

Kinderwissen: das lutherische Verständnis von Kirche und Gemeinde

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2009. "Kinderwissen: das lutherische Verständnis von Kirche und Gemeinde." In *Kirchenreform: interdisziplinäre Perspektiven*, edited by Isolde Karle, 25–36. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.



Kinderwissen

Das lutherische Verständnis von Kirche und Gemeinde

Kirchenreform in einer reformatorischen Kirche? Heißt das nicht Eulen nach Athen tragen? Steckt nicht der Anspruch auf »Reform« bereits im Ausdruck »Reformation«? Gehört es nicht fast zu den Gemeinplätzen, dass die Reformatoren keine neue Kirche gründen, sondern die Kirche *reformieren* wollten? Allerdings ist dann ja aus diesem Reformimpuls eine Kirche, genauer: ein Kirchentyp eigener Gestalt entstanden,¹ und man könnte mit ein wenig maliziöser Energie die Frage stellen, ob denn die Kirchen dieses Typs nicht vielleicht der Überzeugung seien, die Reform gewissermaßen hinter sich zu haben, sie nicht mehr nötig zu haben; bezeichnenderweise spricht man ja auch gern von den »aus der Reformation *hervorgegangenen* Kirchen«.

Indes verdankt sich eben dieser Ausdruck, wenn ich recht sehe, nicht der selbstzufriedenen Gewissheit, gleichsam die zur Institution geronnene Kirchenreform darzustellen, sondern der nüchternen Beobachtung, dass auf die Reformation historisch-genetisch z. T. sehr unterschiedliche Kirchen zurückgeführt werden können, ja dass dieselben Kirchen im Verlauf ihrer Geschichte sehr unterschiedliche Gestalt annehmen konnten. Kann man diese Vielfalt und Transformationsoffenheit nicht als historische Konkretion dafür lesen, dass die reformatorische Dynamik der Kirchenreform gewissermaßen in die Konstitutionsbedingungen protestantischer Kirchen eingegangen ist und diese zu einer permanenten kritischen Selbstanwendung des kirchenreformerischen Impulses nötigt und befähigt? Verdankt sich also, anders gefragt, die häufig als Modernisierungsoffenheit gewürdigte, nicht selten aber auch als Zeitgeisthörigkeit geschmähte Resonanzsensibilität, Wandlungsfähigkeit und Vielfalt des Protestantismus nicht einer geradezu prinzipiellen, selbstinduzierten Gestaltunruhe, so dass der Protestantismus gerade dann bei sich selbst wäre, wenn er sich selbst in Frage stellte? Die Reformation wäre so genau dann ernst genommen, wenn man sie *nicht* wörtlich nähme, d. h.: wenn ihre historische Gestalt nicht unmittelbar normativ geltend gemacht würde. Unterstellt wäre damit, dass der »Geist« der Reformation von ihrem »Buchstaben« abgehoben und ggf. gegen diesen Buchstaben gewendet werden kann. Die Frage, bei welchen vermeintlichen oder wirklichen kirch-

1 Ich vermeide den Begriff »neue Kirche«, weil dies den unzutreffenden Eindruck erwecken könnte, die »römische« Kirche sei die »alte Kirche« – sie ist vielmehr in ihrer gegenwärtigen Struktur ebenfalls ein Kind des 16. Jahrhunderts.

lichen Neuerungen Luther, Melanchthon oder die Väter der Konkordienformel sich »im Grab umdrehen« würden, könnte dann nicht mehr einfach durch Rekurs auf entsprechende Zitate dieser Autoren beantwortet werden, ganz zu schweigen im Übrigen davon, dass die Genannten in Inhalt und Form keineswegs durchgängig dieselben Akzente setzten. Nicht zufällig wurde und wird in kirchlichen Legitimationsdiskursen immer wieder Luther gegen Melanchthon (und umgekehrt), die »viva vox reformatorum« gegen die »tote« Lehr- und Bekenntnisorthodoxie, ja sogar der junge, von Reformelansprühende Luther gegen den alten, angeblich wieder in starrere Formen zurücklenkenden Luther ausgespielt.²

Gleichwohl ist mit diesen Beobachtungen dem Blick auf die reformatorische Praxis und Lehre nicht die Grundlage entzogen. Jede Kirchenreformbewegung innerhalb der reformatorischen Kirche berief sich in irgendeiner Form auf die Ursprungsgestalt der Reformation bzw. das, was sie als diese Ursprungsgestalt diagnostizierte. Auch wer den »Geist« der Reformation beschwört, muss ihn von deren »Buchstaben« ablesen können. Und in der Tat muss die Lektüre reformatorischer Leitdokumente keineswegs in der resignativen Wahrnehmung verwirrender Vielfalt enden. Es lassen sich vielmehr durchaus charakteristische Grundzüge eines reformatorischen Kirchenverständnisses aufzeigen. Genau dies will ich im Folgenden versuchen. Dabei will ich zunächst die reformatorische Grundbestimmung von Kirche als »Versammlung der Gläubigen« (*congregatio sanctorum*) in ihren Konsequenzen entfalten. Dann will ich aufzeigen, dass nach reformatorischem Kirchenverständnis die »verborgene« Kirche des Glaubens konstitutiv die Existenz einer empirisch »sichtbaren« Kirche mit erkennbarer Sozialgestalt und zu verantwortenden Handlungsvollzügen einschließt. Das Bekenntnis zur Kirche als »*creatura verbi*« untergräbt daher nicht die Möglichkeit menschlicher Handlungsverantwortung, sondern setzt die Aufgabe der geordneten Gestaltung gerade frei. In einem dritten Schritt will ich mich der Frage zuwenden, wie sich diese Handlungsverantwortung institutionell konkretisiert, anders gesagt: wie sich *Kirchenleitung* vollzieht. Namentlich geht es dabei um das Verhältnis von »allgemeinem Priestertum aller Getauften« und ordinationsgebundenem Amt.

2 Zu diesen Diskursen im 19. und 20. Jahrhundert vgl. BERND OBERDORFER, Zwischen Prinzipialisierung und Historisierung: Zur Bedeutung des Rekurses auf Luther in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: JOACHIM EIBACH/MARCUS SANDL (Hrsg.), Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR, Göttingen 2003, 215–231.

1. »Versammlung der Gläubigen«: Die ekklesiologischen Grundeinsichten der Reformation

Folgt man Luther, dann ist es kinderleicht, das Kriterium zu benennen, an dem sich rechte Kirche zu bemessen und demgemäß jede Kirchenreform zu orientieren hat: »[...] es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren«, schreibt er in den Schmalkaldischen Artikeln von 1537, »was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und »die Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören« [Joh 10,3].«³ Wenn Luther hier gleichsam ein Kind im Grundschulalter zum Zeugen anruft, so steckt dahinter nicht nur der berechtigte Stolz auf die volksbildnerischen Bemühungen der Reformation – bezeichnenderweise betont die lateinische Fassung, *heute* wisse schon ein Kind, was die Kirche sei, und zeigt damit an, dass es nicht immer so gewesen ist.⁴ Vielmehr artikuliert sich darin ebenso eine scharfe Polemik gegen das römische Kirchenverständnis, in dem Wesentliches und Unwesentliches, von Gott Eingesetztes und menschliche Regelungswut heillos verquickt erscheinen. Man muss – um im Bild zu bleiben – schon sehr »erwachsen« und verbildet sein, um sich die »verdichteten« Satzungen der römischen Kirche samt deren Geltungsansprüche als *notwendige* Kennzeichen der Kirche Jesu Christi gefallen zu lassen. Demgegenüber gleicht der »puer septem annorum« dem Kind aus dem Märchen, das allein auszusprechen wagt, dass der Kaiser (in diesem Fall natürlich eher: der Papst) nackt ist.

Die »kinderleichte« Kirchendefinition der Schmalkaldischen Artikel stellt eine radikale Elementarisierung dar. Sie fokussiert auf die »heiligen Gläubigen« und bestimmt diese – bezeichnenderweise mit einem Schriftzitat – näher als die »Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören«. Dort, wo die Stimme des Hirten, die Stimme Christi, gehört werden kann und Gehör findet, da ist Kirche. Umgekehrt heißt das: Die Grundaufgabe – um nicht zu sagen: die Existenzberechtigung – der Kirche ist, die Stimme des Hirten zu Gehör kommen zu lassen, zu Gehör zu bringen und die zu sammeln, bei denen sie Gehör gefunden hat. Alle kirchlichen Vollzüge müssen sich diesem Grundvollzug zuordnen lassen, müssen als Konkretionen dieses Grundvollzugs lesbar sein.

Es ist bei dieser Definition nicht von vornherein klar, inwiefern und in welchem Sinn die *Sozialgestalt* (»Sammlung«/»Versammlung«) wesentlich zur Kirche gehört. M. a. W.: Warum genügt es nicht, Kirche als den Ort zu bestimmen, an dem das Evangelium verkündigt wird, gewissermaßen als In-

3 BSLK 459.

4 Im Übrigen repräsentiert dieser kleine Satz gleichsam eine implizite reformatorische Ekklesiologie, nämlich den Gedanken des sog. »allgemeinen Priestertums aller Gläubigen«, und das daraus folgende Bildungsprogramm, dem gemäß jeder Gläubige zum eigenen Verstehen des Glaubensinhalts befähigt werden soll.

stitution der religiösen Information?⁵ Warum gehört zum Kirchesein die »Versammlung« der Gläubigen, die doch in irgendeiner Form deren Beziehung *untereinander* einschließen muss? Natürlich könnte man dafür den biblischen Gedanken der eschatologischen Berufungsgemeinschaft (»Volk Gottes«) oder das paulinische Konzept der Gemeinde als »Leib Christi« heranziehen. Beides spielt aber zum einen im Kirchenartikel der Schmalkaldischen Artikel – und, wie wir gleich sehen werden, auch in der Confessio Augustana – keine Rolle, und zum anderen bietet der Rekurs darauf noch kein systematisch tragfähiges Argument. Ein solches bietet m. E. die Idee des »allgemeinen Priestertums aller Gläubigen bzw. aller Getauften«, der gemäß alle Gläubigen zum Zeugen für das Evangelium bestimmt sind und deshalb – wie Luther in der Freiheitsschrift sagt – einander zum Christus werden. Was das bedeutet und welche Konsequenzen daraus für das Gemeindeverständnis folgen, wird uns noch genauer zu beschäftigen haben.

In dogmatisch präzisierter Sprache entsprechen die Ausführungen der Confessio Augustana zur Kirche genauestens den Schmalkaldischen Artikeln. Die Kirche erscheint hier als »Versammlung aller Gläubigen« bzw. »congregatio sanctorum«. Was bei Luther die »Stimme des Hirten« ist, wird bei Melancthon freilich gleichsam zu kirchlichen Vollzügen konkretisiert, wenn er die »Versammlung der Gläubigen« als den Ort definiert, an dem »das Evangelium rein gepredigt und die Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden« (CA 7).⁶ Damit sind die beiden »Medien« benannt, in denen nach reformatorischer Überzeugung Christus sich erkennbar, seine Stimme hörbar macht.

Festzuhalten ist dabei freilich ein inneres Gefälle zwischen Wort und Sakrament: Es gehört zum rechten Verständnis der Sakramente selbst, dass diese keine eigenständigen Formen der Heilszueignung neben der Wortverkündigung, sondern als – durchaus eigenständige – Formen der Wortverkündigung selbst dieser zu- und untergeordnet sind.⁷ Sie sind – um es mit eigenen Worten zu sagen – der verdichtete Ausdruck dafür, dass die Verkündigung für die in den Glauben Gerufenen, zum Glauben Berufenen lebensprägende Bedeu-

5 Das wäre dann gewissermaßen eine wortzentrierte Transformation eines Verständnisses von Kirche als »Heilsanstalt«, als Heilsmittlungsinstanz, als Institution, in der Menschen am Heil, am Heiligen partizipieren können.

6 BSLK 61. Interessant ist ein feiner Unterschied zwischen deutscher und lateinischer Fassung. Bezieht der lateinische Text die genannten kirchlichen Vollzüge syntaktisch auf die »Versammlung« (»congregatio sanctorum, *in qua* ...«), so die deutsche Version auf die »Gläubigen« (»Versammlung aller Gläubigen, *bei denen* ...«).

7 Deshalb ist die Behauptung, auch für reformatorische Kirchen sei das Abendmahl konstitutiv für den Gottesdienst, zwar nicht schlechterdings falsch – selbstverständlich steht es evangelischen Gemeinden nicht frei, das Abendmahl grundsätzlich nicht zu feiern –, sie droht aber das genannte Gefälle zu verdunkeln und wird auch dem Frömmigkeitsgeschichtlichen Befund nicht gerecht.

tung hat (Taufe) und dass die Berufung kein bloßer einmaliger Akt in der Vergangenheit ist, sondern der beständigen Erneuerung in der und durch die Gemeinschaft der Gläubigen bedarf (Abendmahl).⁸

Die Konzentration auf die eine zentrale Funktion – darin stimmen *Confessio Augustana* und *Schmalkaldische Artikel* überein – impliziert eine scharfe Unterscheidung von notwendigen und nicht-notwendigen Elementen des Kircheseins. Letztgenannte bezeichnet CA 7 als »*traditiones humanae*«⁹. Nicht dass damit dem permanenten Traditionsbruch, der Geringachtung verbindlicher Regeln und eingespielter Sitten das Wort geredet wäre. Das Luthertum war bekanntlich in dieser Hinsicht eher konservativ. Auch sollte daraus nicht ein grundsätzliches Desinteresse an gemeinsamen Formen abgelesen werden. Im Gegenteil sorgten die Reformatoren »vor Ort« z. T. recht resolut für Homogenität in der kirchlichen Praxis, und noch der Augsburger Religionsfriede von 1555 ist orientiert am Ideal konfessionshomogener Einzelterritorien; die Parität in den Reichsstädten war die erzwungene Ausnahme, nicht die gewünschte Regel. In der Beziehung zu *anderen* Ortskirchen sollte indes Homogenität in der Liturgie, der Gemeindeordnung etc. nicht zur Bedingung kirchlicher Gemeinschaft gemacht werden, sofern die grundlegende Übereinstimmung im Evangeliumsverständnis konstatiert werden kann. Eine solche Hypostasierung geschichtlich-konkreter Regelungen zur unbedingt gültigen göttlichen Norm wirft Luther aber der römischen Kirche vor. Dies ist jedoch keine bloß kontingente Verfehlung, sondern zerstört das Kirchesein selbst. In den *Schmalkaldischen Artikeln* leitet Luther seine »kinderleichte« Kirchendefinition denn auch mit den Worten ein: »Wir gestehen ihnen [sc. der römischen Kirche] nicht, daß sie die Kirche sein, *und sind's auch nicht*«¹⁰.

8 Dies ist im Übrigen auch ein deutlicher Hinweis darauf, dass die »vor Ort« regelmäßig im Gottesdienst zum Hören des Gotteswortes und zum Feiern der Sakramente versammelte Gemeinde der primäre »Sitz« im Leben der *congregatio sanctorum* ist. Die im zweiten »Leuchtfeuer« des Impuls-Papiers der EKD (*Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD*, hg. v. KIRCHENAMT DER EKD, Hannover 2006) hervorgehobenen punktuellen und/oder nur einen spezifischen Interessentenkreis ansprechenden »Profilgemeinden« und »netzwerkorientierten Angebote« sind sicherlich eine sinnvolle Ergänzung und sollten gerade angesichts der signifikant veränderten, starke Organisationsbindung eher scheuenden Orientierung des sozialen Engagements in der postmodernen Gesellschaft als Formen der Kommunikation des Evangeliums bewusst gepflegt werden. Sie sollten aber vom parochialen Modell nicht wegführen oder gar diesem als zukunftsträgteres Leitbild protestantischer Gemeindebildung gegenübergestellt werden. In dieser Hinsicht kann auch die als Handlungsziel für 2030 formulierte quantitative Verteilung – 50 % Parochialgemeinden, 25 % Profilgemeinden, 25 % punktuelle Angebote (vgl. a. a. O., 57) – nur als Fehlsteuerung bezeichnet werden.

9 »Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas« (BSL.K 61).

10 BSL.K 459 [Hervorhebung B. O.].

Nun könnte die demonstrativ zurückgewiesene Verbindlichkeit von »Chorhembden, Platten [sc. Tonsuren], langen Rocken und andern [...] Zeremonien«¹¹ den Eindruck erwecken, als liege den Reformatoren allein an der »geglaubten«, »unsichtbaren«, »verborgenen« Kirche, der gegenüber alle empirischen Vollzüge sekundär, ja ephemere wären. Diesen Verdacht hat die katholische Polemik lange geschürt (und er ist vielleicht immer noch nicht gänzlich überwunden). Man kann freilich nicht verhehlen, dass mancher protestantische Anti-Institutionalismus in Geschichte und Gegenwart solchem Verdacht kräftig Nahrung zu geben vermochte. Aber die Reformatoren haben keineswegs die »verborgene« gegen die »sichtbare« Kirche ausgespielt. Dem komplexen Verhältnis beider Bestimmungen will ich mich im folgenden Abschnitt zuwenden.

2. »Geglaubte« und »empirische« Kirche

Gewiss reden sowohl die Schmalkaldischen Artikel als auch die *Confessio Augustana* von der »geglaubten« Kirche des Apostolikums.¹² Und gewiss unterschieden die Reformatoren zwischen der geistlichen, in ihrer Extension verborgenen Gemeinschaft der von Gott zum Heil bestimmten Gläubigen und der durch die Taufe besiegelten Mitgliedschaft in der »empirischen« Institution Kirche. Die Taufe begründet keinen Heilsautomatismus. Auch die Reformatoren bezogen das biblische Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30) auf die irdische Kirche und verstanden diese als *corpus permixtum* voller »falscher Christen und Heuchler, auch öffentlicher Sunder unter den Frommen«¹³, wobei die endgültige Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen Gottes Jüngstem Gericht vorbehalten bleibt (und also auch nicht durch die vorwitzige Unterscheidung von »entschiedenen« Christen und »Karteileichen« vorweggenommen werden darf). Dennoch ist die durchaus übliche Verwendung von Begriffspaaren wie »unsichtbare Kirche« und »sichtbare Kirche« oder auch »geglaubte« und »empirische« Kirche mindestens missverständlich. Denn sie suggeriert, dass es sich dabei um zwei unterschiedliche Größen handle, von denen zudem die eine wesentlich, die andere akzidentell sei. Genau dies ist aber nicht der Fall. In der Apologie betont Melancthon, die Kirche sei keineswegs eine »Platonica civitas«¹⁴. Dass es eine »empirische« Kirche gibt, ist keine entbehrliche Äu-

11 BSLK 460.

12 In diesem Sinne übernahmen die Reformatoren auch die »klassischen« »Kennzeichen« der Kirche (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität) aus dem Nicäno-Constantinopolitanum.

13 CA 8; BSLK 62.

14 Apol 7; BSLK 238 (dort im Akkusativ).

ßerlichkeit, sondern gehört zum *Wesen* der Kirche. Nicht zufällig entwickelten die Reformatoren gerade da eine besondere Rabiathheit, wo sie eine Verachtung der empirisch-geschichtlichen Vermittlungsformen des Heils zu erkennen meinten. Dies gilt v. a. für den sog. »linken Flügel« der Reformation (Täufer, Spiritualisten), steht aber auch im Hintergrund von Luthers Ablehnung von Zwinglis Abendmahlsverständnis.¹⁵

Das hat mindestens zwei gravierende Konsequenzen: Zum einen ist die Zugehörigkeit zur »empirischen« Kirche kein bloßes Adia-phoron, zu dem sich das fromme Bewusstsein nach Belieben verhalten könnte. Für die Reformatoren wäre es ein innerer Widerspruch, sich für gläubig zu erklären und sich gleichzeitig von den konkreten Vollzügen der kirchlichen Glaubenskommunikation fern zu halten. Zum anderen aber folgt aus der theologischen Notwendigkeit einer empirischen Kirche, dass deren Gestalt nicht theologisch gleichgültig ist. Wenn die Reformatoren die römische Kirche für deren theologische Aufladung von Kirchenordnungsstrukturen kritisierten, dann taten sie das nicht, weil sie Kirchenordnungsfragen grundsätzlich für theologisch irrelevant hielten. Im Gegenteil war diese Kritik ja in der Sorge begründet, dass die von »Rom« vorgegebene Kirchenstruktur der von Gott gesetzten Bestimmung der Kirche widerspricht, diese Bestimmung nicht widerspiegelt, die Erfüllung der gottgewollten Grundaufgabe der Kirche be-, wenn nicht verhindert. Die Pointe der reformatorischen Kritik war nicht die grundsätzliche Verwerfung kirchlicher Ordnung, sondern die Forderung evangeliumsgemäßer Gestaltung dieser Ordnung. Und dazu gehört die Unterscheidung von Notwendigem und Nicht-Notwendigem, von Unverzichtbarem und Disponiblem.

Was heißt das konkret? M. a. W.: Welche Vorgaben für die Gestaltung des kirchlichen Lebens ergeben sich aus der grundlegenden Bestimmung der Kirche als »congregatio sanctorum« mit der Aufgabe der Kommunikation des Evangeliums?

3. »Allgemeines Priestertum aller Gläubigen« und ordinationsgebundenes Amt

Sehe ich recht, dann ist die gravierendste Konsequenz dieses ekklesiologischen Ansatzes die elementare Statusgleichheit aller Christenmenschen. Es gibt keine Steigerungsform des durch die Taufe konstituierten Christenstandes, und es gibt keine qualitativen Differenzen, die etwa einer Gruppe exklusiv die spezifisch geistliche Fähigkeit zur authentischen Schriftauslegung zuzusprechen erlaubten.

15 Inwieweit er damit Zwinglis Intentionen gerecht wurde, steht auf einem anderen Blatt.

Diese Lehre vom »allgemeinen Priestertum aller Gläubigen bzw. aller Getauften« ist in ihrer kritierellen Bedeutung für das reformatorische Kirchenverständnis, genauer: für eine theologisch reflektierte Gestaltung des kirchlichen Lebens, kaum zu überschätzen, wenngleich ihre Dynamik teilweise erst mit Jahrhunderte langer Verzögerung zum Tragen kam (Stichwort: Synode, Frauenordination). In gewisser Weise ist in diesem Leitprinzip freilich auch schon der innerprotestantische Pluralismus angelegt. Denn wenn aus theologischen Gründen eine geistlich fundierte exklusive »Richtlinienkompetenz« religiöser Leitungsinstanzen abgelehnt und stattdessen die grundsätzlich gleiche Kompetenz aller Christen betont wird, das Evangelium weiterzugeben, die Heilige Schrift zu lesen und auszulegen und kirchliche Schriftauslegung zu beurteilen, dann entfallen natürlich auch Möglichkeiten autoritärer, genauer: formal autorisierter Reglementierung. Umgekehrt erwächst daraus die Aufgabe, Kirchenleitung so zu strukturieren, dass die grundsätzliche Gleichrangigkeit aller Christen dadurch nicht aufgehoben, sondern möglichst umfassend zur Geltung gebracht wird. Die reformatorische Formel dafür lautet: *magnus consensus*.

Man wird nicht sagen können, dass der Protestantismus in seiner Geschichte in diesem Bemühen um umfassende Partizipation durchgängig erfolgreich war. Denn zwar hatte die schockierende Erfahrung, dass die Bischöfe im Reich die reformatorische Botschaft nicht nur nicht unterstützten, sondern aktiv bekämpften, über das kontingente Faktum hinaus zu der grundlegenden theologischen Einsicht geführt, dass das in apostolischer Sukzession weitergegebene bischöfliche Amt nicht als solches Garant für die Kontinuität in der Wahrheit sein könne; das Bestehen des so definierten Amtes kann daher kein konstitutives Moment der Kirche sein. Es entbehrt aber nicht der Ironie, dass in einer Kirche, die aufgebrochen war, die Vermischung geistlicher und weltlicher Macht zu kritisieren, die Überzeugung vom »allgemeinen Priestertum aller Getauften« sich strukturell konkretisierte im landesherrlichen Kirchenregiment: die Kirche als Teil der staatlichen Kultusbürokratie.

Es geht mir in diesem Zusammenhang nicht um die (allzu wohlfeile) Kritik an diesem Modell, dem bei näherer Betrachtung im historischen Kontext eine theologische Binnenrationalität jedenfalls nicht gänzlich abzusprechen ist.¹⁶ Der entscheidende Punkt scheint mir vielmehr der zu sein, dass die

16 In bestimmter Hinsicht konnte man sich durchaus auf Luther berufen, der in seiner Kirchenreformschrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« von 1520 angesichts des Versagens der bisherigen kirchlichen Leitungselite den weltlichen Obrigkeiten die Aufgabe zuschrieb, die – modern gesprochen – Strukturen der religiösen Kommunikation zu reformieren, um damit die Voraussetzungen für eine wirksame Ausrichtung der Gesamtgesellschaft auf das Evangelium zu schaffen. Die »Fürsorge« der frommen Obrigkeit sollte also die flächendeckende religiö-

Aufhebung der Unterscheidung von Klerus und ›Laien‹ höchst unterschiedliche kirchenstrukturelle Konsequenzen haben konnte, die nicht allesamt im gleichen Maße positiv die grundsätzliche Gleichheit im »Priestertum aller Gläubigen« repräsentierten. Die kriterielle Bedeutung des »allgemeinen Priestertums« kam also nicht durchgängig zur Geltung. Zugleich aber belegen die immer neu auftretenden innerprotestantischen Reformbewegungen – besonders prominent etwa der Pietismus –, dass der reformatorische Impuls der religiösen Autorisierung der sog. ›Laien‹ durchaus lebendig geblieben war, nicht immer zur Freude der professionellen Traditionswahrer der reinen protestantischen Lehre, denen das Deutungsmonopol entzogen wurde. Allerdings verbietet der Blick in die Geschichte des Protestantismus eine schlichte Gegenüberstellung von reformresistenter ›Amtskirche‹ und innovativer ›Basis: Abgesehen davon, dass angesichts des eigentümlichen Konstrukts des landesherrlichen Kirchenregiments ›die‹ Amtskirche gar nicht so einfach zu identifizieren wäre (der Landesherr? die Konsistorien? die Pfarrerschaft? die Theologieprofessoren?), waren es ja häufig ordinierte Geistliche, die Reformbewegungen maßgeblich prägten (Spener, Francke).¹⁷

Die Entstehungsgeschichte des Pietismus ist im Übrigen ein gutes Beispiel dafür, dass die Vorstellungen davon, was »Partizipation« der Christenmenschen an der Gestaltung des kirchlichen Lebens bedeutet, einem erheblichen geschichtlichen Wandel unterworfen sind. Die sonntagnachmittäglichen Konventikel als neue Veranstaltungsformen mit stärkerer Gemeindebeteiligung neben dem Hauptgottesdienst mussten gegen starkes Misstrauen weiter Teile der Geistlichkeit allererst durchgesetzt werden; die Furcht des Kontrollverlusts war groß (und, wie der weitere geschichtliche Verlauf zeigt, nicht gänzlich unbegründet). Dies belegt natürlich auch, dass das Luthertum die fehlende Interaktion der Gläubigen untereinander bis dahin nicht als Defizit wahrgenommen hatte, nicht als Widerspruch zum »allgemeinen Priestertum« empfand. Lutherische Gottesdienste waren (und sind vielleicht immer noch) kaum weniger »pfarrerzentriert« als römisch-katholische – sieht man einmal ab von der protestantischen ›Erfindung‹ des Gemeindegesangs, der der Gemeinde zwar durchaus eine bis dahin unerhörte aktive Rolle eröffnete,¹⁸ freilich bezeichnenderweise im singenden Kolle-

se Versorgung sichern; der Staat fungierte als der äußere Garant des kirchlichen Verkündigungsauftrags. Theologisch verantwortbar konnte das deswegen erscheinen, weil die Zuständigkeit des Staates auf die äußere Ordnung der kirchlichen Organisation begrenzt war; Lehrfragen blieben in der Obhut der ordinierten Theologen. Diese Unterscheidung war in Theorie und Praxis allerdings nicht immer leicht durchzuhalten, zumal die äußere Ordnung ja theologisch keineswegs irrelevant ist.

17 Auch die »Dialektische Theologie« war weitgehend durch Pfarrer inspiriert.

18 Dessen Übernahme in die Messe im deutschen Katholizismus wird übrigens von liturgischen Puristen wie Martin Mosbach als schwerer Systemfehler kritisiert. Vgl. MARTIN MOSEBACH, Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr

tiv, ohne Interaktion untereinander. In der Tat ist es ja eine auch systematisch brisante Frage, worin denn die mit dem Christenstand gegebene Befähigung zum Christuszeugnis besteht, genauer: welche unterschiedlichen Gestalten dieses Christuszeugnis annehmen kann. Das Spektrum reicht vom persönlichen Glaubenszeugnis, der religiösen Unterweisung in der Familie über Akte der Nächstenliebe, treue Erfüllung der Berufspflicht im bürgerlichen Leben bis hin zur gleichsam offiziellen Verkündigung im Gottesdienst. Dies alles ist religiös völlig gleichwertig. Genau deshalb muss aber nicht jeder alles machen.

Ohnehin wäre es zu kurz gegriffen, wenn man das »allgemeine Priestertum« im Sinne einer differenzlosen Basisdemokratie, in der jeder für alles verantwortlich ist, verstehen wollte. Bündig formulierte Luther: »alle Christen sind priester, aber nicht alle Pfarrer.«¹⁹ Die Reformatoren zweifelten nicht daran, dass das der gesamten Kirche aufgetragene Amt der Verkündigung²⁰ die Notwendigkeit eines spezifischen ordinationsgebundenen Amtes einschloss. Dieses spezifische Amt wird aber nicht »ontologisch«, sondern funktional begründet: Es ist strikt der Aufgabe öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung zugeordnet. Seine Notwendigkeit erklärt sich aus dem Erfordernis geordneter Verhältnisse in den Gemeinden. Betont nüchtern, wenn auch wenig gendergerecht vergleicht Luther die Zustände in einer pastorenlosen Gemeinde mit Marktweibern, die wild durcheinander schreien, ohne einander zuzuhören.²¹ Dass es eine klare und auf Dauer geregelte Zuständigkeit für die öffentliche Verkündigung gibt, ist die Voraussetzung dafür, dass die Christen das Evangelium hören können, und in dieser Hinsicht Bedingung der Möglichkeit dafür, dass sie ihr allgemeines Priestertum in Anspruch nehmen können. Selbstverständlich geht es bei dieser Zuständigkeit nicht nur um geregelte äußere Verhältnisse, sondern wesentlich um theologische Verantwortung. Deshalb erforderte die Berufung ins ordinationsgebundene Amt von Anfang an eine durch Ausbildung erworbene spezifische theologische Kompetenz.

Die Betonung der prinzipiellen Einheit des Christenstandes und das funktionale Amtsverständnis haben allerdings die Bestimmung des Verhältnisses von »allgemeinem Priestertum« und »besonderem Amt« in den reformatorischen Kirchen zur chronischen Gestaltungsaufgabe werden lassen. Denn wenn alle Christenmenschen zur Verkündigung des Evangeliums be-

Feind, Wien/Leipzig 42004, 34-40.

19 WA 31/1, 211 (Der 82. Psalm ausgelegt); zitiert nach: ISOLDE KARLE, Der Pfarrberuf als Profession, Stuttgart 32008, 154.

20 Vgl. CA 5

21 »Wen(n) wir alle würden predigen, so würd es gleich werden, als wen(n) die weyber zum markt gehen, so will keine der andern zuhören und wöllen alle reden.« WA 10/3, 397 [Predigten des Jahres 1522], zitiert nach KARLE, Pfarrberuf als Profession, 149.

rufen sind, dann ist es schwierig, eine *differentia specifica* des Pfarramts geltend zu machen, ohne dadurch die Allgemeinheit des gemeinsamen Priestertums aufzuheben oder einzuschränken. Auch die von den Reformatoren eingeführte Kategorie der Öffentlichkeit (*publice docere*) ist dazu nur bedingt geeignet. Ursprünglich auf den Gemeindegottesdienst bezogen, bedarf sie jedenfalls der Näherbestimmung in einer Zeit, in der die Kirche selbst vielfältige Öffentlichkeiten etabliert (vom Bibelkreis über den Diakonieverein bis hin zur evangelischen Schule) und Kirchenmitglieder ihrerseits in multiplen gesellschaftlichen Öffentlichkeiten kommunizieren – ganz abgesehen davon, dass auch in den Gemeindegottesdiensten selbst die nicht-ordinierten Teilnehmer verstärkt aktive Partizipationsmöglichkeiten erwarten bzw. sich der (mehr oder weniger willig angenommenen) Zumutung aktiven Mitmachens ausgesetzt sehen. Zwar wird man als Grundregel in der Tat formulieren können, dass das Pfarramt keine *exklusiven* geistlichen Kompetenzen vermittelt, die faktisch dann dazu nötigten, das »allgemeine Priestertum« zu relativieren. Umgekehrt darf der Rekurs auf die grundsätzliche Gleichheit aller Christenmenschen nicht dazu dienen, die spezifische professionelle Kompetenz der Geistlichen generell zu unterminieren und zu delegitimieren.²² Deshalb ist im Übrigen auch der Reformvorschlag problematisch, in der öffentlichen Verkündigung verstärkt ehrenamtliche Prädikantinnen und Prädikanten einzusetzen, die nicht im vollen Umfang die üblicherweise für das Pfarramt vorausgesetzte theologische Ausbildung durchlaufen haben.²³ Denn dadurch könnte der Eindruck entstehen, für die öffentliche Verantwortung des Evangeliums als Kernaufgabe des Pfarrberufs sei das wissenschaftliche Studium ggf. auch entbehrlich. Dies würde nicht nur den Pfarrerrinnen und Pfarrern die für ihre professionelle Selbstachtung ruinöse Einschätzung zumuten, ihre durch die Ausbildung erworbenen Kompetenzen seien für die Berufsausübung nur bedingt erforderlich und hilfreich. Es käme vielmehr faktisch auch einem Rückzug der Kirche aus den in einer modernen Wissensgesellschaft typischerweise geforderten und erwarteten Bildungsstandards für Multiplikatoren im gesellschaftlichen Diskurs gleich – was, zumal in der »Kirche des Wortes«, niemand ernsthaft wollen kann.²⁴

22 Vgl. dazu grundlegend: KARLE, Pfarrberuf als Profession.

23 Vgl. »Kirche der Freiheit«, fünftes »Leuchtf Feuer«, 69. Dort wird für »viele«, nicht näher spezifizierte »Bereiche der evangelischen Kirche« als Wunschziel für 2030 formuliert, »dass hauptamtliche Pfarrerrinnen und Pfarrern [sic!], Prädikantinnen und Prädikanten sowie Lektorinnen und Lektoren jeweils in gleicher Zahl, also im Verhältnis 1:1:1, zur Verfügung stehen«. Damit wäre der Anteil akademisch ausgebildeter Theologinnen und Theologen auf ein Drittel reduziert.

24 Dass mit dieser Kritik weder die Legitimität des Einsatzes von PrädikantInnen und LektorInnen bezweifelt noch gar deren Kompetenz und Engagement herabgewürdigt werden soll, versteht sich von selbst.

Die Balance zwischen beiden Faktoren ist offenkundig nicht einfach herzustellen, war und ist dem geschichtlichen Wandel unterworfen und bedarf der beständigen Nachjustierung. Nach meinem Dafürhalten gehört dies aber zu den spezifischen Stärken des Protestantismus. Ein besonders prominentes Beispiel dafür ist die Kirchenleitung. Wie das bereits herangezogene landesherrliche Kirchenregiment belegt, war Kirchenleitung im Luthertum nie allein Sache des Klerus. Nach dem Ende dieser symbiotischen Struktur haben die deutschen lutherischen Kirchen seit 1918 aber neue Modelle selbstorganisierter Kirchenleitung entwickelt, die die Verantwortung der ordinierten Amtsträger mit derjenigen der Nicht-Ordinierten in einer unauflösbaren Weise verbinden und dabei die Partizipation der Nicht-Ordinierten umfassender gestalten, als das bisher geschehen war. Diese Modelle sind u. a. deshalb besonders beeindruckend, weil sie den Unterschied zwischen Ordinierten und Nicht-Ordinierten nicht einebnen, aber dennoch keine Exklusivzuständigkeiten im theologisch Grundsätzlichen kennen. So scheitern etwa alle Versuche, den (in der Regel mehrheitlich aus Nicht-Ordinierten bestehenden) Synoden nur das Recht auf die Gestaltung des »äußeren« Lebens der Kirche als Organisation zuzuschreiben, während für die »rechte Lehre« allein die geistlichen Leitungsinstanzen zuständig wären. Denn abgesehen davon, dass, wie gesagt, auch die »äußere Ordnung« theologisch mehr als eine bloße »Äußerlichkeit« darstellt, sind die Synoden – wie ich finde, aus guten theologischen Gründen – an grundlegenden Lehrentscheidungen (wie etwa der Annahme der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«) konstitutiv beteiligt.²⁵ Gelegentlich werden die Schwerfälligkeit der Entscheidungsprozesse in protestantischen Kirchen und die schlecht überschaubare Pluralität von Entscheidungsträgern beklagt, denen gegenüber die römische Fokussierung auf einzelne Leitungspersonlichkeiten zumindest den Vorteil der besseren öffentlichen Wahrnehmbarkeit und medialen Vermittelbarkeit habe. Doch ohne der Ineffizienz das Wort reden zu wollen, wird man die erkennbaren Tendenzen zur Straffung der Zuständigkeiten und stärkere Hervorhebung des Bischofsamtes im Luthertum nicht ohne die Sorge beobachten können, dass dadurch die erreichte Balance verschoben wird. Jedenfalls wird man auch im laufenden Kirchenreformprozess darauf achten müssen, dass dies nicht geschieht.

25 Vgl. dazu BERND OBERDORFER, *Arbeitsteilige Gemeinschaft und gegenseitige Verantwortung. Zum Verhältnis von synodaler und bischöflicher Episkope im gegenwärtigen Luthertum*, in: GUNTHER WENZ u. a. (Hg.), *Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes*, Münster u. a. 2003, 123–136.