher verwundert es nicht, wenn Melanchthon kein Bedenken hat, die Ordination als Sakrament zu bezeichnen. Im einzelnen muß freilich der noch sehr weite Sprachgebrauch gesehen werden, wenn nach Apol. XIII, 11 ein Sakrament genannt wird, was Gottes *mandatum* für sich hat und dem eine *promissio gratiae* hinzugefügt ist. Auch die Handauflegung kann als Sakrament bezeichnet werden<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> H. Lieberg, a. a. O., S. 378.

<sup>62</sup> A. a. O. S. 349.



H. Lieberg versucht am Schluß seiner Untersuchung die Gemeinsamkeit und auch die Nuancen im Ordinationsverständnis Luthers und Melancthons darzustellen. Er stellt ein „großes Gebiet grundlegender Gemeinsamkeit“ fest<sup>63</sup>. Entscheidend aber ist der Unterschied in der Wertung des allgemeinen Priestertums, das für Luthers Amtsverständnis eine „geradezu fundamentale Bedeutung“ hat, während es bei Melancthon auffällig zurücktritt<sup>64</sup>. Daher ist die bei Luther immerhin mögliche Weise des Mißverständnisses des geistlichen Amtes als Stiftung und Delegation zur ausschließlichen Betonung der Stiftung bei Melancthon hin verschoben. Von dort aus ist auch seine stärkere Akzentuierung des bischöflichen Amtes zu verstehen<sup>65</sup>. Bei diesem Resultat Liebergs ist freilich einschränkend zu bedenken, daß sein Verständnis des Delegationsmoments bei Luther einseitig und überzeichnet ist. Folgerichtig gelangt daher Lieberg zu dem Urteil über die Amtslehre der lutherischen Orthodoxie des vorigen Jahrhunderts, „daß ganz wesentlich Motive in der Amtslehre bei Theologen wie Stahl, Vilmar, Löhe, Kliefoth sich tatsächlich auf das Neue Testament und die Theologie der reformatorischen Väter, wie Luthers und Melancthons, und zumal die Lehre der lutherischen Bekenntnisschriften zurückführen“ lassen<sup>66</sup>.

Diese Theologen des 19. Jahrhunderts haben für manches in der Theologie Luthers und Melancthons ein Auge gehabt, was spätere Theologengenerationen vielfach übersehen oder beiseite gedrängt haben. In dieser Hinsicht ist der gegenwärtigen lutherischen Theologie die Aufgabe gestellt, auch die gesamte Amtsdebatte des vorigen Jahrhunderts neu zu sichten und ihren Ertrag für aktuelle gegenwärtige Fragestellungen zu bewerten<sup>67</sup>. Ein für den Ansatz bei Lieberg klares und konsequentes Verfahren, bei dem allein die Frage ist, ob es der Kritik standhalten kann.

Lieberg deutet einen gewissen Zweifel an der Richtigkeit seines Resultates bereits an, indem er beiläufig feststellt, daß es als Mangel angesehen werden müßte, daß Melancthon nicht energischer die Errichtung eines evangelischen Bischofsamtes angestrebt hat und statt dessen zum Wegbereiter der konsistorialen Verfassung werden sollte<sup>68</sup>. Hier entsteht ein erster Zweifel an der alleinigen Gültigkeit des episkopalen Elements bei Melancthon. Diese Beobachtung läßt sich erweitern. Es bleibt schwer verständlich, daß Lieberg die Feststellung von Maurer nicht stärker berücksichtigt hat, wo-

---

<sup>63</sup> A. a. O. S. 379.

<sup>64</sup> A. a. O. S. 381.

<sup>65</sup> A. a. O. S. 383.

<sup>66</sup> A. a. O. S. 386.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> A. a. O. S. 378, Anm. 195.



nach CA V unter dem Stichwort „ministerium“ das allgemeine Dienstamt und erst mittelbar das eigentliche Pfarramt im Blick hat. Schließlich handelt es sich hier um Formeln, die Melanchthon selbst gebraucht. An dieser Stelle hätte die kritische Überprüfung der These einsetzen müssen, ob die scharfe Trennung von sacerdotium und ministerium tatsächlich haltbar ist. Wenn hier aber stark einzuschränken ist, so verliert das Ergebnis von Lieberg erheblich an Gewicht.

Dasselbe läßt sich dann auch noch weiter ausdehnen. Bei Lieberg kommt die Grundlage eines ius divinum im Sinne von Münter nur am Rande vor, ebenso wird auch die Auseinandersetzung mit den weiteren Konsequenzen bei Maurer nur am Rande geführt<sup>69</sup>. Auch von hier aus läßt sich zeigen, daß das Begriffspaar ministerium/sacerdotium für die Begründung des geistlichen Amtes nicht die konstitutive Bedeutung hat, die doch bei Lieberg vorauszusetzen ist. Von dort aus ergibt sich als nächster Schluß, daß dann auch die These von der echten Wiederentdeckung der Amtslehre der Bekenntnisse durch die Väter des 19. Jahrhunderts nur mit starken Einschränkungen zu halten ist. Daher ist nur schwer zu verstehen, wie der Verfasser die überzeugenden Nachweise bei Maurer einfach übersehen konnte.

Würde man dem Rat Liebergs folgen und das Gespräch dort wieder aufnehmen, wo das vorige Jahrhundert aufhörte, so würde die lutherische Theologie zwangsläufig ein zweites Mal in den Engpaß hineingeführt, aus dem sie bereits vor hundert Jahren nicht wieder herausfand, weil hinter den Fronten des 19. Jahrhunderts die des 17. Jahrhunderts wieder auftauchten, die wiederum verhinderten, daß die Bekenntnisschriften wirklich in ihrer Tiefe aufgeschlossen wurden. Das 19. Jahrhundert hat ebenso wie die Arbeit von Lieberg das unbestreitbare Verdienst, eine vordergründige Demokratisierung der Kirche und des geistlichen Amtes zu verhindern, bei der der Amtsträger nur noch Funktionär der Gemeinde sein kann. Die Eigenständigkeit des Amtes ist zu Recht in beiden Fällen stark betont worden. Das aber ist im Hinblick auf den Gesamtzusammenhang der Bekenntnisse und der Theologie Luthers ein sehr wesentlicher Aspekt, keineswegs aber der einzige und jedenfalls nicht der eigentliche Ausgangspunkt, ebenso wenig wie sich das umgekehrt von der Gemeinde aus sagen läßt. In diesem

---

<sup>69</sup> Lieberg setzt sich mit der Maurerschen Deutung von CA V auseinander (a. a. O. S. 276—279), ohne daß es ihm gelänge, die von Maurer behauptete größere Weite des „allgemeinen Dienstamts der christlichen Gemeinde“ an Hand der Stellen über ministerium im Tractatus zu widerlegen. Die eigentliche Schwäche der Beweisführung von Lieberg liegt darin, daß von seiner Position aus das Nebeneinander von CA V und XIV nicht einsichtig zu machen ist.



Sinne ist das Korrektiv der Orthodoxie des 19. Jahrhunderts aufmerksam zu hören und in die weiteren Überlegungen mit hinein zu nehmen.

Das gilt etwa auch bis in die praktischen *Konsequenzen* hinein, daß erst unter den gegenwärtigen Verhältnissen ein allgemeines Priestertum aller Gläubigen voll realisierbar wird, weil das standesmäßige Mißverständnis des Pfarramts einfach von der Entwicklung überholt worden ist. Extreme nach dieser Richtung würden in ebensolchem Maße verhängnisvolle Konsequenzen verursachen, wie die übersteigerte Betonung des Gegenteils. Auch in dieser Hinsicht ist noch einmal zu bedenken, daß bei allen falschen Tönen innerhalb der Orthodoxie des vorigen Jahrhunderts einer falschen Liberalisierung der Kirche begegnet worden ist. Auch in der heutigen Zeit müßte daraus mit ziemlicher Sicherheit die Folge erwartet werden, daß eine Kirche, in der diese Tendenzen voll zum Zuge kämen, in die Gefahr geriete, mehr Lebenshilfe anzubieten und sich in Existenzzerhellung zu versuchen, als das Zeugnis von Christus, dem Herrn, auszurichten. Amt und Gemeinde werden sich allein so in ein rechtes Verhältnis bringen lassen, wie es R. Müller-Schwefe zutreffend formuliert hat: „Die Mündigkeit der Gemeinde setzt die Autorität des Amtes voraus“<sup>70</sup>. Es ist auch in ganz neuer Weise zu bedenken, was Luther am Schluß der Vorrede zum Kleinen Katechismus gesagt hat: „Unser Ampt ist nu ein ander Ding worden, denn es unter dem Bapst war, es ist nu ernst und heilsam worden. Darumb hat’s nu viel Mühe und Arbeit, Fahr und Anfechtung, dazu wenig Lohn und Dank in der Welt; Christus aber will unser Lohn selbs sein, so wir treulich erbeiten“<sup>71</sup>.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die reformatorischen Ansätze auf neue Realisierung und Aktualisierung warten. Die Weite des reformatorischen Entwurfs darf nicht wiederum eingeengt werden. An der Frage des geistlichen Amtes wird deutlich, daß hier Perspektiven erschlossen werden, die sich allein vom Ganzen der Ekklesiologie her erfassen lassen.

Die Konsequenzen jeder Theologie des Amtes werden im Ordinationsverständnis sichtbar. Die Ordination weist aus, welches Verständnis vom geistlichen Amt jeweils vorliegt. H. Lieberg faßt seine Deutung der Ordination bei Luther folgendermaßen zusammen: „Die Ordination ist vor der Gesamtgemeinde geschehende öffentliche Bestätigung der Vokation, sie ist effektive Sendung ins Amt, und sie ist Segnung zum Amt“<sup>72</sup>.

## V.

Wenn in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Amt und den Ämtern erörtert werden soll, so verdienen gerade die Ämter eine besondere Behand-

<sup>70</sup> Welt ohne Väter, Stundenbuch 2, Hamburg 1962, S. 86.

<sup>71</sup> BKS, 2. Aufl. S. 507, 12.

<sup>72</sup> Lieberg, a. a. O. S. 196f.



lung. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß das Luthertum dem bibli- zistischen calvinistischen Ansatz nicht hat folgen können. Die neueren For- sungen zur Frage des geistlichen Amtes haben an dieser Stelle deutlich gezeigt, wie weit der Spielraum der Möglichkeiten bereits im Neuen Testa- ment reicht. Die Skala reicht von 1. Kor. 12 bis zu den Pastoralbriefen, ohne daß auch nur im mindesten eine Harmonisierung der verschiedensten Aus- sagen möglich wäre. H. v. Campenhausen hat in seiner Unterrichtung deut- lich gemacht, die auch den Raum der frühen Kirchengeschichte mit ein- bezieht, daß mit verschiedenen Grundtypen des geistlichen Amtes zu rech- nen ist, die je nach ihrem geographischen Ort ganz verschiedene Merkmale aufweisen<sup>73</sup>.

Man wird auch mit v. Campenhausen darauf hinweisen müssen, daß das Neue Testament eine Lehre vom geistlichen Amt noch nicht formuliert hat. Es gibt zwar Ansätze nach ganz verschiedenen Richtungen, die aber insgesamt für einen Schriftbeweis nicht ausreichen. Daraus wird der Schluß gezogen: „Die Lehre vom Amt ist für das urchristliche Denken nicht zen- tral“<sup>74</sup>. Andererseits werden bestimmte Strukturen sichtbar, wie etwa in Acta und Pastoralen. Auf den jüdischen Hintergrund der Ordination hat E. Lohse aufmerksam gemacht<sup>75</sup>. Auch wenn die Pastoralbriefe nicht das ganze Neue Testament sind, läßt sich nicht das Recht bestreiten, hier Teile einer biblischen Begründung des Amtes anzusetzen, wie es dann einseitig in der Theologie des vorigen Jahrhunderts geschehen ist. Diese Schicht der Überlieferung ist fraglos differenzierter zu deuten, als es damals ge- schehen ist. Andererseits ist die moderne Kritik von einer unbefangenen Prüfung dieses Komplexes noch einigermaßen weit entfernt.

Die Schwierigkeiten einer bibli- zistischen Beweisführung seien im Anschluß an v. Campenhausen nur angedeutet. Die ursprüngliche Stellung der Zwölf ist nur unsicher zu ermitteln. Es bleibt auch offen, wie sich diese zu dem ursprünglich weiter gefaßten Kreis der Apostel verhalten haben. Weiter ist zu fragen, wer die Leitung der Jerusalemer Gemeinde gehabt hat. Die Vermutung fällt auf Jakobus, den Herrenbruder. Für die paulinischen Briefe

<sup>73</sup> In schematischer Darstellung ergibt sich folgendes Bild: Rom kennt den Amtsträger als den privilegierten Kultusbeamten seiner Gemeinde. In Syrien ist der Träger des geistlichen Amtes vornehmlich geistliches Vorbild und sakraler Mittelpunkt. Klein- asien betont demgegenüber den ordinierten Prediger der apostolischen Lehre. Damit sind in den Clemensbriefen, bei Ignatius und in den Pastoralen drei Grundtypen auf- gewiesen, v. Campenhausen, a. a. O. S. 131. Es muß hier außer Betracht bleiben, ob dieses Schema der Vielfalt der Möglichkeiten wirklich gerecht wird und ob nicht etwa die Position von 1. Kor. 12 zu wenig berücksichtigt ist.

<sup>74</sup> A. a. O. S. 332.

<sup>75</sup> Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament, Göttingen 1951.



etwa ist das Verhältnis der Bischöfe und Diakone durchaus nicht klar, ja nicht einmal der Hintergrund des bischöflichen Amtes. Zwischen den echten Briefen und den Deuteropaulinen läßt sich der Unterschied im Verständnis von Gemeinde und Amt kaum harmonisieren. Das alles nötigt zur Vorsicht gegenüber direkten Aussagen, die die Schrift überliefert. Es muß auch beachtet werden, daß die judenchristliche Ältestenverfassung etwa in der Apostelgeschichte deutlich hervortritt. Luther hat offenbar die nicht geringen Schwierigkeiten in den biblischen Aussagen über das Amt deutlich empfunden und sich wohl aus diesem Grunde nicht zu einem biblizistischen Verständnis von Amt und Ämtern drängen lassen.

Es erscheint auch als eigenartig, daß bei Luther Äußerungen zur Frage Amt und Ämter kaum vorhanden sind. Die Einsatzstellen hätten sich auch in der damaligen Zeit leicht finden lassen, etwa im Hinblick auf Küster und Lehrer. Auch diakonische Aufgaben waren der Zeit durchaus nicht fremd, wie Spitalwesen und Drittorden zeigen. Luther hätte auch aus dem breiten Raum seiner Schulschriften genügend Ansatzpunkte finden können. Es sollte von dort aus deutlich gesehen werden, daß eine Neuordnung von Amt und Ämtern nicht auf ein direktes Vorbild der Reformatoren zurückgreifen kann. Es muß also auch in den Darlegungen zur Sache der Anschein vermieden werden, als liege hier genügend reformatorisches Material vor, das nur in einer entsprechenden Weise umgestaltet zu werden brauchte. Dabei wäre auch noch die Frage zu stellen, ob eine derartige Luther-scholastik überhaupt zu rechtfertigen ist. Es kann sich also nur darum handeln, hier mit ganz neuen Überlegungen anzusetzen, die jedenfalls den historischen Boden verlassen müssen.

Im Grunde setzt die eigentliche Schwierigkeit schon viel früher ein, nämlich im Neuen Testament selbst, das keinen einheitlichen Begriff für die Einheit von Amt und Ämtern hat. Charisma und diakonia sind dafür zu weit gefaßt. Die christliche Gemeinde kann hier von ihrer vollen Freiheit Gebrauch machen, wenn nur deutlich wird, daß der Herr selbst in den mannigfachen Diensten der Gemeinde handeln will. Namentlich E. Schweizer hat diesen Zusammenhang deutlich herausgearbeitet, indem er nachweist, daß die neutestamentlichen Ämternamen, jeweils als Würdebezeichnungen Christi anzusehen sind<sup>76</sup>. Dabei ist sicherlich nicht zu übersehen, daß das Aufsuchen von Oberbegriffen vornehmlich in die Strukturen philosophischen Denkens hineingehört. Es ist von dort aus allen Versuchen gegenüber Vorsicht anzumelden, die von einem gemeinsamen Oberbegriff aus meinen, die Frage von Amt und Ämtern lösen zu können.

<sup>76</sup> Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten. Abh. z. Theol. d. AT und NT, Zürich 1946, S. 32.



Dennoch wird es immer wieder Versuche geben, die aus dieser Richtung heraus vorstoßen. Unter den neuesten Arbeiten wird etwa bei H. Brunotte aus kirchenrechtlichen Überlegungen heraus eine Unterscheidung von unmittelbaren und mittelbaren Ämtern unternommen: „Die erste Gruppe umfaßt alle Ämter und Dienste, hauptberufliche und ehrenamtliche, die selber an irgendeiner Stelle öffentliche Verkündigung treiben“. Demgegenüber steht die andere Gruppe, die nicht unmittelbar an der Verkündigung beteiligt ist, vom Kirchenvorsteher bis zu den verschiedensten Fachleuten der kirchlichen Verwaltung. Von der ersten Gruppe heißt es: „Alle diese Ämter sind aus dem ministerium ‚abgeleitet‘ oder ‚entfaltet‘“. Die zweite Gruppe ist dagegen dem ministerium, nicht dem Pfarramt, helfend zugeordnet. „Die aus dem ministerium ableitbaren Ämter gehören zum esse der Kirche, deren Wesen darin besteht, daß das Evangelium verkündigt wird. Die dem ministerium helfend zugeordneten Ämter gehören zum ‚bene esse‘ der Kirche“<sup>77</sup>. Zweifellos ergibt sich damit eine glatte und überzeugende kirchenrechtliche Lösung, bei der freilich zu fragen ist, ob diese Konzeption auch theologisch haltbar ist.

H. Brunotte ist voll darin zuzustimmen, daß das ministerium nicht mit unserem „empirischen Pfarramt“ identisch ist<sup>78</sup>. Hier begegnet die gleiche Differenzierung mit anderen Worten, die von W. Maurer an Hand der Aussage von CA V gemacht worden ist. Die Verwechslung des geistlichen Amtes mit einem vordergründigen Standesverständnis muß unter allen Umständen vermieden werden. Es ist auch nicht zu übersehen, daß das heutige Amt am Ende einer durchaus nicht eindeutig positiven Entwicklung steht. Es müßte also zunächst deutlicher als das bei H. Brunotte geschehen ist, darauf hingewiesen werden, daß den weiteren Entfaltungen des Amtes bis hin zur Helferin im Kindergottesdienst eine limitierte Öffentlichkeit zukommt. Eine einfache Entfaltung des Amtes in die Ämter hinein sieht die Dinge doch offenbar zu schematisch, vor allem dann, wenn der Begriff „öffentlich“ allgemein und ohne weitere Einschränkungen gebraucht wird.

Der Haupteinwand aber ist damit zu erheben, daß ein so verstandenes ministerium zu wenig konkret faßbar wird. Dieses bekommt geradezu eine Flächenstruktur, die sich über die ganze Gemeinde erstreckt. Wie ein Netz ziehen sich die Strukturen des Amtes über die Gemeinde. Damit aber läßt sich der Grundsatz im Kirchenverständnis nach CA VII im Hinblick auf

---

<sup>77</sup> Das Amt der Verkündigung und das Priestertum aller Gläubigen, Luthertum, H. 26, Berlin 1962, S. 31f.

<sup>78</sup> A. a. O. S. 22.



das geistliche Amt nicht mehr klar durchhalten, wonach das geistliche Amt von Wort und Sakrament her als Einheit zu sehen ist. Bei der These von der Entfaltung des ministerium löst sich das Amt geradezu in der Gemeinde auf. Dabei aber wird der gemeindeleitende Charakter des geistlichen Amtes übersehen. Die Grenzen zum allgemeinen Priestertum werden fließend. Demgegenüber ist zu fragen, ob die mannigfachen Hilfsdienste in der öffentlichen Verkündigung nicht besser aus dem sacerdotium verstanden werden. Hier wird der private Zeugnisauftrag gewissermaßen stellenweise aufgehoben. Der Inhaber eines solchen Amtes nimmt einen teilweisen öffentlichen Auftrag wahr. Insofern er das tut, verläßt er streng genommen den Bereich des sacerdotium. Hier ist sozusagen eine Zwischenschicht zwischen ministerium und sacerdotium, wobei beides nicht im Sinne einer Rangordnung zu verstehen ist. An dieser Stelle wird wieder die notwendige Beziehung beider sichtbar. Vom Kirchenbegriff aus, wie er in CAVII vorliegt, ist dem ministerium der besondere Dienst an Wort und Sakrament übergeben. Von beiden her übt das ministerium das gemeindeleitende Amt aus. In den mancherlei Hilfsdiensten, die in ihrer Öffentlichkeitswirkung jeweils eingeschränkt sind, ist das sacerdotium am ministerium beteiligt. Das ministerium kommt aus dem sacerdotium. Darauf weist die Zwischenschicht der Ämter hin. Auch wenn die öffentliche Verkündigung dem sacerdotium nicht befohlen ist, so weist die Pflicht zum privaten Zeugnis, wie es dem sacerdotium aufgegeben ist, teilweise in den Bereich des ministerium hinein. Das Vorhandensein der Zwischenschicht zeigt der Gemeinde ständig den ihr insgesamt gegebenen Auftrag der Verkündigung. Bei dieser Verhältnisbestimmung werden die sehr unterschiedlichen Dienste bis hin zur Kindergottesdiensthelferin proportional richtig gesehen, was wiederum nicht im Sinne einer Rang- oder Wertordnung mißverstanden werden darf.

Es ist daher auch nicht überzeugend, wenn H. Brunotte den Unterschied zwischen sacerdotium und ministerium versucht so deutlich zu machen, daß dieses jedenfalls potentiell in der Lage sei, alle diese Dienste zu übernehmen<sup>79</sup>, auch wenn das in der Not der Gemeindepraxis von heute fortwährend geschieht. Hier erscheint das Amt zu sehr als monopolisiertes Charisma, das die anderen charismata bedenklich in Frage stellt oder stellen kann. Auch von hier aus läßt sich zeigen, daß die allgemeine Unterscheidung von ministerium und sacerdotium offenbar nicht genügt, um das Wesen des geistlichen Amtes zu bestimmen. Daher sind an dieser Stelle wesentliche Erweiterungen notwendig.

Nach den Untersuchungen von Lieberg ist besonders deutlich geworden, daß die scharfe Unterscheidung von ministerium und sacerdotium vor allem

<sup>79</sup> A. a. O. S. 33.



bei Melanchthon zu finden ist. Die unterschiedliche Akzentuierung bei Luther und Melanchthon ist nicht zu übersehen. Maurer hat in seiner Interpretation von CA V im Sinne des allgemeinen Dienstamts deutlich gemacht, daß die Unterscheidung von ministerium und sacerdotium nicht schematisch möglich ist. Daher ist die rechte Unterscheidung und Einheit beider noch nicht das entscheidende Wort in der Frage von Amt und Ämtern. Käme auf diese Relation alles an, so käme das ministerium mindestens in die Gefahr, im Sinne eines Standes im soziologischen Sinne mißverstanden zu werden. Das ist in der Tat in der Entstellung der Ständelehre Luthers im 17. Jahrhundert geschehen. Nach der Unterscheidung von Maurer läßt sich die Frage nach den mannigfachen Strukturen des Amtes in ganz neuer Weise lösen. Dadurch ist an CA V deutlich geworden, daß eine Verhältnisbestimmung von ministerium und sacerdotium offenbar nicht ausreicht, um die komplizierten Strukturen der lutherischen Lehre vom geistlichen Amt zu beschreiben, obwohl diese Unterscheidung für das Ganze der Ämterlehre unentbehrlich ist.

Solange sich das ministerium auch berufsständisch in stärkerem Maße verstehen ließ, wie das in der „Pastorenkirche“ der letzten Jahrhunderte tatsächlich geschehen ist, wurde die Unzulänglichkeit dieses Amtsverständnisses nicht in solchem Maße deutlich, wie es heute in einer kompliziert gewordenen Gemeindestruktur unvermeidbar ist. Nachdem der geistliche Stand in einer vollständig veränderten Gesellschaftsordnung eine andere Stellung hat, verdienen die reformatorischen Grundakzente stärkere Beachtung. Gerade in der Lehre vom geistlichen Amt wird deutlich, in wie starkem Maße die Auffassungen des 17. und 18. Jahrhunderts auch heute noch im Vordergrund stehen, während die reformatorischen Positionen in erstaunlichem Maße nicht geschichtswirksam geworden sind oder mindestens doch nur in einem sehr eingeschränkten Rahmen. Hier stellt sich wieder die Frage nach den weiteren geschichtlichen Folgen des reformatorischen Durchbruchs. Ohne die Frage weiter zu bedenken, wird mindestens deutlich sein, daß die reformatorische Position der heutigen Zeit näher ist als viele der späteren Formen, wobei auch hier wiederum nicht weiter nach den Ursachen gefragt werden kann.

Die Mannigfaltigkeit des geistlichen Amtes verdient besondere Aufmerksamkeit als etwas, das für die heutige Gemeinde von geradezu lebensnotwendiger Bedeutung ist. Nur durch eine stärkere Differenzierung kann es überhaupt noch gelingen, solche Formen zu finden, die den Dienst der Kirche in der modernen Welt wirklich ermöglichen. Insofern können aber auch die Formeln der Reformation nicht einfach übertragen werden. Hier ist eine Analogie zu dem Bemühen um eine Neuinterpretation der Recht-



fertigungslehre auf der Konferenz von Helsinki festzustellen. Auch in diesem größeren theologischen Zusammenhang würde die einfache Wiederholung der reformatorischen Formeln den eigentlichen Sinn der Aufgabe total verfehlen. Die theologische Mitte, sofern sie richtig bestimmt ist, läßt eine Neufassung in größtem Maße zu. Das gilt in eben solchem Maße auch vom Amt der Kirche und den Ämtern. Es scheint so, als ob die besondere Aufgabe der heutigen Generation lutherischer Theologie darin liegt, diese Übersetzung vorzunehmen, die sich nur als Akt schöpferischen Neudenkens verstehen läßt. Der theologische Ort, von dem aus die neue Gestaltung der Ämterlehre möglich ist, liegt im besonderen Verständnis des allgemeinen Dienstamtes im Sinne von CA V.

In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, daß im reformatorischen Zeitalter die öffentliche Verkündigung im wesentlichen auf eine vierfache Weise ausgerichtet wurde, und zwar zunächst öffentlich im Gottesdienst der Gemeinde. Diese Verkündigung ist ausschließlich Sache der Geistlichen. Die zweite Form ist der Unterricht in den Schulen. Deswegen gehört der Erweiterung des Schulwesens ein breiter Raum, wie sich bei Luther selbst an den Schulschriften zeigen läßt. Die dritte Form der Verkündigung ist die in der christlichen Familie, besonders durch das neue Verständnis des Hausvaters als des Hauspriesters. In diesen Kreis hinein gehört auch das private Zeugnis von Mund zu Mund. Schließlich ist mittelbar an der rechten Verkündigung des Wortes die Obrigkeit in verschiedenster Form, regierender Adel und Magistrate beteiligt, die über die Verkündigung indirekt dadurch wachen, daß sie Prediger berufen, bzw. das Hereinbrechen der Schwärmer verhindern. Luthers mannigfache Briefe an Magistrate und Ratsherrn, aber auch an den Adel zeigen das überaus eindrucksvoll. Offenbar ist Luthers breite Korrespondenz in diesen Zusammenhängen viel zu wenig gewürdigt worden, wenn man etwa die Entsprechungen bei Calvin damit vergleicht. Der Blick auf die eben skizzierten vier Weisen der Verkündigung in der Welt der Reformation sollte auch in grundsätzlicher Hinsicht nicht einfach übersehen werden. Hier ist gewissermaßen ein Modell für moderne Überlegungen, die auf keinen Fall durch schematische Übertragungen geleistet werden können. Es läßt sich aber auch an dieser Stelle das Pauschalurteil als unbegründet abweisen, wonach das allgemeine Priestertum der Gläubigen, von dem in den folgenden Zeiten, zumal in den neueren, mit Pathos geredet wurde, im wesentlichen theologische Formel geblieben sei, als hätte die Reformation hier nicht gehalten, was sie versprach. In Wirklichkeit haben die konkreten Ausprägungen viel größere Breite erreicht, als das nach einem eifertigen Urteil der Fall ist. Freilich ist nicht zu übersehen, daß in der spätmittelalterlichen Obrigkeitslehre, wie



im praktischen Handeln von Fürsten und Städten, Elemente bereits entwickelt sind, die von der Reformation aufgenommen und vertieft werden konnten.

Die reformatorische Praxis im Umkreis von Amt und Ämtern ist, wie mehrfach betont wurde, nicht einfach zu übernehmen. Ein solcher Aufriß ist in der modernen Welt nicht mehr durchzuhalten, was die konkrete Gestalt angeht. Inzwischen sind bestimmte und charakteristische Entwicklungen von der Zeit einfach überholt worden. Der moderne Staat ist trotz gelegentlicher römisch gesteuerter Rückfälle prinzipiell weltanschaulich indifferent. Er ist es im Zuge einer langen Entwicklung immer mehr geworden. Hinter diese Grenze zurück gibt es keinen Weg mehr. Es hat durchaus Theologen gegeben, wie etwa Vilmar, die die Entwicklung klar erkannt und daraus ihre Konsequenzen gezogen haben.

Wenn der Staat zwar in den westlichen Ländern der Kirche in verschiedensten Schattierungen wohlwollend gegenüber steht, so ändert das nichts an der Tatsache, daß er seine Rolle nicht mehr als die eines Schutzpatrons der Kirche wahrnimmt. Im Zuge dieser Entwicklung liegt es, wenn der moderne Staat der Kirche die Aufsicht über sein Schulwesen nach und nach entzogen hat. Auch in Deutschland ist die Schule trotz allen Entgegenkommens im Westen konfessionell indifferent, sofern es sich nicht um ausgesprochene Bekenntnisschulen handelt, auch bei allen römischen Versuchen, auf Umwegen hinter diese einmal gezogene Linie zurückzuweichen.

Es sind aber auch ganz andere Entwicklungen zu beobachten, die zur Bildung ganz neuer Ämter in der Kirche geführt haben. Modellartigen Charakter hat der von der Kirche in Mitteldeutschland neu aufgebaute Religionsunterricht auf der Basis eigener Kräfte. Dieser Aufbau ist trotz aller ihm entgegenstehenden Schwierigkeiten gelungen und hat mindestens in einer Zeit größerer Spannung voll wirksam werden können. An diesem Beispiel wird klar, daß die Geistlichen diese Aufgabe unmöglich zusätzlich hätten übernehmen können. Im Westen ist eine Fülle von Parallelen ganz anderer Art zu erkennen. Die moderne Massengesellschaft verlangt neue Formen des Amtes, von der Industrieseelsorge bis zum Besuchsdienst, von der Krankenseelsorge bis zur Telephoneelsorge. Das überkommene Schema eines monopolisierten geistlichen Amtes kann unter den heutigen Umständen bis in die einfachsten ländlichen Verhältnisse hinein den Auftrag der Verkündigung nicht mehr ausschließlich wahrnehmen. Innerhalb der Gemeinde selber erscheinen Lektoren. Die Kindergottesdienste und Jugendgruppen, die Männer- und Frauenarbeit erfordern den Einsatz besonderer Kräfte, bis hin zu den Religionsunterricht erteilenden Lehrern und vielen anderen Ämtern und Diensten. Das alles zeigt eine sehr differenzierte Ämter-



struktur von sehr unterschiedlichen Aufgaben. Die Diakone, Kirchenmusiker, Krankenschwestern und Kirchenvorsteher, sie alle gehören in den Bereich der öffentlichen Verkündigung hinein.

Je mehr aber dieser Aufbau in mannigfachen Strukturen berücksichtigt wird, desto fragwürdiger müssen einzelne neue Erscheinungen sein. Der Entwurf zu einem hannoverschen Pastorinnengesetz bietet dafür einen interessanten Demonstrationsfall. Dieses Gesetz ist, von den fragwürdigen biblischen Grundlagen ganz abgesehen, schon deshalb sehr problematisch, weil dort der Dienst der Frau ausschließlich auf das Amt der „Pastorin“ festgelegt ist. Darin ist eine deutlich rückläufige Tendenz festzustellen, so sehr auch die gesetzliche Regelung eines zur Zeit schwebenden Zustandes zu begrüßen ist. Nachdem die monopolisierte Auffassung des geistlichen Amtes wenigstens anfangsweise abgebaut wird, stellt dieses Gesetz einen Rückfall in ein falsches Amtsverständnis dar, so daß schon von hier aus, ganz abgesehen von vielen weiteren hier nicht zu erörternden Gründen, gegen eine Verabschiedung nur schwere Bedenken angemeldet werden können. Für unseren Zusammenhang liegt das Hauptargument darin, daß der sehr weite und differenzierte Einsatz der Frau nach dem Neuen Testament in eine einzige feste Linie hineingezwängt wird, die offensichtlich einem ganz bestimmten Zug der Zeit im Sinne der Gleichberechtigung folgt. In diesem Zusammenhang fällt der Akzent genau auf die falsche Seite<sup>80</sup>.

Die genannten Ämter gehören alle in den Bereich der öffentlichen Verkündigung hinein. Insoweit bleibt das alte Schema unangetastet, wonach öffentliche und private Verkündigung zu unterscheiden sind. Neu aber ist die Frage, wie sich diese Ämter zu dem historisch gewordenen ministerium verhalten sollen, das ohne besondere Veränderungen, abgesehen von seiner gesellschaftlichen Wertung und Bedeutung, immer das gleiche geblieben ist. Nach wie vor sind Pfarrer in den Gemeinden, die ihren Dienst genau so tun wie in der Reformationszeit auch. Man würde dem Sachverhalt sicher nicht gerecht, wenn die neuen Ämter einfach ignoriert würden. Das ist schon deshalb nicht möglich, weil für viele von ihnen eine gottesdienstliche Einführung vorgesehen ist, wie überhaupt der Grundsatz gelten sollte, daß kein öffentliches Amt ohne öffentliche Einführung wahrgenommen werden sollte. Die These von der Entfaltung des ministerium, die Richtiges enthält, ist offenbar nicht geeignet, den komplizierten Sachverhalt angemessen zum

<sup>80</sup> Entwurf eines Kirchengesetzes über die Rechtsstellung der Pastorinnen, (Oktober 1961), Luth. Monatshefte, 1, 1962, S. 372—374. Demgegenüber ist die „Verordnung über das Amt der Pastorin in der Evangelischen Kirche der Union“ vom 3. 7. 1962 weiter gefaßt und kommt darum der neutestamentlichen Vielfalt der Ämter viel näher als der hannoversche Entwurf, vgl. Luth. Monatshefte, 1. 1962, S. 475f.



Ausdruck zu bringen. Hier geht es vornehmlich um die Frage der öffentlichen Verkündigung.

Man hat, wie die These von der Entfaltung des Amtes in den Ämtern zeigt, zu wenig Gewicht darauf gelegt, den besonderen Charakter des gemeinde- bzw. kirchenleitenden Amtes herauszuarbeiten. Stattdessen hat sich die Frage Amt und Ämter stärker in den Vordergrund geschoben. Das kirchenleitende Amt ist an Wort und Sakrament gebunden. Hier hängt die Lehre vom geistlichen Amt mit dem Kirchenbegriff unmittelbar zusammen. Die Leitung der Gemeinde geschieht durch Wort und Sakrament. Diese allgemeinste Formel müßte im einzelnen sehr viel mehr durchdacht werden, als es in diesem Rahmen möglich ist. Das Schema von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt erweist sich nach reformatorischem Verständnis als nicht geeignet, wesentliche Strukturen des geistlichen Amtes zu beschreiben. Es ist auch hier noch einmal zu betonen, daß es nach evangelischer Auffassung keinen Unterschied zwischen Pfarramt und Bischofsamt in prinzipieller Hinsicht gibt. Damit entfällt keineswegs die Frage nach der Besonderheit des bischöflichen Amtes.

Das gemeinde- bzw. kirchenleitende Amt ist durch die Verwaltung von Wort und Sakrament festgelegt. Damit ist keineswegs gesagt, daß es neben diesem gemeindeleitenden Amt nicht andere Ämter gibt, die der Wortverkündigung dienen. Es ist damit aber ebensowenig gesagt, daß die Einheit von Wort und Sakrament, besonders im Hinblick auf das Sakrament, das Amt der Geistlichen in besonderer Weise qualitativ aufwertet. Das kann schon deswegen nicht geschehen, weil das Sakrament nicht eine höhere Ordnung über dem Wort ist. Der Dienst an der Einheit von Wort und Sakrament hat von beiden her einen besonderen Akzent. Daher ist das geistliche Amt nicht einfach eine der vielen Teilfunktionen des ministerium. Es gibt einen spezifischen Unterschied, der durch den Dienst an der Einheit von Wort und Sakrament begründet ist. Dieser Dienst setzt sich fort in zahllose andere Ämter. Indem alle Ämter wieder in die Mitte des Gottesdienstes hineinführen, binden sie die Gemeinde neu an die Einheit des Gottesdienstes als der Einheit von Wort und Sakrament. Es muß sich an der Auffassung des geistlichen Amtes entscheiden, welches Verständnis vom Gottesdienst schließlich vorliegt. Insofern gehört die Lehre vom geistlichen Amt unmittelbar mit dem Gottesdienstverständnis zusammen; und je nach dem wie dieses aussieht, wird auch die Auffassung vom geistlichen Amt beschaffen sein.

Das gilt auch für den falschen Gottesdienst der Kirche Roms, der notwendigerweise mit einer falschen Konzeption vom geistlichen Amt verbunden ist. Die evangelische Debatte um das rechte Verständnis des Amtes



ist aber auch an einigen Stellen deswegen so unklar, weil nicht zuvor eine Verständigung über das Wesen des Gottesdienstes stattgefunden hat. So sehr eine immer differenziertere Ämterstruktur einfach notwendig ist, so sehr ist die einigende Mitte des Gottesdienstes immer wieder zu sehen. Die Mitte des lutherischen Gottesdienstes ist die Messe. Das heißt nicht, daß es nur diesen einen gottesdienstlichen Typ geben dürfe. Hier geht es um die prinzipielle Mitte. Dieser Mittelpunkt im Leben der Gemeinde strahlt nach allen Richtungen aus. In dem Maße aber, in dem diese Mitte wirklich gesehen und festgehalten wird, wird auch der Dienst der Pastorin etwa, vornehmlich auf diese Mitte konzentriert, fraglich bleiben, ungeachtet des klaren Vorbildes der echten katholischen Überlieferung der Kirche. Nimmt man den Ausgang bei dem vollen Gottesdienst, so ist die Gestalt des geistlichen Amtes nicht beliebig flexibel. Sie ist durch ein bestimmtes Verständnis des Gottesdienstes auch in einer bestimmten Weise festgelegt. Es sollte von dort aus viel stärker der Versuch unternommen werden, die Ämter der Kirche in ihrem gottesdienstlichen Zusammenhang zu sehen. Erst von hier aus kann die Frage Amt und Ämter in einer richtigen Weise in den Blick kommen. So lange die gottesdienstlichen Formen in ihrer bisherigen Starrheit bestehen bleiben, ohne daß ganz neue Typen der Verkündigung in einer immer differenzierteren Welt gefunden werden, wird auch die Ämterfrage nie aus einer bestimmten Enge herauskommen, in der sie bis heute jedenfalls unverkennbar ist.

Die Unsicherheit der neueren Zeit hätte nicht aufkommen können ohne ein bestimmtes grundsätzliches Mißverständnis, das für die Geschichte der lutherischen Theologie nicht uninteressant ist. Das Luthertum hat sich in der Frage des geistlichen Amtes nicht gesetzlich entscheiden können. Daraus ist der falsche Schluß gezogen worden, daß alle konkrete Ordnung eine Frage der Vernunft und der Zweckmäßigkeit sei. Diese Antwort ist richtig, aber doch nur teilweise; sie stellt darum eine jener vielen Halbwahrheiten dar, die in hohem Grade gefährlich sind. Wort und Sakrament bilden eine prinzipielle Grenze aller bloßen Zweckmäßigkeit gegenüber. Hier ist ein eindeutiges *ius divinum*, über das die Gemeinde keine Gewalt hat. Da Wort und Sakrament dem geistlichen Amt und nicht allen Gliedern des sacerdotium ohne Unterschied anvertraut sind, liegt hier ein besonderer Akzent. Daher ist nicht allein von der Entfaltung des ministerium auszugehen, sondern von der Existenz des gemeindeleitenden Amtes, das der Gemeinde Wort und Sakrament mitteilt. Wort und Sakrament sind *iuris divini*. Sie sind der Gemeinde vorgegeben. Erst von beiden her empfängt das ministerium seinen Sinn und seine Aufgabe.

Es geht daher auch nicht um fatale hierarchische Tendenzen, sondern um



die einfache Erkenntnis, daß die Gestaltung des geistlichen Amtes nicht einfach Sache der Vernunft und menschlicher Ordnung sein kann. Deswegen sind weltliche Analogien an eine prinzipielle Grenze geführt. Das heißt in der Praxis etwa auch, daß das Amt einer Pastorin nicht einfach aus weltlichen Rechtsanalogien abgeleitet werden kann. Es wird daher auch immer wieder die Aufgabe sein, das geistliche Amt in seiner besonderen Gestalt womöglich im geraden Gegensatz zu allen möglichen Modeströmungen zu entwickeln. Allein vom Gottesdienst her läßt sich sagen, was das geistliche Amt ist. Ist hier Klarheit, so wird auch für das geistliche Amt eine Form zu finden sein, die den Erfordernissen der Gegenwart entspricht. Es kann nicht die Aufgabe lutherischer Theologie sein, das Museum der Vergangenheit zu hüten.

Die bisherigen Überlegungen haben teilweise schon die Ordination mit erfaßt. An der Ordination wird sichtbar, welches Verständnis vom geistlichen Amt schließlich vorliegt. Die bisherigen Überlegungen versuchten zu zeigen, daß es nicht möglich ist, das geistliche Amt mit der zu allgemeinen Formel des ministerium in der Weise zu verbinden, daß ein Spezifikum des geistlichen Amtes nicht mehr sichtbar wird. Gelegentlich ist auch die Neigung zu rein funktionalen Aussagen der Grund dafür, daß ein eigentlicher Akzent für die Ordination nicht herauskommt. Es kann auch der Eindruck entstehen, als ginge die Ordination in der Vokation einfach auf<sup>81</sup>. Es ist auch die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß antirömische Ressentiments einer weiteren Entfaltung der Ordination entgegenstehen.

Eine gegenteilige Ausnahme macht das Buch von J. Heubach „Die Ordination zum Amt der Kirche“. Ohne hier eine ausführliche Würdigung zu versuchen, sei bemerkt, daß der Mangel einer klaren Begrifflichkeit sich allenthalben bemerkbar macht. Auch ist eine gewisse pragmatische Abzweckung unverkennbar, die eine Lücke in der gegenwärtigen Theologie und Praxis schließen möchte. Diese Prämisse aber wiederum steht einer gründlichen allseitigen Behandlung im Wege.

Gegen den Versuch der Durchführung im einzelnen lassen sich schwere Bedenken nicht unterdrücken. Für einen lutherischen Beitrag zum Thema ist eine solide neutestamentliche Besinnung zu fordern, auch wenn dabei deutlich werden muß, daß das biblizistische Verfahren an dieser Stelle kein Weg zur Lösung der Frage ist. Die Untersuchung zeigt daher bestimmte Lücken, etwa in der Bestimmung des Apostolats und den Folgen, die sich daraus ergeben oder mindestens von den Reformatoren entwickelt worden sind. Die klaren Grundlagen aber fehlen auch, wenn Heubach vier munera des geistlichen Amtes einführt, ohne daß er deutlich machen kann, woher

<sup>81</sup> W. Brunotte, a. a. O. S. 186f.



diese kommen<sup>82</sup>. Sie haben keinen zureichenden Grund in der lutherischen Theologie. Der Autor unternimmt daher auch nicht den Versuch einer systematischen Klärung an Luther und den Bekenntnisschriften. Gelegentliche Hinweise nach beiden Seiten können diese notwendige Untersuchung nicht ersetzen. Bezeichnenderweise setzt die Darstellung beim 19. Jahrhundert ein, wobei auch die Frage bleibt, ob die aufgebotenen Zeugen wirklich als repräsentativ gelten können. Darüber hinaus bleibt die Frage, ob nicht bei diesem Verfahren die Orthodoxie und ihre Deformation der lutherischen Ständelehre unberücksichtigt bleibt, die doch in starkem Maße die Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts überschattet. In systematischer Hinsicht geht Heubach der Unterscheidung von ministerium und sacerdotium nicht weiter nach, was zweifellos mit der Schwäche in der Darstellung der reformatorischen Theologie überhaupt zusammenhängt. Immerhin ist der Versuch einer weitschichtigen Untersuchung der Ordinationsfrage dankbar anzuerkennen, wengleich die Frage bleibt, ob die dabei angewandte Methode zur Klärung vordringen kann.

Für Luther und Melanchthon hat neuerdings Lieberg das Material zur Ordination sorgfältig herausgearbeitet und damit eine empfindliche Lücke schließen können. Auch wenn Luther in aller Form die Absetzung eines Ordinierten kennt, so läßt sich daraus keine Geringschätzung der Ordination herleiten. Wie die römische Kirche seiner Zeit zeigt, ist eine rechtmäßig konstituierte Hierarchie in keiner Weise der Beweis dafür, daß nicht jederzeit die Irrlehre in die Kirche einbrechen kann. Es ist auch nicht zu übersehen, worauf eigentlich Lieberg zum ersten Male die Aufmerksamkeit gelenkt hat, daß Luther so etwas wie eine spezielle Amtsgnade kennt. Wer von Gott einen besonderen Auftrag bekommen hat, darf auch darauf ver-

---

<sup>82</sup> Die Ordination zum Amt der Kirche. Arb. z. Geschichte u. Theol. d. Luthertums, 2, Berlin 1956, S. 68. H. Dombois kritisiert vor allem die von Heubach a. a. O. S. 79 übernommene Ordnung, wonach auf die *vocatio* und *ordinatio* die *missio* erfolgt, indem er darauf aufmerksam macht, daß sich in der Frage der *missio* die altkirchliche und griechische Ordinationslehre von der lateinisch-neukatholischen unterscheidet, a. a. O. S. 561. Das orientalische Kirchenrecht bestimmt, daß der Bischof sein Amt nicht durch Ernennung, auch nicht durch *missio*, sondern erst durch Konsekration erwirbt, a. a. O. S. 564. Daraus zieht Dombois den Schluß: „Heubach metaphysiziert vielmehr die römisch-katholische Ordination lateinischer Tradition und erhebt sie zur allein wesentlichen Vollgestalt des (freilich zu bekämpfenden) Begriffs“, ebd. Weiterhin wird gegen Heubach geltend gemacht, daß dieser sich zwar gegen habituelle Vorstellungen im Zusammenhang der Ordination wende, ohne in Wahrheit aus diesem Denkschema herauszukommen. Die von Heubach gebildete Formel „personal-funktional“ (S. 70) besagt tatsächlich ein Überwiegen des funktionalen Momentes vor dem personalen, a. a. O. S. 564f.



trauen, daß Gott ihm auch in einer besonderen Weise zur Seite sein wird<sup>83</sup>. Hier ist eine ausschließliche Beschränkung auf das geistliche Amt nicht möglich, wie etwa der Vergleich mit der Ehe deutlich zeigen kann. Immerhin ist nicht zu verkennen, daß sich bei Luther Zusammenhänge finden, die man bis dahin leichtfertigerweise allein dem 19. Jahrhundert meinte zuschreiben zu sollen.

Überlegt man, was materialiter in der Ordination geschieht, so lassen sich vor allem zwei Merkmale feststellen. Das erste ist die Bindung an einen bestimmten Bereich, nämlich an den Auftrag der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums und an die allein öffentlich geschehende Verwaltung der Sakramente. Durch die Ordination vor der Gemeinde wird deutlich gemacht, daß der so Ordinierte einen öffentlichen Auftrag in der Gemeinde und für die Gemeinde auszurichten hat. Zu diesem Dienst wird er unter Handauflegung und Gebet der Gemeinde bestellt. Die im Gebet mithandelnde Gemeinde macht deutlich, daß es um ihre Sache geht, die hier geschieht. Hier wird von einer anderen Seite aus deutlich, daß privat und öffentlich im Gegensatz zum heutigen Verständnis Bereiche markieren, die mit der besonderen jeweiligen Existenzform der Gemeinde zusammenhängen, die einmal als zum Gottesdienst versammelte Gemeinde und einmal als Gemeinde innerhalb von Familie und Beruf, also im privaten und im öffentlichen Bereich erscheint.

In der weiteren Bestimmung der Ordination tritt eine gewisse Analogie zur Abendmahlslehre heraus. Gottes Verheißungen treten in Kraft. Ohne daß die Gemeinde etwa die Möglichkeit hätte, über den Geist zu gebieten, darf sie gewiß sein, daß sich die Verheißung von Lk. 10,16: „Wer euch hört, hört mich!“ erfüllen wird. Dieser Ruf ist ein Ruf zum Dienst für die ganze Kirche. Der Häretiker dagegen steht nicht mehr an Christi Statt<sup>84</sup>. Der Ordinierte darf die Gewißheit haben, daß sich Gott zu der von ihm befohlenen öffentlichen Verkündigung des Wortes bekennen wird. Die Gemeinde lebt davon, daß die Botschaft, die den Jüngern Christi aufgetragen wurde, ihr das Leben schenkt und sie in alle Wahrheit leiten wird. Der Ordinierte darf die Gewißheit haben, daß es Christus selber ist, der ihn in den Dienst genommen hat, indem er der ganzen Gemeinde dienen soll. Die Einheit von Einzelgemeinde und Gesamtgemeinde ist unmittelbar da. Wer diese Ordination empfangen hat, darf gewiß sein, daß seine Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn. Er weiß, daß es nicht die Gemeinde ist, die ihm letztlich seinen Auftrag gegeben hat, sondern der Herr selber. Daher

<sup>83</sup> Lieberg, a. a. O. S. 223ff.

<sup>84</sup> Apol. VII, 48.



hat er zu reden nicht eigentlich im Namen der Gemeinde, sondern im Auftrage des Herrn. Im Zeugnis ihrer Hirten hört die Gemeinde das Wort Christi.

So verstanden ist das geistliche Amt keine für sich stehende Größe. Der Auftrag des Herrn gibt ihm die Gewißheit, an die Gemeinde gewiesen zu sein, die allein durch Wort und Sakrament geweiht werden kann. Daher ist die Alternative von Amt und Gemeinde nicht sachgemäß. Beide sind fest aneinander gebunden. Das eine kann nicht ohne das andere sein. Die Gemeinde wird durch Wort und Sakrament Christi, das durch ihre Hirten zu ihr kommt, in den Stand gesetzt, zum vollen geistlichen Leben zu kommen. Wo das Wort recht verkündet wird und die Sakramente recht gebraucht werden, hat Gott angefangen, seine Verheißungen zu erfüllen.

*Zu den Fußnoten <sup>19</sup> und <sup>39</sup>:*

<sup>19</sup> Verfehlt ist die Unterscheidung von Amt und allgemeinem Priestertum bei R. Prenter, Die göttliche Einsetzung des Predigtamtes und das allgemeine Priestertum bei Luther, ThLZ, 86, 1961, Sp. 322—332, s. besonders Sp. 330f: „So hat die Abgrenzung der Bereiche, in denen aufeinander bezogen das Amt und das allgemeine Priestertum die ihnen gemeinsamen Funktionen ausüben können und sollen, ihre Begründung im Zentrum des Rechtfertigungsglaubens Luthers gefunden: Wo der Sünder durch das Evangelium gerecht werden soll, ist das Amt notwendig. Wo der Sünder durch das Evangelium gerecht geworden ist, werden immer außerhalb des Bereiches des Amtes seine Funktionen aus freier Liebe neue Wege finden.“ Hier muß der Eindruck entstehen, als sei das Amt von einer bestimmten Stufe des Glaubens an nicht mehr nötig. Auch die Abweisung der Delegationstheorie ist schief, bei der der Eindruck eines von der Sünde freien geistlichen Amtes entstehen kann, vgl. Sp. 330: „Das allgemeine Priestertum besteht aus Sündern. Deshalb kann das Amt nie aus dem allgemeinen Priestertum hergeleitet werden, sondern nur aus der Einsetzung Gottes.“

<sup>39</sup> Cl. 4, S. 347, 10: Aber die Lere mus nicht sünde noch strefflich sein / vnd gehöret nicht ins Vater vnser / da wir sagen / Vergib vns vnser schuld / Denn sie nicht vnser thuns / sondern Gottes selbs eigen Wort ist / der nicht sündigen noch vnrecht thun kan. Denn ein Prediger mus nicht das Vater vnser beten / noch Vergebung der Sünden süchen / wenn er gepredigt hat (wo er ein rechter Prediger ist) Sondern mus mit Jeremia sagen vnd rhümen / HERR du weißest / das / was aus meinem munde gangen ist / das ist recht vnd dir gefellig. Ja mit S. Paulo / allen Aposteln vnd Propheten trötzlich sagen / Haec dixit Dominus. Das hat Gott selbs gesagt. Et iterum. Ich bin ein Apostel vnd Prophet Jhesu Christi gewest in dieser predigt. Hie ist nicht not / ja nicht gut / Vergebung der Sünden zu bitten / als were es vnrecht geleret / Denn es ist Gottes vnd nicht mein wort / das mir Gott nicht vergeben sol noch kan / Sondern bestetigen / loben / krönen vnd sagen / Du hast recht geleret / Denn ich hab durch dich geredt / vnd das wort ist mein. Wer solchs nicht rhümen kan von seiner predigt / der lasse das predigen anstehen / Denn er leugt gewislich vnd lestert Gott.