

Hier könnten und hier sollten die Kirchen Pionierarbeit leisten, auch schon mit einzelnen, zeitlich begrenzten Vorhaben. Wir werden damit in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Akademie Arnoldshain beginnen und wollen dazu als erstes einige Biologen mit Auslandserfahrung von deutschen Universitäten mit Mitarbeitern von Organisationen der Entwicklungshilfe zusammenbringen und dazu die Vertreter von Studentengemeinden und anderen Gruppen.

Es kann hier nicht im einzelnen wiederholt werden, welche Gründe für kirchliche Initiativen auf dem abgesteckten Gebiet sprechen und welche weiteren anthropologischen, soziologischen und auch theologischen Fragen hier aufgeworfen werden. Programme wie die hier skizzierten sind erforderlich, von existierenden Organisationen aber nicht oder nicht in ausreichendem Umfang zu erwarten. Schon deshalb sollten Kirchen hier aktiv sein. Die Kirchen haben sich ihr Mitspracherecht auf den Gebieten der Sozialarbeit, der Erziehung, der Medizin und anderen schon immer und immer wieder durch aktives Engagement glaubwürdig gesichert. Sie müssen das auch auf dem Gebiet Umwelt tun und noch weit mehr als bisher schon in der Entwicklung. Sie bedürfen dazu der tätigen Partnerschaft mit der Biologie. Nur so werden sie den Kontext gewinnen, den sie zur Neubesinnung über *Dominium Terrae* und *Imago Dei* brauchen.

Zum Gespräch über Amt und Ordination

VON KARL HERBERT

Nachdem eine Reihe gewichtiger Gesprächsdokumente zur Frage von Amt und Ordination vorliegen¹, soll hier der Versuch einer Zwischenbilanz aus evangelischer Sicht unternommen werden. (Daß dies nicht mit dem Anspruch geschieht, die ganze Fülle der einzelnen Diskussionsbeiträge — von Ausnahmen abgesehen — zu berücksichtigen, bedarf keiner näheren Begründung. Der Überblick diene zunächst der Zusammenfassung intensiver Gespräche zur Sache in einer regionalen Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen. Wie ich hoffe, sind im folgenden alle wesentlichen Themen der Debatte dort wie im Großen angerührt.) Zu den verschiedenen Problemkreisen ist aufzuzeigen versucht, worin offenbar Konsens besteht, worin konvergierende Aussagen, die sich einander nähern, möglicherweise ergänzen, aber jedenfalls nicht völlig ausschließen, festzustellen sind, und worin schließlich keine Übereinstimmung zu finden ist, sondern nach wie vor ungelöste Fragen und Divergenzen vorliegen.

1. Begründung des Amtes

Hier gibt es keine Diskrepanz: Grund jedes Amtes oder Dienstes in der Kirche ist das Heilsgeschehen in Jesus Christus und die Sendung der Seinen in die Welt. Das Faith-and-Order-Dokument von Marseille 1972 nennt „Christus als Quelle ihres Sendungsauftrags und als Grundlage ihrer Einheit“ (II C). Der Malta-Bericht spricht vom gemeinsamen Ausgangspunkt in „der ein für allemal geschehenen Heilstat Gottes in Jesus Christus“ und fügt dann hinzu: „Zum Werk der Versöhnung gehört aber auch der Dienst der Versöhnung. Das Zeugnis des Evangeliums hat als Voraussetzung, daß es Zeugen des Evangeliums gibt“ (48). Zwar konnte es auf evangelischer Seite scheinen, als werde bei progressiven jüngeren Theologen und Kirchensoziologen kirchlicher Dienst als Handeln von Funktionären eines Dienstleistungsbetriebs zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse verstanden. Die Arnoldshainer Konferenz stellt jedoch in ihren „Überlegungen zur Ordination heute“ dazu fest: „Auch die Frage nach der gesellschaftlichen und gesellschaftspolitischen Bedeutung der Institution Kirche, nach der Effektivität ihrer Arbeit und der veränderten Wertung des kirchlichen Amtes in der kirchlichen wie außerkirchlichen Öffentlichkeit hebt nicht auf, daß die Kirche selbst und alle ihre Dienste unter dem Auftrag Jesu Christi stehen: ‚Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch‘ (Joh 20, 21). Alle Aussagen im einzelnen haben von diesem Grunddatum auszugehen².“ Diese Gemeinsamkeit besteht, und die Kirchen gäben ihr Wesen auf, wollten sie dies Grunddatum preisgeben. Davon kann bei keiner der beteiligten Kirchen die Rede sein.

2. Priestertum der ganzen Kirche und besonderes Amt

Übereinstimmung besteht auch darin, daß der Sendungsauftrag der ganzen Kirche und allen ihren Gliedern gilt: Ihr seid das Salz der Erde und Licht der Welt, das königliche Priestertum und heilige Volk. Es war diese von den Reformationskirchen als entscheidend herausgestellte und betont vertretene Erkenntnis, um derentwillen man sie geradezu als Kirchen des allgemeinen Priestertums gegenüber der römischen Amts- und Priesterkirche kennzeichnen konnte. Darin hat sich, offen erkennbar seit dem II. Vatikanum, ein Wandel vollzogen und im ökumenischen Dialog niedergeschlagen. So Malta: „Das Zeugnis für Christus ist der Kirche als ganzer aufgetragen; die Kirche ist als ganze das priesterliche Volk Gottes“ (48). Was dies bedeutet, definiert *Mysterium Ecclesiae*³ mit Zitaten aus dem II. Vatikanum: „Die durch die Taufe wiedergeboren wurden, ‚wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung

und tätige Liebe“ (VI). Mir scheint, daß das Gesprächsergebnis in den USA den Sendungsauftrag aller noch umfassender, über das Sichbewähren im persönlichen Glaubensleben hinaus und stärker der Welt zugewandt beschreibt: „Alle, die durch die Taufe und den Glauben mit Jesus als Christus und Herrn vereint sind, sind auch vereint mit und haben teil an seinem priesterlichen Amt . . . Sie haben daher das Vorrecht und die Verpflichtung, vor den Menschen die Anliegen Gottes und vor Gott die der Menschen zu vertreten“ (10). Hier kann auch von evangelischem Verständnis her weitgehende Übereinstimmung festgestellt werden.

Kritisch werden die Dinge freilich, wenn das Verhältnis von diesem Priestertum aller und dem besonderen Amt beschrieben werden soll, wobei gleich festzuhalten ist, daß nach Malta- wie USA-Gespräch „die Bestimmung dieses Verhältnisses . . . sowohl für die Lutheraner wie für die Katholiken ein Problem“ darstellt (Malta 50). Das USA-Dokument fordert hier, und zwar als katholische Erwägung, weitere Klärung. Die Schwierigkeit bezeichnet die Aussage des II. Vaticanum, „daß das allgemeine Priestertum und das Priestertum des geistlichen Amtes sich wesensmäßig und nicht nur graduell unterscheiden“ (USA 49). Hier stoßen wir an eine Grenze, die reformatorisches Denken wohl nicht zu überschreiten vermag. Wir glauben, daß angesichts des Sendungsauftrags an alle nach dem Neuen Testament von einem wesensmäßigen Unterschied der besonderen Ämter und Charismen gegenüber der Gemeinde nicht gesprochen werden kann. Das bedeutet nicht, daß für die Reformationskirchen das besondere Amt oder die speziellen Dienste kein Gewicht hätten oder letztlich aus der Gemeinde heraus abzuleiten wären. Die reformatorischen Bekenntnisse sprechen betont sowohl von der göttlichen Einsetzung des Predigtamtes als auch davon, daß niemand diesen Dienst öffentlich ausüben dürfe ohne ordentliche Berufung (Conf. Aug. V u. XIV). Diese Berufung geschieht gewiß durch die Gemeinde oder Kirche, aber sie geschieht im Namen des Herrn der Kirche und beruht auf seinem Auftrag und seiner Verheißung. Der Pfarrer ist nicht Mandatar der Gemeinde, nicht ihr Funktionär, sondern Diener Christi. Dennoch mag jenes publice als Kennzeichen des Auftrags des besonderen Amtes im Vergleich zum Zeugnisauftrag der ganzen Gemeinde Ausdruck dafür sein, daß hier kein wesensmäßiger Unterschied gesehen wird. Zu dieser Frage scheint bemerkenswert, daß im USA-Dokument die Verleihung der verschiedenen Gaben zur Ausübung des besonderen Dienstes „innerhalb dieses Priestertums“ aller gesehen werden kann (11). Eben diese Intention kommt auch durch die „in gewissen reformierten Kirchen“ — aber längst nicht mehr nur dort, und keinesfalls ohne ordentliche Beauftragung! — „bestehende Praxis, für die Predigt und für die Feier des Abendmahls nichtordinierte Gläubige zu delegie-

ren“, zum Ausdruck, die nun gerade die protestantischen Teilnehmer der Gruppe von Dombes einschließlich der hier beteiligten Reformierten in Frage gestellt sehen möchten, und zwar damit „der Unterschied der Charismen zwischen Weiheamt und universalem Priestertum nicht verschleiert wird“ (II, 9). Dieser Gedanke ebenso wie der einer „Aufgliederung der Weihen“ dürfte für einen Großteil auch der lutherischen Theologen und Kirchen kaum akzeptabel sein.

Wenn das Verhältnis von Amt und Gemeinde im Malta-Bericht so beschrieben wird, „daß das Amt sowohl gegenüber der Gemeinde wie in der Gemeinde steht“ (50), möchten andere evangelische Theologen, auch Lutheraner, den gern gebrauchten Begriff „gegenüber“ lieber vermeiden. Das Gegenüber von Pfarrer und Gemeinde ist der Herr selbst und sein Evangelium. Daher erscheint es sachgemäßer, wie Marseille (II C) oder auch Dombes (II, 4) von „gegenseitiger Abhängigkeit von Gemeinde und Pfarrer“ zu sprechen. Das Amt repräsentiert nicht ohne weiteres Christus und sein Gegenüber zur Gemeinde, sondern „nur insofern, als es das Evangelium zum Ausdruck bringt“ (Malta 50). In dieser Vollmacht aber kann auch ein Gemeindeglied dem Pfarrer gegenüberreten, und dies ist manchmal geschehen. Darum scheint gegenseitige Abhängigkeit im Gegenüber zu dem Herrn die zutreffende Beschreibung des Verhältnisses. Malta (50) aber sagt mit Recht: Beide Kirchen „müssen sich prüfen, wie die kritische Überordnung des Evangeliums in ihrer Praxis wirksam gewährleistet ist“. Dies scheint weder gewährleistet in der Selbstverständlichkeit, mit der nach *Mysterium Ecclesiae* „die Priester . . . Christus als das Haupt vertreten“ (VI), noch wenn auf evangelischer Seite durch die Forderung nach einer konsequenten Demokratisierung der Kirche das Gegenüber des Herrn und seines Wortes überhaupt aus dem Blick zu geraten droht.

3. Die Berufung in das Amt: Ordination und Sukzession

Es besteht Übereinstimmung darin, daß das besondere Amt nicht aufgrund eigener Selbsteinschätzung aufgenommen wird — „Niemand ordiniert sich selbst oder kann dieses Amt als sein Recht beanspruchen“ (USA 18) —, sondern daß die Kirche im Namen Christi dazu beruft und den Auftrag in der Ordination überträgt. Das Problem ist die bischöfliche Sukzession. Auch wenn die anglikanische Kirche und einige lutherische Kirchen wie in Schweden und Finnland die Abfolge der bischöflichen Handauflegungen festgehalten haben, sieht sich die große Mehrheit der reformatorischen Kirchen nicht in der Lage, die Gültigkeit des Amtes von dem Faktum der bischöflichen Sukzession abhängig zu machen. Für sie hängt die Legitimität der Kirche wie ihres Amtes allein an der Bewahrung des von den Aposteln bezeugten Evangeliums, daran

also, ob die biblische Botschaft rein gepredigt und die Sakramente ihrer Einsetzung gemäß verwaltet werden (Conf. Aug. VII). Sie vermögen nicht zu erkennen, daß diese Legitimität in der aufgetragenen Sache durch die bischöfliche Sukzession erreicht oder gesichert werden könnte. Nun hat die Diskussion aber in beachtlicher Breite ergeben, daß auch auf katholischer Seite darin heute differenziert gedacht wird. Das Dokument von Marseille sagt: „Alle Kirchen sind sich darin einig, daß die wesentliche Ausdrucksform der apostolischen Sukzession im Leben der Kirche als ganzer zu finden ist . . . Die ökumenische Diskussion über das ordinierte Amt muß daher von einer Reflexion über die Apostolizität der Kirche ausgehen“ (III). Dies begründet das Malta-Papier auch historisch: „Im Neuen Testament und in der frühen Väterzeit wurde der Akzent offensichtlich mehr auf das inhaltliche Verständnis der Sukzession in der apostolischen Lehre gelegt. In diesem Sinne steht die gesamte Kirche als die *ecclesia apostolica* in der apostolischen Sukzession. Innerhalb dieser ist die Sukzession im speziellen Sinn: die Sukzession der ununterbrochenen Kette der Amtsübertragung zu sehen“ und zwar als „ein Zeichen für die unverletzte Übertragung des Evangeliums und Zeichen der Einheit im Glauben. In diesem Sinne versuchen heute die Katholiken die apostolische Sukzession des Amtes wieder tiefer zu verstehen“ (57). So sagen die katholischen Gesprächsteilnehmer in den USA: „In den ersten zwei Jahrhunderten des Christentums wurde die apostolische Sukzession in der Lehre (Treue gegenüber dem Evangelium) für wichtiger gehalten als eine bloße Sukzession im Amt oder in den heiligen Weihen . . . Zweifellos ist die apostolische Sukzession durch bischöfliche Weihe wertvolles Zeichen und Aspekt der Apostolizität, denn“ — die folgende Begründung scheint mir freilich etwa im Blick auf die Reformationszeit kaum zu erweisen — „in der Kirchengeschichte gab es eine Wechselwirkung zwischen der Reinheit der Lehre und der Sukzession derer, die diese Lehre offiziell lehrten. Doch hat die lutherische Kirche trotz der fehlenden bischöflichen Sukzession durch ihr treues Festhalten an Evangelium, altkirchlichem Bekenntnis und Sakrament eine Form lehrmäßiger Apostolizität bewahrt“ (44). Das Marseiller Dokument stellt fest, in den Kirchen mit Sukzession sei heute „eine zunehmende Tendenz bemerkbar, die bischöfliche Sukzession als ein wirksames Zeichen, nicht als Garantie, der Kontinuität der Kirche im apostolischen Glauben und in der apostolischen Sendung zu interpretieren“ (III C). Zeichen, nicht Garantie. Könnte man sich in diesem Verständnis finden, sollte es wohl auch nicht undenkbar sein, dieses Zeichen nicht als *conditio sine qua non* zu fordern. Muß es den Charakter eines „unbedingt notwendigen Mittels“ haben⁴, als „unabdingbares Zeichen“ verstanden werden⁵, nachdem die unbestrittenen Fälle presbyteraler Ordination Präzedenzfälle darstellen, was für

die katholischen Gesprächsteilnehmer in den USA „sowohl historisch als auch theologisch bedeutungsvoll ist“ (20)? Der Vorschlag der Gruppe von Dombes, die Protestanten sollten anerkennen, daß sie „die volle Zeichenhaftigkeit dieser Sukzession entbehren“, und sie daher durch die katholischen Bischöfe wiederzuerlangen suchen (II, 7), wird dem theologischen Anliegen, um dessentwillen reformatorische Kirchen auf dieses Zeichen verzichten, nicht gerecht. So hat die Arnoldshainer Konferenz in ihrer Stellungnahme zu „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“, wo ebenfalls zwischen Apostolizität in der Sache und Zeichen der Einheit und Kontinuität unterschieden wird, gesagt: „Wir bestreiten anderen das Ernstnehmen dieses Zeichens nicht, bitten sie aber zugleich, nicht von unseren Kirchen die Anerkennung seiner Verbindlichkeit zu erwarten⁶.“ Sollte eine solche Verständigung auch für die Zukunft unmöglich sein?

4. Das Wesen der Ordination: Sakramentalität, Einmaligkeit, seinshafte Veränderung

Das Memorandum der Universitätsinstitute hat mit seiner schlichten Feststellung: „Ob die Ordination als Sakrament bezeichnet werden soll oder nicht, ist eine Frage der Sprachregelung“ (16 u. 22 b) auf katholischer Seite vorwiegend negative Reaktionen ausgelöst, da auf solche Weise die schwerwiegende Sachfrage nicht zu lösen sei⁷. Immerhin verdient festgehalten zu werden, daß schon der Malta-Bericht zu einem ähnlichen Ergebnis kam, daß nämlich „die Frage, ob die Ordination ein Sakrament ist, hauptsächlich terminologischer Art ist“ (59). Die katholischen Gesprächsteilnehmer in den USA betonen, daß trotz verschiedener Terminologie bei den lutherischen Gesprächspartnern die wesentlichen Elemente der katholischen Lehre zu diesem Thema vorhanden seien (46 ff.). Auch im Jaeger-Stählin-Kreis konnten bei Prüfung verschiedener, für die evangelischen Kirchen in Deutschland typischer Ordinationsformulare „insbesondere die katholischen Mitglieder . . . feststellen, daß sie keiner dieser Aussagen widersprechen mußten, sondern in jeder von ihnen wesentliche Momente ihres eigenen Verständnisses der Priesterweihe und des priesterlichen Amtes wiedererkennen konnten⁸.“ Die in der Ordination erkannte Sache war es denn ja auch, die es Melancthon ermöglichte, in der Apologie XIII zu sagen: „Wenn man aber das Sakrament des ordo wollt nennen ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio, so hätte es kein Beschwer, die Ordination ein Sakrament zu nennen. Denn das Predigtamt hat Gott eingesetzt und geboten, und hat herrliche Zusage Gottes . . . Wenn man das Sakrament des ordo also verstehen wollt, so möcht man auch das Auflegen der Hände ein Sakrament nennen.“ Ähnlich konnte sich Calvin äußern. Wenn er sich dann doch entschließt, von dem Terminus Sakrament abzusehen, dann deshalb, „weil es

nicht allen Gläubigen ordnungsmäßig zukommt und nicht allen gemein ist“ (Inst. IV, 19, 28). Die Sache möchte er gewahrt wissen. Interessanterweise differenzieren auch die Anglikaner zwischen den „beiden Sakramenten des Evangeliums“, die als heilsnotwendig für alle beschrieben werden, und den 5 anderen Handlungen, denen die Bezeichnung Sakrament zwar nicht abgesprochen wird, für die sie aber nur eingeschränkt gilt (15, Anm. 4). Jedenfalls darf wohl festgestellt werden, daß trotz verschiedener Terminologie eine Konvergenz in der Sache nicht zu verkennen ist. Auch die reformatorischen Kirchen vollziehen die Ordination im Gehorsam gegenüber Auftrag und Verheißung des Herrn mit der Bitte um den Heiligen Geist und verstehen die Handauflegung als begleitendes Zeichen, mit dem die reale Zuwendung Christi, das persönliche Zusprechen seines Auftrags und seiner Verheißung deutlich werden soll. Dieses Zusprechen erfordert auf seiten des Angesprochenen die Annahme im Gehorsam des Glaubens. Nur dann ist der Ordinierte rechter Diener seines Herrn und darf der Gabe seines Geistes gewiß sein — wenn auch die Gültigkeit seines Dienstes davon nicht abhängig gemacht wird, soweit er Wort und Sakrament auftragsgemäß ausrichtet. Die katholischen Gesprächspartner aber werden wir fragen müssen, was es über das Gesagte hinaus bedeutet, wenn die „Sache“ der Ordination darin beschrieben wird, „daß dem Ordinierten unter Handauflegung und Gebet die Gabe des Geistes zur Erfüllung seines Dienstes *in wirksamer Weise* verheißt wird⁹.“ Gibt es eine Wirksamkeit der Verheißung abgesehen von ihrer Annahme im Glauben, also die Gabe des Geistes allein durch den Vollzug der Handlung? Treue der Verheißung, aber auch Realität der freien Gnade Gottes gelten gleichermaßen. So sagt die Genfer Fassung 1973 des Faith-and-Order-Dokuments: „Wenngleich die Wirkungen der Epiklese der Kirche von der Freiheit Gottes abhängen“, ist Ordination „ein im Glauben vollzogenes Zeichen, daß die bezeichnete geistliche Beziehung gegenwärtig ist in, mit und durch die gesprochenen Worte, vollzogenen Handlungen und benutzten kirchlichen Formen“ (Text ÖRK vom März 1974, IV B 2). In diesem Sinn kann auch von einem „sakramentalen Zeichen“ gesprochen werden.

Auch für die Kirchen der Reformation bedeutet die Ordination die „Inanspruchnahme der ganzen Existenz“ des Ordinierten, auch wenn dies nicht bedeuten muß, daß er „immer alle Funktionen des Amtes oder daß er sein Amt hauptberuflich oder sein ganzes Leben lang ausüben muß“ (Memorandum 17). Im großen und ganzen stimmen vor allem lutherische Kirchen mit der katholischen Auffassung darin überein, „daß der Amtsträger nur einmal ordiniert wird“. Freilich ist nicht zu übersehen, daß es auf reformatorischem Boden verschiedentlich die Übung gab, bei Antritt einer neuen Pfarrstelle

erneut zu ordinieren, so bei Bugenhagen in Wittenberg bis 1535, von Brenz 1559 nach Württemberg übernommen und dort bis 1855 durchgehalten. Es ging dabei wohl nicht um eine Abwertung der Ordination, sondern um die unmittelbare Beziehung des Sendungsauftrags zur konkreten Gemeinde. Die Einmaligkeit der Ordination hat sich also erst allmählich, stellenweise erst unter dem Einfluß des Neuluthertums des 19. Jahrhunderts durchgesetzt. Wenn heute die Reformationskirchen aufs ganze gesehen an dieser Einmaligkeit festhalten, dann aus Gründen der Eindeutigkeit, wer *rite vocatus* und zum Dienst bevollmächtigt ist, wohl auch in Erkenntnis dessen, daß es eine übergreifende Beauftragung gibt, unabhängig vom einzelnen Dienstort, nicht aber, weil man darin ein göttliches Gebot zu sehen vermöchte. Im Neuen Testament vor den Pastoralbriefen hat man offenbar auch in dieser Frage sehr viel unbefangener gedacht: Nach Apg 9 legt Ananias in Damaskus Paulus die Hände auf, und alsbald beginnt er zu verkündigen; nach Apg 13 senden sie in Antiochien auf Weisung des Geistes ihn mit Barnabas zum Dienst und legen ihm erneut die Hände auf. Jedenfalls hat die Arnoldshainer Konferenz erklärt: Es „scheint uns das Wesen der Ordination als Inanspruchnahme der ganzen Existenz des Ordinierten nicht schon dann preisgegeben, wenn eine Kirche im Falle einer neuen Beauftragung nach Erlöschen des früheren Auftrags“ — wenn also der Betreffende jene ganze Inanspruchnahme selbst nicht durchgehalten hat — „eine erneute Ordination vollziehen sollte.“ Die Unwiederholbarkeit der Ordination ist für uns kein Glaubenssatz und sollte auch von lutherischen Theologen der Gegenwart nicht dazu erhoben werden. Malta-Bericht 60 und Memorandum 17 sprechen von der Praxis, daß nicht wiederholt wird, USA-Dokument 18 sagt, daß nicht wiederholt werden soll, im Jaeger-Stählin-Kreis ist die Einmaligkeit als Grundsatz formuliert.

Einmütigkeit besteht aber auf protestantischer Seite darin, daß „die Vorstellung einer mit der Ordination gegebenen wesenhaften Veränderung des Ordinierten für uns nicht voll nachvollziehbar ist“ (Arnoldsh. Konf. zum Memorandum). Das Marseiller Dokument definiert, darin Löwen 1971 aufnehmend: „Die Ordination verleiht eine Autorität (*exousia*), die nicht die des Amtsträgers selber ist, sondern Ausdruck der Autorität Gottes, mit der die Gemeinschaft ausgerüstet ist; sie beglaubigt und bekundet darüber hinaus die Tatsache, daß der Amtsträger von Gott berufen und gesandt ist. Ordination ist aber nicht einfach die Übereignung einer ‚Sache‘ oder eines ‚Besitzes‘, ja nicht einmal eines ‚Amtes‘ an sich; sie entsteht aus — und führt zu — einer personalen, existentiellen Beziehung zum Heiligen Geist, und sie bindet den Ordinierten unauflöslich an jene Gemeinschaft; sie ist Zeichen und Werkzeug Christi in dieser Gemeinschaft“ (IV A). Die Diskussion scheint gezeigt zu haben, daß

man in der Auffassung der Gabe der Ordination einander jedenfalls nähergekommen ist. So sagt Malta vom „priesterlichen Charakter“: „Im ursprünglich augustinischen Verständnis ging es um die äußere Berufung und Ordination zum öffentlichen Amt der Kirche. Später jedoch ging man dazu über, diesen ‚Charakter‘ als innerliche Qualifikation der Person zu verstehen, und in diesem Sinn wurde er von den Reformatoren verworfen. In Abwehr eines einseitigen metaphysischen Verständnisses legen heute viele katholische Theologen Gewicht auf eine stärkere funktionale und damit den Lutheranern annehmbarere Auffassung“ (60). USA: „Historische Studien und die Erneuerung der liturgischen und sakramentalen Theologie haben . . . bei unseren Gesprächen dazu geführt, den Akzent auf den funktionalen Aspekt von ‚Charakter‘ und auf die Gabe des Geistes zu legen. Diese Faktoren können uns helfen, die traditionellen Unterschiede zu überwinden . . .“ (17). Am deutlichsten drückt sich das Memorandum aus: „Die überkommenen Vorstellungen vom character indelebilis (character sacramentalis) haben nicht selten zu der Ansicht geführt, daß der Amtsträger in höherer Weise begnadet und den anderen Christen deshalb überlegen sei. Diese Fehleinschätzung muß in Theorie und Praxis ausgeräumt werden“ (22 c). Nun wird zwar die Stichhaltigkeit dieses Urteils bezweifelt und unter Berufung auf die Münchner Vorstudie gegen das Memorandum selbst eingewandt, es handele sich nicht um Überlegensein, nicht um Teilhabe an der Sendung Christi „in höherem Grade“ als andere Christen, sondern nur „in anderer Weise“¹⁰. Daß es aber jene vom Memorandum abgelehnte Deutung tatsächlich gab und gibt, daß nicht nur jenes „ontologische Mißverständnis . . . von einer postulierten eingegossenen ontologischen Qualität“¹¹, sondern auch die Annahme einer „Amtsgnade . . . des Gemeindeleiters“, die „eine besondere und eben doch unterscheidende Nähe zum Christusgeheimnis“ beinhaltet¹², nahe an die „Vorstellung eines vom gewöhnlichen Christsein abgehobenen geistlichen Standes (als ob der Stand des Getauften kein geistlicher wäre oder nur ein solcher minderen Ranges)“¹³ heranführt, sollte nicht bestritten werden. Die Abwehr solcher Deutungen war wohl auch der Grund dafür, daß ein bestimmter Traditionsstrang innerhalb der reformierten Kirchen, übrigens aber auch die lutherische Kirche Württembergs, die Handauflegung bei der Ordination nicht verpflichtend machen wollten, so daß sie da und dort nicht geübt worden ist. Die Arnoldshainer Konferenz sah sich nicht in der Lage, einer solchen, allein mit Gottes Wort, Gebet und Verpflichtung vollzogenen, also in der Substanz legitimen Ordination die Gültigkeit abzusprechen. Demgegenüber erkennt der Jaeger-Stählin-Kreis der Handauflegung konstitutive Bedeutung zu¹⁴, obwohl auch die lutherische Theologie darin keine *necessitas absoluta* sah.

■ Von der ganzen Diskussion unberührt erscheinen die Sätze von Mysterium

Ecclesiae, „daß dieser Ritus den Priestern nicht nur die Gnade vermehrt, damit sie ihre kirchlichen Aufgaben in heiligmäßiger Weise erfüllen, sondern ihnen auch ein unauslöschliches Siegel Christi, den sogenannten Charakter, einprägt, durch das sie, mit einer angemessenen Vollmacht ausgestattet, die sich aus der höchsten Machtfülle Christi herleitet, für diese Aufgabe bestellt werden“ und „daß das Fortbestehen des priesterlichen Charakters während des ganzen Lebens zur Glaubenslehre gehört“ (VI). Die Frage bleibt, ob auch danach die Freiheit zu einer anderen Auffassung konzediert werden kann, ohne daß sie kirchentrennend wäre. Immerhin wird im gleichen Dokument gesagt, daß die Natur dieses Charakters „von den Theologen unterschiedlich erklärt wird“.

5. *Der Auftrag des Ordinierten an Wort und Sakrament*

Hier hat die Debatte sowohl die Unterschiede in Ausgangspunkt und Akzentsetzung zwischen der katholischen und den Reformationskirchen aufgezeigt, als auch Wandlungen auf beiden Seiten, die von einer Konvergenz sprechen lassen. Verstand sich die katholische Kirche primär als eucharistische Kultgemeinschaft und war, in Abgrenzung gegenüber der Reformation mit ihrer Betonung des Wortes, der Akzent im Trienter Konzil noch vollends auf den kultisch-sakramentalen Auftrag des Amtsträgers gelegt worden, so hat das II. Vaticanum gegen die hier drohende Vereinseitigung „die Verkündigung des göttlichen Evangeliums an alle Menschen als ‚erste Aufgabe‘ der Priester . . . bezeichnet“ und damit Zweifel beseitigt, „daß das Amt der römisch-katholischen Geistlichen wirklich ein Amt des Evangeliums ist“ (USA 30 als Urteil der lutherischen Teilnehmer). Freilich bleibt man auf katholischer Seite dabei, wie das Schweizer Gesprächsdokument sagt, „daß die Eucharistie nur in der von Christus gestifteten Kirche und mit Vorstehern gefeiert werden kann, die durch die apostolische Nachfolge (d. h. also bischöfliche Sukzession) zu diesem Dienst bevollmächtigt sind“ (24). Dem entspricht die Aussage: „Ohne die bevollmächtigten Zeugen des Wortes und Verwalter der ‚Mysterien‘ kann Kirche sich nicht ereignen¹⁵.“ Für das gesamte priesterliche Tun bildet nach *Mysterium Ecclesiae* „die ununterbrochene Verkündigung des Evangeliums den Ausgangspunkt und die Grundlage, den Höhepunkt und die Quelle des ganzen christlichen Lebens hingegen das eucharistische Opfer“ (VI). Die reformatorische Auffassung versteht demgegenüber *verbum* umfassend als die *viva vox evangelii*, die das Sakrament mit umschließt. Man bezeichnet mit Augustin das Sakrament als *verbum visibile*, und die Kirche ist *creatura verbi*, sie ereignet sich, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (vgl. Schweizer Dokument 25). Das Sakrament spricht die zentrale Verheißung des Wortes personaliter und actualiter zu, sein Inhalt ist kein anderer als der des Wortes, nur die Art und Weise der Zuwendung unterscheidet sich.

Freilich, wie auf katholischer Seite eine Vereinseitigung auf das Sakrament und seine Überbewertung hin drohte und geschah, ereignete sich auf evangelischer Seite eine Abwertung des Sakraments: die Taufe als bloßer Initiationsritus oder als eine Art Namensweihe verstanden, das Abendmahl als individuelle Bereinigung in bestimmten Zeitabständen. Unterdessen ist Bedeutung und Kraft der Sakramente neu entdeckt. Malta sagt: „Gegenüber einer früheren einseitigen Betonung der Verkündigung“ — bis hin übrigens zur Hochschätzung des begabten Kanzelredners! — „sind die Sakramente in den lutherischen Kirchen heute stärker in das geistliche Leben der Gemeinden einbezogen worden“ (61). So werden jetzt weithin Taufe und Abendmahl innerhalb des Gottesdienstes gefeiert, das Abendmahl findet viel häufiger als früher, meist monatlich statt, und auch die inzwischen wieder abgeebbte Diskussion um das Recht der Kindertaufe ist letztlich ja aus einem größeren Ernstnehmen des Taufgeschehens und der damit geforderten Entscheidung zu verstehen. Jedenfalls spielt das Sakrament seit den Tagen des Kirchenkampfes in den evangelischen Kirchen eine weitaus wichtigere Rolle als früher. Auf der anderen Seite sind gerade in diesem Zusammenhang die Wandlungen in der katholischen Theologie unverkennbar. Für das Malta-Gespräch steht die Kirche „als creatura und ministra verbi . . . unter dem Evangelium und hat in ihm ein übergeordnetes Kriterium“ (48). „Auch hinsichtlich der Verwaltung der Sakramente wird Nachdruck darauf gelegt, daß es um Sakramente des Glaubens geht, der aus dem Wort geboren und durch das Wort genährt wird“ (61). Noch einmal Malta: „Beide Gesprächspartner waren sich einig, daß die Autorität der Kirche nur Dienst am Wort sein kann und daß sie über das Wort des Herrn nicht verfügen kann“ (21). Das Schweizer Dokument kann im Blick auf die Eucharistie vom „grundlegenden Wortcharakter der Handlung“ sprechen (42). Vielleicht wird man sagen dürfen, daß sich im Verständnis des Auftrags im Blick auf Wort und Sakrament — trotz der verschiedenen Amts- und Kirchenauffassung — die größte Annäherung innerhalb des Amtsproblems ereignet hat, vergleichbar der Konvergenz im Verständnis der Rechtfertigung oder des Inhalts von Eucharistie und Abendmahl. Gerade solche Annäherung in der Substanz läßt hoffen.

6. Hierarchisches Amt und Partnerschaft der Dienste

Wir berühren damit noch eine besonders schwierige und kritische Frage: die Bindung der Wahrheit und der wahren Kirche an das hierarchisch strukturierte Amt. So sagt die Theologische Kontaktkommission der (evangelischen und katholischen) Kirchenleitungen in Hessen: „Für katholisches Verständnis ist die Traditionsentfaltung über das Neue Testament hinaus, in der sich aus der

Vielfalt der neutestamentlichen Ämter *eine* Form zur konkreten Amtsform der frühen Kirche herauskristallisiert hat, ein unabdingbares und konstitutives Moment für die Möglichkeiten heutiger Ämtergestaltung¹⁶.“ Dieses „hierarchische Amtspriestertum“ haben die Bischöfe von den Aposteln, die den Herrn selbst in der Kirche repräsentieren, als ihre Nachfolger übernommen und „ihrerseits in untergeordnetem Grade rechtmäßig auch an die Priester übertragen“ (Myst. Eccl. VI). Man kann bedauern, daß das Gewicht dieser hierarchischen Amtsstruktur in der ganzen Diskussion nur gelegentlich zur Sprache kommt. Gewiß ist die Lehre erst allmählich ausgestaltet worden, und nach dem Marseiller Dokument konnten „selbst nach Trient . . . römische Katholiken die Position von Hieronymus vertreten, daß die Bischöfe den Priestern übergeordnet sind aufgrund von Gewohnheit und Tradition, nicht aber aufgrund einer Anordnung des Herrn“ (III C 4). Gewiß unterstreicht auch das II. Vaticanum „entgegen einer überzogenen Vertikalstruktur im ‚Hierarchie-Denken‘ der Vergangenheit die Horizontalstruktur“ und „proklamiert . . . die ‚mitverantwortliche Partnerschaft‘“ im Verhältnis zwischen Bischof und Priestern¹⁷. Damit aber ist die Bindung der wahren Kirche und ihrer Unfehlbarkeit an das hierarchische Amtspriestertum nicht aufgehoben: So empfehlen die katholischen Teilnehmer in Dombes nur „eine kollegialere Vollzugsweise des hierarchischen Amtes auf gesamtkirchlicher wie auf ortskirchlicher Ebene“ (II, 5), und *Mysterium Ecclesiae* erklärt: „Der Heilige Geist aber erleuchtet das Gottesvolk . . ., insofern es den Leib Christi darstellt, der in hierarchischer Gemeinschaft geeint ist“ (Myst. Eccl. II). Dieses Verständnis gründet in der frühkatholischen Tradition, die entsprechend der Kanonbildung für die Kirche aller Zeiten als verbindlich angesehen wird.

Zur Begründung der reformatorischen Auffassung können freilich nicht mehr so einfach wie früher Schrift und Tradition einander gegenübergestellt werden, seitdem deutlich wurde, daß auch der neutestamentliche Kanon Ergebnis der frühchristlichen Tradition gewesen ist. Aber so, wie die Exegese auch innerhalb des Kanons zentrale und Randaussagen, Kanonisches und Außerkanonisches im Kanon unterscheidet — siehe schon Luthers Urteile über den Jakobusbrief oder bestimmte Hebräerstellen oder die heutige Beurteilung der Spätschriften des Neuen Testaments —, so wird auch die Legitimität der Tradition an der Mitte des Neuen Testaments zu messen sein. Dabei kann es nach dem Neutestamentler Ferdinand Hahn nicht darum gehen, „eine uns . . . verloren gegangene ursprüngliche Ordnung wiederzufinden und nachzuahmen“, dennoch aber müsse gefragt werden, „welche *leitenden Prinzipien* im konkreten Einzelfall bei der Entscheidung zugunsten einer bestimmten Ordnung maßgebend waren . . . Dabei setzen wir voraus — und das Recht dazu sollte einer christ-

lichen Theologie nicht bestritten werden —, daß es für die Kirche Jesu Christi unaufgebbare, ihr Wesen konstituierende Elemente gibt, die sich auch in der Gestalt des Amtes niederschlagen müssen.“ Das Ergebnis: „Das Neue Testament kennt *keinen übergeordneten Amtsbegriff* . . . Das einzige Wort, das einigermaßen regelmäßig verwendet wird, ist das Wort ‚diakonia‘, Dienst¹⁸“. Und an anderer Stelle: „Kirche im neutestamentlichen Sinne gibt es nur, wo der lebendige Herr durch seinen Geist handelt. Wirklichkeit und Wesen der Kirche ist ‚in ihm‘ gegeben. Daher ist auch die wahre Kontinuität für die irdische Gestalt der Kirche nicht innergeschichtlich zu sichern, sondern allein durch ihren Herrn gewährleistet¹⁹.“ So ist die Bindung wahrer Kirche an eine bestimmte Amtsstruktur evangelischerseits nicht nachvollziehbar.

Die evangelischen Kirchen kennen kein mit höherer geistlicher Vollmacht ausgestattetes Amt. Für die lutherische Reformation gibt es im Grunde nur das eine Amt der Verkündigung, unbeschadet aller zunehmend notwendig gewordenen Spezialisierung und Sonderaufträge im einzelnen. Auch ein Gemeindepfarrer kann seinem Bischof entgentreten, wenn er die Autorität des Wortes, die einzige letztlich gültige Autorität in der Kirche, auf seiner Seite hat. „Denn das Predigtamt ist das höchste Amt in der Kirche“ (Apol. XV). Dies ist nicht im Sinne einer Monopolstellung des Pfarramts gemeint — so unbestreitbar die geschichtliche Entwicklung dahin gegangen ist —, sondern richtet sich gegen ein hierarchisches Amtsverständnis. Von daher erscheint es nur schwer verständlich, wie die evangelischen Teilnehmer im Jaeger-Stählin-Kreis der Feststellung zustimmen konnten, wonach der besondere Auftrag der Apostel, zu dem das kirchliche Amt des öffentlichen Verkündigungsdienstes in Bezug steht, „die gemeinsame Grundlage der Differenzierung der Ämter von Presbyter und Bischof bildet“ (2 a). Vollends ist der reformierten Tradition jedes hierarchische Denken fremd. In der Lehre vom vierfachen Amt (Pastoren, Doktoren, Älteste, Diakone) wird schon im Ansatz mit der Vielfalt der Gaben und der gemeinsam getragenen Verantwortung für die Leitung von Gemeinde und Kirche ernstgemacht, mit einer Partnerschaft der Dienste also, die auch in reformatorischen Kirchen anderer Tradition erst nach und nach als dem Wesen der Kirche entsprechend erkannt wurde. Diese Seite scheint in den verschiedenen ökumenischen Gesprächskreisen kaum in den Blick gekommen zu sein, sonst hätte nicht so selbstverständlich z. B. im Memorandum (12—13) vom Leitungsdienst der Ordinierten gesprochen oder im Jaeger-Stählin-Kreis (2 b) eine der zentralen Funktionen des Ordinierten „mit dem Begriff des Leitungsamtes bezeichnet“ werden können. Ebenso dürfte kennzeichnend sein, wie wohl in allen Dokumenten der Begriff „Presbyter“ ausschließlich für den vom Bischof zu unterscheidenden Priester, nicht aber einmal für den berufenen „Gemeinde-

Ältesten“ verwandt wird, obwohl eine ganze Kirchenfamilie auf evangelischer Seite presbyterial-synodal verfaßt ist. Es wäre dringend zu wünschen, daß im Fortgang der Gespräche auch reformierte und unierte Kirchen und Theologen erkennbarer beteiligt würden. Die Diskussion wird dadurch gewiß mehrschichtiger, zugleich aber auch den Gegebenheiten auf evangelischer Seite eher gerecht.

Jedenfalls aber ist für übereinstimmendes protestantisches Verstehen in der Institution des hierarchisch strukturierten Amtes als unabdingbarer Voraussetzung wahrer Kirche etwas zu sichern gesucht, was in der freien Gnade des Herrn allein steht, dessen Geist weht, wo er will. Eine Verständigung ist hier nicht abzusehen. Oder darf die vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz gegebene Interpretation von „Unfehlbarkeit“, daß „Gottes Heiliger Geist die Kirche . . . — wenigstens da, wo Kirche im letzten Engagement sich in diesem Glauben und seiner Verkündigung einsetzt (diese Einschränkung ist sehr wichtig) — vor Irrtum bewahrt²⁰“, als Hinweis dafür, daß auch die Amtsinstitution keine Garantie darstellt, und damit als Hilfe zur ökumenischen Verständigung verstanden werden?

Das Ergebnis der Übersicht mag, trotz aller erfreulichen Übereinstimmung und so nicht zu erwartenden Annäherung, im Blick auf die nach wie vor bestehenden Gegensätze enttäuschend sein. Aber es sollte auch nicht zu sehr überraschen, daß die breite und intensive Diskussion auch da und dort an den Nerv gerührt hat. Damit sind Grenzen sichtbar geworden, die — heute jedenfalls — nicht überwindbar erscheinen. Das heißt nicht, daß nicht weiter gearbeitet und gehofft werden dürfte. Aber könnte es nicht auch sein, daß wir uns an einer festzustellenden Übereinstimmung in zentralen Fragen des Evangeliums, wie dem Heilsgeschehen in Christus, der Rechtfertigung aus Gnaden, der Gegenwart des Herrn in seinem Mahl²¹, genügen lassen sollten und uns im übrigen die Freiheit unterschiedlicher Erkenntnis und kirchlicher Struktur zugestehen könnten, ohne damit die Gemeinschaft der einen Kirche Jesu Christi zu bestreiten? Solche Freiheit müßte doch die Konsequenz sein, wenn man die Gedanken von Karl Rahner ernst nimmt, wonach „die *ursprünglichste* Offenbarung des Christentums als solchen in der Erfahrung Jesu als des Gekreuzigten und Auferstandenen und somit des absoluten Heilbringers und in sonst nichts besteht“, und daß der durch das Christusereignis an die Welt mitgeteilte eine Geist Gottes auf beiden Seiten am Werk gesehen werden darf: „Dieser Geist macht sich zwar in einer (in bestimmter Hinsicht) vollen Weise nach katholischem Kirchenverständnis geschichtlich, institutionell und sakramental durch die katholische Kirche präsent in der Welt, aber *er* wirkt das andere Christliche in der Welt und den Kirchen selbst²².“

ANMERKUNGEN

¹ Genannt seien: Das Evangelium und die Kirche, (Malta-)Bericht der ev.-luth./röm.-kath. Studienkommission, HerKorr 25 (1971), 536 ff.; Eucharistie und Amt, Eine luth./röm.-kath. Stellungnahme (USA), in: H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, Frankfurt/M. 1973, 111 ff. (dort 143 ff. auch der Malta-Bericht); Teilkonsens über das kirchliche Amt, Studienergebnis der Gruppe von Dombes, HerKorr 27 (1973), 36 ff.; Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive, Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Marseille 1972), Ök. Rdschau 2/1973, 231 ff.; Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München/Mainz 1973; Für ein gemeinsames eucharistisches Zeugnis der Kirchen, Arbeitsdokument der ökumenischen Gesprächskommission der Schweiz, Schweiz. Kirchenzeitung 141 (1973), 629 ff.; Amt und Ordination, Erklärung über die Lehre des Amtes der anglikanisch-katholischen internationalen Kommission, KNA Nr. 51/1973; Ordination und Amt, Stellungnahme des ökum. Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen („Jaeger-Stählin-Kreis“) zu Grundfragen zum Amt in der Kirche, KNA Nr. 9/1974.

² Zitiert bei K. Herbert, Ordination nach evangelischem Verständnis, Una Sancta 1973, 304 f.; jetzt in: Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche, hrsg. A. Burgmüller u. R. Frieling, Gütersloh 1973, 40 ff.

³ Zitiert nach HerKorr 27 (1973), 416 ff.

⁴ W. Averbek, Gegenseitige Anerkennung des Amtes? Catholica 2/1972, 185.

⁵ W. Kasper, Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt? Stimmen der Zeit 4/1973, 230.

⁶ epd-Dokumentation Nr. 40/73 S. 96; jetzt auch in: Amt und Ordination im Verständnis... (Anm. 2), 120 ff.

⁷ So H. Jedin, Eine Frage der Sprachregelung? KNA-Kritischer Ökumenischer Informationsdienst Nr. 8 v. 14. 2. 73 oder E. Iserloh, Amt und Ordination, ebenda Nr. 13 v. 21. 3. 73.

⁸ Allerdings sind gerade die zwischen den Kirchen offenen Fragen, die wir hier herauszustellen versuchen, wie „nach dem Verhältnis von Episkopat und Presbyterat sowie nach der Sakramentalität der Ordination und der priesterlichen Funktion des Amtes“ nur als weiterer Klärung bedürftig genannt, ohne daß die jeweilige Differenz näher bezeichnet wäre.

⁹ W. Kasper, a.a.O. 223, zitiert von K. Lehmann, Ämteranerkennung und Ordinationsverständnis, Catholica 3—4/1973, 254, der dem Memorandum vorwirft, daß es „haarscharf an diesem ‚in wirksamer Weise‘ vorbeigeht“.

¹⁰ E. Iserloh, a.a.O. 8.

¹¹ Tübinger Studie: Wesen und Gestalt des kirchlichen Amtes, in: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, 175.

¹² H. Mühlen, Wohin würde eine gegenseitige Anerkennung führen? KNA-Kritischer Ökumenischer Informationsdienst Nr. 14 v. 28. 3. 73, S. 7.

¹³ Münchener Studie: Ordination und Sakramentalität, in: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, 204.

¹⁴ Wenn auch nur indirekt: „Für die Ordinationshandlung konstitutiv ist das fürbittende Herabflehen des Geistes auf die Person des Ordinanden. Dies geschieht durch Gebet in Verbindung mit Handauflegung“ (3 c).

¹⁵ H. Bacht lt. Protokoll der Arbeitsgemeinschaft christl. Kirchen Rhein-Main v. 1. 3. 73.

¹⁶ Amt und Ordination im Verständnis ... (Anm. 2), 122 ff.

¹⁷ H. Bacht, a.a.O.

¹⁸ F. Hahn, Neutestamentliche Grundlagen für eine Lehre vom kirchlichen Amt, in: F. Hahn, W. Joest, B. Kötting, H. Mühlen, Dienst und Amt, Regensburg 1973, 13 f. u. 17.

¹⁹ Derselbe, Das Amtsverständnis im Neuen Testament. Vervielfältigte Thesen, Ziff. 7.2.

²⁰ Zitiert nach HerKorr 27 (1973), 422.

²¹ Mit den Worten von Bischof Tenhumberg also einer „Verständigung über das, was beide Seiten als ‚apostolischen Glauben‘ anerkennen“, KNA-Ökumenische Information Nr. 24 v. 12. 6. 74, S. 7.

²² K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg 1974, 35 u. 74 f. Auch H. Tenhumberg hält eine gewisse Freiheit in der Geltung des unbeschränkten Jurisdiktionsprimats für denkbar.