

biblischer Glaube eine Hoffnung und ein Ziel für die Zukunft des Menschengeschlechts? Und welche ethischen Zielvorstellungen lassen sich aus dem christlichen Glauben ableiten für die überaus schwierigen Fragen der Geburtenkontrolle, der Abtreibung, der Bedrohung durch Hunger und der Vergeudung von Ressourcen durch Konsum? . . . Die Vorkämpfer der ökumenischen Bewegung haben diese Probleme des späteren Weltrates der Kirchen nicht vorausahnen können, aber die Fragen sind unvermeidlich geworden“ (S. 147).

Wird der ÖRK die ganze Spannweite seiner Programme durchhalten? Vielfältiger als viele Kirchenglieder, Pfarrer und Fachtheologen ahnen ist das, was in den vergangenen gut 25 Jahren geleistet werden konnte. Nun zwingen finanzielle Schwierigkeiten zur Beschränkung. Noch weiß keiner, welche Programme eingestellt, welche Prioritäten gesetzt werden müssen. Eine neue Ära hat begonnen. McAfee Brown gab einen Slogan zum besten: Konnte man in Amsterdam sagen: „Wir versuchen beieinanderzubleiben“, und in Evanston: „Wir versuchen zusammenzuwachsen“, so könnte man in Nairobi sagen: „Wir versuchen uns zusammenzuraufen“.

Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive

– Überlegungen zum Accra-Dokument und seiner Rezeption –

VON GERHARD RUHBACH

I. NOTWENDIGE VORBEMERKUNGEN

Wer sich zur Amtsfrage heute zu Wort meldet und damit die kaum noch überschaubare Literatur um einen weiteren Beitrag vermehrt, muß begründen, warum er dies tut. Günther Gaßmann hat das 1974 in Accra von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitete Studiendokument „Eine Taufe – Eine Eucharistie – Ein Amt“¹ ausführlich vorgestellt² und den Weg zu der Erklärung über das Amt bis zu seinem ersten Entwurf in Marseille in der „Ökumenischen Rundschau“ bereits beschrieben³. Eine Analyse der Dokumentveränderung von Marseille über Genf nach Accra wäre noch vorzunehmen, in der die Umarbeitungen der Studie über das ordinierte Amt besonders hervorzuheben wären. Aufs Ganze gesehen sind dies aber Änderungen redaktioneller Art, Retuschierungen über akzentuierte Positionen einzelner Konfessionen und somit Etappen zu einem Minimalkonsens, der immer Kompromißcharakter haben wird.

Hält man sich die Gattung des Studiendokuments vor Augen, die weder mit der Arbeit eines einzelnen Theologen verglichen werden kann, den man auf seine Gewährleute oder seine Dogmatik befragt, noch mit der Arbeit einer kirchlichen Kommission, die auf Wahrung, Neuakzentuierung oder gar Überwindung des geltenden Bekenntnisstandes der jeweiligen Kirche zu untersuchen wäre⁴, so ergibt sich die fundamentale Schwierigkeit, ökumenischen Dokumenten wie diesem wirklich gerecht zu werden. Daß es bei dieser oder jener Einzelaussage um den anglikanischen, orthodoxen, lutherischen oder reformierten Standpunkt geht, bedeutet im Grunde wenig, wenn man weiß, wie offen und unbestimmt anglikanische und orthodoxe Theologie von jeher waren und wie unterschiedlich lutherische oder reformierte Theologie je nach Kirche immer noch sind. Für eine Würdigung dieser Dokumente werden Teilnehmer aus unmittelbaren ökumenischen Gesprächen, die den Hintergrund in ihre Stellungnahme einbeziehen können, das erste Wort haben müssen.

Einen anderen Zugang verschafft die Frage nach der Rezeption ökumenischer Dokumente in den Gliedkirchen, und hier kann der Verfasser dieser Stellungnahme einige Beobachtungen einbringen, die vielleicht nicht nur biographischer Art sind, sondern auch die Wirkungsgeschichte des Studiendokuments in der Auseinandersetzung der westdeutschen Kirchen widerzuspiegeln vermögen. Vom 19. bis 22. 2. 1974 hatte die Ökumenische Centrale zu einer Regionaltagung nach Bensberg bei Köln eingeladen, wo über das Studiendokument zur Amtsfrage in der Marseiller Fassung aus orthodoxer, römisch-katholischer und reformatorischer Sicht referiert wurde und wo der Verfasser das evangelische Votum abzugeben hatte, das im wesentlichen von der noch gemeinsamen reformatorischen Position in der Confessio Augustana ausging. Der Gesamteindruck dieser Tagung war, daß alle Referenten den Versuch des Marseiller Dokuments, zu einer einheitlichen Amtsauffassung zu kommen, zwar würdigten, aber ebenso in der Kritik übereinstimmten, daß das Dokument die bestehenden kirchlichen Gegebenheiten und ihre theologische Begründung wie den gegenwärtigen innerdeutschen Amtsdiskussionsstand zu wenig ernst nähme, um als weiterführend angesehen werden zu können. Erstaunlich war dabei der sich andeutende Konsens zwischen katholischen und evangelischen Gesprächspartnern, daß die Amtsdiskussion heute auf der Grundlage der CA eher zur Verständigung führen könne als etwa vom Ämtermemorandum der ökumenischen Institute oder anderen ökumenischen Verlautbarungen her.

Im Bereich der Evangelischen Kirche von Westfalen hatte der Verfasser dieser Stellungnahme die Anstöße des Studiendokuments zur Amtsfrage weiter in kirchlichen Gremien einzubringen, und zwar sowohl in der Landessynode, die im Rahmen der Strukturdiskussion über das „Gegliederte Amt“ verhandelte, als

auch innerhalb eines Pastoralkollegs mit westfälischen Pfarrern über die gegenwärtige Amtsdiskussion und schließlich innerhalb des Theologischen Ausschusses der Landessynode, der unter verschiedenartigsten Aspekten immer wieder auf die Ämterfrage zukam. Nach längerer, intensiver Arbeit in diesen Gremien stellte sich unter den Gesprächsteilnehmern etwa folgender Grundkonsens heraus, der auch als eine Art Rezeption der ökumenischen Überlegungen angesehen werden kann, selbst wenn sich die ausdrückliche Bezugnahme auf das Accra-Dokument und seine Vortexte nicht immer deutlich ergibt.

II. ÜBERLEGUNGEN ZUM GEGLIEDERTEN AMT

1. Es gilt zu beachten, daß es weder im Alten noch im Neuen Testament den Begriff „Amt“ gibt. Treten von Gott beauftragte Menschen hervor, so entfaltet sich ihr Amt als Dienst, der je nachdem zeitlich und räumlich begrenzt oder unbegrenzt sein kann und durch Gott bzw. seine Repräsentanten als Auftrag erfolgt. Dabei brauchen Auftrag und Charisma einander nicht immer zu entsprechen.

2. Der Beauftragte befindet sich immer in einer doppelten Ausrichtung: Er repräsentiert Gott vor der Gemeinde durch die Verkündigung von Gottes Wort und er repräsentiert die Gemeinde vor Gott durch Fürbitte, Gabendarbringung, Diakonie etc. Er ist im Hören und Annehmen des Evangeliums solidarisch mit der Gemeinde; er steht in der Verkündigung des Evangeliums der Gemeinde gegenüber.

3. Gottes Heilshandeln auszuüben und der Welt Vergebung der Sünde anzubieten, ist das Amt des auferstandenen Herrn Jesus Christus. Die Kirche lebt, weil der Herr sein Amt wahrnimmt und die Kirche beauftragt, das Amt Christi an seiner Stelle und in seiner Kraft auszuüben. Aufgrund der Taufe ist die Kirche „das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk“ (1Petr2,9). Die in der Reformationszeit geprägte Formulierung vom „Allgemeinen Priestertum der Gläubigen“ nimmt diesen Sachverhalt auf. Sie unterstreicht, daß nicht eine spezielle Ordination, sondern die Taufe das Amt begründet; sie geht aber auch davon aus, daß Amt und Allgemeines Priestertum „kein menschlicher Besitz und ... kein demokratisches Gemeinderecht“ (R. Prenter) sind.

4. Alle Glieder der Kirche haben so – nach dem Maß ihres Glaubens (Röm12,3) – Anteil an dem Amt Christi wie dem Amt des Volkes Gottes. Allerdings hat Gott den Glaubenden verschiedene Gaben mitgeteilt, weil niemand das Amt Christi allein wahrnehmen kann. In der Unterschiedlichkeit der Gaben tragen die Glaubenden die Ausübung des Amtes Christi und den Aufbau des Leibes Christi mit.

5. Bestimmte Charismen können, andere müssen innerhalb der Kirche vorhanden sein, damit Kirche ihren Auftrag angemessen wahrnehmen kann. Daher sind gegebenenfalls Aufträge notwendig, zu denen die Kirche entsendet und die sie formell überträgt. Je mehr der Auftrag in die Öffentlichkeit hineinreicht, desto deutlicher wird ihn die Kirche in öffentliche Formen kleiden und Voraussetzungen für die Amtsübernahme für notwendig erachten (z.B. Ausbildungsrichtlinien und Einführungsordnungen).

6. In der Anfangszeit der Kirchengeschichte erfolgte die Mission als Bekehrung des einzelnen und Eingliederung in die Gemeinde. Von daher repräsentiert zunächst ganz natürlich die Gemeinde die Kirche. Im Lauf der Kirchengeschichte hat sich die Kirche von der Gemeinde auf verschiedene andere Ebenen erweitert (z.B. Kirchenkreis – Landeskirche – EKD – Weltrat der Kirchen). Ein nur von der Gemeinde her denkendes Kirchenverständnis entspricht gegenwärtig nicht mehr dem Missionsbefehl Christi und auch nicht der kirchlichen Wirklichkeit. Damit ist aber auch Ordination zum kirchlichen Dienst nicht nur von der Gemeinde her, sondern immer auch von der Gesamtkirche aus zu denken und zu vollziehen. Beauftragung zum kirchlichen Verkündigungsdienst wird zwar in der Gemeinde und für die Gemeinde vorgenommen, jedoch durch Vertreter der Gesamtkirche (Bischof, Präses, Superintendent etc.) und erfolgt im Namen Gottes selbst.

Das Amt hat seinen Grund aber ebensowenig allein in der Qualifikation oder in der Dienstwilligkeit des Amtsträgers wie in der Beauftragung durch die Gemeinde, sondern im Auftrag Gottes. Das Verkündigungsamt darf daher nicht nur horizontal beschrieben werden (als „Zentrum, Bestimmung und Sichtbarkeit der Gemeinschaft“⁵), auch nicht nur vertikal, da es auf „Erbauung“ und Sammlung der Gemeinde hin angelegt ist. Die Beauftragung zu anderen haupt- und nebenamtlichen Diensten der Kirche geschieht durch den Gemeindepfarrer und daher auch in einem eingegrenzteren Rahmen.

7. Dieser Beauftragungsmodus signalisiert die Unterschiedenheit des Verkündigungsamtes von den anderen Ämtern der Kirche. Zwar gilt, „daß das Zeugnis des Wortes, die Tat der Liebe und alle Dienste im Leben der Gemeinde untrennbar zusammengehören“⁶, aber die Reihenfolge dieser Aufgaben ist nicht beliebig austauschbar. Die Kirche lebt aus dem Wort und bleibt nur dann Kirche, wenn ihr gesamter Dienst verkündigungsbezogen bleibt. Schon die Urkirche hat im Namen Christi die Apostel und ihre Nachfolger mit dem Auftrag *gesamtkirchlicher, öffentlicher und kontinuierlicher* Verkündigung in die Welt gesandt (Mt28,19–20). Die Kirche hat bei ihnen das Amt des kirchengründenden Wortes verankert gesehen und in diesem Amt das besondere kirchliche Amt, das *ministerium ecclesiasticum*, erkannt und von daher das *ministerium verbi divini*

geordnet (CA V). So ist das evangelische Pfarramt, obschon geschichtlich gewachsen, eine theologisch und bekenntnismäßig zu verantwortende Entscheidung.

8. Im Vollzug des Allgemeinen Priestertums hat die Gemeinde die Aufgabe, ein Gemeindeglied, dessen Befähigung zur Ordination gesamtkirchlich festgestellt wurde, mit dem Mandat zur Verkündigung zu betrauen, das seine Begründung *iure divino* von Christus selbst empfängt. Das Verkündigungsamt steht daher in der doppelten Beauftragung durch Christus und seine Kirche. Es hat seinen Ort *in* der Gemeinde und ihr *gegenüber*. Ordination bedeutet:

- a) Bindung an die Schrift und damit an Christus als den Stifter der Kirche,
- b) Verpflichtung auf Bekenntnis und Ordnung der Gesamtkirche und
- c) Einbeziehung in den Kreis der Gemeinde und ihrer haupt- und nebenamtlichen Mitarbeiter.

9. In der Kirchengeschichte hat sich das Verhältnis von Amt und Gemeinde den gesellschaftlichen Gegebenheiten und den theologischen Einsichten entsprechend gewandelt. Für eine sich am Evangelium orientierende Kirche ist es keine Frage, daß das Verkündigungsamt Dienstant ist und keine Überordnung, keinen Amtsanspruch, keine Machtposition, keinen besonderen Status begründet, daß es keinen sakramentalen, sondern diakonischen Charakter hat, daß es über keinen besonderen Inhalt und keine besondere Vollmacht, sondern lediglich eine besondere Beauftragung verfügt. Daher steht der ständige Bezug des Verkündigungsamtes auf die Gemeinde außer Frage. Es gehört leider zu der menschlichen Gestalt der Kirche, daß sie diese Selbstverständlichkeiten immer wieder nicht praktiziert, sondern entweder in die Herrschaft des Amtes und damit zur Entmündigung der Gemeinde pervertiert oder aber die „Gemeinde zur Herrin der Verkündigung gemacht“⁷. Beiderlei Mißbrauch gilt es entgegenzutreten und nicht etwa den einen durch den anderen Irrtum zu ersetzen.

10. Zwischen Verkündigungsamt und Leitungsamt der Gemeinde ist nun aber zu unterscheiden. Gegenwärtig ist weithin eine reichere Gliederung des Gemeindelebens festzustellen und eine stärkere Bereitschaft von Kirche und Gemeinde, ihre Dienste ausbildungsmäßig zu qualifizieren. Der Pfarrer ist nicht mehr der einzige Mitarbeiter seiner Gemeinde. Das bedeutet:

a) Gemeindeleitung vollzieht sich gegenwärtig in einem differenzierten Kooperationsgefüge. Feste „Amts“-Vollzüge von früher sind gegen flexible Formen des Zusammenlebens einzutauschen. Der Pfarrer hat daher die Wechselbeziehung des Verkündigungsdienstes zu den anderen Diensten, die übrigens immer bestanden hat, heute als besondere Chance und Aufgabe wahrzunehmen.

b) Gemeindeleitung wurde in den reformatorischen Kirchen weithin kollegial verstanden, wenn auch nicht immer so praktiziert. Dafür hat sich die Gemeinde die Charismen aus ihrer Mitte zunutze gemacht. So spiegelt das Presbyterium

repräsentativ die Gliederung des Allgemeinen Priestertums wider. Innerhalb des Presbyteriums ist der Pfarrer als Beauftragter des Verkündigungsamtes zwar geborenes Mitglied, aber seine Stimme zählt dort soviel wie jede andere auch.

c) Das bedeutet aber, daß auch dem hauptamtlichen Gemeindemitarbeiter auf dem üblichen Weg der Wahl der Weg zum Presbyterium ermöglicht werden müßte. Ihm den Zugang zum gemeindlichen Leitungsamt zu versperren, hieße: aus der Beauftragung durch die Gemeinde zugleich eine Beschränkung durch die Gemeinde zu machen. Die Gemeindemitarbeiter müssen grundsätzlich für das Presbyterium wie jedes andere zur gemeindlichen Mitarbeit und Verantwortung bereite Gemeindeglied wählbar sein – ohne besondere Ansprüche und ohne Nachteile. Die Sorge vor der Dominanz der Fachleute im Presbyterium ist keine theologisch, sondern eine pragmatisch zu lösende Frage, die sich gegebenenfalls verfassungstechnisch über eine Sperrmajorität lösen läßt.

11. Zwischen theologischen und nichttheologischen Faktoren im Umgang der Amtsträger untereinander ist zu unterscheiden (psychologisch: Statusprobleme; juristisch: Ordination als Bezeichnung der besonderen Rechtsstellung des Pfarrers gegenüber Kirchenbeamten, -angestellten und -arbeitern; soziologisch: Es gibt auf dem Boden verschiedener Traditionen des Amtsverständnisses unterschiedliche Ausprägungen in der Wahrnehmung des Amtes).

12. Die Unterscheidung zwischen dem Verkündigungs- und Leitungs-Amt, zwischen dem *ministerium praedicandi* und dem *ministerium gubernandi*, bedeutet somit eine Entflechtung und Entkrampfung der kirchlichen Amtsdiskussion. Auf diese Weise erscheint die angemessene Beziehung aller Ämter untereinander unter Konzentration auf den Verkündigungsauftrag der Kirche realisierbar und auch der Fortschritt innerhalb der Amtsdiskussion der letzten Jahrzehnte angemessen berücksichtigt.

Eine eigentümliche Beobachtung ist allerdings weiterzugeben, die möglicherweise typisch für die Amtsdiskussion in einer Kirche der Union ist. Nachdem sich alle Diskussionspartner darin einig waren, daß die gegenwärtige Amtsdiskussion unter sehr verschiedenen Aspekten zu führen sei und keineswegs nur von überlieferten Traditionen der lutherischen oder reformierten Konfessionalität, ergab sich nach der Beschreibung eines Konsensus sogleich wieder Unsicherheit, wie weit dieser trage, ob er in den Gemeinden überhaupt verstehbar und praktikabel sei und damit eine Problematisierung und Einschränkung der gerade erzielte Übereinkunft. Die persönliche Gewißheit und die in der „Sache“ wurzelnde Überzeugung von der – ja immer vorläufigen – Angemessenheit einer Stellungnahme zur Amtsfrage reichen offenbar noch nicht weit, während die Bereitschaft zu immer neuer Kritik, die ja Ausdruck von Unsicherheit ist, nahezu grenzenlos erscheint. Dies macht zwar an der „Basis“ verständ-

lich, warum ökumenische Dokumente so allgemein gehalten sein müssen, um überhaupt autorisiert werden zu können, aber ebenfalls wird von daher deutlich, warum die Rezeption solcher Texte auf Kirchen- und Gemeindeebene mit solchen Schwierigkeiten verbunden ist. Von diesem Hintergrund her sei nun eine Stellungnahme zu den Dokumenten von Marseille bis Accra versucht.

III. DAS STUDIENDOKUMENT VON MARSEILLE

Es ist nur konsequent, daß die jahrzehntelange bewährte Kooperation der zur ökumenischen Bewegung gehörenden Kirchen nicht erneut problematisiert, sondern vorausgesetzt und das Ziel, nämlich die weltweite Gemeinschaft christlicher Kirchen, in die Ausgangsposition der Amtsvorstellungen einbezogen wird. Daher steht der erste tragende Abschnitt unter der Überschrift „Das ordinierte Amt und die christliche Gemeinschaft“⁸ (234–237) und beginnt mit der Feststellung: „Das ordinierte Amt ist als Teil der Gemeinschaft zu verstehen“ (234). Über die christliche Gemeinschaft wird deshalb in einem ersten Teil, über „Das Amt der ganzen Kirche und die Vielfalt der Charismen“ in einem zweiten Teil und erst abschließend über „Die spezifische Rolle des ordinierten Amtes“ gesprochen. Daß in diesem Abschnitt der Begriff „Rolle“ begegnet und diese in „drei Funktionen“ erläutert wird, enthüllt eine wesentliche Intention des Studiendokumentes. „Die Autorität des Amtsträgers liegt im Dienst an dem von Christus in die Welt gesandten christlichen Volk“, als dessen „Begleiter“ und „Mitdiener“ er seinen besonderen Auftrag hat (237).

Der nächste Abschnitt spricht von der „Apostolizität“ der Kirche wie der apostolischen Sukzession (237–241) und behandelt zunächst die „Apostolizität der Kirche“, darauf die ihr zugeordnete „Rolle des apostolischen Amtes“, das als „Instrument zur Bewahrung und Aktualisierung der Kirche“ verstanden wird, und darauf erst die im katholisch-evangelischen Dialog eigentlich strittige Frage der „bischöflichen Sukzession und der Validität des Amtes“. Vom Duktus dieser Darlegungen her verwundert es nicht, daß die unterschiedlichen Amtsbegründungen von der historischen Entwicklung der Konfessionskirchen aus beurteilt werden und eine doppelte Folgerung am Ende dieser Ausführungen steht:

1. „Bischöfliche im Gegensatz zur presbyterialen Kirchenordnung kann nicht als eine zureichende Rechtfertigung von Trennungen betrachtet werden“ (240).

2. „Mehr und mehr Kirchen zeigen sich bereit, das Bischofsamt als ein besonders wichtiges Zeichen der apostolischen Sukzession der ganzen Kirche in Glauben, Leben und Lehre zu verstehen und damit als etwas anzusehen, das man erstreben sollte, wo es fehlt.“ Bestritten wird allerdings mit Nachdruck, „daß die bischöfliche Sukzession identisch ist mit der Apostolizität der ganzen Kirche

und diese umfaßt“. Daß diese apodiktische Konsequenz, die die Begründung mehr impliziert als sie liefert, den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche erschwert, steht außer Frage.

Hieran knüpft sich der nächste Abschnitt über die „Ordination im speziellen Sinn“ (241–248), in dem „die Bedeutung der Ordination“, der „Akt der Ordination“, die „Ordination von Frauen“ sowie „notwendige und nicht notwendige Bedingungen für die Ordination“ erläutert werden. „Der ordinierte Amtsträger ist jemand, in dem der Dienst der ganzen Gemeinschaft sein Zentrum, seine Bestimmung und seine Sichtbarkeit findet“ (243), und entsprechend erscheint der Ordinationsgottesdienst als „Akt der gesamten Gemeinschaft“ und die Ordination von Frauen als „Sache der Ordnung und nicht der Lehre“ (245).

Dieser Passus leitet über zum vorletzten Kapitel „Erneuerung des Amtes“ (248–252), in dem die gegenseitige Anerkennung der Ämter als Akt „neuer Verpflichtung gegenüber dem Willen Christi für die Welt“ bezeichnet wird. Dies führt schließlich zur Schlußüberlegung „Auf dem Weg zur Anerkennung und Versöhnung der Ämter“ (252–256). Aus dem Ziel, die Einheit der Kirche herzustellen, ergibt sich die Notwendigkeit, der „vollen gegenseitigen Anerkennung der Ämter“ und damit die Notwendigkeit eines neuen, gemeinsamen Weges der Kirchen aufeinander zu, der nicht nur in der Reflexion der gegenseitigen Situation bestehen darf. Daß es auf diesem Weg zunächst „unterschiedliche Grade der Anerkennung“ geben wird und alle Kirchen zu über ihre eigene Tradition hinausführenden Schritten zwingt, wird realistisch gesehen, bis zu einem späteren Zeitpunkt ein „universales ökumenisches Konzil“ schließlich Gemeinsamkeiten ermöglicht, die gegenwärtig noch nicht abzusehen sind.

IV. DAS STUDIENDOKUMENT VON GENÈVE

Es war zu erwarten, daß das Marseiller Dokument im ganzen wie im einzelnen Kritik erfahren würde, die dann auch von verschiedenen Seiten massiv vorgebracht wurde. Diese Einwände zwangen die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, den Text von Marseille zu überarbeiten, was in der Genfer Konsultation im Herbst 1973 geschehen ist. Zwar ist die Ausgangsposition von Marseille, daß das ordinierte Amt als Teil der Gemeinschaft zu verstehen sei, nicht preisgegeben, aber viel zurückhaltender und vorläufiger formuliert worden.

Der erste Abschnitt trägt auch hier die Überschrift „Das ordinierte Amt und die christliche Gemeinschaft“ und behandelt zunächst nur „die christliche Gemeinschaft“ ausführlicher, aber dann wird „das Amt des ganzen Volkes Gottes“ besprochen und auf die ausdrückliche Erwähnung der „Vielfalt der Charismen“ (Marseille 235) verzichtet. Neu sind die folgenden Abschnitte „Amt und Prie-

stertum“ und die „Vielfalt des Amtes“, die das Marseiller Kapitel „Die spezifische Rolle des ordinierten Amtes“ ersetzen. Das „Opferpriestertum“, wenngleich aus dem „Priestertum der getauften Gemeinschaft“ heraus interpretiert, wird neu eingeführt, und die Charismen werden gegenüber dem Dokument von Marseille als „Vielfalt der Amtsstrukturen“ beschrieben, eine bezeichnende Umorientierung gegenüber dem früheren Text, in dem das traditionelle Gegenüber von Amt und Charisma der Gemeinschaft ersetzt wurde.

Der folgende Abschnitt „Sukzession und Legitimierung“ (statt „die Apostolizität der Kirche und apostolische Sukzession“ im Marseiller Dokument) zieht die Konsequenzen aus dem veränderten Ansatz, indem nicht mehr allgemein von der „Apostolizität der Kirche“, sondern, speziell auf die Amtsfrage bezogen, von der „apostolischen Sukzession“ gesprochen wird, innerhalb deren sich im Laufe der Zeit die bischöfliche Sukzession als „vorherrschende Form des Amtes“ für die Wahrung der Kontinuität des apostolischen Glaubens durchgesetzt hat, ohne daß damit andere Sukzessionsformen illegitim wurden. Mit einer Frage statt mit einer These wie im Marseiller Dokument endet der Abschnitt: „Wenn aus seelsorgerlichen und historischen Gründen die charismatischen Ämter aufgegeben wurden, können sie dann nicht aus ähnlichen Gründen wieder aufgenommen werden?“

Das sich anschließende Kapitel über „Ordination“ hat zwar manche sprachliche Veränderungen und inhaltliche Erweiterungen erfahren, ist aber in den Abschnittüberschriften weitgehend gleich geblieben. Auf die „Bedeutung der Ordination“ folgen „Der Akt der Ordination“ und „Bedingungen für die Ordination“; danach erst, in der Reihenfolge bezeichnend anders als im Marseiller Dokument, „Die Ordination der Frauen“. Aus einem der Stellung nach zentralen Kapitel ist somit ein Schlußkapitel geworden. Der letzte Abschnitt des vorausgehenden Abschnittes mit dem einleitenden Satz „abschließend ist es wichtig . . .“ macht dies deutlich.

Das 5. Kapitel „Das Amt in der Praxis heute“ entschärft den Marseiller Text, der programmatisch von der „Erneuerung des Amtes“ gesprochen hat. Auch der Unterabschnitt „Erneuerung und gegenseitige Anerkennung der Ämter“ fehlt und hat lediglich in einer blassen Formulierung am Ende dieses Kapitels Aufnahme gefunden. Ähnlich entschärft ist das letzte Kapitel „Auf dem Wege zur Anerkennung und Versöhnung der Ämter“, das zwar weitgehende Übereinstimmungen mit dem Marseiller Dokument aufweist, aber auf den Vorschlag eines universalen ökumenischen Konzils verzichtet. Zwar taucht dieser Gedanke in der Schlußüberlegung ausführlich auf, aber als Vision, als Zielvorstellung, als „Zukunftsbild“ und nicht mehr konkret als „Vorschlag“.

Ganz offensichtlich stellt das Genfer Dokument einen Kompromißtext zwischen den vorangegangenen Vorschlägen und den dagegen eingebrachten Einwänden dar. Wer die ursprünglichen Vorstellungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung studieren will, wird sich daher an das Marseiller Dokument halten müssen. Dieser Text soll daher auch die Grundlage für folgende Stellungnahme abgeben. Es liegt auf der Hand, daß dabei nur einige wenige Grundaspekte, aber nicht die ganze Konzeption im einzelnen besprochen werden kann.

V. VERSUCH EINER STELLUNGNAHME ZUM DOKUMENT VON MARSEILLE⁹

1. Auf alle Fälle verdient es Anerkennung, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sich einem der Grundprobleme des gegenwärtigen ökumenischen Gesprächs ausdrücklich zugewandt und mit dem Marseiller Dokument den Kirchen als Resultat einer langjährigen Bestandsaufnahme eine Gesprächsgrundlage unterbreitet hat. Es ist zu begrüßen, daß das Dokument den Zusammenhang von Einheit und Erneuerung deutlich betont (233). Es ist ebenfalls zu bejahen, daß Erneuerung nicht lediglich in „Veränderung, Neuheit oder bloßer Anpassung“ gesehen wird (251). Aber damit beginnt bereits die erste Anfrage: Reicht es aus fortzufahren: „Zur Erneuerung gehört immer ein neues Maß an Verpflichtung gegenüber dem Willen Christi für die Welt“? Bedeutet Erneuerung tatsächlich „die Verwirklichung des Planes des ewig schöpferischen Geistes und des Christus, der alles neu macht“? Verpflichtung und Verwirklichung, das scheinen allzu adhortative, vielleicht gar nomistische Kategorien zu sein, als daß der evangeliumsgemäße Umfang von Erneuerung angemessen beschreibbar werden könnte. Nicht nur das Heil, sondern auch die Verwirklichung des Heils liegt allein bei Gott; dies ist zu wenig betont und damit den Wirkungsmöglichkeiten des Menschen zuviel Raum gelassen. Kein Wunder, daß auf den letzten Seiten des Dokumentes Imperative wie „es ist notwendig“, „die Einheit fordert bzw. zwingt...“, „die Kirchen müssen...“, 21mal vorkommen. Dieser gesetzlich-synergistische Akzent erscheint als durchaus problematisch.

2. Es fällt auf, daß das Studiendokument an vielen Stellen vom Heiligen Geist spricht, ohne eine eindeutige Pneumatologie zu entwickeln. Das Verhältnis zwischen Herr und Geist bleibt überdies an mehreren Stellen offen und in der Beziehung beider zueinander undeutlich. So lesen wir: „Durch sein Wort und seinen Geist vergibt Jesus Christus Sünden“ (234); oder: „Die Kirche ist als Gemeinschaft des Heiligen Geistes dazu berufen, das Reich Gottes vorweg zu gestalten“ (235); oder: „Der Heilige Geist verleiht der Kirche vielfältige und einander ergänzende Gaben“ (235), obwohl auf Seite 236 die Charismen auf

Christus zurückgeführt werden und der Geist nur die Kontinuität der Gnadengaben garantiert. Was heißt vollends, daß der Amtsträger sich „durch Gespräch und Gebet mit den Gläubigen dem Wirken des Heiligen Geistes öffnet“ (237)? Oder daß die Ordination zu „einer personalen, existentiellen Beziehung zum Heiligen Geist führt“ (241 f.)? Oder schließlich, „daß die institutionelle Kirche wie der einzelne ordinierte Amtsträger . . . zutiefst um die Führung des Heiligen Geistes bemüht sind“?

Folgende Einwände ergeben sich gegen diese Feststellungen:

a) Die paulinische Bezeichnung der πνευματικά als χαρίσματα und damit ihre Bindung an das Urcharisma Christus ist nicht gewahrt worden. Die von den Reformatoren z. B. in CA V ausgesprochene Selbstbindung des souveränen Wirkens Gottes im Heiligen Geist an Wort und Sakrament als instrumenta scheint bedenklich aufgeweicht. Was bedeutet es, daß Wort und Sakrament lediglich als besonders hervorgehobene „Mittel zur Ausübung“ des Amtsauftrages genannt werden (236)? Die „Führung des Heiligen Geistes“ ist keine reformatorische, sondern eine spiritualistische Kategorie.

b) Das Verhältnis zwischen Christus und Geist bleibt ungeklärt oder wird weitgehend als Nebeneinander beschrieben. Das reicht aber weder exegetisch noch dogmatisch aus, auch wenn zugegeben sei, daß eine entfaltete Pneumatologie noch weithin Desiderat an die theologische Forschung ist. Immerhin hat die Auseinandersetzung der evangelischen Kirchen mit Schwärmern und Spiritualisten bis hin zur Pfingstbewegung erbracht, daß eine Lehre vom Heiligen Geist in der Christologie ihren Grund und ihr Ziel hat und haben muß.

c) Die Schwierigkeiten aus einer derart unklaren Pneumatologie für ein begründetes Amtsverständnis liegen auf der Hand. Auf welchem Weg vollzieht sich das Wirken des Heiligen Geistes? Welcher Träger bedient er sich? Wie wird eine Kirche, die sich und ihre Amtsträger nicht eindeutig an Wort und Sakrament bindet, schwärmerische Autoritäts- und Amtsansprüche überzeugt und überzeugend abwehren können? Sollte man einwenden, daß die Berufung auf den Heiligen Geist mit Rücksicht auf die östliche Orthodoxie erforderlich war, so sei zugegeben, daß in der östlichen Orthodoxie zwar häufig in einem formelhaften Sinn vom Heiligen Geist die Rede ist, aber andererseits ist darauf hinzuweisen, daß gerade dieses Lehrstück neuerdings gründlich und jedenfalls klarer interpretiert wurde, als das Studiendokument es tut¹⁰. Die Leuenberger Konkordie ergibt zudem, daß auch eine Berufung auf eine besondere reformierte Pneumatologie, wie sie etwa im Extracalvinisticum zum Ausdruck kam, keine Legitimation mehr hat. Das ordinierte Amt wird in seinem besonderen Auftrag bedenklich eingeengt, wenn ein besonderes Wirken des Heiligen Geistes neben Wort und Sakrament angenommen wird. Daß mit diesem Einwand nichts

gegen „charismatische Ämter“ gesagt wird, bedarf hoffentlich keiner Begründung, aber auch diese haben die ständige Bindung an das Wort nötig. Gerade weil in der Gegenwart immer wieder auf den Heiligen Geist als kirchenkritisches Prinzip hingewiesen wird, erscheint diese Anfrage als besonders notwendig.

3. Das Dokument unterscheidet terminologisch zwischen den Kirchen, wie sie faktisch bestehen, und der Kirche. Ansätze zu einer ökumenischen Ekklesiologie deuten sich damit an. Die Kirche wird nun durchgehend mit einem auffälligen Begriff beschrieben, nämlich als „die christliche Gemeinschaft“. Zwar begegnen auch andere termini: Gottesvolk (7mal), umschrieben als christliches Volk (1mal) und Pilgervolk (1mal) sowie als Leib Christi (2mal); verglichen mit der reichen ekklesiologischen Terminologie in Schrift und Tradition ist dies eine in die Augen fallende Reduktion. Im Vergleich mit „Gottesvolk“ und „Leib Christi“ wird Kirche als „Gemeinschaft“ in dem Marseiller Dokument unzählige Male erwähnt, gelegentlich auch als „die ganze Kirche“ bezeichnet. Wie aber wird „Gemeinschaft“ näher verstanden? Antwort: vornehmlich als Beziehungswirklichkeit, die sich in verschiedenen Gemeinschaftsformen äußert, in der Gemeinschaft mit Gott ihren Grund hat und eine einzigartige Erfahrung von Gemeinschaft unter Menschen ermöglicht (234 f.). Mit dem Begriff der Erfahrung tritt damit eine psychologische Kategorie neben die theologische Kategorie der Gemeinschaft mit Gott.¹¹

Dieses sehr offen gehaltene Verständnis von Gemeinschaft hat Konsequenzen für das Verständnis von Ordination. „Eigentlich bedeutet Ordination also ein Handeln Gottes und der Gemeinschaft, das eine Beziehung darstellt, bei der der oder die Ordinierte durch den Heiligen Geist für seine/ihre Aufgabe gestärkt wird und durch die Bestätigung und Fürbitte der Gemeinde getragen wird“ (242). In der Konsequenz dazu wird wenig später festgestellt: „So verleiht die Ordination dem Ordinierten keinen höheren geistlichen Status in der Gemeinschaft . . . der ordinierte Amtsträger ist vielmehr jemand, in dem der Dienst der ganzen Gemeinschaft sein Zentrum, seine Bestimmung und seine Sichtbarkeit findet“ (242). Daher „erfüllt das ordinierte Amt eine repräsentative Funktion in der Gemeinde“ (248). Auch der Akt der Ordination wird neben der Epiklese um den Heiligen Geist als Beziehungsverhältnis zwischen Ordinanden und Gemeinschaft verstanden. Von daher wird – mit Bezug auf die Löwener Konsultation – die Beteiligung „des Volkes Gottes in seiner Gesamtheit am gesamten Vorgang der Ordination“ gefordert – bis hin zu grundlegenden Änderungen des Ordinationsformulars, die im einzelnen allerdings nicht entfaltet werden. Im Zusammenhang dieser Gedankengänge wird auf die soziale Struktur verwiesen, innerhalb deren sich die Ordination ausgebildet hat, die geistliche Leitung der Kirche anhand der neutestamentlichen Begriffe als „funktional“ behauptet und schließ-

lich diese „Ausdrucksform geistlicher Wirklichkeit in vorliegenden sozialen Kategorien als sakramental“ bezeichnet, „da Gottes Gnadenhandeln gegenwärtig und wirksam ist in, mit und durch soziale Strukturen, deren er sich bedient“ (242). Als Folgerung für die Ordination ergibt sich: „Die Gemeinschaft ordiniert im Vertrauen darauf, daß – frei, wie es der Geist ist – Gott sakramental in geschichtlichen Formen menschliche Beziehungen und Vorstellungen eingeht und sie für seine Zwecke benutzt“ (243). Damit liegt eine in sich geschlossene, wenn auch nur in nuce entfaltete Kirchentheorie vor, die empirisch durch Psychologie und Sozialwissenschaften abgedeckt ist und diese in eine theologische Terminologie einkleidet: Der Amtsträger ist der Funktionär und der Repräsentant der Gemeinschaft und darf von daher natürlich keine Gegenüberposition zur Gemeinschaft einnehmen.

Folgende Fragen ergeben sich in diesem Zusammenhang:

a) Sicherlich ist zutreffend, daß Kirche immer auch in sozialen Strukturen in Erscheinung tritt wie daß sie Erfahrungen von Gemeinschaft vermittelt. Damit ist dem, was das Dokument über die Erneuerung der Strukturen bzw. die Rollenerwartungen und Rollenenttäuschungen von Amtsträgern und Gemeindegliedern sagt, in gewissem Umfang durchaus zuzustimmen. Allzu wenig ist sich die Kirche ihrer sozialen und psychologischen Bedingtheit im Lauf ihrer Geschichte bewußt gewesen. Diese nichttheologischen Faktoren bedürfen daher sicherlich der Aufarbeitung. Aber werden dadurch die theologischen Unterschiede in der Amtsfrage gelöst oder nicht vielmehr als eigentlich irrelevant bezeichnet und an den Rand geschoben? Es sieht so aus, als ob kirchensoziologische und psychologische Einsichten den theologischen Disput im Dokument allzu schnell überlaufen haben. Sollte das Gespräch über Berechtigung und Ertrag der genannten Methoden nicht offener geführt werden, damit nicht der Eindruck entsteht, eine soziologische oder psychologische Feststellung und damit eine bestimmte Kirchentheorie hätte eo ipso schon theologische Legitimation?

b) Erneut ergibt sich, diesmal dringender, die Frage nach dem Verständnis von „Gemeinschaft“ im Marseiller Dokument. Warum wird dieser Begriff nicht geklärt, sondern wie selbstverständlich gebraucht, als ob er problemlos sei. Eine ähnliche Frage ergibt sich hinsichtlich des Modewortes „Funktion bzw. funktional“. Ist der Begriff „funktional“ hinsichtlich der neutestamentlichen Amtsvorstellungen untechnisch gebraucht, dann hätte man ihn vermeiden sollen. Ist er jedoch im Sinn einer bestimmten Terminologie verwandt, bedarf er der Klärung. Das heute gebräuchliche Verständnis von Funktion ist exegetisch jedenfalls problematisch. Funktional und relational meinen nicht das Gleiche; das Bild vom Leib Christi und seinen Gliedern ist eine Metapher, die auf lebendige, vielfältig erfahrbare und realisierbare Gliedschaft der Glaubenden an Christus und unter-

einander hinzielt, aber nicht eine formal funktionierende Mitgliedschaft in einer Institution meint. Die pneumatische Wirklichkeit der Gemeinde, die durch die Taufe vermittelt und durch den regressus ad baptismum im Glauben immer neu konstituiert wird, hat im Marseiller Text keine erkennbare Bedeutung mehr. Hier aber liegt ein Grundproblem, das sich nicht dadurch löst, daß man es übergeht.

c) Offenbar interpretiert das Dokument Gemeinde von Gemeinschaft her; die umgekehrte Reihenfolge wäre jedoch nach biblischem und reformatorischem Verständnis angemessen. Die congregatio sanctorum wird nach CA VII konstituiert durch die Predigt des Evangeliums und die dem Evangelium gemäße Austeilung der Sakramente, hinsichtlich der Gemeinde also durch Versammeln, durch Sagen, Hören und Empfangen des Evangeliums, aber eben nicht durch Erfahrung der Individualität des einzelnen oder der Sozialität der Gemeinschaft oder eine so oder so deutbare Führung durch den Heiligen Geist.

d) Das Dokument gebraucht an mehreren zentralen Stellen im Zusammenhang dieser Thematik den Begriff sakramental, ohne ihn auch nur in einem Satz zu erläutern; es sei denn, man nimmt den Kontext als Interpretation, der die „geistliche Wirklichkeit in vorliegenden sozialen Kategorien als sakramental“ bezeichnet, „da Gottes Gnadenhandeln gegenwärtig ist und wirksam ist in, mit und durch soziale Strukturen, deren er sich bedient“. Gerade weil durch „in, mit und durch“ ausdrücklich Begriffe aus der reformatorischen Auseinandersetzung um das Abendmahl aufgenommen, freilich in einen ganz anderen Kontext umgedeutet werden, stellt sich die Frage, ob die Sakramente der Kirche durch soziale Strukturen ersetzt werden sollen. Eine so verstandene Ordination erhielte damit unter der Hand sakramentalen Charakter, allerdings in durchaus neuem, säkularisiertem Sinn des Wortes. Hier kommt ein Sakramentsbegriff in Sicht, wie ihn Dietrich Stollberg in anderem Zusammenhang im Blick auf die therapeutisch betriebene Seelsorge – bezeichnend genug ebenfalls vom Allgemeinen Priestertum aus – formuliert: „Seelsorge ist – theologisch gesehen – das Sakrament echter Kommunikation, welches sich die Partner aus der mit dem Mensch-Sein geforderten Solidarität der Not heraus (im Vollzug ihres Allgemeinen Priestertums) gegenseitig spenden“¹². Hat das Dokument das überlieferte Verständnis von Sakrament nicht aufgegeben oder zumindest neuartig interpretiert, ohne dies ausdrücklich zu sagen?

Für diese Sicht spricht u. a. die Hineinnahme der Abendmahlsfeier in den Vollzug der Ordinationshandlung. „Durch diese Einordnung des Ordinationsgottesdienstes (in den Zusammenhang der Eucharistie) wird das Verständnis von Ordination als eines Aktes der gesamten Gemeinschaft bewahrt“ (243); und etwas später heißt es: „Die Verbindung von Ordination und Eucharistie hält der

Kirche die Wahrheit vor Augen, daß es sich um einen Akt handelt, der einen Menschen in einen Dienst der Koinonia, einen Dienst an Gott wie an den Mitmenschen einführt“ (244). Diese Feststellung erscheint durch die enge Verbindung von Ordination und Eucharistie zwar auf den ersten Blick akzeptabel, erweist sich jedoch, sieht man genauer hin, als überaus problematisch, weil sie aus der Eucharistie als einem Akt der Zuwendung Gottes eine Erfahrung der Gemeinschaft macht, eben den Dienst an Gott und Mitmenschen. In diesem Sinn ist offenbar auch die Ermunterung zu „häufigem gemeinsamen Feiern der Eucharistie“ (256) auszulegen, wobei der Akzent auf der „gemeinsamen Feier“, also der Begegnung von Menschen untereinander liegt. Mit keinem Wort wird die langwierige intensive Interkommunionsauseinandersetzung zwischen den Kirchen angesprochen, die in dem unterschiedlichen Amtsverständnis nach wie vor ihren Grund hat. Kein Wort davon, daß viele evangelische Kirchen die Eucharistie weithin an den Rand gedrängt haben und dringend aufzufordern wären, das Abendmahl ihrem Gottesdienst neu einzugliedern, nachdem die katholische Kirche dem Wortgottesdienst in der Messe wieder gebührendes Gewicht gegeben hat. Auf diese Weise, wie das Marseiller Dokument verfährt, läßt sich eine tiefgehende Divergenz zwischen den Kirchen jedenfalls kaum überwinden.

4. Schließlich noch einige Bemerkungen zum ordinierten Amt selbst nach dem Verständnis des Dokumentes.

a) Weitgehend zu bejahen sind die Verbindung vom Amt der ganzen Kirche und der Vielfalt der Charismen, deren eines das ordinierte Amt ist, wie die Bemerkungen über die Apostolizität der ganzen Kirche und die Ausführungen über die bischöfliche Sukzession.

b) Allerdings stellen sich im einzelnen auch an diesen Abschnitt verschiedene Fragen. Im Kapitel über „Die spezifische Rolle des ordinierten Amtes“ vermißt man die längst eingebürgerte Ausdifferenzierung des Amtsbegriffes in das allgemeine Priestertum aller Glaubenden als Teilhabe am Amt Christi, das für alle Glaubenden im Bereich der Kirche als Credendum gilt, in das gegliederte Amt innerhalb der Kirche als Institution, das in unterschiedlicher Weise für alle Dienste der Kirche gilt, und schließlich in das ordinierte Amt innerhalb der Kirche als Institution, das für die zu Verkündigung und Sakramentenspendung in besonderer Weise Berufenen gilt.

Es besteht Übereinstimmung mit dem Dokument, daß jedes Amt als Dienst zu verstehen ist und sich aus dem Dienst der Versöhnung Christi ableitet. Daraus ergibt sich,

- daß das Amt keine Machtposition, keinen Amtsanspruch begründet,
- daß das Amt in eine Dienstgemeinschaft führt und nicht „in Unabhängigkeit und Isolation vom Volk Gottes“ ausgeübt werden kann,

– daß das Amt, auch das ordinierte Amt, keinen „höheren geistlichen Status“, keine besondere Qualität des Amtsträgers bewirkt.

Andererseits besteht in den Reformationskirchen Übereinstimmung darin

– hierzu schweigt sich das Dokument völlig aus –,

– daß das Amt nicht aus der wie immer begründbaren Qualifikation des Amtsträgers abzuleiten ist,

– daß das Amt nicht aus der Dienstwilligkeit des Amtsträgers herzuleiten ist,

– daß das Amt seinen Auftrag nicht dem Mandat der Gemeinde allein verdankt, sondern dem Auftrag Gottes. Der Gesichtspunkt, daß sich die Gemeinde nicht selber leiten kann, ist genuin reformatorisch. Daher wird zwischen dem Amt der Verkündigung, das jedem Christen als Verheißung und Auftrag zuteil wird, und dem Amt der öffentlichen Verkündigung deutlich unterschieden. Melancthon stellt unmißverständlich fest: der Amtsträger repraesentat Christi personam propter vocationem ecclesiae (Apol. VII. 27). In der Konsequenz davon gilt, daß der Amtsträger nicht für seine eigene Person, sondern für Christus, Christi vice et loco steht.

Daraus ergibt sich im Unterschied zu dem Marseiller Dokument, daß die Ordination zu Wortverkündigung und Sakramentenausteilung eben doch ein Gegenüber zur Gemeinde darstellt, da der Dienstauftrag dem Amtsträger über die Kirche von Christus erteilt wird. Mißverstanden wird ein solches Gegenüber erst dann, wenn es Leitungsansprüche erhebt oder einen höheren Status des Amtsträgers gegenüber den Gemeindegliedern bezeichnet.

5. Schließlich seien noch einige Ergänzungsvorschläge zu dem vorliegenden Dokument vorgebracht.

a) Warum ist die sinnvolle Differenzierung, die die Lehrgespräche von Malta unter dem Gesichtspunkt Consensus, Konvergenzen, Divergenzen erbracht haben, nicht aufgenommen worden? Oder um es reformatorisch zu formulieren, warum ist die hinsichtlich des Amtsverständnisses wichtige Unterscheidung zwischen *neceesse est* und *satis est* nicht berücksichtigt?

Es ist keine Frage, daß sich das Amtsverständnis der Reformationskirchen seit der Reformation bis in die Gegenwart hinein wesentlich gewandelt und umakzentuiert hat. Die Grundfrage bei jeder Amtsdiskussion scheint zu sein, von welchem Amtsverständnis man gegenwärtig ausgeht, von dem reformatorischen, von dem altprotestantischen oder dem schwer überblickbaren einer gegenwärtigen Position. Je später man einsetzt, desto komplizierter wird jedenfalls eine Festlegung sein. Empfiehlt es sich von daher nicht, keineswegs nur aus historischen, sondern auch aus sachlichen Gründen, in der Anfangszeit der Kirchentrennung, also der Reformationszeit selbst, mit der Neubesinnung über das Amt einzusetzen, weil die reformatorischen Kirchen ihre Ursprungstradition

über lange Zeit hin treu bewahrt, nie aufgegeben, sondern höchstens der Zeit entsprechend anders akzentuiert haben? Eine Einigung auf diesen Ausgangspunkt würde die Auseinandersetzung in zweierlei Hinsicht erleichtern:

– Zwischen den meisten Reformatoren besteht hinsichtlich des Amtsverständnisses eine relativ große Übereinstimmung. Sie haben nicht das Amt als kirchentrennend empfunden, sondern das Zeugnis, die Verkündigung, die vom kirchlichen Amt nicht mehr hinreichend wahrgenommen wurde.

– Daher sind in der Amtsfrage im 16. Jahrhundert viele Aspekte offener geblieben als in der Gegenwart. Einige Beispiele seien genannt:

1. ritus wird von Melanchthon einerseits im Sinn von Sakrament und andererseits von menschlichen Zeremonien gebraucht. Dem „rite vocatus“ (CA XIV) eignet daher eine eigentümliche Unschärfe, die es in der Gegenwart zu präzisieren gilt.

2. Der Sakramentsbegriff ist im ganzen Mittelalter nicht eindeutig formuliert worden. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Sakramentalität der Ordination wären neu zu bedenken.

3. Im 16. Jahrhundert ist die Trennung von göttlichem und menschlichem Recht keineswegs so eindeutig formuliert, wie dies heute erscheint. Zu fragen ist daher, ob sich diese Unterscheidung für den gegenwärtigen Disput noch eignet.

4. Der Zusammenhang von Amt und kirchlicher Einheit war im 16. Jahrhundert durchaus unproblematisch und ist deshalb nicht eigens durchdacht worden. Wäre nicht möglicherweise zu überlegen, ob die spätere Konfrontation in der Amtsfrage in problematischen Entwicklungen der Konfessionsgeschichte ihren Grund haben und im Sinne des allen „Konfessionen“ gemeinsamen Amtsverständnisses des 16. Jahrhunderts abgebaut werden könnte?

5. Das Bischofsamt ist in der Reformation keineswegs als Schibboleth der Trennung angesehen worden; eine Unterscheidung zwischen der potestas ordinandi und potestas iurisdictionis, wie sie heute vollzogen wird, liegt jedenfalls noch nicht vor.

6. Die Reformatoren haben die katholische Ordination immer anerkannt, eine Reordination stets abgelehnt und die eigene Ordination von Pfarrern als Notrecht (in Analogie zum Notrecht der Taufe) gerechtfertigt, wenn der zuständige Bischof die Ordination evangelischer Pfarrer nicht vollzogen hat.

7. Für die Reformatoren besteht die apostolische Sukzession zwar in der Weitergabe des apostolischen Zeugnisses, aber sie meinen damit nicht eine charismatisch begründete successio fidei allein, sondern wie ihr Festhalten am ordinierten, öffentlichen Amt zeigt, durchaus eine geordnete successio fidei, in der sie die altkirchliche successio apostolica legitimiert sehen und in neuem Ver-

ständnis weiterführen wollen. Wie das gemeint ist und welche Konsequenzen sich daraus ergeben, bedarf gegenwärtig eingehender Überlegungen.

All das zeigt, daß das Gespräch zwischen evangelischer und katholischer Kirche offener ist als je. Dies stellt die Frage, ob bestimmte Konvergenzen und Divergenzen heute nicht eine Interpretation von bestimmten Übereinstimmungen her erlauben. Jedenfalls ist bedauerlich, daß das Studiendokument diese Aspekte gegenwärtiger Auseinandersetzung beinahe gar nicht anspricht.

VI. DAS DOKUMENT VON ACCRA

Das Accra-Dokument stellt die Endfassung eines intensiven Arbeitsprozesses dar, der nach der 4. Weltkonferenz der Bewegung von Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 einsetzte und über Löwen (1971), Marseille (1972), Genf (1973) und Accra (1974) seinen vorläufigen Abschluß fand und nun den Mitgliedskirchen des ÖRK zur Stellungnahme vorliegt. Nur auf den ersten Blick macht die Erklärung den Eindruck einer in sich geschlossenen Studie; wer genauer hinsieht, wird bald feststellen, wie viele verschiedenen Positionen hier aufgenommen werden, so daß Geiko Müller-Fahrenholz im Nachwort der deutschen Edition der Texte feststellen muß: Die Erklärung über das Amt ist „statt einer Zusammenfassung der Übereinstimmungen . . . eher ein Versuch, die gegenwärtige ökumenische Debatte über das Amt zusammenzufassen und daraus folgende gemeinsame Perspektiven aufzuzeigen, die zu der Übereinstimmung führen können, die für volle gegenseitige Anerkennung der Ämter notwendig ist“¹³. Wenn dem so ist, fragt sich der Leser allerdings, warum die verschiedenen Auffassungen nicht deutlicher gerade in ihrer Unterschiedenheit voneinander abgehoben wurden. Freilich liegt die Antwort auf der Hand: Offenbar wollte die Kommission die im Gemenge der unterschiedlichen Positionen quer durch die Konfessionen hindurch bestehenden Übereinstimmungen nicht dadurch in Frage stellen, daß sie die Unterschiede so herausstellte, daß die Übereinstimmung in den Unterschieden nicht mehr gewahrt blieb, wie sie faktisch doch besteht. Darin liegt deshalb der Fortschritt des Accra-Dokuments gegenüber der bisherigen Gesprächslage, daß nach wie vor bestehende unterschiedliche Auffassungen keinen Hinderungsgrund mehr darstellen, eine gemeinsame Erklärung abzugeben. Dieser Fortschritt ist soviel wert, daß gewisse Unstimmigkeiten in der Argumentation trotz der in V geäußerten Einwände hingenommen werden sollten, falls das Gespräch weitergeht und die Erklärung von Accra nicht als das vorläufig letzte Wort zur Sache angesehen wird.

In Accra wurden die Arbeitsergebnisse von Löwen, Marseille und Genf noch einmal überarbeitet und der Endtext in seinem Umfang, allerdings nicht weiter ins Gewicht fallend, gekürzt. Zwar ist die Gliederung des Dokumentes in 5 Ab-

schnitte beibehalten worden, und drei Abschnitte tragen auch die gleiche Überschrift wie das Dokument von Marseille (I. Das ordinierte Amt und die christliche Gemeinschaft; III. Ordination; V. Auf dem Weg zur Anerkennung und Versöhnung der Ämter). Abschnitt II lautet jetzt „Apostolische Sukzession“ statt in Marseille „Die Apostolizität der Kirche und apostolische Sukzession“. Dieser Abschnitt ist in Accra nicht unwesentlich überarbeitet, gekürzt und inhaltlich eingeschränkt, ohne daß aber der Gesamtduktus der Argumentation preisgegeben wurde, daß nämlich das Bischofsamt als wichtiges „Zeichen der Kontinuität und Einheit der Kirche“ (37) zu gelten habe. Die Diskussion über diese Frage ist in den reformatorischen Kirchen weithin noch nicht geführt, so daß in ihrem Bereich gegenüber diesem Aspekt zunächst Einheit in der Skepsis und in der Anfrage bestehen dürfte. Jedenfalls hat hierzu noch manche Klärung hinsichtlich des Verhältnisses von *successio apostolica* und *successio fidei*, hinsichtlich des „wirksamen Zeichens“ und der Garantie der bischöflichen Sukzession und schließlich hinsichtlich der Gültigkeit von Ordinationen, die ohne bischöfliche Sukzession vorgenommen wurden, zu erfolgen. Am Rande sei darauf aufmerksam gemacht, daß – trotz der Mitarbeit römisch-katholischer Theologen in der Kommission – die zentrale Frage des Petrusamtes überhaupt noch nicht angeschnitten wurde. Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung dieser Tatbestand – und damit die Bewertung des ganzen Dokumentes – für das Gespräch zwischen der römisch-katholischen und der übrigen Christenheit in der Amtsfrage hat, nämlich eine recht geringe.

Abschnitt IV ist im Accra-Dokument überschrieben mit „Das Amt in der Praxis heute“ statt „Erneuerung des Amtes“ im Dokument von Marseille. Diese Formulierung zeigt, daß der Akzent, der die Gegebenheiten der Kirchen mehr pragmatisch beschreibt, den Vorzug gegenüber den Reformervorstellungen erhalten hat; inhaltlich ist allerdings wenig verändert worden, und man wird fragen müssen, ob in Nr. 77 nicht eine einseitige politische Theologie, wenn auch mit Vorbehalten, legitimiert wird, ohne daß das Dokument auch nur mit einem Satz die sich dahinter verbergende Grundsatzproblematik anspricht. Sicherlich wird es gerade zu dieser Stelle verschiedene Anfragen geben.

Abschnitt I ist trotz gleicher Überschrift in Accra noch erheblich erweitert worden, und zwar durch die Unterabschnitte „Amt und Autorität“ wie „Amt und Priestertum“. Im Unterschied zum Dokument von Marseille entsteht durch diese Verstärkungen der Eindruck, daß das besondere Amt vornehmlich von seiner hierarchischen und sakramentalen Bedeutung her gesehen wird, was von seiten der reformatorischen Kirchen jedenfalls nicht ohne Widerspruch bleiben kann. Auch wenn das herausgehobene Gegenüber des ordinierten Amtes zur Gemeinde bejaht werden kann, so fehlt doch der Hinweis darauf, daß der Amts-

träger nicht nur der Gemeinde gegenübersteht, sondern auch Glied der Gemeinde ist und daher sein Verhältnis zu den verschiedenen anderen Gemeindeämtern bedacht und beschrieben werden müßte, ganz gleich, wie die Antwort ausfallen mag. In der vorliegenden Form erscheint, jedenfalls in diesem zentralen ersten Abschnitt, die christliche Gemeinschaft mehr als Begriff denn als ernst zu nehmende, das besondere Amt mittragende und wohl auch kritisch befragende Wirklichkeit.

Alles in allem bleibt die Frage: So zutreffend und unterstreichenswert es ist, „daß die gegenseitige Anerkennung der Ämter sehr viel mehr als Übereinstimmung über das Amt darstellt“ (87), so wenig wird man die gegenwärtige leidenschaftlich geführte dogmatische Auseinandersetzung über das Amt einfach suspendieren oder an den Rand schieben können. Die Vielzahl alter und neuer Aspekte, die im Lehrgespräch noch offen sind, sollten wenigstens Beachtung finden¹⁴.

Zusammenfassend läßt sich sagen, das Accra-Dokument entspricht weitgehend der Genfer Fassung, hat die Marseiller Erklärung gebündelt und präzisiert, in vielem aber auch abgeschwächt oder zumindest gemildert. Das hat Vor- und Nachteile in einem. Im Text von Marseille liegt die eigentliche Intention am deutlichsten zutage; manches, was später gestrichen oder ermäßigt wurde, vermißt man ungern, auch wenn man anderer Meinung zu dem dort Vorgetragenen ist. Deshalb hat die unter V vorgetragene Stellungnahme auch für die Endfassung von Accra Gültigkeit; kein Einwand gegenüber dem Marseiller Dokument ist durch die Accra-Verlautbarung überflüssig geworden. Lediglich die Vision auf ein universales ökumenisches Konzil hin ist, aus sehr verstehbaren Gründen, ganz unterdrückt; aber gerade dieser Verzicht schmerzt, weil hier das ursprüngliche ökumenische Anliegen wieder einmal mit echter Leidenschaft durchbrach und die Dimension zum Vorschein brachte, auf die hin sich recht verstandene „ökumenische Theologie“ immer bewegen sollte. So hat sich die Vernunft gegenüber dem Geist, die Wirklichkeit gegenüber der Vision durchgesetzt; so berechtigt dies einerseits ist, so sehr bleibt das Bedauern, das aber in neuem Nachdenken über eine mögliche und notwendige „Anerkennung und Versöhnung der Ämter“ fruchtbar werden sollte.

Nehmen wir die unter II angeschnittenen Überlegungen zur Rezeption des Accra-Dokumentes noch einmal auf, so bleibt festzustellen, wie unterschiedlich sich die Problemlage im kleinen und im großen Horizont darstellt. So fehlt im Accra-Dokument manches, was auf der Ebene der einzelnen Kirche besonders beschwert, z. B. eine Reflexion über das Verhältnis von Verkündigungs- und Leitungsamt oder über die Beteiligung der verschiedenen kirchlichen Ämter am Verkündigungsamt der Kirche und die Konsequenzen, die sich daraus ergeben.

Aber wer nicht konfessionalistisch oder ausschließlich gliedkirchlich fixiert ist, wird auch im Unterschied das Gemeinsame erkennen und sich der notwendigen Rezeption der Accra-Verlautbarung in die kirchlichen Gegebenheiten am Ort hinein nicht verschließen, selbst wenn nicht alles von gleicher und etliches wohl auch von gar keiner Bedeutung sein mag. Über die Methoden und Wege des Rezeptionsprozesses wird freilich noch intensiv nachzudenken sein, vielleicht ebenso intensiv wie über die Rezeption der Inhalte des Dokuments von Accra.

Für die derzeitige innerkirchliche Diskussion sei schließlich auf die instruktive Einführung von Alfred Burgmüller und Reinhard Frieling verwiesen, die der Dokumentation „Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche“ vorangestellt wurde¹⁵. An dieser Übersicht fällt auf, daß bei sechs Konvergenzen im katholischen und evangelischen Amtsverständnis, denen nur zwei Divergenzen gegenüberstehen, gleichwohl lediglich von einem „Minimalkonsens“ gesprochen wird. Vielleicht wäre es angemessen, mit Wertungen dieser Art zunächst zurückzuhalten und nicht allzu hurtig von Konvergenzen und Divergenzen bzw. „Maximal- und Minimalübereinstimmungen“ zu sprechen. Möglicherweise trägt ein lebbarer Minimalkonsens weiter als ein dogmatischer Maximalkonsens. Darüber hinaus müßte wohl erst einmal geklärt werden, worin ein Maximalkonsens besteht und wie er zustande kommen könnte. Die Verhandlungen um die Leuenberger Konkordie im innerevangelischen Raum haben für die Prozedur des ökumenischen Gesprächs Einsichten und Erfahrungen vermittelt, die freilich noch der Auswertung harren.

Eins sollte freilich nachdrücklich festgestellt werden: Über Amt und Ordination läßt sich gegenwärtig nicht mehr im Blickfeld nur einer Konfessionskirche sprechen. Darin liegt zweifellos die Bedeutung des Accra-Dokuments. So wenig es noch ein gemeinsames lutherisches oder reformiertes Amtsverständnis gibt, so wenig wird man das gegenwärtig in einem allgemein gültigen Sinn von der römisch-katholischen Theologie sagen können. Deshalb hat das Studiendokument gut daran getan, die Amtsproblematik von einer bestimmten Konfessionsposition zu lösen und sie als Aspektproblematik darzustellen, für die die historische Entwicklung, die geographische Situation und das unterschiedliche soziale Milieu einer Kirche jeweils zu berücksichtigen ist. Je nach dem Gesichtspunkt, den man besonders betont, stellt sich so in konfessioneller wie in ökumenischer Perspektive die Amtsfrage anders dar. Auch dieser Aspekt ist für die Rezeption in die Kirchen hinein zu bedenken. Hierin liegt sicherlich die Bedeutung der Dokumente von Marseille, Genf und Accra, daß nicht nur das Ziel, sondern auch die Wege zum Ziel der ökumenischen Bewegung differenziert und eingehend bedacht werden und damit durchaus zur Weiterführung des Gesprächs anleiten.

ANMERKUNGEN

¹ Geiko Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Eine Taufe – Eine Eucharistie – Ein Amt, 2. Aufl., Frankfurt 1976.

² Günther Gaßmann, Taufe – Eucharistie – Amt, Ökumenische Rundschau 24, 1975, S. 179–206.

³ Vgl. Ökumenische Rundschau 22, 1972, S. 454 ff.

⁴ Vgl. G. Gaßmann, a.a.O., Ökumenische Rundschau 24, 1975, S. 205.

⁵ Dokument von Marseille, S. 243 (vgl. Anm. 8).

⁶ Westfälische Landessynode 1970.

⁷ Bekenntnis und Einheit der Kirche, Witten 1959, S. 19.

⁸ Im Folgenden wird auf den Abdruck des Dokumentes in der Ökumenischen Rundschau Bezug genommen: Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive, in: Ökumenische Rundschau 22, 1973, S. 231–256.

⁹ Die nachfolgenden Darlegungen gehen auf das Votum zurück, das der Verfasser anlässlich der erwähnten ökumenischen Regionalkonferenz der Ökumenischen Centrale am 20. 2. 1974 in Bensberg abgegeben hat.

¹⁰ Vgl. dazu das Sagorsker Gespräch zwischen lutherischen und russisch-orthodoxen Kirchen, in: Vom Wirken des Heiligen Geistes, 1964.

¹¹ Natürlich kann und soll nicht bestritten werden, daß „Erfahrung“ auch eine theologische Kategorie ist, die in jüngster Zeit zunehmend mehr theologisch reflektiert wird; vgl. etwa bei G. Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: Wort und Glaube III, 1975, S. 3–28. Aber diese Diskussion scheint in dem Dokument von Marseille noch nicht berücksichtigt worden zu sein, so daß der Einwand, Erfahrung sei hier als psychologische Kategorie gebraucht, zunächst sein Recht behält.

¹² D. Stollberg, Mein Auftrag – Deine Freiheit, 1972, S. 63.

¹³ Vgl. hierzu die umfangreiche Bibliographie von Vinzenz Pfnür, Kirche und Amt, Beiheft 1 zur Catholica 1975 und den Forschungsbericht von Bonaventura Cloppenburg, Das Amt im Gespräch der Konfessionen, in: Antonianum, Rom, 1973; deutsch als Sonderdruck in: Bausteine für die Einheit der Christen, Heft 56, 1974, S. 3–35.

¹⁴ Vgl. G. Müller-Fahrenholz, a.a.O. (Anm. 1), S. 50.

¹⁵ Vgl. A. Burgsmüller – R. Frieling, Einführung, in: Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche, 1974, S. 11–35.