



Grenzgänger im Profanen

Ökumenische Aspekte einer
Theologie der Laien im Kontext der
Renaissance des Religionsbegriffs

VON JÖRG LAUSTER *

I.

Mit der Feststellung, dass der Laie ein vergessenes Thema der ökumenischen Theologie ist, lässt sich weder Aufsehen erregen noch Widerspruch provozieren. Zu einhellig sind die Voten, die in regelmäßigen Abständen darauf hinweisen, zu überzeugend die konkreten Indizien, die sich dafür anführen lassen. Evidenz garantiert aber noch nicht Selbstverständlichkeit, und so wird man es nach wie vor als überraschend beurteilen müssen, dass es mit den Laien so ist, wie es ist. Denn die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts verdankt den Laien wichtige Impulse, in der ersten Jahrhunderthälfte konnte sie in ihrer konstituierenden Phase mit einer Laienbewegung geradezu gleichgesetzt werden; gleichwohl ist ihre Bedeutung von dem Zeitpunkt an rapide gesunken, in dem die ökumenische Bewegung mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen institutionelle Form gewann. Symptomatisch dafür ist 1971 die Auflösung des Laienreferats des Rates.¹

Schwerer als diese Strukturveränderung wiegen deren Folgen. Der Laie ist aus den ökumenischen Debatten der Gegenwart mehr oder weniger verschwunden, und das in doppelter Hinsicht. Verschwunden ist er als Subjekt, d. h. als Gesprächsführer und -teilnehmer. Mustergültig lässt sich das an der jüngsten ökumenischen Groß-Diskussion um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre belegen. Obgleich jene Debatte unge-

* Jörg Lauster ist Wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Systematische Theologie und Sozialethik in Mainz.

wöhnlich heftig und ungewöhnlich öffentlich geführt wurde, wird man doch im Rückblick urteilen müssen, dass sie über die Köpfe der Laien – Laie zunächst einmal ganz schlicht verstanden im doppelten Sinne als Nicht-Theologe und als Nicht-Amtsträger – hinweggegangen ist. Es bedurfte eines gewaltigen Aufwandes, um mehr oder weniger erfolgreich überhaupt die Subtilitäten des Streites zugänglich zu machen. Dass jedenfalls der Funke auf die Basis so übergesprungen wäre, wie einst, als noch die Fischweiber Konstantinopels über das Jota im *homoiousios* diskutierten, das wird man der Diskussion um die Rechtfertigungslehre gewisslich nicht nachsagen können.

Verschwunden ist der Laie aber auch als Objekt, d.h. als Gegenstand ökumenisch-theologischer Reflexion. In diesem Falle richtet sich die ganze Konzentration auf das vermeintliche Pendant des Laienbegriffs, auf das Amtsverständnis. Wenn überhaupt, dann findet die Frage nach der Bedeutung der Laien ihren Ort im Kontext der Theologie des Amtes. So berechtigt es sein mag, dass in diesem neuralgischen Punkt ökumenischer Debatten besonderer Klärungsbedarf besteht, so sehr fällt es doch auf, dass dies offensichtlich auf Kosten des Laienbegriffs geschieht. Fast drängt sich der Eindruck auf, dass hier eine Berufsgruppe in einer im Übrigen konfessionsübergreifenden narzisstischen Anwendung sich vorzugsweise am liebsten selbst thematisiert. Für den Laien-Begriff kann das nicht ohne Folgen bleiben: Denn in dem Umstand, dass ein theologisches Verständnis des Laien offensichtlich nur im Verbund mit der Frage nach dem Amt zu klären ist, liegt m. E. eines der schwerwiegendsten sachlichen Hindernisse für eine eigenständige Durchdringung des Laienbegriffs.

Auch dann, wenn man über das ökumenische Gespräch hinaus auf die systematisch-theologische Urteilsbildung der jeweiligen Konfession blickt, ergibt sich kaum ein anderes Bild. In systematischen Gesamtdarstellungen findet der Laie erwartungsgemäß seinen klassischen Ort im Umfeld der Lehre vom Amt. Mit Blick auf die gesamte Diskussionslage der systematischen Theologie stehen monographische Untersuchungen zur Laienthematik nicht im Zentrum. Und wenn überhaupt, dann ist die Theologie des Laien wenigstens seit Mitte des 20. Jahrhunderts eine katholische Domäne.² Das ist einigermaßen überraschend, denn im protestantischen Selbstverständnis, ganz gleich welcher Couleur, gebührt der reformatorischen Befreiung des Laien von priesterlicher Bevormundung seit jeher ein fester Ehrenplatz. Umso bemerkenswerter ist es dann, wenn davon in der gegenwärtigen theologischen Diskussion kaum noch die Rede ist. Der nahe lie-

gende Einwand, die Laienproblematik habe sich aus protestantischer Sicht im Gegensatz zum Katholizismus eben durch die reformatorische Aufhebung der Ständeunterschiede zwischen Priestern und Laien von selbst erledigt, erweist sich bei näherer Hinsicht als gegenstandslos. Denn für das protestantische Amtsverständnis ist selbst in seiner nüchternsten Fassung – also jener Theorie, die von der Übertragung des Amtes durch die Gemeinde aus pragmatischen Erwägungen ausgeht – mit Blick auf die ausgeübten Funktionen der Unterschied zwischen dem Amtsträger und dem Laien konstitutiv. Daher hat beispielsweise ja auch der Vater des liberalen Protestantismus, Friedrich Schleiermacher, den „Gegensatz zwischen Klerus und Laien [...] wenigstens der Verrichtung nach“³ ausdrücklich hervorgehoben. Daran hat der Protestantismus in der überwiegenden Mehrheit seiner Denominationen und kirchlichen Ausprägungen bis auf den Tag festgehalten. Auch wenn daher der Akzent anders als im Katholizismus liegt, der Begriff des Laien ist in der protestantischen Theologie keinesfalls überflüssig oder aufgehoben.⁴ Lässt man die Funktionsunterscheidung, die der Begriff des Laien mit sich bringt, außer Acht, dann zieht das in der Tat die fatale Folge nach sich, „dass der ekklesiologische Ort derjenigen Gemeindeglieder, die kein spezifisches Amt in der Gemeinde innehaben, nicht mehr klar zum Ausdruck gebracht werden“⁵ kann. Darin liegt dann auch das eigentliche Problem der Laien-Vergessenheit: das systematische Potential, das die vermeintlich praktische Fragestellung nach der Stellung des „normalen“ Gemeindeglieds, in sich birgt, liegt brach. Das wiederum ist selbst nur ein Indiz dafür, dass mit der Marginalisierung des Laien-Themas der systematischen Reflexion der Gegenstandsbereich der christlichen Lebenspraxis in seiner ganzen Tragweite abhanden zu kommen droht.⁶ Eine Neubesinnung auf die Laienthematik könnte diesem schwerwiegenden Manko Abhilfe schaffen und den Blick auf die individuellen und ekklesiologischen Konsequenzen lenken, die die christliche Religion als Lebensform nach sich zieht. Damit wäre sie zugleich auch mehr als die bloße Erinnerung an einen versunkenen Schatz.

II.

Eine Neubesinnung auf die Laienthematik ist in protestantischer Perspektive nicht möglich ohne den Rückgriff auf Luther. Mit seiner Lehre vom allgemeinen Priestertum legt er dazu das unumgängliche theologische Fundament. Bereits in seinen berühmten Grundschriften von 1520 spielt

dieses Konzept eine gewichtige Rolle. Es mag sein, dass in jener Frühphase Luthers Enttäuschung und Verbitterung über priesterliche Amtsmissbräuche seiner Auffassung über das allgemeine Priestertum den konkreten Anlass boten und ihr damit einen deutlich antiklerikalen Anstrich verliehen. Doch darin erschöpft sich die Idee nicht; dagegen spricht schon die weitere Entwicklung in den protestantischen Kirchen. Die eigentliche Pointe des allgemeinen Priestertums liegt in der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung der Gläubigen: Priester im eigentlichen Sinne als Vermittler zwischen Gott und Mensch kann, so Luther, nur Jesus Christus sein. Durch den Glauben an Christus partizipiert jedoch der Glaubende am Priestertum Christi. Es ist die für Luthers Freiheitsschrift so grundlegende Denkfigur des „fröhlichen Wechsels“, auf die die Begründungslogik des allgemeinen Priestertums fußt.⁷ Danach nimmt in der im Glauben realisierten Beziehung zwischen Christus und dem Glaubenden jener die Sünde des Menschen auf sich, während diesem Gottes Gerechtigkeit zugesprochen wird. Christologie und Rechtfertigungslehre begründen damit in gleicher Weise die einzigartige Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung des allgemeinen Priestertums, in der der einzelne Christ Anteil hat am einzigen Priestertum Christi: „Da werden alle Christen solche priester des hoehisten priesters, Christi kinder und miterben.“⁸ Symbolischer Einsetzungsakt in das allgemeine Priestertum ist die Taufe, sofern sie den sakramentalen Grund des unmittelbaren Gottesbezugs zum Ausdruck bringt. Einen besonderen Unterschied zwischen einem Priestertum der Gläubigen und einem der Getauften macht Luther hier nicht.⁹ Um die Analogie von Taufe und Priesterweihe ranken sich berühmte Wendungen des jungen Luthers: Was „auß der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und bapst geweyhet sey“.¹⁰ Anderes ließe sich hinzufügen.¹¹ In jedem Falle unterstreichen jene Belege die herausragende Bedeutung der Idee des allgemeinen Priestertums für den jungen Luther.

Die lebensweltliche Konkretion des allgemeinen Priestertums wird von zwei Dimensionen bestimmt.¹² Zum einen kommt den Christen eine besondere Würde zu. Denn der unmittelbare Gottesbezug des Einzelnen begründet seine Freiheit von allen fremdbestimmten Vermittlungsinstanzen. Daraus resultiert folgerichtig die Gleichheit aller Christen vor Gott.¹³ Es ist also die Besonderheit der Gottesbeziehung, die die Klassenunterschiede zwischen Christen aufhebt. Wenn alle gleichermaßen direkten Zugang zu Gott haben, dann sind hierarchische Unterschiede zwischen einem Priester- und einem Laienstand überflüssig. Gleich zu Beginn der Adelschrift

heißt es unmissverständlich, dass die Rede vom geistlichen Stand der Päpste, Bischöfe und Priester eine menschliche Erfindung sei, die niemanden zu bekümmern brauche, „dan alle Christen sein warhafftig geystlichs stands“.¹⁴

Der besonderen Würde, die allen Christen durch das allgemeine Priestertum zukommt, entspricht ein besonderer Dienst. Für Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum ist es wesentlich – darin besteht auch Einigkeit bei all seinen Kommentatoren –, dass der unmittelbaren Gottesbeziehung eine eminent praktische Dimension innewohnt: die Innerlichkeit des Gottesbewusstseins findet ihren angemessenen Ausdruck in der entsprechenden Existenzweise. Dieser priesterliche Dienst bedeutet zunächst, dass alle Christen gleichermaßen zur Ausübung der spezifischen Tätigkeiten eines Amtspriesters aufgerufen und ermächtigt sind, auch dann, wenn tatsächlich nicht alle diese Tätigkeiten in der Gemeinde ausüben, sondern Einzelne zur Amtsausübung bestimmt werden. Die Betonung liegt darauf, dass sie es prinzipiell könnten und dürften und so auch von daher keine Hierarchie zwischen Amtspriester und Laien erlaubt ist.

Doch ist die Frage nach dem Verhältnis von allgemeinem und speziellem Priestertum, die sich hier stellt, m. E. nicht der entscheidende Punkt. Der liegt vielmehr darin, dass Luther sein Augenmerk auf die spezifische Dienstausübung des allgemeinen Priestertums in der konkreten lebensweltlichen Realisierung als Dienst am Nächsten lenkt. Zum Wesen des Priestertums gehört es Luther zufolge, Priester für andere zu sein, und das kann mit Blick auf seine Definition des allgemeinen Priestertums wiederum nur bedeuten, die Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses beim Nächsten nach dem, was Menschen möglich ist, zu befördern. Daher ist die angemessene Dienstausübung, „so ein Priester thun sol, das er die leute zu Gott bringe“.¹⁵ Mit Recht legen neuere Interpretationen Luthers hier den Schwerpunkt und fassen ihre Ergebnisse in griffigen Formeln zusammen: „Selbst Priester sein“, bedeutet in Luthers Theologie nach der Deutung von H. Goertz „anderen zum Priestersein zu verhelfen“¹⁶, und H.-M. Barth leitet hieraus mit Blick auf die ekklesiologischen Konsequenzen sein Programm einer Erneuerung des allgemeinen Priestertums unter dem Motto „Einander Priester sein“¹⁷ ab.

Was die praktischen Vollzüge anbelangt, mit denen sich Christen gegenseitig in ihrem Gottesverhältnis bestärken können, beleuchtet Luther eine Reihe von konkreten Aspekten.¹⁸ So denkt er z. B. an das gegenseitige Abnehmen der Beichte, an das gemeinsame Gebet und die gegenseitige

Fürbitte und an die gemeinsame Wahrnehmung der Lehrkompetenz, d. h. die diskursive Auseinandersetzung mit den kognitiven Gehalten der christlichen Religion. Die Zentrierung des Gottesdienstes des allgemeinen Priestertums auf die „Worthaftigkeit des Gottesverhältnisses“¹⁹, ist nicht zu übersehen. All diese Formen sind für Luther konkrete Anwendungen und Ausprägungen des universalen Zeugendienstes, zu dem alle Christen berufen sind: die gegenseitige Bezeugung und Deutung des göttlichen Wortes. Dem anderen Priester sein, heißt daher, sich gemeinsam auf die Gründe und Quellen des je unmittelbaren Gottesverhältnisses zu besinnen, und sich jene Ermöglichungsgründe in der Deutung des eigenen Lebens vor Gott zuzusprechen. In diesem Sinne ist ein Christ dem anderen Prediger und Seelsorger. Es versteht sich nahezu von selbst, dass die angemessene ekklesiologische Realisierung dieses gegenseitigen Priesterdienstes die Form der freundschaftlichen Brüderlichkeit ist.²⁰

Der „Gottesdienst“ des allgemeinen Priestertums erschöpft sich Luther zufolge nicht in diesen geistlichen Aspekten, sondern beinhaltet auch eine durchweg profane Komponente. Denn zum priesterlichen Gottesdienst gehört ebenso die weltliche Berufsausübung. Eindrucksvoll ist das dokumentiert in dem berühmten Satz: „Ein schuster, ein schmid, ein bawr, ein yglicher seyns handtwercks ampt unnd werck hat, unnd doch alle gleich geweyhet priester und bischoffe.“²¹ Dahinter verbirgt sich der inzwischen schon zum Schlagwort erstarrte Zusammenhang von Berufung und Beruf. Bei genauerer Hinsicht handelt es sich hier um „die Übertragung der ‚vocatio spiritualis‘ als besonderer Berufung zum Ordensleben [...] auf die weltlichen Berufe des Handwerkers, des Landmanns, aber auch des Vaters bzw. der Mutter etc.“²² Entscheidend ist für dieses lutherische Berufsethos, dass damit „die geistliche Bedeutung von ‚Beruf‘ als ‚Berufung‘ [...] keineswegs preisgegeben wird; sie wird vielmehr verweltlicht, weil in der Welt als Schöpfung Gottes der Anspruch des Gebotes Gottes begegnet“.²³ Die Ausdehnung auf die Berufsausübung macht deutlich, wie umfassend sich der Dienstauftrag des allgemeinen Priestertums gestaltet. Das unmittelbare Gottesverhältnis gewinnt konkrete Gestalt in der Existenzweise und Lebensform des Einzelnen. Eben darin besteht der innere Zusammenhang zwischen Würde und Dienst des allgemeinen Priestertums.

Sicherlich liegt hier eine nicht unerhebliche Gefahr, die Bedeutung des Laien zu überfrachten.²⁴ Es fällt jedenfalls generell auf, dass Luthers Verständnis des Laien einer „Verpriesterung“ gleichkommt. Das Besondere der Laien besteht ja darin, dass sie alle Priester sind. Christ sein und Pries-

ter sein ist in der Logik der Lehre vom allgemeinen Priestertum dasselbe. Die Frage ist daher berechtigt, ob damit nicht nur das Christ sein selbst, sondern auch der gesamte Bereich des Profanen religiös überladen wird, ob also Luther nicht tatsächlich „die Welt zum Kloster machen“²⁵ wollte. Gegenwärtige Anknüpfungsversuche an Luthers Theologie des allgemeinen Priestertums werden diesem Problem Rechnung tragen müssen.

Es ist theologiegeschichtlich bemerkenswert – was freilich in der binnenprotestantischen Lutherexegese allzu oft übersehen wird –, dass Luthers Versuch, die christliche Existenzweise mit der Priestermetaphorik zu beschreiben, keineswegs analogielos ist. Mit dem Rückgriff auf diese biblische Metaphorik greift er etwas auf, was zu seiner Zeit in der Luft lag. Auch andere bedeutende Geistesströmungen geben am Beginn der Neuzeit Affinitäten zu dieser Gedankenfigur zu erkennen. So lässt sich nachweislich für den Renaissanceplatonismus zeigen, dass die besondere Stellung des Menschen im Aufbau des Kosmos und die daraus resultierende Aufgabe der Vermittlung der göttlichen Prinzipien in die sinnlich-materielle Welt mit dem Priesterbegriff beschrieben wurden. Auch hier stehen Würde und Dienst in einem engen Entsprechungsverhältnis.²⁶ In einer anderen – weniger metaphysischen sondern eher ethischen Perspektive – rückt der Humanismus den Aspekt der Lebensführung in den Vordergrund. Erasmus erörtert beispielsweise in seinem „Handbüchlein des christlichen Streiter“ (*Enchiridion militis christianis*) die allen Christen sich stellende Aufgabe der Bewährung und Umsetzung des genuin Christlichen in der eigenen Lebensführung. Die Frage nach dem richtigen Leben ist nicht nur einer bestimmten religiösen Lebensform vorbehalten, das Ideal der christlichen Vollkommenheit ist allen aufgegeben.²⁷ Dabei rückt Erasmus vor allem den Gedanken der christlichen Lebensführung des Laien in den Vordergrund und leistet damit auf seine Art einen produktiven Beitrag zur Lienthematik. Der Seitenblick auf Renaissance und Humanismus macht immerhin deutlich, dass Luther mit der neuen Blickrichtung auf den Laien keineswegs allein stand. Zu den wesentlichen Kennzeichen jener Epochen-schwelle wird gemeinhin gezählt, dass sich im allgemeinen Bewusstsein das Eigenrecht einer profanen Sphäre der Lebenswelt durchsetzt. Die folgerichtige Antwort auf die sich daraus ergebende Herausforderung für das Christentum sind die skizzierten Versuche, sei es nun unter spezifischer Aufnahme der Priestermetaphorik oder nicht, nach Wegen einer christlichen Existenzweise im Bereich des Profanen Ausschau zu halten. In dieser

Form ist die Laienthematik ein Grundelement des neuzeitlichen Christentums.

Das Anknüpfungspotential, das die theologische Erfassung des Laien für die neuzeitliche Gestalt des Christentums bereithält, ist in der geschichtlichen Entwicklung nur sehr eingeschränkt zur Entfaltung gekommen. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum ist eher eine schlummernde Ressource als ein Markenzeichen des neuzeitlichen Protestantismus. Das hat seinen Grund in Luther selbst. Hauptmanko seiner Lehre vom allgemeinen Priestertum ist die fehlende praktische Realisierung. Den erhebenden Ausführungen über Würde und Dienst des allgemeinen Priestertums steht *de facto* nichts bei Seite, was eine konkrete Umsetzung im Leben der Kirche hätte leiten können. Luther hat damit selbst einer Entwicklung maßgeblich Vorschub geleistet, die die „emanzipatorische Kraft“ des allgemeinen Priestertums „der Vorrangstellung des geordneten Amtes opferte“²⁸; ja vor allem beim späten Luther finden sich sogar Indizien dafür, dass er „seinen eigenen Ansatz verraten [hat]“²⁹. Mit Blick auf Theorie und Praxis ist die Lehre vom allgemeinen Priestertum von Anfang an von einer merkwürdigen Ambivalenz durchzogen, die weitreichende Folgen hat. Denn daran hängt notwendigerweise ebenso die Zweideutigkeit der Stellung der Laien im Protestantismus wie die innere Widersprüchlichkeit der diversen Amtsverständnisse. Das allgemeine Priestertum ist in der Tat ein uneingelöstes Schlagwort reformatorischer Theologie, uneingelöst von seiner Geburtsstunde an.³⁰

Die verschiedenen Versuche, in denen man im Protestantismus die neuzeitliche Laienthematik mit Hilfe von Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum anzugehen versuchte, mussten daher immer zwei Zielrichtungen vor Augen haben: zum einen ging es um die Rezeption der theoretischen Elemente, zum anderen galt es, überhaupt Formen der kirchlichen Realisierung zu schaffen. Ein kurzer Blick auf die großen Protagonisten in der Wirkungsgeschichte des allgemeinen Priestertums, Philipp Jakob Spener und Johann Hinrich Wichern, belegt diese doppelte Intention. Spener lenkte im Kontext des Pietismus das Hauptaugenmerk auf die Innerlichkeit der Gottesbeziehung.³¹ Begründet war jenes geistliche Priestertum – so nannte es Spener – in der geistgewirkten Wiedergeburt des Individuums. Es äußerte sich vor allem in der gemeinsamen und doch von der Selbstständigkeit des Einzelnen geprägten Bibellektüre. Beachtung verdient, dass es dem Pietismus im Gegensatz zu Luther gelang, mit den Collegia Pietatis, also mit den Versammlungen der Frommen, seiner Deutung des allgemei-

nen Priestertums eine institutionelle Form zu verleihen, in der nun in der Tat dem Laien eine eigenständige Rolle zugewiesen war.

Während der Pietismus stark den Aspekt der innerlichen Gottesbeziehung hervorhob, legte Mitte des 19. Jahrhundert Wichern den Schwerpunkt auf die praktische Komponente.³² Grundsätzlich lag ihm daran, Luthers emanzipatorische Zielsetzung umzusetzen, und das Recht der Nichtgeistlichen – so nannte er die Laien – gegen die geistliche Bevormundung durch die Pfarrerschaft durchzusetzen. Praktische Gestalt gewann die Berufung des Nichtgeistlichen in dem groß angelegten Programm der inneren Mission, in dem materielle Hilfe und geistige Erneuerung im Verbund der Wiederbelebung der protestantischen Kirchen dienen sollten.

Die beiden Anliegen, die Unmittelbarkeit des Gottesbewusstseins und der Dienst des Laien als soziale Tätigkeit, werden im Kontext des liberalen Kulturprotestantismus aufgenommen, gleichwohl fällt aber auf, dass seine Vertreter keineswegs so ausgiebig an die Lehre vom allgemeinen Priestertum anknüpfen, wie man vielleicht hätte vermuten können. Derjenige unter ihnen, der das am ausführlichsten und mit weitreichenden Konsequenzen getan hat, Martin Rade, macht für dieses Defizit die kulturprotestantische Fixierung auf die Pastorenkirche verantwortlich.³³ Die „ungeheure Werterhöhung des gemeinbürgerlichen Daseins mit all seinen Lebensbedingungen“³⁴, die sich aus dem allgemeinen Priestertum ergibt, muss Rade zufolge auch Konsequenzen für die kirchliche Praxis haben, wenn sie nicht bloß als religiöse Legitimation einer Verselbstständigung der profanen Lebensführung fungieren soll. Seine eigene Deutung der lutherischen Lehre vom allgemeinen Priestertum läuft daher im Wesentlichen darauf hinaus, den Vorbehalt pastoraler Amtsvollmacht aufzusprengen und dessen Kompetenzen prinzipiell auf Laien zu übertragen: „Das Recht zu taufen, zu trauen, zu begraben, zu predigen, Seelsorge zu üben und das Herrenmahl auszuteilen, soll jedem evangelischen Christen frei sein.“³⁵ Mit Blick auf den Laien ist damit vorausgesetzt, „dass man seine Leistungsfähigkeit höher einschätzt, und dass man seine Verantwortung stärker in Anspruch nimmt“.³⁶ Das allgemeine Priestertum führt demnach in letzter Konsequenz zu einer „Mobilisierung der Kirche“.³⁷ Rades Erwägungen sind zweifelsohne als Reaktion auf den Zusammenbruch der kirchlichen Strukturen des 19. Jahrhunderts zu verstehen. Was er über das Zutrauen in die Leistungsfähigkeit und die Verantwortung des Laien ausführt, hat an Gültigkeit nichts verloren. Aus heutiger Perspektive dürfte es jedoch mehr als

fraglich sein, ob das angemessene Betätigungsfeld des Laien die Übernahme pastoraler Tätigkeiten ist.

III.

Der knappe Blick auf die Wirkungsgeschichte macht deutlich, dass die Entfaltung der Lehre vom allgemeinen Priestertum keineswegs nur ein Ruhmesblatt des Protestantismus ist. Die ohnehin nur wenigen Entwürfe, die sich dem Thema stellen, changieren zwischen innerlicher Erhebung und sozialem bzw. kirchlichem Aktivismus. Dass sowohl die Reformation als auch die Renaissance mit der Übertragung des Priesterbegriffs auf den Laien, die Dimension einer profanen und trotzdem christlichen Lebensführung vor Augen hatten, kommt dabei kaum in den Blick. In der virulenten Diskussion um die neuzeitliche Gestalt des Christentums verdient dieser Aspekt m. E. durchaus Beachtung, zumal die Wiederbelebung des Religionsbegriff mit all seinen Implikationen für das religiöse Bewusstsein, die religiöse Lebensdeutung und -führung reichlich begriffliche Instrumentarien zur Verfügung stellt, die die Anknüpfung an diesen Aspekt begünstigen.

Trotz der je unterschiedlichen Akzentsetzung, die die Lehre vom allgemeinen Priestertum durchlaufen hat, ist deren gemeinsamer Nenner die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung und deren Umsetzung in einer dementsprechenden Existenzweise. Diese beiden Kernpunkte – daran sei noch einmal ausdrücklich erinnert – machen deutlich, dass die Laienthematik nicht notwendigerweise im Verbund mit der Amtsfrage verhandelt werden muss. Im Gegenteil, erfahrungsgemäß zieht sie aus diesem Junktim mehr Schaden als Gewinn, weil ihr dabei die ursprüngliche Weite des Themas abhanden kommt. Vor diesem Hintergrund möchte ich im Folgenden einige Elemente benennen, die mir für eine Theologie des Laienbegriffs grundlegend erscheinen.

Ausgangspunkt für Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum ist die christologisch begründete Gottesunmittelbarkeit des Glaubenden. Durch die Ausrichtung und Bindung des religiösen Bewusstseins an die Person Christi erschließt sich dem Menschen der unmittelbare Zugang zur Wirklichkeit Gottes.³⁸ Das religiöse Bewusstsein fungiert somit als Vergegenwärtigungsinstanz Gottes. Diese Vergegenwärtigung konstituiert die Gottesbeziehung, sie kann sich ihrem Wesen nach nur individuell und unvertretbar gestalten, d. h. sie kann nur von dem jeweiligen Träger des religiösen

Bewusstseins, vom Glaubenden erfahren und vollzogen werden. Wenigstens in diesem Punkt hat die Rede vom protestantischen Individualismus ihr Eigenrecht und zwar – gegenwärtige kirchliche und konfessionelle Antiindividualismus-Polemiken übersehen das – in einem eminent positiven Sinne: die Aufwertung des Individuums resultiert aus der Unmittelbarkeit und damit auch aus der Unvertretbarkeit der Gottesbeziehung. Dieser Gedanke impliziert wenigstens drei Dimensionen, die mit den Begriffen Freiheit, Reflexion und Lebensform beschrieben werden können.

In der Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses gründet ein gewaltiges Freiheitspotential. Die Konstitutionsbedingungen des religiösen Bewusstseins schließen den Gedanken einer Fremdbestimmung aus. Der Aufbau und die Ausgestaltung des individuellen Gottesverhältnisses kann zwar durch äußere Autoritäten gefördert und unterstützt werden, er kann aber in ihnen nicht seinen letzten Grund selbst haben. Der besteht allein in der göttlichen Selbstvergegenwärtigung im religiösen Bewusstsein. Das macht den Glaubenden unabhängig von heteronomer Vermittlung und äußerer Autorität. Es leuchtet ein, jene Freiheit als „innere“ Unabhängigkeit zu bestimmen.³⁹

Zum Wesen des religiösen Bewusstseins gehört es zweitens – und auch das ist Ausdruck seiner Freiheit –, dass es von selbst auf die Reflexion seiner Gottesbeziehung und seiner materialen Inhalte drängt. Diese dem Glauben innewohnende Reflexionsleistung macht jeden Christen zum Theologen, sofern zum Glauben wesentlich das Nachdenken über sich selbst gehört. Die Rede von der Laien-Theologie hat darin ihre tiefe Berechtigung. Es versteht sich von selbst, dass es sich in dem hier vorgestellten Sinn um eine vorwissenschaftliche Form von Theologie handelt. Diese Bezeichnung ist in diesem Kontext überhaupt nur sinnvoll, weil gängiger Praxis zufolge die religiöse Reflexionsleistung mit dem Theologiebegriff belegt wird. An eine Konkurrenz oder gar einen Ersatz zur akademisch-wissenschaftlichen Theologie kann hier natürlich nicht im entferntesten gedacht werden. Fest steht jedenfalls, dass die Übertragung und Eintragung der christlichen Glaubensinhalte in den Horizont des eigenen Lebens nur das Individuum selbst leisten kann. Auch das ist eine Folge der Unvertretbarkeit des Gottesverhältnisses. Zweifelsohne gibt es wichtige Hilfestellungen und Orientierung von außen – die Tradition und Auslegung der Glaubensinhalte wären in der Kirche sonst sinnlos⁴⁰ –, die Applikation auf die eigene Person muss vom Glaubenden letztlich jedoch selbst vollzogen werden. Sie ist ebenso unvertretbar wie die unmittelbare Gottesbe-

ziehung selbst. Objektiv betrachtet sind die Glaubensinhalte historisch und konfessionell bedingte Ausprägungen und Gestaltungsformen des Gottesbezugs. Ihre Verbindlichkeit beziehen sie aus dem in ihnen liegenden Potential, individuell applizierbar zu sein. Zu den Grundzügen des evangelischen Glaubensverständnisses, die es verdienen im Kontext der Laienthematik fruchtbar gemacht zu werden, zählt die Einsicht, dass der Glaube nicht das bloße Fürwahrhalten von Lehrsätzen ist, sondern sich als subjektive Gewissheit und innere Überzeugung gestaltet. Geschieht das, dann ermöglicht er dem Glaubenden, seine eigene Lebensgeschichte im Horizont der christlichen Glaubensinhalte zu verstehen, d. h. der Glaube deutet und prägt damit Lebenserfahrung.⁴¹ Religiöses Bewusstsein ist ohne religiöse Lebensdeutung nicht denkbar.⁴²

Die Reflexionsleistung, die dem religiösen Bewusstsein zukommt, bestimmt das Lebensgefühl und prägt damit notwendigerweise Einstellungen und Haltungen. Sie besitzt also formierende Kraft, die in eine bestimmte Lebensform und einen Lebensstil einmündet. Um was es hier geht, wird traditioneller Weise mit dem Begriff der Frömmigkeit bezeichnet. Sie ist die „Praxis religiöser Besinnung im Kontext des eigenen Lebens“.⁴³ In diesem spezifisch biographischen Sinne gehört die Frömmigkeitspraxis wesentlich zur christlichen Existenzweise und damit zu der des Laien. Dabei lässt sich besonders am Frömmigkeitsbegriff der Zusammenhang von religiöser Individualität und der Gemeinschaftsform kirchlich praktizierter Religion aufweisen. Ihrem Wesen nach ist die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung von höchst individuellem Charakter, doch zugleich drängt sie darüber hinaus und zielt auf Mitteilung und Kommunikation mit anderen. Treffend merkt dazu der junge Schleiermacher an: „Ist die Religion einmal, so muss sie notwendig auch gesellig sein.“⁴⁴ Geradezu „etwas höchst Widernatürliches“ wäre es, wenn der Mensch „die Einwirkungen des Universums für sich behalten [sollte], die ihm als das Größte und Unwiderstehlichste erscheinen“.⁴⁵ In der wechselseitigen Mitteilung des unmittelbaren Gottesbewusstseins findet die Gegenseitigkeit des allgemeinen Priestertums ihren primären Ausdruck. Daher partizipiert auch die individuelle Frömmigkeit an den kirchlichen Ausdrucksformen und Symbolen, ohne freilich darin ganz aufzugehen.⁴⁶ Die gegenseitige und die im Gottesdienst geleistete symbolische Mitteilung des unmittelbaren Gottesverhältnisses kann notwendigerweise nicht die Unvertretbarkeit des je eigenen Gottesbezugs ablösen, sie kann aber wohl auf dem Wege der Kommunikation Bestärkung, Erhellung und Orientierung für die individu-

elle religiöse Lebensdeutung leisten. Hier ist dann auch der Ort zu sehen, an dem eine professionelle Anleitung religiöser Kommunikationsprozesse sinnvoll ist.

Dem steht allerdings nicht entgegen, dass auch die gegenseitige Mitteilung von Christ zu Christ, also die religiöse Kommunikation unter Laien ein gewaltiges Orientierungspotential hat. Die Vielfalt der Lebenserfahrungen, die hier zum Austausch kommen, verleiht der religiösen Lebensdeutung eine lebensweltliche Konkretion. Zudem wird nicht von der Hand zu weisen sein, dass besondere Umstände einer Lebensgeschichte auch eine besondere Deutungskompetenz verleihen können, die wiederum insbesondere für jene hilfreich sein kann, die sich in ähnlichen Situationen befinden. Zum Beleg für die Hochschätzung dieser vielfältigen lebensweltlichen Kompetenzen wird man durchaus auch auf den neutestamentlichen Begriff des Charismas verweisen dürfen. Die Grenze zwischen Priester und Laie muss daher in der Perspektive der religiösen Mitteilung keineswegs identisch sein mit der zwischen ordiniertem Amt und Gemeindeglied. Denn – um es noch einmal mit dem jungen Schleiermacher zu sagen – „(j)eder ist Priester, indem er die andern zu sich hinzieht auf das Feld, welches er sich besonders zugeeignet hat, [...] jeder ist Laie, indem er der Kunst und Weisung eines andern dahin folgt, wo er selbst Fremder ist in der Religion“.⁴⁷

Die gegenseitige Mitteilung des religiösen Bewusstseins ist selbst schon Teil dessen, was klassischerweise als der Zeugendienst des Christen beschrieben wird. Mit einzubeziehen sind hier natürlich auch jene Formen, auf die – wie oben skizziert – schon Luther hinwies. Gebet, Fürbitte und die Wahrnehmung einer gemeinsamen Lehrkompetenz sind je verschiedene Ausdrucksformen und Medien religiöser Kommunikation, die im individuellen religiösen Bewusstsein ihren Ausgangspunkt haben. Es handelt sich hier um das gemeinsame, solidarische Aus- und gegenseitige Zusprechen der Quellen und Ermöglichungsgründe des je eigenen religiösen Bewusstseins. Zudem bedarf auch jener Bereich dieses Zeugendienstes der Erwähnung, der gemeinhin als Sendung in die Welt bezeichnet wird. Dass der Laie am universalen Sendungsauftrag der Kirche beteiligt ist, das ist breiter ökumenischer Konsens. Besondere Brisanz gewinnt dieser Sachverhalt allerdings im Gefolge der neuzeitlichen Prägung der Lienthematik: gerade der Laie steht an der Schnittstelle zwischen Sakralität und Profanität. Die lebensweltliche Umsetzung und Realisierung christlicher Prinzipien sind daher in besonderem Maße an die Existenzweise des Laien gebunden. Klassische Bewährungs- und Betätigungsfelder des Laienamtes

sind dabei – wie Luther schon feststellte – die Lebensführung in Familie, Beruf und Gesellschaft.

So gilt z. B. auf der Ebene der Familie insbesondere für den Bereich der religiösen Kindererziehung die Unvertretbarkeit der Eltern. Trotz aller externer Hilfestellungen und Angebote obliegt es letztlich ihnen, die Bildung von Religion durch Mitteilung des religiösen Bewusstseins zu befördern.⁴⁸ Für das Berufsleben ist nach wie vor Luthers Bestimmung des Berufs als eine Art des „Gottesdienstes“ bedenkenswert. Dabei wird man sicherlich dem Wandel von einer vormodernen zu einer postindustrialisierten Berufswelt Rechnung tragen müssen. Der Zusammenhang von Berufung und Beruf muss, um neue Dimensionen zu erweitern, die Arbeit unabhängig von ihrem ökonomischen Gegenwert und damit auch unabhängig von einer spezifischen Berufsausübung als Wahrnehmung und Ausübung einer christlichen Berufung und damit als „Gottesdienst“ verstehen lernen. Die gestiegene Bedeutung des Ehrenamtes und anderer unbezahlter Tätigkeiten weisen in diese Richtung; dabei zeigt sich im Übrigen, dass die Dimension der Berufung gerade in diesen Tätigkeitsfeldern eine außerordentliche Motivationskraft bereitstellen kann, der kommerzielle Anreize oftmals überraschend wenig entgegenzustellen haben. Schließlich gilt ganz grundsätzlich für den Bereich der Gesellschaft die hohe Bedeutung der individuellen Lebensführung und des gegenseitigen Austausches darüber. Der Prozess öffentlicher Meinungsbildung wird wesentlich durch das private Umfeld, die sozusagen halböffentliche Diskussion im Bekannten-, Freundes- und Kollegenkreis vorbereitet. Gerade auf dieser Ebene ist die Argumentationskraft nicht zu unterschätzen, die aus der konkreten Plausibilität christlicher Lebensentwürfe hervorgeht.

Die Erinnerung an die eingangs erwähnte Gefahr der Überfrachtung des Laienbegriffs hat hier ihren legitimen Platz. Es wäre in der Tat – wie man Luther ja vorgeworfen hat – die Welt zum Kloster gemacht, wenn die ange-deuteten Ausdrucksformen des religiösen Bewusstseins alle anderen Ausdrucksmöglichkeiten des menschlichen Bewusstseins verdrängen würden, wenn beispielsweise die Kindererziehung allein auf die Hervorbringung eines religiösen Bewusstseins zielen oder die Berufstätigkeit allein ihre Berechtigung aus ihrem gottesdienstlichen Charakter beziehen würde. Der Laie ist kein religiöser Heros, der mit einer religiös vollständig durchreflektierten Lebensführung das Profane heilig macht. Eine im vorliegenden Sinne gedachte religiöse Lebensführung impliziert also keineswegs die auf Permanenz gestellte Betätigung des religiösen Bewusstseins. Nicht alle

lebensweltlichen Widerfahrnisse, ja wahrscheinlich nur die wenigsten sind Inzentive des religiösen Bewusstseins. Nicht alle biographischen Zusammenhänge und Ereignisse harren einer religiösen Sinndeutung. Der Reiz des Laienbegriffs liegt vielmehr darin, den Blick dafür zu öffnen, dass Alltagsbegebenheiten und Fragen der profanen Lebensführung nicht nur und ständig, aber doch fragmentarisch und augenblickshaft eine religiöse Dimension gewinnen. Das macht den Laien zum Grenzgänger im Profanen.

IV.

Lai zu sein ist eine christliche Existenzweise, die auf die ihr eigene Weise das unmittelbare Gottesverhältnis gestaltet und in entsprechender Weise einen „geistlichen“ und „weltlichen“ Dienst in der Welt versieht. Die Eigenständigkeit dieser Lebensform wird – das wurde eingangs schon festgehalten – dann verfehlt, wenn das Wesen des Laien allein im Verhältnis zum Amt bestimmt wird. Dass dies immer wieder geschieht, ist vermutlich der Nachklang eines unausrottbaren Klerikalismus, vor dem im Übrigen keine Konfession per se gefeit ist. Gerade im Bereich des Protestantismus, der für sich ja gerne dessen Überwindung in Anspruch nimmt, finden sich subtile moderne Varianten des Klerikalismus. Eine solche liegt z. B. vor, wenn im Zuge der professionellen Anleitung zu religiöser Lebensdeutung mit einem hermeneutischen Universalanspruch alles und jedes lebensweltliche Phänomen einer religiösen Deutung unterzogen wird, die zu leisten eben nur der professionelle religiöse Lebensdeuter imstande ist; wenn also – um ein Beispiel aufzugreifen, das sich besonderer Beliebtheit erfreut – dem Fußballfan der religiöse Charakter seiner Freizeitvorliebe unterzuschieben versucht wird. Die Mahnung Ulrich Barths verdient hier gehört zu werden: „Wo [...] das religiöse Bewusstsein nur noch kraft Fremdidentifizierung von sich wissen kann, entfallen genau diejenigen Momente, die es als eine Form von Subjektivität qualifizieren.“⁴⁹ Ebenso ist auf einem anderen Felde verdeckter Klerikalismus am Werke, wenn im Zuge nicht enden wollender Strukturdebatten und eines vermeintlichen Paradigmenwechsels zu einem betriebswirtschaftlichen Jargon hin, die Kundenorientierung der Religionsanbieter angemahnt wird. Die Herabstufung zum Kunden und religiösen Konsumenten ist vielleicht die schlimmste Deprivation des Laienbegriffs im gegenwärtigen Protestantismus, die unter dem Deckmantel der Dienstleistung die Bevormundung in großem Stile pflegt.

Jede Spielart des Klerikalismus entspringt einem Konkurrenzverhältnis, das dem Wesen des religiösen Bewusstseins nicht angemessen ist. Die soziologisch beliebte Kategorie der funktionalen Ausdifferenzierung vermag in hohem Maße plausibel zu machen, dass die Bedeutung des Amtes vor allem in seiner Entlastungsfunktion liegt. Die oben skizzierten Vollzüge des religiösen Bewusstseins bedürfen – wie schon angedeutet – der Vermittlung und Unterstützung. Das Amt wirkt deswegen entlastend, weil es die professionelle Begleitung und Orientierungshilfe religiöser Vollzüge leistet. Die Funktionsfestlegung des Amtes auf – gut lutherisch gesprochen – Wort- und Sakramentsverwaltung oder – moderner gewendet – auf die Betreuung der zentralen Kommunikationsmedien christlicher Religion ist daher eine historisch gewachsene und pragmatisch plausible Praxis christlicher Gemeinschaften, die obendrein für ihre Einsetzung und Begründung ein hohes Maß an religiöser Autorität in Anspruch nehmen kann. Das Amt dient christlicher Religionsausübung durch professionelle religiöse Kommunikation.⁵⁰ Die dafür erforderliche professionelle Berufsausbildung der Amtsträgerinnen und Amtsträger, an denen den kirchlichen Gemeinschaften in hohem Maße gelegen sein muss, legitimiert keinen Rangunterschied, sondern ergibt sich aus der unterschiedlichen Funktion, die zwischen dem Amt und dem Laien besteht.⁵¹ Für ein protestantisches Verständnis des Laien kann es daher wenig Unfruchtbareres geben, als die Frage, was der Laie im Verhältnis zum Amtsträger darf und was nicht. Das ist die große Gefahr bei der ganzen Diskussion um die Beteiligung der Laien am Leben der Kirche. Es wirkt – man kann es nicht anders sagen – armselig, wenn sich die Diskussion um das Laienamts darauf beschränkt, dass die Leiterin des Altenkreises im Gottesdienst Flöte spielen, eine Konfirmandin das Evangelium lesen und ein Kirchenvorsteher die Hostien austeilen darf. Denn so wünschenswert all diese Tätigkeiten sind, so förderungswürdig grundsätzlich die rege Beteiligung der Gemeindeglieder am Leben der Gemeinde ist, so wenig lässt sich die Frage, was es heißt, Laie zu sein, auf diese Beteiligungsfragen reduzieren. Zudem bringt diese Diskussion einen weiteren Reduktionismus, sozusagen als unangenehmen Nebeneffekt mit sich, weil sie vorschnell Laien mit den ehrenamtlichen Mitarbeitern einer Kirchengemeinde identifiziert. Das kommt der umgangssprachlichen Verwendung des Laienbegriffs sicher nahe und auch wird man nicht bestreiten können, dass die ehrenamtliche Mitarbeit ein wichtiges Betätigungsfeld des Laien sein kann, gleichwohl gilt auch hier: Der Begriff des Laien kann nicht auf den des ehrenamtlichen Mitarbeiters beschränkt werden, weil er

seinem Wesen nach umfassender angelegt ist. Es bleibt festzuhalten: Dass der Protestantismus in all diesen Fragen und allzumal in den kirchenrechtlich geregelten Verfahren synodaler Entscheidungen den Laien ein Mitwirkungs- und Mitspracherecht einräumt, das ist unbestritten, dass er damit ekklesiologisch eingelöst hätte, was Luther mit seiner Lehre vom allgemeinen Priestertum zum Programm erhob, das wird man mit guten Gründen nicht behaupten können. Es besteht daher von protestantischer Seite kaum Anlass, in der Laienfrage die vermeintliche Überlegenheit der eigenen kirchlichen Praxis zum ökumenischen Dauerargument zu stilisieren. Beschränkt sich die Diskussion um das Mehr oder das Weniger eventueller Beteiligungsmöglichkeiten an der Funktion des Amtes, dann verspielt man die ekklesiologische Relevanz des Laienbegriffs. Der besteht zu wesentlichen Teilen in der Eigenständigkeit des religiösen Bewusstseins und seinem Kommunikationsbedürfnis. Die Individualität der unmittelbaren Gottesbeziehung führt ja gerade nicht – das ist das Besondere an ihr – in einen unausweichlichen Solipsismus hinein, sondern setzt vielmehr eine Reihe von Kommunikationsprozessen in Gang und stiftet damit Gemeinschaft. Was hier an Gemeinschaft entsteht, ist keineswegs mit den Strukturen der verfassten Kirche identisch. So betrüblich es mit Blick auf die Stabilität kirchlich etablierter Verhältnisse ist, so erfreulich ist es aus Sicht der Weite und Größe des religiösen Bewusstseins, dass dessen Drang zum gegenseitigen Austausch sich nicht institutionell ausschließlich festlegen lässt. Gespräche über religiöse Sinndeutungen finden auch außerhalb der Kirchenmauern statt. Kirche wäre demnach mehr – und das ist ekklesiologisch alles andere als ein neuer Gedanke – als ihre sichtbare Gestalt. Die Laienthematik berührt sich daher durchaus auch mit dem, was die Theologie des 20. Jahrhunderts unter der Kategorie eines anonymen bzw. latenten Christentums zu beschreiben versucht hat. Vor diesem Hintergrund kann eine Neubesinnung auf den Laienbegriff zweierlei leisten: Zum einen erhebt sie die Eigenständigkeit und Unvertretbarkeit der christlichen Lebensführung im Kontext einer profanen Alltagskultur zum Thema, zum anderen öffnet sie damit den Blick auf jene vielfältigen Aspekte, in denen das religiöse Bewusstsein unter den spezifischen Bedingungen der Neuzeit individuelle und kollektive Prägekraft besitzt. Dass sich ein solches Thema, das ja gerade das Augenmerk auf die lebensweltliche Konkretion des religiösen Bewusstseins legt, nicht in konfessioneller Engführung, sondern nur in ökumenischer Vielfalt bearbeiten lässt, versteht sich von selbst.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. *K. Raiser*, Auf dem Weg zu einer Neubestimmung des Profils der Laien in der ökumenischen Bewegung, in: ÖR 43 (1994), 122–134, 122.
- ² Zu erwähnen ist natürlich an erster Stelle das vierte Kapitel von *Lumen Gentium* (LG 30–38), das sich ausschließlich den Laien widmet; aus der zahlreichen Literatur sei verwiesen auf *Y. Congar*, Der Laie, Stuttgart ³1964; *B. Forte*, Laie sein. Beiträge zu einem ganzheitlichen Kirchenverständnis, München u. a. 1987; *P. Neuner*, Der Laie und das Gottesvolk, Frankfurt 1988; zudem spielt das Thema auch in der Pastoraltheologie eine zunehmend größere Rolle; vgl. dazu exemplarisch *L. Karrer*, Die Stunde des Laien. Von der Würde eines namenlosen Standes, Freiburg / Basel / Wien 1999.
- ³ *F. Schleiermacher*, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Kritische Ausgabe, hg. von H. Scholz, Darmstadt 1993, 107, Anm. 2 (zu S. 85 § 2 der ersten Auflage).
- ⁴ *H.-M. Barth*, dessen Studie eine der wenigen Ausnahmen in der ansonsten defizitären Forschungslage auf protestantischer Seite darstellt, urteilt daher zu Recht, dass „der Begriff ‚Laie‘ auch in einer evangelischen Ekklesiologie unverzichtbar [ist]“ (*H.-M. Barth*, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Göttingen 1990 (Kirche und Konfession, Bd. 29, 192). Den Bedeutungsverlust des Begriffs führt er auf die „unzureichend reflektierte Behauptung“ zurück, „dass es nach evangelischer Auffassung ohnehin keine ‚Laien‘ gebe, da ja alle Glaubenden ‚Priester‘ seien“ (ebd.).
- ⁵ Ebd.
- ⁶ Diese Problemanzeige lässt sich m. E. nicht mit dem Hinweis entkräften, dass die christliche Lebenspraxis in der theologischen Ethik angemessen thematisiert werde. Versteht sich Ethik als Handlungsorientierung – und darauf scheinen sich insbesondere die neueren sozialetischen Entwürfe zu verständigen, wie sich an den Arbeiten M. Honeckers oder U. H. J. Körtners zeigen ließe – kann die Dimension christlicher Lebenspraxis nur segmentiert in den Blick genommen werden. Denn so wichtig die Reflexion auf Handlungsoptionen sein mag, die christliche Lebenspraxis geht darin nicht auf.
- ⁷ Vgl. *H. Goertz*, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther, Marburg 1997, 177f; vgl. auch *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 35–37.
- ⁸ *M. Luther*, WA 17/2, 634f.
- ⁹ Zur Kritik dieser terminologischen Unschärfe und dem in diesem Zusammenhang ungeklärten Verhältnis von Glaube und Taufe vgl. *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 46f.
- ¹⁰ *M. Luther*, WA 6, 408, 11f.
- ¹¹ Vgl. z. B. WA 6, 407, 22f; ferner *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 34f.
- ¹² Die folgende Unterscheidung zwischen „Würde“ und „Dienst“ orientiert sich an *H. Goertz*, Allgemeines Priestertum, 62–67, 97–99, 133–135 u. ö.; zu einer ähnlichen Einschätzung kommt bei einer stärkeren Betonung der ekklesiologischen Aspekte *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 38–46.
- ¹³ Vgl. *H. Goertz*, Allgemeines Priestertum, 145–152.
- ¹⁴ *M. Luther*, WA 6, 407, 13f.
- ¹⁵ *M. Luther*, WA 41, 185, 29.
- ¹⁶ *H. Goertz*, Allgemeines Priestertum, 134.
- ¹⁷ *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 39–46; zu Recht weist H. Goertz im Übrigen darauf hin, dass die ekklesiologische Relevanz des allgemeinen Priestertums schon bei Karl Holl und Paul Althaus im Vordergrund standen; vgl. *H. Goertz*, Allgemeines Priestertum, 134f.
- ¹⁸ Vgl. zum Folgenden *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 40–44.

- ¹⁹ *H. Goertz*, Allgemeines Priestertum, 141.
- ²⁰ Vgl. *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 39f.
- ²¹ *M. Luther*, WA 6, 409, 5ff.
- ²² *T. Rendtorff*, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. 2, Stuttgart / Berlin / Köln 1991, 52.
- ²³ Ebd.
- ²⁴ Die Absicht, Luther an diesem Punkt zu entlasten, mag den Ausschlag dafür gegeben haben, dass neuerdings der Bezug der Berufsethik zum allgemeinen Priestertum als einer besonderen Realisierungsform bestritten wird. Vor allem *H. Goertz* hat diesen Zusammenhang energisch in Abrede gestellt, weist aber freundlicherweise immerhin darauf hin, dass diese Verbindung „oftmals“ in der Lutherinterpretation als konstitutiv für die Beschreibung des allgemeinen Priestertums herangezogen wurde (vgl. *H. Goertz*, Allgemeines Priestertum, 143f). Richtig ist an Goertz Deutung *sicher*, dass bei einer übertriebenen Betonung der Berufspraxis als Gottesdienst die Gefahr besteht, das, was Luther unter dem priesterlichen Dienst versteht, zu verkürzen (vgl. *H. Goertz*, Allgemeines Priestertum, 144). Doch das ist eine Frage der Kritik, nicht der historischen Rekonstruktion. Für diese gibt es keinen Grund, den nachweislichen Zusammenhang bei Luther aufzuheben und den Dienst am Nächsten auf „die geistliche Fürsorge für dessen Heil“ (144) zu reduzieren; weit vorsichtiger stellt *Barth* diesen Zusammenhang in Frage, vgl. *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 44.
- ²⁵ *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 46.
- ²⁶ Vgl. *J. Lauster*, Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus (AKG 69), Berlin / New York 1998, 58.
- ²⁷ „Das einzige Ziel ist Christus und seine unverfälschte Lehre. [...] Es gibt keinen Grund, irgendeine Lebensform von diesem Ziel auszuschließen. Die christliche Vollkommenheit liegt in der Regung des Herzens, nicht in der Lebensform, in den Gesinnungen, nicht in Speisen oder liturgischen Gewändern“ (*Erasmus von Rotterdam*, Brief an Paul Volz, in: *Ders.*, Ausgewählte Schriften. Hg. von W. Welzig, Bd. 1, Darmstadt 1995, 29).
- ²⁸ *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 51.
- ²⁹ *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 50.
- ³⁰ Vgl. *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 15–19.
- ³¹ Zu Spener vgl. ausführlich *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 54–78.
- ³² Zu Wichern vgl. ausführlich *H.-M. Barth*, Einander Priester sein, 79–103.
- ³³ *M. Rade*, Das königliche Priestertum der Gläubigen und seine Forderung an die evangelische Kirche unserer Zeit (1918), in: *Ders.*: Ausgewählte Schriften. Bd. 3: Recht und Glaube. Hg. von Ch. Schwöbel, Gütersloh 1988, 167–196, 168.
- ³⁴ *M. Rade*, Das königliche Priestertum, 173.
- ³⁵ *M. Rade*, Das königliche Priestertum, 175; vgl. *H. Goertz*, *W. Härle*, Art. Priester/Priestertum, II. Allgemeines Priestertum. II/1 Systematisch-theologisch, in: TRE 27, Berlin / New York 1997, 402–410, 407f.
- ³⁶ *M. Rade*, Das königliche Priestertum, 196.
- ³⁷ Ebd.
- ³⁸ Vgl. *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 145.
- ³⁹ Vgl. *T. Rendtorff*, Ethik, Bd. 2, 63; *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 3, 146.
- ⁴⁰ Die Bedeutung der Traditionsvermittlung kann für die Ausbildung der konkreten Konfiguration des religiösen Bewusstseins nicht hoch genug eingeschätzt werden. Niemand könnte auf die Deutungsmuster des Christentums zurückgreifen, wenn er nicht mit ihnen vertraut gemacht würde. In diesem Sinne ist Glaube lehr- und lernbar; vgl. *D. Korsch*, Dogmatik im Grundriss. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000, 23–38.

- ⁴¹ Vgl. dazu den Entwurf *W. Gräß*, *Lebensgeschichten. Lebensentwürfe. Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998; vgl. auch *I. U. Dalferth*, *Glaube und Lebenserfahrung*, in: *Ders.*, *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 86–99.
- ⁴² Damit soll allerdings keinem biographischen Reduktionismus das Wort geredet werden. Religiöse Lebensdeutung ist immer mehr als die Deutung der eigenen Biographie, gerade darin liegt ja in hohem Maße ihre Attraktion. Wenn – um nur ein Beispiel zu nennen – ein Christ im Gespräch mit den dafür relevanten Traditionsbeständen über Anfang und Ende der Welt nachdenkt, dann liegt ersteres mit Sicherheit und letzteres mit hoher Wahrscheinlichkeit außerhalb der Reichweite seiner eigenen Biographie; gleichwohl prägt der individuelle Akt der Applikation entscheidend, denn wenn ihm die Glaubensinhalte der christlichen Schöpfungslehre und Eschatologie zur Gewissheit werden, dann bestimmt das maßgeblich das individuelle Lebensgefühl.
- ⁴³ *T. Rendtorff*, *Ethik*, Bd. 2, 61.
- ⁴⁴ *F. Schleiermacher*, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hg. von Rudolf Otto, Göttingen ⁶1967, 127.
- ⁴⁵ Ebd.
- ⁴⁶ Vgl. *T. Rendtorff*, *Ethik*, Bd. 2, 61.
- ⁴⁷ *F. Schleiermacher*, *Über die Religion*, 131.
- ⁴⁸ Vgl. *W. Härle*, *Dogmatik*, Berlin / New York 1995, 584.
- ⁴⁹ *U. Barth*, Art. *Säkularisierung I. Systematisch-theologisch*, in *TRE* 29, Berlin / New York 1998, 603–635, 622.
- ⁵⁰ Zum Aspekt der Professionalität vgl. *I. Karle*, *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, Gütersloh 2001 (PThK 3).
- ⁵¹ Diese Betonung des Funktionsunterschiedes – darauf sei hier am Rande hingewiesen – enthält auch für das ökumenische Gespräch eine bemerkenswerte Pointe. Denn ließe sich, wie *W. Pannenberg* vorgeschlagen hat, die berühmte Feststellung des 2. Vatikanum, dass zwischen dem Amt und dem allgemeinen Priestertum ein Unterschied „essentia et non gradu tantum“ (LG 10) bestehe, als eine eindeutige Funktionsunterscheidung und nicht als Wesensunterschied der jeweiligen Personen verstehen, verlöre die Wendung ihren Schrecken für den Protestantismus; vgl. *W. Pannenberg*, *Systematische Theologie*, Bd. 3, 423f.