

**Zeitschrift:** Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie  
**Band:** 64 (1974)  
**Heft:** 1  
  
**Artikel:** Systematische Überlegungen zur Amtsgnade [Schluss]  
**Autor:** Amiet, Peter  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-404547>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 14.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Systematische Überlegungen zur Amtsgnade

*Von Peter Amiet*

(Schluss)\*

Zusätzlich muss man Schmaus den Vorwurf eines teilweisen Individualismus machen, da er das Wirken des Heiligen Geistes im Laien als ein Wirken sieht, das für den Laien selber und nicht auch für andere geschieht, seien es Amtsträger oder Mit-Laien. So sieht es jedenfalls nach den expliziten Aussagen (die nicht das Wörtlein «nur» – nur für den Laien selber –, aber seinen Sinn enthalten) wie nach der Gesamtstruktur der Sicht von der Geisteinwohnung in der Kirche aus. Gewiss liesse sich der Gedanke anhängen, dass, was einem einzelnen Laien geschieht, gar nicht für ihn isoliert bleiben kann. Was einem Glied geschieht, geschieht dem ganzen Leib. Die Frage ist aber gerade, in welcher Zuordnung das geschähe, ob es gleichsam eine Nebenwirkung oder beabsichtigt sei.

Zur Frage, ob Schmaus einem «ekklesiologischen Monophysitismus» entgehe, sei vorerst nur folgendes bemerkt. Schmaus redet nicht von der pneumatologischen Begründung der Freiheit des Menschen. (Diese wird überhaupt nur kurz erwähnt). Entgeht er damit, dass er so den – evtl. nicht pneumatophoren – Menschen der Gnade gegenüberstellt, dem Monophysitismus? Es sieht bei Schmaus fast so aus, als beschränke sich die menschliche Freiheit darauf, dass man sich der Gnade mehr oder weniger öffnen und die Gnade annehmen oder ablehnen könne. Wenn man sich der Gnade aber öffnet, stellte sich, sollte man meinen, wiederum die Frage nach der Freiheit des Willens. Diese Frage wird aber nicht behandelt. Da, wo von den aktuellen Gnaden der Amtsgnade die Rede ist, sieht es aber so aus, als ob die einzelnen Gnaden dem Amtsträger helfen, sein Werk zu tun, das so jeweils eine supranatural überhöhte Leistung wäre. Obwohl er an anderer Stelle das Problem der Anwendung des Chalzedonense auf die Geisteinwohnung kurz aufwirft<sup>50</sup>, kommt er nicht zu einem klaren Paradox, nach dem das Handeln des Priesters das Handeln ganz des Geistes und zugleich

---

\* Vgl. IKZ 2/3/1973, S. 168–181, und 4/1973, S. 228–249.

<sup>50</sup> Dogm. III, 1, S. 366.



ganz des Priesters wäre, der dem Geist dennoch gegenübersteht. Dass diese direkte Angleichung ans Chalzedonense derart nicht möglich ist, ist eindeutig, allerdings müsste gezeigt werden, warum die Vereinigung des Geistes, sei es nun mit dem Priester oder mit der Kirche als ganzer, nicht strikt der der beiden Naturen in Christus gleichgesetzt werden kann. So aber bleibt alles im Unklaren, sowohl einer «nestorianischen» wie «monophysitischen» wie chalzedonensischen Interpretation offen. Fragwürdig nun wird, ob bei Schmaus die Geisteinwohnung nicht doch teilweise «monophysitisch» gesehen sei, wenn man auf sein *Garantiedenken* achtet.

Es wurde schon erwähnt, dass nach Schmaus der Heilige Geist in gewissen Fällen Unfehlbarkeit verbürge. Dazu wurde vermutet, dass dabei der Heilige Geist wie ein Zusatz verstanden sei. Kein Zusatz wäre er, wenn dies Verbürgen so verstanden wäre, dass da, wo die Gemeinschaft der Kirche eine Wahrheit erkennt, sie dabei diejenige Gewissheit hat, von der sie bekennen kann, dass sie vom Heiligen Geist gewirkt sei. Dass die Kirche dies als Gemeinschaft erfährt, stellt sie so dar, dass sie die erkannte Wahrheit durch ein Gemeinschaftsorgan ausspricht, sei dies der Papst oder ein Konzil. In dessen Wort erkennt sich die Kirche, eben weil ihr der Heilige Geist diese Erkenntnis schenkt, ihr diese Wahrheit zeigt oder nun eben «verbürgt». Die Kirche stellte sich danach dem Wort eines Amtes nicht deshalb, weil sich dort verbürgt die Wahrheit fände, sondern deshalb, weil der Heilige Geist, der Geist der Gemeinschaft, gerade auch so Gemeinschaft wirkt, dass er die Gemeinde sich dem Amtsträger stellen lässt. Es ist die pneumatophore Gemeinde, welche sich dem pneumatophoren Amtsträger stellt und sich so als Gemeinschaft erfährt. Vielleicht kann man geradezu sagen, dass der Heilige Geist in diesem Sich-Stellen, in diesem Gegenüber, in diesem Miteinander wohne<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Dogm. III, 1, S. 356, liest man: «So wie der Heilige Geist bei seinem Kommen am Pfingsttag alle in Jerusalem Versammelten erfüllte, die Apostel und die übrigen Jünger (Apg. 2, 1–4), so erfüllte er alle Glieder der Kirche. Er wirkt jedoch in ihnen verschieden. Er schafft nicht den Unterschied zwischen Laien und Amtsträgern, denn dieser stammt von Christus. Aber er wirkt in den Aposteln und ihren Nachfolgern, was ihres Amtes ist...» Dieser Ansatz, das Wirken des Heiligen Geistes bei allen Gliedern der Kirche zu sehen, wird kaum weitergeführt. Es sieht danach, überspitzt gesagt, so aus, als ob es nicht der Heilige Geist wäre, welcher die Laien auf den Amtsträger (auf das Apostelkonzil) hören liesse. Oder es ist eben ein rein passives Hören, Aufnehmen, wobei das Fortwirken der Bewegung des Geistes nur in Richtung auf Gott geschieht. Der Heilige Geist weht gleichsam nur in einer

Schmaus sieht es aber anders. Dies zeigt sich an der Art, wie er die Apostelgeschichte zitiert. Er führt z. B. den Inhalt von Apg. 6, 3 wie folgt an: «Als Männer für die Armenpflege aufgestellt werden sollten, wurden nur (dies ‚nur‘ entspricht nicht dem biblischen Text!) solche in Aussicht genommen, die voll des Heiligen Geistes waren<sup>52</sup>». Dazu finden sich weitere biblische Belege, die alle aus der Apostelgeschichte entnommen sind und die zeigen sollten, dass es der Heilige Geist war, welcher die Amtspersonen leitete. Wer daher einer solchen Amtsperson begegnet, begegnet dem Heiligen Geist. Dies wird mit der Episode des Ananias und der Sapphira belegt. Positiv heisse dies eben, dass die Lehre der Amtsträger durch den Heiligen Geist verbürgt sei.

Es ist eine Frage für sich, wieweit Schmaus seine Darlegung exegetisch verantworten kann. Einmal erscheint bei Lukas der Terminus «Heiliger Geist» in meist eingeschränkterem Sinn als etwa bei Paulus<sup>53</sup>. Dann könnte auch eine Stelle wie Apg. 10, 44 (Cornelius) angeführt werden, wo das Handeln des Apostels nicht sosehr durch den ihm selber einwohnenden Geist bestimmt wird als vielmehr durch den in Laien (gar noch ungetauften) wirkenden Heiligen Geist. Und dann stellt sich die Frage, welche an der Grenze

---

Windrichtung. Die Kirche erscheint wie ein Tunnel: Beim Eingang, dem Amtsträger (Papst, Konzil), weht der Geist hinein und beim Ausgang, den Laien, wieder hinaus. Die allgemeine Sicht scheint bei Schmaus so zu sein, wie es folgendes Zitat zeigt (bei Schmaus selbst fehlt eine derartig eindeutige Aussage): A. Javierre in *Concilium* 4. Jg., Heft 4 1968, S. 246 (Javierre stellt bewusst die traditionelle römisch-katholische Auffassung dar): «Die apostolische Sukzession setzt an eben diesem Punkt an: Wie Christus den Geist in voller und fruchtbarer Form ausgoss, so hatten dies auch die Apostel zu tun: Durch die Sicherung des Beistandes des Geistes bei der Verkündigung des Wortes (Lehrer), durch die Teilnahme an der Gewalt, dem Evangelium zum Durchbruch zu verhelfen (Seelsorger) und durch die Geistmitteilung in fruchtbarer Fülle, um imstande zu sein, für die Kirche Söhne und Väter zu zeugen (Pontifex). Die Spezifikation liegt klar zutage. Die Benefiziäre sind die Bischöfe. Sie nehmen in der Kirche einen besonderen Platz ein, analog den Aposteln in der Urkirche. Obwohl das Wort katholisch ist und der Geist keine Grenzen kennt, gibt es spezifische Diener am Wort und Spender des Geistes. Wie einst. Die Herkunft und die Posteriorität (nach dem Verschwinden der Vorgänger) sichert ihre Sukzession.»

<sup>52</sup> Dogm. III, 1, S. 357.

<sup>53</sup> Apg. 5, 3 ist evtl. eine Ausnahme. Schmaus dürfte sie allerdings falsch sehen. Wenn Ananias den Heiligen Geist betrügt, so liegt das nicht zuerst in der Linie eines Betrügens von Petrus – wie Schmaus es sieht – als vielmehr eines Betrügens der ganzen Gemeinde und auch des Geistes in Ananias selber.

zwischen Exegese und Systematik liegt, welche Bedeutung bei Lukas jeweilen die Bemerkung hat, dass es der Heilige Geist gewesen sei, der etwas veranlasst hat. Es ist recht ungewiss, dass Lukas sagen will, wenn schon der Heilige Geist etwas wolle, dann werde es auch in Ordnung sein, in dem Sinn, als ob das Bekenntnis dazu, dass es eben der Heilige Geist sei, nicht mehr nötig oder evtl. nicht gar das Entscheidende sei. Apg. 7, 51 sagt Stephanus: «Ihr widerstrebt allezeit dem Heiligen Geist.» Daraus müsste eher gefolgert werden, wer dem Heiligen Geist widerstrebt (der im Hörer, im Angeredeten selber ist), widerstrebt auch dem Amt, und nicht umgekehrt, wie Schmaus es tut, wer dem Amt widerstrebt, widerstrebe auch dem Heiligen Geist.

Eine andere Frage aber ist es, was das systematisch bedeutet, wenn Schmaus sagt, die Worte des Amtes seien durch den Heiligen Geist verbürgt. Woher weiss er das? Ist er Fundamentalist, der es aus Bibelstellen abliest? Woher weiss er dann, dass die Bibelstellen selber durch den Heiligen Geist verbürgt seien? Das kann er doch wohl nur wiederum durch den Heiligen Geist selber wissen. Es ist – direkt oder indirekt – der Heilige Geist, der ihm sagt, dass er auf die Amtsträger als besondere Träger des Heiligen Geistes hören muss. Gerade darauf aber reflektiert Schmaus nicht. Durch die alleinige Verwendung von lukanischen Stellen in unserem Zusammenhang zieht er vielmehr den Verdacht auf sich, als ob er den Heiligen Geist als etwas Zusätzliches sähe (bei Lukas meint der Begriff «Heiliger Geist» meist, was Schmaus als besondere Äusserung des Heiligen Geistes bezeichnen müsste), analog etwa von Wundern, das die Amtsträger beglaubigte. Eigenartig ist dann, dass Schmaus auch die Stelle über die Wahl der Diakone (Apg. 6, 3) anführt, und dies erst noch mit dem Zusatz des «nur» – nur solche voll des Heiligen Geistes –, und dann nicht folgert, Amtsträger könne nur sein, wer voll des Geistes sei, und eben nur dessen Wort sei beglaubigt. Und indem diese Amtsträger beglaubigt sind – so wie Schmaus Lukas versteht –, seien es dann alle. (Gewiss gilt dies nur unter gewissen Bedingungen, wie sie etwa für den besonderen Fall im Dogma für die päpstliche Unfehlbarkeit genannt sind.)

Dreierlei scheint wichtig zu sein:

1. Die besondere, ans Übernatürlich-Wunderbare grenzende Wirkung des Heiligen Geistes beglaubigt das Amt.
2. Der Heilige Geist verleiht den Worten des Amtsträgers den Charakter der Unfehlbarkeit.

3. In beiden Fällen wird über das Erkenntnisprinzip auf Seite der Laien nichts gesagt.

Die Frage wird – wie auch bei Lukas – nicht gestellt, woran man erkenne, dass die Geisteswirkungen nicht andere, vielleicht nur krankhafte oder jedenfalls ungültige Erscheinungen seien. Der Verweis auf die Schrift ist nicht von fundamentalistischen Bemühen unterschieden. Die Anwendung des Begriffs der Unfehlbarkeit legt eher den Verdacht, es handle sich um Fundamentalismus, nahe: Es sagt die unfehlbare Schrift, das Wort des Amtsträgers sei unfehlbar. Demgegenüber ist nur eine passive Annahme möglich. Da ist es mindestens fraglich, ob man sagen darf: «Wie der Sohn Gottes sich mit der menschlichen Natur verband und sie in seine Daseinskraft aufnahm, so dass sie nur noch in ihm und durch ihn existierte, so verband sich nach Meinung der Kirchenväter der Heilige Geist mit der Kirche, so dass diese nur in ihm und durch ihn existiert. Dieser Vergleich ... hat jedoch seine Grenzen; denn zwischen dem Heiligen Geist und der Kirche besteht keine hypostatische Union... Man kann das Verhältnis zwischen Kirche und Heiligem Geist zutreffend als ‚Bund‘, ‚Verbindung‘ charakterisieren. Es besteht keine Existenzeinheit, sondern eine Tätigkeitseinheit. Auch diese liegt im ontologischen Bereich. Sie lässt jedoch die Personalität der Glieder der Kirche weiterbestehen...» «Wenn das Konzil von Chalzedon von den zwei Naturen und Tätigkeiten in Christus sagt, dass sie ‚unvermischt‘ seien, so lässt sich dies mit dem gleichen, ja mit gesteigertem Recht von der Kirche sagen. Denn der Heilige Geist und sein Wirken vermischt sich mit dem Tun der Kirche nicht zu einer pantheistischen Einheit. Wenn jedoch das Konzil von Chalzedon erklärt, dass in Christus Göttliches und Menschliches untrennbar und ungetrennt sei, so gilt dies von der Kirche nur in einem gewissen Sinn, denn die Verbindung zwischen ihr und dem Heiligen Geist ist wesentlich lockerer als zwischen der Kirche und Christus<sup>54</sup>.» Nun sieht es aber doch so aus, als ob da, wo der Heilige Geist dem Wort eines Amtsträgers Unfehlbarkeit verbürge, diese «pantheistische» Einheit dennoch zustande komme. Oder aber, mit dem Begriff «Unfehlbarkeit» wäre etwas ganz anderes gemeint als die Garantie, dass kein Irrtum vorliege<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Dogm. III, 1, S. 366f, «Kirche und Christus», ist wohl Verschrieb für die zwei Naturen in Christus.

<sup>55</sup> Die Dogmatisierung des päpstlichen Primats, welche die der Unfehlbarkeit umschliesst, enthält einen eigenartigen Widerspruch, indem als Be-

Es sieht so aus, als ob in gewissen Worten kirchlicher Amtsträger sich der Heilige Geist in einer Weise engagiere, dass es eine leere Behauptung bleibt, zu sagen, der Heilige Geist sei selber mit dem Tun des Lehramtes nicht völlig eins. Die Kirche wird geradezu in zwei Teile von verschiedener Verbindung mit dem Heiligen Geist unterteilt. In gewissen Fällen können Amtsträger gar nicht anders, ob sie es wollen oder nicht, glaubten oder nicht, sich Mühe geben

---

gründung und Erläuterung Worte Gregors d. Gr. angeführt werden, welche dem übrigen Text schärfstens widersprechen (Dies ist bereits nach dem im Vatikanischen Text gebrauchten Zitat so. Noch viel deutlicher wäre es, wenn auch der weitere Kontext zu jenen Worten im Konzilstext stünde. Die Vermutung, Gregor hätte mit der Ablehnung des päpstlichen Primats nur einen Primatsanspruch Neuroms bekämpfen wollen, was indirekt eine Stärkung der päpstlichen Stellung bezweckt hätte, würde die Sachlage selbst dann nicht ändern, wenn diese Vermutung historisch gesichert wäre. Es ist auf jeden Fall eindeutig, dass Gregor – auch mit den im Konzilstext verwandten Worten – einen Primat von der Art eines Universalepiskopats ablehnt.) Wenn man versucht, das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit von diesem Paradox her zu verstehen, so könnte man in die Nähe eines Verständnisses der Unfehlbarkeit gelangen, wie wir es bei orthodoxen Theologen antreffen können.

Nach Trembelas Dogm. 2 (Athen 1959), S. 402, ist die ökumenische Synode unfehlbar. S. 405 aber unterliegt sie dem Glaubensbewusstsein der ganzen Kirche und S. 406f gar dem der Laien. Dabei hätten die Bischöfe allerdings nicht im Namen und Auftrag der Laien auf dem Konzil deren Glauben zu vertreten. Sondern nachträglich hätten die Laien die Konzilsentscheidungen als unfehlbar zu erkennen, als ihren Glauben und die Wahrheit ausdrückend. (Würden die Entscheidungen nicht als unfehlbar erkannt, so könnte das Konzil nicht als ökumenisches rezipiert werden, muss Trembelas nach dem weiteren Zusammenhang interpretiert werden.) Das ist die Struktur der Wahrheitsfindung und der Verpflichtung auf die kirchlichen Sätze. Dabei kann es eben auch geschehen, dass die Annahme eines Konzils wegen seiner inakzeptablen Sätze nicht möglich ist. Stilianos Charkianakis, «Von der Unfehlbarkeit der Kirche in der orthodoxen Theologie» (Athen 1965), S. 81, nennt als Träger der Unfehlbarkeit der Kirche Klerus und Volk zugleich. S. 85: Es seien Organe der kirchlichen Unfehlbarkeit die Apostel, dann die Bischöfe. Verantwortlich für sie seien aber alle – sc. auch die Laien, bloss dass «an ihrem Ort wirkend sie (die Unfehlbarkeit) dann nur die authentisch beauftragten Organe erhalten ... die Apostel und Bischöfe.» Weiter ist dann vorzüglich die Synode ihr Organ. Man wird nicht fehlgehen, wenn man interpretiert, es würde hier der Begriff «unfehlbar» gebraucht wie ein Wort, das sich steigern lässt, wobei «unfehlbarst» nicht «unfehlbar» wäre im Sinne des nicht zu steigernden Wortes, im Sinne von absolut und endgültig unfehlbar.

Dabei wäre aber für die Verwendung des Wortes unfehlbar zu beachten, ob es im bekennenden Sinn gebraucht wird (dann wäre es nicht zu steigern) oder ob es die praktische Funktion einer Betonung der Autorität des Lehramtes hat (dann wäre es – undeutsch – zu steigern). Im letzteren Fall ist mitzusehen das Problem der Anerkennung im konkreten Fall durch die Kirche, der Prozess der Rezeption. Man beachte dazu die bei römisch-kathol.



oder nicht, um ihre Verantwortung wissen oder nicht, als unfehlbar zu lehren. Denn ihre Tätigkeit ist die Tätigkeit des Heiligen Geistes. Dass der Papst in den wenigen Fällen, da er unfehlbar lehrte, sich Mühe gab, selber daran glaubte usw., tut nichts zur Sache; denn es lässt sich immer fragen, ob er sich genügend Mühe gegeben habe. Man kann auch umgekehrt vorgehen und sagen, wenn es sich um unfehlbare Akte handle, dann bewirke eben der Heilige Geist, dass sich der Papst genügend Mühe gebe<sup>56</sup>. Diese Verbindung mit dem Heiligen Geist behält jedenfalls diese Intensität, da es eine leere Behauptung bleibt, ein Getrenntsein festzuhalten oder von unvermischt zu reden<sup>57, 58</sup>.

---

lischen Autoren vorkommende Ansicht, ein häretischer Papst sei eo ipso nicht Papst (bloss dass dann die Frage, wer dies feststelle, nicht berücksichtigt wird), und vergleiche dies mit der orthodoxen Ansicht, ein häretisch lehrendes Konzil sei eo ipso nicht gültig (wobei bedacht wird, dass es die Rezeption durch die Kirche sei, welche dies feststelle. Unklar bleibt, ob diese Rezeption einmal als abgeschlossen betrachtet werden könnte. Praktisch wird dem so sein, theoretisch aber müsste die Rezeption für nie abgeschlossenen angesehen werden). Die lateinisch-griechische Differenz liegt weniger im Verständnis der Unfehlbarkeit als in dem der Struktur der Kirche. Hier wie dort wird *bekannt*, dass die Kirche unfehlbar (nicht steigerbar) lehren könne.

Es ist immerhin zu beachten, dass auch auf römisch-katholischer Seite das praktische Problem der Rezeption eine Rolle spielt, allerdings gleichsam eine gegen die Kirchenstruktur. Es spielt dies auf drei Arten: Man fragt, ob die Kriterien für einen Ex-cathedra-Entscheid wirklich erfüllt seien, man interpretiert neu, und man vergisst einen Entscheid.

Mit der verschiedenen Auffassung der – synodalen oder monarchischen – Struktur der Kirche ist eine verschiedene Pneumatologie verbunden. Die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Kirche ist am einen Ort als eine in der Gemeinschaft und am andern Ort als eine vorzüglich in den Inhabern des Lehramtes gesehen.

<sup>56</sup> Dogm. III, 1, S. 819, betont Schmaus, dass sich die Vorbereitung des Entscheides nicht auf dessen Unfehlbarkeit beziehe.

<sup>57</sup> Dogm. III, 1, S. 818: «Es liegt im Sinne der päpstlichen Unfehlbarkeit, dass sie in engstem Zusammenhang mit der Gesamtkirche ... vollzogen wird. Wenn der Papst nach dem Wortlaut des Primatsdogmas seine Gewalt auch ausüben könnte, ohne nach dem Glauben der Gesamtkirche zu fragen, so wäre ein solches Vorgehen praktisch nicht nur schwer durchführbar, es würde zwar dem Buchstaben, nicht aber dem Geist des Primats gerecht.»

<sup>58</sup> An der prinzipiellen Einheit, die als «untrennbare» erscheint, des Heiligen Geistes mit einem Teil der Kirche ändert es nichts, wenn diese Einheit auf möglichst wenig reduziert wird, wie dies versucht wird in Dogm. III, 1, S. 819: «Diese Funktion (sc. der theologischen Wissenschaft) ist indes wichtig, weil dem Träger des Lehramtes zwar die Assistenz des Heiligen Geistes, nicht aber eine unmittelbare Erleuchtung verheissen ist. Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes bezieht sich darauf, dass der Träger des Lehramtes vor einer falschen Lehrentscheidung bewahrt und zu einer rechten Lehrentscheidung geführt wird.»

Diese einseitige Betonung des Geistbesitzes der Amtsträger könnte vielleicht auch anders interpretiert werden. Analog dem physikalischen Gesetz, dass einer Kraft eine gleich starke Gegenkraft entspricht, könnte diese Betonung des Geistbesitzes des Amtsträgers den gleich mächtigen Geistbesitz der Laien evozieren<sup>59</sup>. Wir stünden damit in der Nähe orthodoxer Auffassungen (Anm. 55). Allerdings entspräche das weder Schmaus noch der traditionellen römisch-katholischen Auffassung.

Wenn wir sehen, wie Schmaus das Amt betont, so finden wir jedenfalls einen nichtindividualistischen Ansatz des Verständnisses der Einwohnung des Heiligen Geistes in der Kirche.

Die starke Betonung des Geistbesitzes der Amtsträger erlaubt zwei sich widersprechende, paradoxe Folgerungen. Einmal drängt er den unmündig gehaltenen Laien in eine extrem individualistische Frömmigkeit. Dies bleibt der einzige Ausweg zur Selbstverwirklichung vor der übergrossen amtlichen Autorität. Dann ist es aber gerade diese selbe Autorität, welche die Frömmigkeit des einzelnen in die Kirche einholt und damit der Vereinzelung entnimmt.

Schmaus schlägt etwa in verschiedener Weise das Thema *des Gegenübers der Kirche zu Christus* an, welches *für die Kirche konstitutiv* sei. Leider führt er dies Thema nirgends durch. Es seien aber zwei Bemerkungen im Hinblick auf dieses Thema betrachtet:

Einmal die Kritik der Ablehnung des filioque durch die Orthodoxie und dann die Auffassung von der Einwohnung des Heiligen Geistes im Amtsträger, welche diese als Vermehrung der Rechtfertigungsgnade sieht. Zu letzterem Punkt sei auch auf die klareren Sätze von L. Ott und P. Fransen verwiesen<sup>60</sup>.

In seiner Dogmatik (3. Bd. 1, S. 339) schreibt Schmaus: «Es scheint konsequent zu sein, wenn die griechisch-orthodoxe Theologie

---

<sup>59</sup> Dogm. III, 1, S. 811: «Ebensowenig sind sie (sc. die irreformablen päpstlichen Lehrentscheidungen) eines Beweises im eigentlichen Sinne fähig oder bedürftig. Sie tragen den Grund ihrer Richtigkeit in sich selbst. Ihre Wahrheit gewinnt Evidenz aus ihrer Tatsächlichkeit.» Die Wissenschaft könne dann diesen Lehrentscheid entfalten, mit dem Gesamt der Lehre in Beziehung bringen und verständlich machen. Danach sieht es allerdings nicht so aus, als ob die Geistbegabung der Laien im Sinne einer «Gegenkraft» in Sicht käme. Zum Verständnis des Lehrentscheidendes wird hier auch nicht des Heiligen Geistes gedacht. Seine Evidenz gewinnt der Entscheid nicht im Heiligen Geist (der der hörenden Kirche einwohnte) sondern aus seiner Tatsächlichkeit.

<sup>60</sup> Ludwig Ott, Grundriss der Dogmatik, 1959, Freiburg, 4. Aufl., S. 544: «Das Weihesakrament verleiht dem Empfänger heiligmachende

die Rechtsgestalt der Kirche, teilweise wenigstens, verneint; denn sie leugnet, dass der Heilige Geist auch vom Sohn ausgeht. Wenn er nur vom Vater ausgeht, ist seine Sendung in die Kirche auch nur dessen Werk. So fehlt der Geistsendung das christologische Gepräge. Wir wissen jedoch, dass die Voraussetzung der griechisch-orthodoxen Theologie nicht zutrifft; denn der Heilige Geist geht vom Vater und vom Sohn bzw. vom Vater durch den Sohn aus. Der heilige Thomas hat in seinem Werk *Contra errores Graecorum* auf diesen Zusammenhang hingewiesen (Buch II, Prolog).» Es sei hier darauf verzichtet, konfessionskundliche Irrtümer richtigzustellen betreffend die Auffassung von der Rechtsgestalt der Kirche und von dem, dass das «nur» vom Vater auch nicht allgemein orthodox ist. Es sei vielmehr versucht, dieselbe Frage an Schmaus zu stellen, d.h. zu sehen, *ob das filioque auf seine Ekklesiologie Auswirkungen habe.*

Schmaus schreibt zur Rechtsgestalt der Kirche (unter voller Zustimmung wird S. 350 Meschler zitiert): «Wann hat denn die Kirche», schreibt Meschler, «zu leben und zu wirken begonnen? Nicht vor dem heiligen Pfingsttage. Und doch waren die Bestandteile der Kirche vor demselben schon vorhanden, zusammengefügt, organisiert, mit allen Gewalten ausgerüstet; die Lehre war verkündet, die Apostel gewählt, die Sakramente gestiftet, die Hierarchie gegliedert, und doch lebte und rührte sie sich nicht ... bis zur neunten Stunde am heiligen Pfingstfest, wo ... der Heilige Geist auf sie herabstieg.» Schmaus schreibt: «Von Christus empfing sie die Struktur. Ihr Leben aber erhielt sie vom Heiligen Geist<sup>61</sup>.» Wenn man diese Aussage von der Ablehnung der orthodoxen Auffassung vom Ausgang des Heiligen Geistes her verstehen will, dann muss das heissen, dass aus der vorgegebenen Struktur nun das Leben floss,

---

Gnade. De fide... Als Sakrament der Lebendigen bewirkt das Weihesakrament per se die Vermehrung der heiligmachenden Gnade. Die Weihegnade hat den Zweck und die besondere Eignung, den Empfänger zur würdigen Ausübung der Funktionen seines Ordo und zu einem entsprechenden Lebenswandel zu befähigen... Mit der Vervollkommnung des Gnadenstandes empfängt der Ordinand das Anrecht auf aktuelle Gnaden, die künftighin zur Erreichung des Zweckes des Sakraments notwendig sind.»

Piet Fransen im *Lexikon Sacramentum Mundi*, Freiburg 1969, 4. Bd., Sp. 1289: «Die sakramentale Gnade (beim Sakrament der Weihe) kann nicht von der fundamentalen Gnade der Rechtfertigung unterschieden sein... Die Gnade der Weihe ist also eine Vertiefung und Wiederausrichtung der Taufgnade in Hinsicht auf die spezifische Sendung und den priesterlichen Dienst.»

<sup>61</sup> Dogm. III, 1, S. 351.



welches, so muss man fortfahren (s. o. das Thomas-Zitat), die Amtsträger erfüllt und, wenn diese Gefässe gefüllt sind, auf die Laien weiterfliesst. Es kann aber nicht heissen, dass erst vom Heiligen Geist her erkannt würde, welche Struktur überhaupt Christi Willen gemäss sei. Es ist nicht die geisterfüllte Kirche, die Christus gegenübersteht und sich für eine bestimmte Schau Christi entscheidet. Diese Schau ist vorgegeben. Die Kirche kann diese bloss ablehnen oder annehmen. Auf diesen Punkt ist die Entscheidung reduziert. Nur darin steht sie im Gegenüber zu Christus.

Dieses Weiterfliessen des Heiligen Geistes finden wir näher umschrieben in Dogm. IV, 1 (3. u. 4. Aufl., S. 599f). Das dort Gesagte sei wie folgt zusammengefasst: Durch die Weihe wird dem Priester ein Charakter eingeprägt<sup>62</sup>. Das ist seine Christusbildlichkeit. Diese schliesst eine Stärkung der Christusverbundenheit in sich, und diese wiederum begründet eine innigere Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist (Vermehrung der heiligmachenden Gnade). Das gesteigerte göttliche Leben enthält die Hinordnung auf jene wirksamen Gnadenhilfen (Beistandsgnaden), durch welche der Geweihte die ihm aufgetragenen Aufgaben in verantwortlicher Weise zu vollziehen und sein Leben mit seinem Beruf in Übereinstimmung zu bringen vermag. So teilt sich dann der Heilige Geist den Gläubigen mit. Sollte irgendwo in dieser Kette ein Fehler passieren, so hilft evtl. ein ausserordentliches prophetisches Amt («Nicht selten geraten solche vom Heiligen Geist für besondere Aufgaben in

---

<sup>62</sup> Hervé-Marie Legrand in Concilium 8. Jg., Heft 4, 1972, S. 264: «Trient behauptet nur, dass ein solches Merkmal (Charakter) vorhanden sei, versagt sich dagegen ausdrücklich jegliche Aussage über sein Wesen. In einer genauen Untersuchung hat J. Galot den gegensatzreichen Pluralismus der mittelalterlichen Interpretation des Merkmals aufgezeigt. So divergieren etwa die Thomisten und Scotisten beträchtlich. Das ontologische Verständnis des Merkmals ist keineswegs einheitlich. Ein Olivi erblickt in ihm beispielsweise ein Rechtsverhältnis zwischen Christus und dem Priester; ein Durandus von San Porciano nur eine rationale Beziehung. Angesichts dieser Lage der Dinge hat Trient ausdrücklich jegliche Bestimmung des Wesens dieses Merkmals vermieden und verurteilt keine der vorhandenen Schulmeinungen, nicht einmal die des Durandus, die in ihm eine rein rationale Beziehung erblicken will.» Des weitern hält es Legrand für unerlaubt, die Lehre vom *character indelebilis* für ein Dogma zu halten.

Bei aller Unklarheit scheint dieser Begriff doch zwei feste Elemente zu enthalten: Durch die Weihe wird der Priester in eine besondere Beziehung zu Christus (nicht zum Geist) gebracht, und diese Beziehung ist von bleibender Art.

der Kirche abgeordnete Heilige mit den Trägern des kirchlichen Lehramtes zunächst in Spannung») <sup>63</sup>.

Hier, und nur hier, in Krisensituationen findet sich ein wahres Gegenüber *in* der Kirche, welches Gegenüber sonst – so scheint es Schmaus zu sehen – reduziert bleibt auf die Glaubensfrage in globo, ob man überhaupt annehmen wolle oder nicht. Es scheint unumgänglich, die Frage zu stellen, ob denn Gott für Korrekturen eine andere Ekklesiologie und Pneumatologie habe als für das eigentliche Leben der Kirche. Dieses scheint bei Schmaus wirklich nach dem filioque ausgerichtet zu sein, indem er nur eine Quelle der Kirche kennt, nämlich einen «Christusgeist» oder «Geistchristus». Dass erst ab Pfingsten das in Christus Vorgegebene auch wirkt, erscheint bloss wie eine Etappe auf einem einlinigen Weg. Nur im Notfall zeigt sich das Wirken des Geistes als strukturell Neues, nämlich als Gegenüber zur Autorität des Amtes, welches eben Christus darstellt. So wie die Apostel an Pfingsten nur aktiviert wurden, aber nicht neu Christus gegenübergestellt wurden, so geschieht es jeweilen auch dem Laien dem Priester gegenüber. Allgemein kommt nach dieser Theologie der Geist durchs Amt. Im besondern erhält der einzelne Amtsträger *durch die Weihe eine Vermehrung der Rechtfertigungsgnade*. Er hat diese nicht für sich sondern für die Gemeinde, die Laien. Es heisst aber nirgends, dass die vermehrte Rechtfertigungsgnade anderer Art sei als die noch nicht vermehrte. Es wäre wohl konsequent, zu folgern, dass diese Gnade überhaupt auf die andern ausgerichtet sei. Dies würde erst deutlich werden, wenn durch das Mehr an Gnade deren Gefäss, der Priester (evtl. auch andere Christen, die eine besondere Aufgabe haben, nur sagt Schmaus das nicht), überfliesse auf die andern hin. Es müsste dies so verstanden werden, als ob die Gnade erst dann zu ihrem Ziel komme. Dies Ziel sollte in den Laien, in welche die Gnade überfließt, eigentlich kein anderes sein, ist es doch dieselbe Gnade (sie wird doch kaum als neutraler Kraftstrom zu sehen sein?). Nun wird als Ziel der Gnade das Heil genannt. Nach dem Gesagten wäre somit das Heil für die Amtsträger in der Zuwendung zu den andern zu suchen. Gott begegnete in den andern, ist doch die Begegnung mit Gott das Heil. Das müsste nun aber auch für die Laien gelten, die somit Gott nicht nur im Herzen oder im Himmel zu suchen hätten, wie es nach Schmaus zu sein scheint. Nach dieser Sicht könnte

---

<sup>63</sup> Dogm. III, 1, S. 365 ff.

aber die Kirche nicht einem Tunnel verglichen werden<sup>64</sup>. Das Verhältnis der Amtsträger und Laien zueinander erschiene derart primär als ein brüderliches. Es müsste um eine Angleichung aneinander gehen. Muster, Vorbild dafür zu sein, wären in erster Linie die Amtsträger verpflichtet. Doch könnte ihnen derart sehr wohl auch ein Laie Vorbild sein.

Damit dürfte aber Schmaus kaum mehr recht interpretiert sein. Der oben gebrauchte Tunnelvergleich ist wohl die bessere Interpretation. Danach sieht es so aus, als ob der Heilige Geist weitergereicht würde seit Pfingsten. Dies wäre eine extrem christozentrische Sicht. Diese Sicht kann so ausgeprägt sein, dass Schmaus nicht merkt, dass das Zitat aus Apg. 6, 3 mit dem beigefügten «nur» eigentlich gar nicht passt. Es sieht so aus, als ob gleichsam vorweg bezeugt würde, was dann durch die Handauflegung geschehen sollte, nämlich das voll des Heiligen Geistes sein (Schmaus braucht das Zitat im Zusammenhang, da es um den Geistbesitz der Amtsträger geht). Falls man fragen wollte, wie das zu verstehen sei, dass sich dieser Geistbesitz schon vorher zeige, müsste man vielleicht antworten, Erscheinungen, ob natürliche oder übernatürliche, die sich vorher zeigen, würden überhaupt erst so als Zeichen des Heiligen Geistes qualifiziert, als man sich zu ihnen als eben solchen Zeichen erst von der Weihe an bekenne und eben gar bekenne, sie seien durch die Weihe erhalten worden. Damit aber hätte das Kriterium des Heiligen Geistes seinen Platz betont in Bekenntnis und keineswegs im empirischen Wahrnehmen.

Dies müsste nach Schmaus aber so ausgelegt werden, dass dies Bekenntnis bereits die Wirkung der Ordination sei, nämlich des Überfließens des Geistes auf die Laien. In dieser betont christozentrischen Sicht gibt es nur eine Quelle für das Leben der Kirche, das filioque fügt sich zwangslos ein. Dabei wäre die Struktur der Kirche eine stark autoritäre. Es gäbe in ihr nur die Richtung vom Urheber Christus zum Amtsträger, von diesem zum Laien, der sich dann direkt auf Gott auszurichten hätte, ohne dem Amtsträger gegenüber jemand zu sein. Das bedeutet einerseits eine starke Abhängigkeit des Laien vom Amtsträger, heisst aber andererseits für diesen, dass er ganz im Dienst des Laien steht.

---

<sup>64</sup> Vgl. Anm. 51, ebenso am Anfang dieses Kapitels die Fragen um die «Heilsanstalt» und «Heilsgemeinschaft». Der Tunnelvergleich stammt von mir als Interpretation der Schmausschen Sicht von der Einwohnung des Geistes in der Kirche.

Wenn nun aber der Geistbesitz des Amtsträgers doch danach betrachtet wird, dass er eine Vermehrung der Heiligungsgnade sei, welche Gnade damit dieselbe wäre wie bei den Laien, und dass diese Vermehrung nicht für den Amtsträger selber, sondern für die Laien geschähe, wobei nicht vergessen werden darf, dass das Ziel der Heiligungsgnade die Vereinigung mit Gott, nicht mit dem Mitmenschen meine, dann muss man schliessen, dass der Amtsträger sich kraft seiner Amtsgnade nicht den Laien, sondern Gott zuwenden müsse. Dies gerade, dass er sich Gott zuwandte, geschähe aber für die Laien. Das muss meinen, dass der *Amtsträger Vorbild* zu sein habe<sup>65</sup>. (Es ist übrigens auffällig, wie die Ordinationsriten – abgesehen von bestimmten Bezugnahmen auf die Verwaltung der Sakramente etwa – vor allem und ganz vorherrschend Aussagen enthalten, die man von jedem Christen sollte machen können.) Danach wäre das Verhältnis des Amtsträgers zum Laien nicht so sehr ein väterlich-herrschendes, sondern ein brüderliches. Die Laien müssten sich dem älteren Bruder, ihrem Vorbild, der also im Prinzip gleich ist wie sie, angleichen. Sie hätten damit aber den Geist, den Impetus, sich anzugleichen, nicht vom Amtsträger, ihrem Bruder, sondern vom Vater, der sich derart nicht in einem Menschen darstellte, erhalten. Man könnte das vielleicht mit dem johanneischen Ausdruck des Ziehens des Vaters zum Sohn (Joh. 6, 44) sagen. Dies, dass es zum Sohn geschieht, würde bekannt und gesellschaftlich wirksam, indem es zum Amtsträger hin geschieht, welcher durch die Weihe Gesandter des Bruders Christus ist, und damit eben als Vorbild bezeichnet und beauftragt wäre.

Falls dies stimmt, müsste aber neu gesehen werden, was Schmaus über das Verhältnis der Rechtsgestalt und des Lebens der Kirche in Kritik an der Orthodoxie sagt. Es müsste nämlich viel mehr die Reziprozität des Gegenübers des Geistes zum Sohn betont werden, für welche das «durch den Sohn»<sup>66</sup> eher offen ist als das

---

<sup>65</sup> Damit ist eine Deutung des Überfliessens der Gnade versucht, die innerhalb der thomistischen Gnadenlehre schwierig ist. Nach dieser wäre wohl die Gnade hier wie dort dieselbe, aber es bewirkte eben erst das Überfließen die neue Ausrichtung (s. oben das Thomas-Zitat). Die erschaffene Gnade liesse sich nicht so denken wie der Heilige Geist, der Liebe ist, und zwar als Relation, die mit sich identisch bleibt. Demgegenüber wäre die erschaffene Gnade zuerst nicht als Relation sondern als nicht bezogene Kraft gedacht.

<sup>66</sup> Das «durch den Sohn» ist natürlich gut orthodox. Vgl. U. Küry, IKZ 1968, 2. Heft, S. 83, in Anlehnung an Bolotoff: «Man kann so formulieren: Der Heilige Geist geht aus dem Vater aus, indem der Sohn existiert

«und vom Sohn». Das Bekenntnis der Kirche zu Christus wäre nicht nur ein passives von Christus her Geformtwerden, sondern ein aktives durch den Geist, der vom Vater ausgeht, bestimmtes Bekennen und Erkennen Christi.

Dem entspräche auch eine grössere Betonung des durch die Weihe verliehenen Charakters, der Christusähnlichkeit meint, als der in ihm zustehenden Amtsgrade. Es geht ja jetzt darum, dass die Gemeinde ihre Christuszugehörigkeit bekennt, und erst in zweiter Linie, dass die Gemeinde auch von Christus her, und das heisst so eben auch vom Amtsträger her, belebt wird.

Dieses «in zweiter Linie erst» darf aber nicht heissen, es sei zweitrangig. Es darf vielmehr nur gesagt werden, wenn zugleich das Gegenteil auch gesagt wird. Wenn uns nämlich der Vater zu Christus zieht, dann zieht er uns zu unserem Herrn, zu dem, welchen wir – gewiss wir! – als Herrn, als unser Leben, als das Haupt der Kirche erkennen (das ist das Wunder des Heiligen Geistes *in uns*). Als Glieder der Kirche und als Gemeinde können wir das aber nur tun, wenn wir die von Christus her Gesandten, das sind die in der apostolischen Sukzession Stehenden, anerkennen und damit auch bekennen, dass wir den Geist, der in uns wohnt, wohl vom Vater, aber durch sie, im Schoos der Kirche, dem Leib Christi, empfangen haben.

Damit werden aber aus einzelnen Aussagen, wie sie sich bei Schmaus finden, Folgerungen gezogen, die sich mit dem Gesamt der Schmausschen Theologie kaum vereinbaren lassen. Es wären diese Folgerungen aber vielleicht der Weg, wie das schiefe Bild, welches Schmaus von der Kirche als Darstellung des Lebens der Heiligen Dreifaltigkeit gibt, korrigiert werden könnte.

### **Zum Problem der konfessionellen Unterschiede in der Ordinationslehre**

Es ist ausserordentlich schwierig, den Unterschied in der Ordinationslehre zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen, die von der Reformation herkommen, zu fassen. Auf reformierter Seite selber sind sehr unterschiedliche Auffassungen zu fin-

---

(hyparchontos tou hyiou). Als diese von Anfang an vollkommene Hypostase wird der aus dem Vater ausgehende Geist vom Sohn empfangen und glänzt durch den Sohn hindurch.»



den. Wir haben die Anschauungen von Barth und Althaus betrachtet. Ihre Theologie hat keinen Bezug auf die offiziellen Dokumente ihrer Kirchen. Ganz von diesen her versuchen dagegen von Allmen (reformiert-calvinistisch) und Heubach (lutherisch) die Ordination zu verstehen. Sie kommen auf Grund der offiziellen Texte zu Auffassungen, die der römisch-katholischen erstaunlich nahestehen. Heubach versucht dann, den Unterschied zwischen seiner Auffassung der Ordination (die nach seinen Angaben von einer langen Reihe lutherischer Theologen geteilt wird) und der römisch-katholischen zu formulieren. Er charakterisiert die römisch-katholische Lehre wie folgt<sup>67</sup>: «In der Ordination erteilt der Ordinator dem Ordinanden eine sakramentale Weihegnade, die darin ihre konkrete Wirkung hat, dass der Ordinierte nunmehr persönliche spirituelle Fähigkeiten besitzt, welche er vorher nicht besessen hat und ohne die er niemals imstande wäre, des Amtes zu walten... Der character indelebilis ist nunmehr ein personal habitueller Besitz des Ordinierten, den er niemals wieder zu verlieren oder selbst auszulöschen vermag. Eine Mehrung der innerpersonalen Substanz ist eingetreten... In dieser habituellen Weihegnade als inhärierender Qualität des Ordinierten ist die primäre und wesentliche Bedeutung der Ordination nach römisch-katholischer Lehre zu sehen. Diese Tatsache wird auch dadurch unterstrichen, dass nach neukatholischer Anschauung die Übertragung und Zuweisung eines konkreten Amtes (Titel) erst sekundäre Bedeutung hat ... die Ordination vermittelt also die ‚Fähigkeit‘ zum geistlichen Amt überhaupt, nicht das Amt selbst (missio ad ministerium)... Die römisch-katholische Ordinationsanschauung ist somit anthropologisch-ontisch-habituell orientiert und nicht ekklesiologisch-funktional.» Zur lutherischen Auffassung dagegen sagt er u. a. folgendes: «Bisher haben wir aber in der lutherischen Theologie noch keine einhellige und wirklich durchgebildete Lehre vom Amt und von der Ordination.» Es gilt immerhin: «Im Neuen Testament steht nirgends die Person und Dignität des Amtsträgers im Vordergrund, sondern in allen Stellen über das Amt und seine ‚Ordination‘ (Ruf, Segnung, Sendung) geht es um die alles überragende und beherrschende Versöhnung (des Evangeliums), die der Welt durch das Amt kundzumachen ist. Dabei geht es im Neuen Testament niemals um personale, inhärie-

---

<sup>67</sup> Joachim Heubach, Die Ordination zum Amt der Kirche, Berlin 1956, S. 79ff.

rende Substanz zum befähigten Vollzug sakramentaler Handlungen, sondern primär um den Ruf, die Segnung und Sendung...» Obwohl Heubach diesen Unterschied als grundlegenden sieht, ist es keineswegs sicher, ob der Unterschied überhaupt in den Blick gekommen ist. Folgende Überlegungen mögen das deutlich machen: Was die lutherische Seite betrifft, so weiss Heubach selbst, dass die Ordination nicht auf ein bestimmtes Amt (Titel) ausgerichtet ist<sup>68</sup>. Diese Funktion hat erst die Installation, was auf römisch-katholischer Seite für die Bischöfe in der Praxis normalerweise und in der Theorie immer gerade anders ist. Es verhält sich mit den katholischen Priestern ähnlich wie mit den lutherischen Amtsträgern, die nach Luthers Intention vielleicht die «rechten Bischöfe», also nicht Priester sein sollten. Wenn man weiter beachtet, dass der katholische Priester zwar nicht für eine konkrete Gemeinde, aber für einen konkreten Bischofssitz als Helfer des Bischofs (oder Ordensobern) geweiht wird, fällt der Vergleich noch mehr zuungunsten der lutherischen Haltung aus. In der Praxis ist es so, dass in den Reformationskirchen wohl die meisten absoluten Weihen erteilt werden. Wenn Heubach dies verurteilt, steht er im Einklang mit der alten Kirche<sup>69</sup>. Weiter gilt wenn in der Praxis (etwa in der DDR) auch Ausnahmen vorkommen, allerdings nur unter dem Druck der Notsituation, dass in der lutherischen Kirche die Ordination Vorbedingung ist zur Ausübung des Amtes<sup>70</sup>. Betreffend den in der Ordination erteilten Auftrag sieht auch Heubach, dass er

---

<sup>68</sup> Vgl. die 4. These der 13. Altkatholischen Theologenwoche (1971), s. Christkatholisches Kirchenblatt, Bern, 94. Jg., Nr. 24, S. 299: «Jede Kirche muss sich über sich selbst und die andern Kirchen Rechenschaft geben. Dabei ist immer zu bedenken, dass viele kirchliche Lehren in Reaktion gegen Missbildungen oder Verkümmierungen ausgebildet wurden und deshalb oft das Kirchesein ungenügend zum Ausdruck bringen. *Darum ist neben der Lehre auch die ekklesiale Wirklichkeit und Praxis massgeblich mit in Betracht zu ziehen.*»

<sup>69</sup> Ein Vergleich des Amtes der verschiedenen Konfessionen müsste auch beachten, dass nach reformatorischer Auffassung – die darin weithin in Übereinstimmung mit einer verbreiteten spätmittelalterlichen Sicht der Dinge steht – kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Bischofs- und Priesteramt sei. Die reformatorischen Ordinationsformulare sind eher von katholischen Riten der Bischofsweihe als der Priesterweihe beeinflusst. Es dürfte die soziologische Seite des Pfarramtes sein, die immer mehr bewirkt hat, dass sich der evangelische Pfarrer mit seinem katholischen Kollegen im Pfarramt und nicht im Bischofsamt vergleicht. Vgl. J. J. von Allmen, Geistliches Amt... Basel 1966, S. 10ff.

<sup>70</sup> Heubach, S. 50.

unabänderlich sei. Wo ihm nicht gehorcht wird, wandle er sich zum Fluch, aber er bleibe<sup>71</sup>.

Auf römisch-katholischer Seite (vgl. die Kapitel zu Scheeben und Schmaus) wird immer wieder betont, dass das, was der Priester durch die Ordination empfängt, zuerst für die Gemeinde und nicht für den Priester sei. Die funktionale Sicht ist auch vorhanden<sup>72</sup>.

Falls sich Heubach die Frage stellen würde, wie die Ordination in seiner Kirche für den Ordinierten selber aussehen muss, so dürfte auch er zu Aussagen kommen, die eine Veränderung der Person beinhalten. Dass er dies nicht in aristotelischer Terminologie tun würde, kann da nichts besagen, solange der Versuch nicht unternommen wird, die lutherische Auffassung in jene Terminologie zu übersetzen. Ein Kampf mit verschiedener Terminologie ist unecht.

Jedenfalls lässt sich aus den Darlegungen Heubachs schliessen, dass jemand, der einen Auftrag erhalten hat, anders ist als einer, der nicht beauftragt ist.

Nun nennt Heubach als Unterschied auch dies, dass nach römisch-katholischer Auffassung auf die «Fähigkeit» der geweihten Person geachtet würde, während nach dem Neuen Testament (d.h. doch wohl, nach lutherischer Auffassung!) alles Handeln des Berufenen und Gesandten letztlich und eigentlich Gottes bzw. Christi eigenes Handeln und Tun bleibt. Ist das aber, so ist zu fragen, überhaupt ein Gegensatz? Heubach schreibt von der lutherischen Auffassung<sup>73</sup>: «Alles, was der Ordinand bisher an pneumatischen Gaben besitzt, wird in der Ordination bestätigt (confirmiert) und nochmals, nun speziell im Blick auf die *missio*, von Gott in besonderem Mass erbeten *und im Glauben auf die Verheissung Christi auch wirklich mitgeteilt.*» Wie würde ein römisch-katholischer Theologe von dieser «Fähigkeit» reden, wenn er es in Heubachs Sprache täte? Zudem liegt auch auf katholischer Seite die «Fähigkeit» darin, dass die Verheissung gilt.

Die Frage bleibt unklar, da sich Heubach auch widerspricht. So kann er schreiben<sup>74</sup>: «Diese Gabe und Präsenz des Heiligen Gei-

---

<sup>71</sup> Heubach, S. 114f.

<sup>72</sup> Die Behauptung, das Amt sei funktional, muss zur Frage führen, wie der Amtsträger *sein* müsse, damit das Amt funktionieren kann. Umgekehrt muss da, wo diese Behauptung weniger gemacht wird, die Qualität des Amtsträgers aber genauer umschrieben wird, gefragt werden, welche Wirkung auf die Funktion des Amtes dies Sein habe.

<sup>73</sup> Heubach, S. 104.

<sup>74</sup> Heubach, S. 103.



stes ist dabei ausschliesslich auf das Amt, d.h. auf die Erfüllung des Amtsauftrages in den *munera ministerii*, bezogen, nicht auf die subjektive Kraft, Tüchtigkeit und Potestät des Gesandten an sich, in auch möglicher Absehung von seinem Dienstauftrag. Darum behauptet unsere lutherische Kirche mit einer völlig anderen (?) Begründung als die römische Theologie die mögliche Wirksamkeit des Evangeliumsdienstes des Amtes auch bei ‚unwürdigen‘, d.h. hier ‚un-geistlichen‘ Dienern.» Dann: «Auftrag und Beauftragter dürfen nicht auseinandergerissen werden. Die Ordinationsgabe betrifft darum auch den Ordinanden, denn *er* soll ja den Auftrag ausführen.» Wäre dies nicht eine mögliche Interpretation der römisch-katholischen Lehre?

Eine andere Frage ist die nach den praktischen Folgen der einen wie der andern Lehre. Falls an Heubachs Sicht des konfessionellen Unterschieds etwas ist, könnte dieser so verstanden werden, als ob auf römisch-katholischer Seite die Gegenwart des Heils in einer Weise betont würde, welche die eschatologische Spannung, in der das wandernde Gottesvolk leben soll, abschwächt. Ob sich hier ein konfessionsbedingter Unterschied aufzeigen liesse, ist allerdings fraglich, kann es doch leicht so sein, dass gerade die Betonung des «jetzt schon» das «noch nicht» um so mehr evoziert.

Wenn man die Ordinationsriten vergleicht, so erscheint kaum ein grundsätzlicher Unterschied (das gilt auch für die schweizerischen reformierten Riten). Die reformatorischen Riten sind allerdings viel knapper und undifferenzierter und deshalb schwieriger zu interpretieren.

Auf katholischer wie evangelischer Seite finden sich bei den Theologen unterschiedliche Auffassungen der Ordination und des Amtes (man denke etwa an die Spannweite zwischen Schmaus und Hans Küng), bloss dass (heute jedenfalls) auf evangelischer Seite häufiger eine starke Diskrepanz zwischen den offiziellen Texten, deren Autorität dort auch viel geringer ist, und den Theologien zu finden ist. Vergleicht man etwa K. Barth und M. Schmaus, so scheint der Unterschied riesig zu sein. Beachtet man aber hier wie dort die kirchliche Praxis mit, erhält man ein anderes Bild.

### **Zur Spannung zwischen Amt und Heiligem Geist**

Wenn wir bei verschiedenen Autoren und in Ordinationsriten Aussagen über das Verhältnis des Amtes zum Heiligen Geist suchen,

so finden wir recht Verschiedenartiges. Timotheus erhält ein Charisma. Nach L. Ott erhält man durch die Ordination eine Vermehrung der übernatürlichen, geschaffenen Gabe der Heiligungsgnade, nach den reformierten Ordinationsriten wie nach dem bisherigen katholischen Ritus für die Bischofsweihe<sup>75</sup> erhält man den Heiligen Geist. So versteht K. Barth ganz allgemein die katholische Auffassung der Ordination. Selber anerkennt er gar keine geistliche Gabe durch die Ordination. Daneben anerkennt er aber die Notwendigkeit des Kirchenregiments, ohne dass er sagte, in welcher Kraft «regiert» werden müsste. Vermutlich in der des «Gefordertseins», ohne dass klar würde, was das pneumatologisch heissen könnte. Heubach sagt, es komme nicht auf das Wirken des Ordinierten an, sondern auf das des Heiligen Geistes. Das Studiendokument des Ökumenischen Rates der Kirchen über die Ordination (1968) meint, die Kirche hätte traditionellerweise die Funktion des Amtsträgers interpretiert als Dienst an der eucharistischen Gemeinschaft, Verkündigung des Wortes der Versöhnung, Vergebung und Erneuerung – dies alles durch die Kraft des Heiligen Geistes. Verschiedene Auffassungen polemisieren gegeneinander, ohne dass eine bekämpfte Aussage danach befragt wird, in welcher Art zu denken sie stehe und was sie innerhalb dieser Denkart sage. Man reisst eine einzelne Aussage heraus, bringt sie in einen neuen Zusammenhang und sieht sie als sinnlos. Es wird zum Amt die Gnade oder direkt der Heilige Geist addiert oder – je nachdem, wo man seinen theologischen Ort hat – von ihm subtrahiert, um zu sehen, was noch übrigbleibt.

Das Reden vom Amtsgeist scheint aber nicht nur belastet zu sein durch die Verschiedenartigkeit des Denkens und durch konfessionspolemische Verhärtung. Es leidet auch darunter, dass die Pneumatologie erst in neuerer Zeit zu einem bedeutenderen Thema der Theologie geworden ist. Dies Thema ist noch derart ungeklärt, dass es kaum möglich ist, von einer bestimmten Pneumatologie her zu fragen, wie das Problem des Verhältnisses zwischen Amt und Geist zu sehen wäre. Es lässt sich nur von einzelnen pneumatologi-

---

<sup>75</sup> Das «accipe spiritum sanctum» (Imperativ, nicht epikletische Form) wurde erst im 13. Jahrhundert eingefügt (ebenso dieselbe Formel bei der Verleihung der Gewalt zur Sündenvergebung an die Priester und – etwas anders – bei den Diakonen), s. Lechner- Eisenhofer, Liturgik des römischen Ritus, 6. Aufl. 1953 Freiburg, S. 316, 315 und 314. Sonst wird um die Sendung des Geistes zur Verleihung von coelestia dona u. a. gebetet.

schen Aussagen her fragen, was für Konsequenzen diese für das Amt haben könnten, z.B. von der Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes (*filioque*-Kontroverse) her.

Nun könnte es auch den andern Weg geben, dass man nämlich vom Amt her fragte, was «Geist» heissen mag. Da aber auch die Amtsfrage alles andere als geklärt ist, könnte auch hier nur von einzelnen Formen des Amtes und dessen jeweiligem Verständnis her gefragt werden.

Es zeigen sich aber auch allgemeinere Aspekte.

Wo immer vom Verhältnis zwischen Amt und Geist die Rede ist, bewegt sich diese zwischen zwei Polen. Beim einen werden die beiden Grössen (Amt und Geist) fast identifiziert, beim andern möglichst getrennt. Am einen Ende steht etwa die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, am andern die Theologie Karl Barths. Wenn wir von diesen Extremen absehen und annehmen, es sei etwas an dieser Spannung zwischen Amt und Geist, dann können wir im Blick auf diese Spannung selber fragen, was sie für einen Sinn habe einmal aus der Sicht des Amtsträgers und dann aus der Sicht des Laien.

Für den Amtsträger bedeutet dies einmal, dass sich Gott ihm anvertraut hat. Er, der Amtsträger, hat den Auftrag bekommen. Zu ihm steht Gott, mit ihm ist der Heilige Geist, der sich in ihm riskiert. Zugleich aber ist es nicht der Amtsträger, sondern ein anderer, auf den es ankommt. Dies darf aber nicht einfach heissen, dass es trotz den guten Bemühungen des Amtsträgers schlecht oder trotz seinen schwachen Bemühungen gut herauskommen könne. Vielmehr muss zugleich gesagt werden, dass es nicht der Amtsträger ist, der urteilt, was gut und was schlecht an der Wirkung seines Tuns ist. Die erwähnte Spannung meint eine Abhängigkeit des Amtsträgers nicht nur für den Erfolg, sondern auch für die Gültigkeit des Erfolgs. Wenn aber dies allein gesagt würde, so wäre die Spannung aufgehoben. Es muss daher das zuerst Gesagte beibehalten werden: Es kommt auf den Amtsträger an, ob und wie sein Wirken gelingt. Sonst bezichtigte er Gott der Untreue oder müsste dann sagen, dass das Amt etwas Unchristliches sei. Steht er aber zu dieser Spannung, so ist zu fragen, wo denn die Abhängigkeit situiert sei, wo also dies, dass der Heilige Geist nicht nur «sein» Geist ist, sondern dass er immer auch der andere ist, seinen Ort habe.

Gilt hier etwa die Antwort, der Geist wehe eben, wo er wolle? Wenn diese Auskunft nicht den Bund Gottes mit seiner Kirche und

Gottes Treue negieren soll, dann darf sie nur gebraucht werden in Ablehnung einer bestimmten Position – wie es ja im Johannesevangelium geschieht –, welche Ablehnung positiv nur dies andeutet, dass der Geist da, wo er wolle, eben wirklich wehe. Dieses «da», dieser Ort wäre im Johannesevangelium Jesus und das Kreuz und die Beziehung darauf (Joh. 3). Für die Frage, die uns nun beschäftigt, hilft uns das nicht viel weiter; denn wir wollen ja nicht bloss wissen, dass eine Beziehung auf Christus hier nötig sei, sondern wie diese Beziehung beim Amt zur Geltung komme. Soviel zeigte sich immerhin, dass der Verweis auf den Heiligen Geist gerade nicht einer auf die Transzendenz ist, sondern einer auf den konkreten Menschen Jesus und das konkrete Kreuz. So dürfte auch für unsere Frage ein Ausweichen auf die Transzendenz keine Antwort sein. Dies schon deshalb nicht, weil dann die Kirche nicht als Gemeinschaft ihrem Wesen nach, sondern bloss als Verein Gleichgesinnter erschiene, indem alle (d.h. der Amtsträger wie die Laien) nur durch ihre Ausrichtung auf die Transzendenz, durch ihr gleiches Interesse verbunden wären. So liesse sich bloss von einem Bund Gottes mit einzelnen Menschen, aber nicht mit der Kirche, reden.

Diese Überlegung verunmöglicht es auch, den gesuchten Ort beim Amtsträger selber, in seinem persönlichen Gegenüber zum Geist, zu Gott zu sehen. (Das wäre eine erste Möglichkeit.)

Ist der gesuchte Ort in den andern Amtsträgern, die dem Mitbruder im Amt gegenüberstehen, zu finden? (Zweite Möglichkeit.)

Ist der gesuchte Ort bei den Laien (oder den zu Missionierenden)? (Dritte Möglichkeit.)

Zur ersten Möglichkeit ist – nebst dem vorweg Bemerkten – zu sagen, dass da, wo sich der Amtsträger in Spannung zu seinem in der Ordination empfangenen Auftrag erfährt, er dem Geist wie irgendein Laie gegenübersteht, so wie er, der Amtsträger, dem Geist an sich schon vor der Ordination gegenübergestanden hat. Die in der Ordination empfangene neue Aufgabe bestimmt nur den neuen Inhalt der Spannung, nicht diese selber. Irgendeinen kirchlichen Auftrag hat an sich prinzipiell jeder Christ <sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Vgl. das Kapitel «Gibt es nichtordinierte Glieder der Kirche?». Insofern jeder Christ «Amtsträger», Träger eines Auftrags in der Kirche ist, gilt die zur Rede stehende Spannung für jeden Laien. Das heisst, dass man gerade so gut umgekehrt formulieren könnte, dass nicht nur der Amtsträger wie der Laie sondern auch dieser wie jener in der betreffenden Spannung stünde.

Zur zweiten Möglichkeit ist zu sagen, dass diese nicht sosehr eine Spannung zwischen der in der Ordination empfangenen Geistesgabe im engeren Sinn, dem Auftrag, und dem Geist wäre, als vielmehr eine, welche die Frage nach der Klarheit des Ordinationsauftrags beträfe. Die gemeinsam denselben Auftrag erhalten haben, klären sich gemeinsam diesen Auftrag<sup>77</sup>.

Diese zweite Möglichkeit kann als Ausweitung der ersten gesehen werden oder als Sonderfall der dritten. Als Ausweitung der ersten müsste sie erscheinen im Zusammenhang dessen, was im folgenden als römisch-katholische Sicht bezeichnet wird.

Die dritte Möglichkeit sagt, es stehe der Amtsträger den Laien, in denen auch der Heilige Geist wohnt, gegenüber. (Wenn einer der Laien ordiniert wird, so verliert er damit den Geistbesitz nicht. So könnte man statt Laien allgemein Mitchristen sagen. Wenn man aber einseitig die Laien nennt, wird die Struktur, das Gegenüber in der Gemeinschaft der Kirche deutlicher zum Ausdruck gebracht.)

Es blieben somit nur die erste oder die dritte Möglichkeit.

Die erste Möglichkeit kann auf zwei Arten verstanden werden: Entweder so, wie sie oben geschildert wird. Dann wäre sie als Teil der dritten zu sehen, indem der Geist des Amtsträgers kein anderer ist als der in den Laien. Hörte allerdings der Amtsträger nur auf den Geist in ihm selber, dann leugnete er die gemeinschaftliche Struktur der Einwohnung des Geistes.

In dieser Richtung wird aber z. T. auf römisch-katholischer Seite gedacht<sup>78</sup>. Es erscheint als konsequent, wenn dort die Amtsgnade als Vermehrung der allen eigenen Gnade gesehen wird. Damit werden die Laien gegenüber den Amtsträgern benachteiligt und von diesen abhängig, ohne dass dieser von jenen abhängig wäre. Die

---

<sup>77</sup> Dass überhaupt eine Klärung immer wieder notwendig ist, muss, wenn der Auftraggeber, Christus, ernst genommen wird, nicht als Mangel, sondern als sinnvoll gesehen werden. Der Sinne kann darin liegen, dass so die Eigenverantwortung des Beauftragten, der als Geiststräger dem Auftraggeber gegenübersteht, sich entfalten kann. Er, der Beauftragte, ist es, der um die Wahrheit ringen muss, der sich nicht bloss für eine an sich klar vorliegende Wahrheit entscheiden muss. Zugleich wird so Gemeinschaft ermöglicht: Die Unklarheit erheischt die Hilfe der andern, macht abhängig von ihnen, die auch Geistträger sind. Da aber auch bei den andern völlige Klarheit fehlt, ist man von ihnen wohl abhängig, ist ihnen aber nicht ausgeliefert, sondern bleibt ihnen gegenüber frei. Sowohl der einzelne wie die Gemeinschaft sind damit ernstgenommen. – Damit zeigte sich aber die zweite Möglichkeit als Sonderfall der dritten.

<sup>78</sup> Vgl. dazu vor allem das Kapitel zu M. Schmaus.



Geisteinwohnung in der Kirche wäre nur insofern eine mit Gemeinschaftsstruktur, als der Geist vom Amtsträger auf den Laien weiterfließt. Das Dem-Geist-gegenüber-Stehen der Laien wäre *auch* ein Schauen auf einen andern Menschen – eben den Amtsträger – während das Vor-dem-Geist-Stehen des Amtsträgers ein individualistisches, und nur individualistisches (so im Extrem beim Papst im Bereich der Unfehlbarkeit, was durchs Vaticanum II nicht geändert worden ist) wäre. Diese Gespaltenheit in der Geisteinwohnung kann unmöglich angenommen werden. Sie leugnete, dass die Heilige Dreifaltigkeit, der Gott, der Gemeinschaft ist, da jede Person wesensgleich ist, in der Kirche einwohnt.

Damit bleibt nur die dritte Möglichkeit: Der Amtsträger steht als Gesandter Christi vor den pneumatophoren Laien, den pneumatophoren Mitchristen. Im Hören auf sie hat er ihnen Geheiss zu geben. Dies darf keineswegs meinen, es sei nun der Amtsträger vor den Laien unmündig! Er ist ja selber auch pneumatophor, was sich bei ihm durch die Weihe nicht geändert hat. Jeder Christ steht Gott, dem Geist «unmittelbar» in sich und zugleich in den Mitchristen gegenüber. Der einzelne wie die Gemeinschaft sind so ernst genommen. Wenn nun nicht vom Amtsträger, sondern vom Laien her auf diese Spannung geachtet wird, so tritt in der Sicht des Laien beim Amtsträger nicht sosehr der Begriff der Amtsgnade als vielmehr der des character in den Vordergrund<sup>79</sup>. So ungeklärt dieser Begriff auch ist, so ist doch so viel deutlich, dass er den Amtsträger als Christi Gesandten charakterisieren will.

Der Geist der Laien kann sich als zu Christus gehörend nur qualifizieren, wenn sich der Laie dem Amtsträger stellt, mag dies auch dazu nötigen, dass er sich gegen den Amtsträger stellt.

Wenn der Amtsträger Christus darstellt, von ihm gesandt ist und als sein Gesandter eben für ihn steht, dann muss die Frage aufsteigen, wie die genannte Spannung bei Christus selber aussehen mag. Was ist es mit dem «Amtsgeist» Christi? Dazu sollen nur ein paar Fragen aufgeworfen werden.

Vor seiner Auferstehung liess sich Christus nicht anbeten. Er wollte dienen. Im Dienen ist begriffen, dass der Diener einem Herrn dient. Christus stellt sich unter die Menschen, er stellt sie über sich. Sind damit, wenn Christus nicht unsinnig dient, ihm die andern theophor, pneumatophor? Begegnet Christus in uns Menschen dem Vater, der uns ihm gibt? Sind wir ihm die Gesandten des Vaters?

---

<sup>79</sup> Ob der character ein character indelebilis sei, ist offengelassen.

Was heisst es überdies, wenn wir sehen, dass Christus nicht zum Glauben zwingt, sich im Gegenteil verhält?

Kann Christi Erniedrigung anders noch als sinnvoll gesehen werden denn so, dass sie unsere «Vergottung» im Heiligen Geist meint?

### **Zur «Amtsgnade» der Laien**

Mehrmals ist im Verlauf dieser Untersuchung schon angedeutet worden, dass die Amtsgnade nicht nur in «Selbstbetrachtung» vom Priester her gesehen werden kann, sondern auch von den Laien her. Es ist auch schon die Frage aufgeworfen worden, ob nicht auch der Geistbesitz der Laien in einer Zuordnung zu dem der Priester gesehen werden müsste. Kann man in diesem Zusammenhang vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen reden<sup>80</sup>?

Der Begriff des allgemeinen Priestertums findet sich im 1. Petrusbrief und in der Offenbarung des Johannes. Im 1. Petrusbrief hat er etwas zu tun mit dem Wirken der Kirche für die Welt, nach aussen<sup>81</sup>. Bei den Stellen in der Offenbarung ist ausser der Verbindung

---

<sup>80</sup> Lieberg, Hellmut, Amt und Ordination bei Luther und Melancthon, 1962, S. 11: «Die Theorie von der Ableitung des Amtes aus dem allgemeinen Priestertum, als sei das Amt nur Exponent oder Delegation des allgemeinen Priestertums, ist heute in der lutherischen Theologie weithin aufgegeben.» So die 5. Tagung des Theologischen Konvents des Augsburger Bekenntnisses in Fulda 1951. Dazu E. Wilkens in Schriften des Theologischen Konvents, Heft 5, Berlin 1953, S. 90ff, aber auch schon S. 5ff. Ähnlich P. Althaus: Die christliche Wahrheit II, 1948, S. 218. S. auch J. Heubach, Die Ordination zum Amt der Kirche, Berlin 1956: Diese Theorie ist im vorigen Jahrhundert schon bekämpft worden durch W. Löhe, Th. Kliefoth, A. F. C. Vilmar u. a.

J. J. von Allmen, Geistliches Amt und Laientum, Basel 1966, S. 35f: «Der Leser wundert sich vielleicht, dass bisher die Lehre vom „Allgemeinen Priestertum“ nicht erwähnt wurde. Man meint ja so gerne, dass die protestantische Lehre vom Amt von dieser Lehre ausgeht und zugleich durch sie auch ihre Grenzen findet. Nun mag sie zwar offenkundig in der frühen Theologie Martin Luthers z. B. eine beachtliche Rolle gespielt haben..., so ist es doch sehr beachtenswert, dass diese Lehre in den reformierten Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts für die Theologie des Amtes keine Rolle spielt, und die lutherischen Bekenntnisschriften sind im grossen ganzen an diesem Punkt mit ihnen einig. Das allgemeine Priestertum ist nicht der Ursprungsort des Amtes. Im Gegenteil, das Amt unterscheidet vom allgemeinen Priestertum... Das Amt ist eine Stiftung Christi.»

<sup>81</sup> Wenn der ntl. Befund vorerst auch nicht weitere Aussagen erlaubt, so heisst das nicht, es müsse deswegen das Vaticanum II im Unrecht sein, wenn es in «Lumen gentium» cap. II, Nr. 10, dem allgemeinen Priestertum weiteres zuordnet wie das Gotteslob und das Sich-selber-als-Opfer-Bringen. In 1. Petr. 2, 5ff ist das mitenthalten, aber es ist nicht der Scopus der Aussage.

mit dem Herrschen für das Tun und die Funktion dieser Priester nichts auszumachen. Nach dem Kontext zu 1.Petr.2,5ff ist es Sache des allgemeinen Priestertums, wie Christus zu leben, und zwar unter dem Vorzeichen der Verkündigung und der Zugehörigkeit zu Christus. Dabei geht es um die Verkündigung für die Heiden, nicht um die innerkirchliche. Die Sicht des Vaticanum II in seiner Constitution über die Kirche fehlt vollständig, nach der trotz der festgehaltenen Tatsache, dass wesentliche Unterschiede bestehen, das allgemeine und das besondere Priestertum zusammengehören sollen. Oder wie etwa Küng, Döpfner, Suenens sagen können, es sei das besondere Priestertum die Konkretisierung des allgemeinen. Es wäre allerdings Fundamentalismus, aus diesem Fehlen im Neuen Testament auf ein prinzipielles Fehlen zu schliessen. Bloss ist zu fragen, ob es uns weiterbringt, wenn, da im besonderen Priestertum ein Opferpriestertum gesehen wird wegen der Leitung der Eucharistie und da die übrige Gemeinde als priesterlich gesehen wird, weil sie sich opfert durch Leiden, so Christi Leiden verkündigend, man dann die beiden Priesterarten zusammennimmt. So kann man schliesslich alle Begriffe der Theologie zusammenbringen. In unserem Fall ist eher zu fürchten, dass die besondere Aufgabe der beiden Priesterarten verunklärt werde, was in der Constitution über die Kirche dann auch geschieht, wenn nach ihr das Wesen des allgemeinen Priestertums auch im Empfang der Kommunion bestehen soll. Zwischen den beiden Arten von Priestertum sieht der 1.Petrusbrief (der das besondere Priestertum ja nicht so nennt) etwas später, nämlich im 5.Kapitel, eine andere Beziehung. Die Ältesten, die Presbyter, sollen die Herde Gottes weiden, und diese Herde, also das allgemeine Priestertum, soll sich unterordnen und gehorchen <sup>82</sup>.

Das sieht zunächst wie eine Leugnung des eigenen Geistbesitzes, der eigenen – innerkirchlichen – Autorität der Laien (des königlichen! Priestertums) aus. Vorerst ist es allerdings die grosse Linie des Neuen Testaments, dass die erste Aufgabe der Laien in unserer Frage die Anerkennung des Amtsträgers ist. Das ist schlechterdings das weitaus Vorherrschende. Bei Paulus z.B. ganz fraglos. Er verlangt mit aller Schärfe Gehorsam. Neben ihm durch

---

<sup>82</sup> Es heisst nicht «die Priester», sondern «die Priesterschaft». Mit diesem Ausdruck ist wohl mitgemeint, dass jeder priesterlich sei, aber das Erste ist doch das Kollektiv, zu dem selbstverständlich die Presbyter hinzugehören.



gibt es kein Evangelium für seine Gemeinden. Wenn nun gemeint würde, das sei nur so, weil Paulus als Apostel und Gründer der Gemeinden etwas Einmaliges sei, so ist doch deutlich genug, dass sich in den nachpaulinischen Briefen nichts anderes zeigt. Die grosse Hauptlinie ist eindeutig. Die Autorität liegt bei den Amtsträgern. Wenn etwa Käsemann<sup>83</sup> meint, in 2. Petr. 1, 20 komme ein neues Prinzip auf, so kann man nur staunen, sieht doch diese Stelle wie eine Repetition aus von 1. Kor. 14, 37–38, wo es heisst: «Wenn jemand meint, ein Prophet oder ein vom Geist Erfasster zu sein, so erkenne er, dass das, was ich euch schreibe, des Herrn Gebot ist. Wenn aber jemand nicht darauf achtet, so achtet nicht auf ihn!» 2. Petr. 1, 20 heisst es: «Indem ihr das zuerst erkennt, dass keine Weissagung der Schrift durch eigene (private, sc. eigene Deutung durch Laien, die prophetisch wirken) Deutung zustande kommt.» Im Kontext wird deutlich, dass damit eine Bindung an die Autorität der kirchlichen Amtsträger gemeint ist, nicht anders als bei Paulus.

Wenn die Hauptlinie im Neuen Testament auch deutlich genug ist, so ist doch auch immer wieder etwas anderes zu sehen. Die Tatsache, dass der Glaube aus der Predigt kommt, dass der Laie auf den Amtsträger zu hören hat, heisst nicht, dass der Laie unmündig sei, selber die Wahrheit nicht kenne. Es heisst vielmehr gerade umgekehrt: «Weil ihr einen gleich wertvollen Glauben habt wie wir, schreibe ich euch», so 2. Petr. oder: «Ich schreibe euch, weil ihr erkannt habt, weil euch vergeben ist, weil ihr den Bösen überwunden habt, weil ihr stark seid und das Wort Gottes bleibend in euch habt, weil ihr die Wahrheit kennt», so in 1. Joh. Im selben Brief heisst es geradezu: «Ihr habt nicht nötig, dass euch jemand belehrt, sondern die Salbung behütet euch.» Wenn auch nicht gleich scharf formuliert, findet sich dasselbe auch bei Paulus (z. B. 1. Kor. 2, 14f). Die Laien können den Willen Gottes und die wahre Lehre prüfen. Sie sind Träger des Heiligen Geistes. Sie sind, so darf man hier sicher formulieren, ohne menschliche Vermittler unmittelbar vor Gott, der allein ihr Vater ist. Sie können erkennen, selbst wenn Paulus ein anderes Evangelium lehrte, was das wahre sei. Was soll man daraus schliessen? Soll man schliessen, dass zwar zuerst der Glaube aus der Predigt komme, dann aber da sei und der Amtsträger nur noch benötigt würde, wo die Laien im Glauben wieder schwach würden, sich also wieder der Situation von zu mis-

---

<sup>83</sup> Zitiert bei H. Küng, Strukturen der Kirche, 2. Aufl. Freiburg 1962, S. 146.

sionierenden Heiden annäherten? Diese Funktion hat der Amtsträger gewiss auch. Aber da ist er nicht einmal unentbehrlich. Da kann auch der Bruder den Bruder widerlegen (Jud.), zurechtweisen (Jak.) und stärken.

Vielmehr ist gerade da, wo der Glaube lebt, die Konsequenz die, dass hier der Amtsträger zu schreiben und natürlich auch zu lehren hat. Also, *weil* die Laien glauben, sind ihnen die Amtsträger Autorität, der sie zu gehorchen und auf die sie zu hören haben. Es gehört zum Glauben, eine Amtsperson als Autorität zu haben und als das anzuerkennen, selbst wo der Amtsträger schwach ist <sup>84</sup>.

Offenbar gehört es zur Struktur des Glaubens, dass man nicht zuerst an ein unpersönliches «Wort Gottes» glaubt oder absolut an den persönlichen Gott, sondern dass man zuerst an den Gott glaubt, der sich gleichsam dadurch legitimieren muss, dass er der Gott der Väter ist. Man glaubt auch nicht deshalb, dass ein Mensch einem «Vater» ist (so nennt sich Paulus), weil er die Wahrheit lehrt, sondern man erkennt durch ihn den einzig wahren Vater, die Wahrheit, weil er, der Amtsträger ihn predigt.

Nach dem vorhin Gesagten ist es klar, dass das nur in der dialektischen Spannung geschieht, dass man dem Amtsträger nur glaubt, weil man in seinem Wort den Vater wiedererkennt.

Christlichen Glauben ohne Unterordnung unter eine Autoritätsperson gibt es nicht. Sonst wird der göttliche Vater zu einem Abstraktum, das sich nicht mehr von einer heidnischen Vatergotttheit unterscheidet, oder – psychologisch gesehen – das eine nicht christlich qualifizierte Projektion des irdischen Familienvaters ist (eine Projektion des irdischen Familienvaters ist es auf jeden Fall; die Frage ist die der Qualifiziertheit <sup>85</sup>). Hier fügt sich der Satz ein, dass man nicht Gott zum Vater haben könne, wenn man nicht die

---

<sup>84</sup> Luk. 10, 16ff sagt Christus zu den 70 Jüngern: «Wer euch hört, hört mich.» Das kann bedeuten, dass er dazu steht, dass er sie gesandt hat. Er würde also nicht Neues sagen. Dass der Gesandte für den Sendenden steht, war fraglos. Wenn wir uns aber fragen, was die Wirkung, die Funktion dieser Betonung der Gültigkeit der Sendung sei, dann kann es nur die sein, dass die Bedeutung der Gesandten gestärkt wird. Wo die Gesandten an sich schon in der Intensität Christi wirken, sinkt dieser Satz «Wer euch hört, hört mich» zu einer reflektierenden Feststellung ab. Wo aber die Gesandten zwar legitim, aber kraftlos wirken, da erweist sich dieser Satz nicht nur als Hilfe für die Gesandten, sondern auch für die Hörer, die auch vor einem solchen Gesandten die Möglichkeit der Entscheidung erhalten.

<sup>85</sup> Vgl. Vgl. Anm. 117.

Kirche zur Mutter hat<sup>86</sup>. Das heisst in unserem Zusammenhang, dass wir nur so Gott zum Vater haben können, ihm gehorchen und damit ein sinnvolles Leben führen können, wenn wir der Autorität der Kirche gehorchen, welche Autorität nicht abstrakt ist, noch sich bloss im Katechismus oder der Bibel findet, sondern eben die Autorität der Amtsperson ist.

Dies nun, dass der Amtsträger Autorität hat, hebt die Freiheit der Laien und deren eigene Verantwortung fürs Evangelium nicht auf (wie es der Satz vom Widerspruch verlangen würde), sondern ermöglicht sie erst. Die innerkirchliche Autorität der Laien, ihr «Amtscharisma», zeigt sich überhaupt erst dadurch. Wenn einer eine Situation, ein Problem, eine Glaubensfrage einfach von sich aus beurteilt, dann ist das zwar auch eine Freiheit. Doch in dieser Freiheit ist er allein gelassen. Einen Hintergrund, vor dem er bewusst oder unbewusst steht, wenn er sich entscheidet, hat er auf jeden Fall. Indem er diesen Hintergrund aber nicht als eine Person, die für ihn da ist, durch die er gestellt ist, die ihn angeht, sieht, sondern als neutral oder belanglos, steht er allein da. Dies gilt auch, wenn er sich von einer Ideologie, von unbewussten Vorurteilen oder auch von einem Bibelwort her entscheidet. Es gilt auch in bezug auf die vorhin erwähnte Erfahrung des göttlichen Vaters, selbst wenn dieses Vaterbild biblisch gefärbt ist; denn derart ist sie ihm nicht Gemeinschaft mit den Mitmenschen.

Dass man nicht allein ist, sich Gott unterordnet oder, besser gesagt, sich zu Gott aufrichtet, wird erst dort wirklich, wo man sich der Autoritätsperson stellt, ihr gehorcht, ihr notfalls widerspricht, sich aber ihr gegenüber entscheidet. Dieser Person gegenüber qualifiziert sich auch Gott als der persönliche Gott, der nicht nur ein bloss innerseelischer Gott, ein Teil meiner selbst, wäre, gleichsam nur mein Überich, sondern der das Gegenbild zum Amtsträger ist, der mir überlegen ist, ein anderer als ich ist, der mich freimacht vom eigenen Willen durch den Gehorsam seinem Willen gegenüber (oder – wie Barth sagen könnte, allerdings gerade unter Ausklammerung des Amtes – der mich fordert. Nur als Geforderter bin ich Christ, bin ich frei).

Die Unterordnung unter eine blosser Lehre ist dagegen etwas, was den Menschen einengt; denn eine Lehre ist etwas und nicht jemand, also weniger als ein Mensch. Eine Lehre als etwas Unper-

---

<sup>86</sup> Vgl. das Kapitel zu Scheeben. Scheeben sieht das Priestertum als das mütterliche Element in der Kirche.

sönliches spricht mich nicht an und kann mich auch nicht ernst nehmen, ist sie doch selber tot. Ich kann ihr daher auch nicht gehorchen. Ich kann sie nur vollziehen. Die Person des Amtsträgers aber nimmt mich ebenfalls als Person, nicht einfach als Individuum, als unerlöst Vereinzelten, sondern als Gemeinschaftswesen, als Glied der Kirche.

Im reformierten Bereich (auch dort, wo das autoritative Amt geleugnet wird) ist die Sache auch da, nur ist sie verdunkelt. Der reformierte Christ nimmt die Bibel oder seine Gottesvorstellung als Autorität, weil er das gelehrt worden ist von Menschen, die für ihn Autorität waren. Diese Verdunkelung trägt aber die Gefahr der Erstarrung oder Zersplitterung in sich. Die ständig neue Anregung des Glaubens durch die Kirche, in der Gemeinschaft, wird vernachlässigt. Nach dem Empfang des Glaubens ist dort der Christ (in dem Mass, wie er diese reformierte Theologie ernst nimmt) wieder allein – oder er wirft sich um so vehementer unter die Anhänger eines Pfarrers oder Theologen.

Ebenso wäre aber in der katholischen Kirche nun nicht der Laie, sondern der Amtsträger allein, wenn die Laien blind gehorchten und der Amtsträger blinden Gehorsam verlangte. Dies bedeutete eine Verachtung der Laien, die damit als Geringere dem Amtsträger nicht helfen könnten. Dieser könnte höchstens durch andere Amtsträger aus der Vereinsamung befreit werden. Ob die von vielen Priestern (auch altkatholischen – und auch von reformierten Pfarrern; die Praxis ist bei ihnen leider der «katholischen» recht ähnlich) schmerzlich empfundene Einsamkeit im Amt nicht hier ihren Grund habe, mag man sich wohl fragen.

Der Amtsträger muss vielmehr dem «Charisma» der pneumatophoren Laien begegnen, die einen gleich wertvollen Glauben haben, ja die notfalls den Petrus zur Rechenschaft ziehen könnten, den Paulus zur Verantwortung ziehen müssten, deren Gewissen zu respektieren ist, selbst wenn es sie auf Ungenügendes verpflichtet wie bei der Frage des Essens von Götzenopferfleisch. Der Laie kann und muss u. U. die kritische Funktion eines Propheten ausüben und sich gegen den Amtsträger stellen.

Nun ist noch die spezielle Frage zu bedenken, ob das «Amtscharisma» der Laien auch durch eine Ordination verliehen werde. Wenn das geschilderte Gleichgewicht in der Spannung des Gegenübers von Amtsträgern und Laien gilt, dann müsste diese Frage vorerst bejaht werden.

Die erste Antwort wiese vielleicht auf Taufe und Firmung als Ordination hin. Was den allgemeinen Geistbesitz der Christen betrifft, so wird diese Antwort auch stimmen. Man bedenke aber, dass auch der Priester getauft und gefirmt ist. Die Priesterweihe liesse sich verstehen als eine besondere Einordnung der Taufgnade. Es ist ein und derselbe Geist, der in der Taufe wie in der Weihe gegeben wird. Indem auch die Gemeinde durch die Ordination strukturiert wird, indem sie nun dem Ordinierten gegenüberstehen kann, kann die Ordination auch als besondere Einordnung der Taufgnade der Laien gesehen werden.

Diese Auskunft hat einen Nachteil: Selbst wo der Ordinand in der ihm zugeteilten Gemeinde ordiniert wird, sind nicht alle Gemeindeglieder bei der Ordination anwesend, auf jeden Fall nicht die später Zugezogenen oder Geborenen. Es wird damit mit der Ordination auf den Amtsträger ein besonderer Akzent gelegt. Wir haben gesehen, dass dies dem biblischen Zeugnis entspricht. Der Sinn dieser Ungleichheit könnte der sein, dass damit das Gerufen- und Gesandt-Sein der Kirche eine Richtung hat. Die Gemeinschaft der Kirche bewegt sich in einer Richtung.

### **Gibt es nichtordinierte Glieder der Kirche?**

J. Zizioulas sagt: «Die Ordination ist ein primordialer, konstitutiver Akt der Christengemeinde. Dieser primordiale Charakter der Ordination ist aus der Tatsache ersichtlich, dass es überhaupt kein Glied der Kirche gibt, das ‚nichtordiniert‘ wäre. Es ist falsch, die Laienglieder der Kirche ‚nichtordiniert‘ zu nennen; die Taufe und namentlich die Firmung (Chrismation) schliessen als einen nicht vom Initiationsritus zu trennenden Aspekt eine ‚Handauflegung‘ und eine ‚Besiegelung‘ (sphragis) in sich und führen unausweichlich die getaufte Person unmittelbar zur Eucharistiegemeinde, damit sie darin ihren besonderen ‚Ordo‘ einnehme... Wenn in der alten Kirche des Ostens für die Ordination das Wort ‚Grad‘ verwendet wurde (z. B. in den Schriften des Areopagiten), so ist dies nicht im Sinne einer Stufe im Voranschreiten oder in der Entwicklung einer gewissen sakramentalen Essenz zu betrachten... Wir sollten den Unterschied zwischen beiden (Klerus und Laien) eher als eine Beziehungsspezifität innerhalb der Kirche auffassen... Jede Ordination konstituiert somit die Kirche pneumatologisch aufs neue. (Dazu Anm.: In jeder Bischofs-



weihe in der orthodoxen Kirche wird das Formular des Pfingstfestes verwendet.)»<sup>87</sup>

Lassen sich diese Aussagen auch als für die westliche katholische Kirche gültig sehen? Soweit dies für unser Problem von Bedeutung ist, scheint die Kirche des Westens jedenfalls in der Praxis dasselbe zu tun wie die Orthodoxie.

Wenn wir von der gestellten Frage her die katholischen Ordinationsriten betrachten, so finden wir in ihnen einzelne Aussagen, die nur für die Amtsträger gelten (Sakramentsverwaltung, Leitung), wie das für die orthodoxen Riten nicht anders ist. Dies liesse sich als «die Beziehungsspezifität innerhalb der Kirche» bestimmend verstehen. Der weitaus grösste Teil der Aussagen aber kann ebensogut auch für die Laien gelten, was deutlich wird, wenn man die Texte der Tauf- und Firmungsriten damit vergleicht. (Eigenartigerweise scheint das für den reformierten Bereich – jedenfalls der Schweiz – nur abgeschwächt zu gelten.) Derselbe Befund zeigt sich im Neuen Testament, wenn die Pastoralbriefe von unserer Frage her gelesen werden. In ähnlicher Richtung weist der Kirchenrechtler Klaus Mörsdorf, wenn er sagt, es hätten alle Glieder des Gottesvolkes, Klerus wie Laien, die gleiche Würde eines Christen und seien an dem durch die Trias von Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt umschriebenen Aufgabenkreis der Kirche beteiligt. Ein Unterschied bestehe allein darin, dass die jeweilige Art des Mitwirkens eine andere sei, was in der jeweils anderen Prägung des Personseins in der Kirche begründet sei<sup>88</sup>. Zizioulas sagt – in Anlehnung an Maximus Confessor –, dass der Ordinierte sich von andern dadurch unterscheide, dass er «gleichsam» (*hosper*) eine besondere Person im Gottesreich ist oder deren Stelle vertritt (*eis topon*). Das Personsein aber wird überhaupt erst durch die Ordination erlangt, die eine Umgestaltung des Individuums in eine Person in sich schliesse und damit für es entscheidend sei. – Das erste Mal meint «Ordination» die spezielle, das Sakrament der Weihe, das zweite Mal meint dasselbe Wort die Teilhabe aller an der Ordination, das Ordiniertsein aller.

Betrachten wir nun auf unser Problem hin einen römisch-katholischen Text eines Dogmatikers über die Amtsgnade.

---

<sup>87</sup> Jean Zizioulas in *Concilium* 8. Jg., Heft 4, 1972, S. 252.

<sup>88</sup> Im *Lexikon Sacramentum Mundi* unter «Heilige Gewalt» (Bd. 2, Sp. 583).

In seinem «Grundriss der Dogmatik» schreibt Ludwig Ott zur Amtsgnade: «Als Sakrament der Lebendigen bewirkt das Weihesakrament per se die Vermehrung der heiligmachenden Gnade. Die Weihegnade hat den Zweck und die besondere Eignung, den Empfänger zur würdigen Ausübung der Funktionen seines Ordo und zu einem entsprechenden Lebenswandel zu befähigen (de fide).» Weiter: «Mit der Vervollkommnung des Gnadenstandes empfängt der Ordinand das Anrecht auf aktuelle Gnaden, die künftighin zur Erreichung des Zweckes des Sakramentes notwendig sind<sup>89</sup>.»

Wenn man nachliest, dass die heiligmachende Gnade fürs Heil notwendig sei, so muss man sich fragen, warum denn nicht alle ordiniert würden. Wenn die Kirche nur einzelne ordiniert, so erscheint das als unbegreifliche Benachteiligung der andern. Oder, da diese ungeheuerliche Folgerung kaum stimmen kann<sup>90</sup>, muss geschlossen werden, es seien auch die Laien irgendwie ordiniert, sei es, dass die Ordination im engeren Sinn auch bei ihnen die genannte Wirkung hätte, oder sei es, dass sie anderswie eine Art Ordination empfangen. Untersagt aber ist die Folgerung, dass die Taufe und Firmung die Ordination der Laien darstelle; denn diese hat auch der Amtsträger empfangen. Die Laien blieben also benachteiligt – und zwar am Heil! Wenn Zizioulas in Taufe und Firmung die Ordination der Laien sieht, so ist das bei ihm weniger problematisch, da er in der Ordination (der Weihe im engeren Sinne) nicht eine Vermehrung der Gnade, sondern eine Neuordnung der Beziehung der Person in der Kirche sieht. Problematisch ist es aber auch bei ihm, da er nicht klar sagt, dass die Ordination zum Amt auch die Laien neu ausrichte.

Dies aber müsste gesagt werden.

Die Ordination zum Amt ordnet die durch die Taufe und Firmung empfangene Ordination in bestimmter Weise ein. Wer getauft wird, wird es in Einordnung in die Kirche und damit in Zuordnung zum Amt dieser Kirche.

Wenn wir das in der Begrifflichkeit P.Fransens sagen wollen, dann liesse sich das vielleicht so tun: Die Ordination bedeutet eine «Vermehrung der rechtfertigenden<sup>91</sup> Gnade» für alle. Mit der Ordination ist nicht zuerst eine einzelne Person gemeint, sondern

---

<sup>89</sup> Ludwig Ott, Grundriss der Dogmatik, Freiburg 1959 (4. Aufl.), S. 544.

<sup>90</sup> Oder brauchte der durchs Amt «Gefährdete» mehr Gnade ?!

<sup>91</sup> Piet Fransen im Lexikon Sacramentum Mundi, 4, Sp. 1290.

die Gemeinschaft. Die Ordination ermöglicht die Gemeinschaft, in die man durch die Taufe eingegliedert wird. Daher erscheint in der Ordination als dem Sakrament der Gemeinschaft gleichsam die andere Seite der Gnade als in der Taufe, dem Sakrament des einzelnen. Dies, dass die Ordination nicht zuerst das Sakrament des einzelnen, sondern das der Gemeinschaft ist, erfordert gerade, dass nur Einzelne geweiht werden, auf die hin und durch die die Gemeinschaft Struktur und Ordnung hat. Würden alle geweiht, so wäre eine uniforme Masse, statt einer Gemeinschaft eine strukturelle Summe gleicher Individuen.

In bezug auf die Gnade muss gefolgert werden, dass sie beim Amtsträger wegen seiner «besonderen Prägung des Personseins», wegen seiner besonderen Stellung im Gefüge der Kirche wohl in besonderer Weise wirken kann, aber keine andere sein darf als die Gnade, die das Christsein und die Kirche überhaupt konstituiert – es ist hier wie dort Rechtfertigungs-Heiligungsgnade. Wenn diese beim Priester für die Ausübung seiner Funktionen befähigt, so ist zu beachten, dass der Ordo zuerst für die Gemeinde und erst dann für den Priester da ist. Es muss das «Weniger» an Gnade (besser nach Zizioulas: das Anders-bezogen-Sein) beim Ungeweihten eben von derselben Art sein, d.h. auch zuerst für die Kirche, die Gemeinde und erst dann für den Laien selber da sein. Das Wesen der Gnade ist damit nicht zuerst als eine Kraft gesehen, die auch ohne Bezug schon da ist, sondern als Bezug, als relative Kraft. Die Gnade ist auf Gott, auf das Heil bezogen. Nach dem oben Gesagten fiele das Heil mit der Ausrichtung auf die andern, mit dem In-der-Kirche-Sein zusammen. (Eine andere Frage ist dann, dass die Kirche nicht in sich geschlossen ist, sondern den Missionsauftrag hat und zugleich das wandernde Gottesvolk ist.)

Nach dieser Sicht bedeutete dies «Mehr» an Gnade, in welchem der Amtsträger Hirte ist, nicht, dass er die Laien wie Schafe, wie Andersartige leitete, sondern als Geleitete und Beauftragte, wie er selber durch die Ordination geleitet und beauftragt ist. *Das Ziel der Rechtfertigungsgnade ist das Heil. Das Heil ist in der gegenwärtigen Kirche da im Füreinander- und Voneinander-beauftragt-Sein. Die Ordination stellt diese Ausrichtung des Lebens aus dem Auftrag auf die Gemeinde hin dar. Damit erscheint die Ordination als Darstellung des Wesens der Kirche überhaupt, sie zeigt sich als konstitutiv für die Kirche*<sup>92</sup>.

<sup>92</sup> Vgl. das Kapitel zu M. Schmaus, S. 48/49.



Obige Deutung wäre im Licht der thomistischen Gnadenlehre zu überprüfen. Am zweiten Zitat nach L. Ott zeigt sich die Notwendigkeit dieser Überprüfung, nach welchem (erst) mit der Vervollkommnung des Gnadenstandes der Ordinand das Anrecht auf aktuelle Gnaden erhalte, die zur Erreichung des Zweckes des Sakraments notwendig seien<sup>93</sup>. Es wäre zu untersuchen, ob die Gnade vor und nach der Vervollkommnung des Gnadenstandes anders gerichtet sei. Dazu müsste gefragt werden, wie dies bei einem Priester aussähe, der vor der Weihe wenig begnadet wäre. Erhielte er durch die Weihe ein grösseres «Mehr» an Gnade als ein anderer? Das erschiene doch seltsam. Es wäre eher etwas anderes zu vermuten: In diesem Fall würde erst recht deutlich, dass die Amtsgnade, d.i. dieses «Mehr», eben der ganzen Kirche gilt, und das hiesse, dass sie Zuwendung der Laien zum Priester meine, eine Beauftragung der Laien dem Priester gegenüber – eben auch da, wo die Gnade ohne die «Amtsgnade» (herkömmlich als die dem Priester einwohnende Gnade verstanden) dazu nicht drängte, wo der Priester ein schlechter Christ wäre. Wenn weiter gefolgert würde, dass darin auch eine gewisse Jurisdiktionsgewalt der Gemeinde der Laien über den Amtsträger liegen müsse, dürfte allerdings die Grenze des innerhalb der römisch-katholischen Kirche Möglichen überschritten sein.

Wenn alle «ordiniert» sind, dann stellt sich die Frage, wem gegenüber jeder ordiniert sei. Da kann die Antwort nur lauten, es gelte jede Ordination der Gemeinde gegenüber im weitesten Sinn, der Gemeinde als ganzer, den Mitchristen und denen gegenüber, die zur Gemeinde gehören sollten, den zu Missionierenden, mit denen die Gemeinschaft erst erreicht wird, wenn sie der «Ordination» teilhaftig werden.

Diese Aussage enthält die Ansicht, dass die Gemeinschaft der Kirche nicht nur eine im Gegenüber der Gemeinde zu den Amtsträgern ist, welche ihrerseits von der Sukzession, der geschichtlich zurückweisenden Gemeinschaft herkommen, sondern dass diese Gemeinschaft auch ist im Gegenüber eines jeden zu jedem<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> Im Lexikon Sacramentum Mundi, Bd. 4, Sp. 1288, heisst es, Kardinal Billot hätte zu Beginn dieses Jahrhunderts, ohne auf Widerspruch zu stossen, den character als Recht auf die diesem Sakrament eigentümlichen Gnaden definiert.

<sup>94</sup> Die Gemeinschaft in der Kirche nach den beiden Richtungen: a) als Gemeinschaft zwischen Amtsträgern und Laien und b) als Gemeinschaft un-

Das Zweite hebt das Erste nicht auf, sondern ergänzt es: Die der Kirche durchweg eigene Struktur – auch unter den Laien – wird vorrangig, gleichsam als Themaangabe, dargestellt im Gegenüber des Amtsträgers zur Gemeinde. Diese Struktur ist zuerst vorgegeben. Der Pfingstgeist, der Geist der Gemeinschaft, belebt die vorgegebene Struktur<sup>95</sup>.

Nun kann man sich fragen, woher diese Struktur sei. Vorerst scheint es, es zeigten sich zwei Quellen: Christus und die Schöpfung. Christus ordnet durch die Berufung und Sendung der Apostel eine Amtsstruktur an. Die weiteren Charismen, wie sie etwa in den Korintherbriefen genannt sind, sind natürliche (schöpfungsmässige), psychische Phänomene.

Dieser erste Schein könnte trügen. Dies, dass die Kirche eine Amtsstruktur hat, unterscheidet sie nicht von andern Gemeinschaften und ist allgemein menschlich, natürlich. Andererseits übernimmt die Kirche nicht alle Begabungen unbesehen als Charismen. Es braucht deren kirchliche Anerkennung<sup>96</sup>. Ebenso ist es nicht einfach ein vorgegebenes Faktum, dass Christus in einer ganz bestimmten, uns bekannten Weise die Kirche und ihre Struktur gewollt und angeordnet hat. Da ist mindestens die Quellenlage unklar. Auch hier geht es um die kirchliche Anerkennung. Und diese geschieht durch den Heiligen Geist.

Damit muss dieser Satz, dass der Heilige Geist die vorgegebenen Strukturen belebe, ergänzt werden: Dies Beleben ist auch ein Wählen und Für-gültig-Sehen.

Als Amtsgnade stünde der Heilige Geist damit zuerst auf der Seite der Laien, der einer bestimmten Ordination gegenüber Nicht-ordinierten.

---

ter den Laien und unter dem Kollegium der Amtsträger, ist das Thema eines Artikels von D. Staniloae in «Ostkirchliche Studien» (Augustinus Verlag, Würzburg), 20. Bd., Heft 1, 1971. Dieser Artikel wird in der vorliegenden Arbeit nur einmal zitiert, hat aber auf diese Untersuchung stark anregend gewirkt.

<sup>95</sup> Vgl. das Kapitel zu M. Schmaus, S. 46/47. An sich ist es natürlich eine Vereinfachung, erst ab Pfingsten vom Heiligen Geist zu reden. Schon vorher «belebte» der Heilige Geist vorgegebene Strukturen. Anders hätten die Jünger gar nicht glauben können.

<sup>96</sup> Vgl. Campenhausen, «Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht», 2. Aufl. 1963 Tübingen. (Auf eine Auseinandersetzung mit der Art, wie C. das Verhältnis Amt-Charismatiker versteht unter Betonung von dessen Konkurrenzcharakter, muss hier verzichtet werden.) C. zeigt jedenfalls mehrmals das Ringen der Kirche um die Frage der Anerkennung der Ämter wie der Charismen, z. B. S. 65ff, 78ff, 190ff, 200ff u. a.

In dieser Sicht zeigt sich ekklesiologisch kein Ansatz fürs filioque.

Es würde sich aber ein Ansatz für das *a patre solo* (sofern es das *per filium* negiert), zeigen, wenn es ausschliesslich bei diesem Gegenüber bleiben würde, wenn also die Laien allein pneumatophor wären in Beziehung zum Amt. Der Amtsträger zerfiele in sich in einen pneumatophoren Christen und einen «ungeistlichen» christusförmigen Amtsträger, um es extrem zu formulieren. Das Amt könnte so keine wirkliche Autorität haben<sup>97</sup>. Nun ist es aber so, dass wenn sich der Heilige Geist (in den Laien) zur vorgegebenen Struktur des Amtes bekennt, er damit gerade das Amt als autoritativ, als pneumatophor in besonderer Weise erkennen lässt.

Wenn in dieser Arbeit etwa nach der eschatologischen Offenheit der Kirche bei einzelnen Theologien gefragt wird, so müsste diese Frage auch zu diesem Kapitel gestellt werden, in dem sich die geschlossenste Ekklesiologie zeigt. Ist hier das Für-das-Eschaton-offen-Sein verleugnet? Gerade weil sich eine so grosse Geschlossenheit zeigt, drängt sich um so stärker die Frage auf, ob die konkrete Kirche den Anspruch, dass in ihr das Heil sei, erfülle. Wie sieht die praktische Wirklichkeit der orthodoxen Kirche aus? Deckt sie sich mit ihrer Theologie?

Je klarer sich die Kirche aussprechen kann, je betonter sie sich dazu bekennt, dass sie es ist, mit der Gott den Bund geschlossen hat, dass in ihr Gott wohnt, um so deutlicher wird das Ungenügen, das «noch nicht» merkbar. Da gibt es weder ein Ausweichen in eine höhere – gleichzeitige – Hierarchie noch in eine heile – gleichzeitige – unsichtbare Kirche, sondern nur die Spannung in der Hoffnung des wandernden Gottesvolkes.

Ganz allgemein gilt, dass wenn das Wesen der Kirche in der Sendung liegt, wie es sich gerade auch in der Sicht von der Ordination her zeigt, diese Sendung nicht nur eine gleichzeitige Gemeinschaft wirkt, indem jeder zu jedem gesandt ist, sondern auch aus sich eine Sendung in die Zukunft ist. Eine Gemeinschaft *ist* nie in sich gleichzeitig geschlossen, sondern sie *wird* immer erst. Sie drängt nach vorn. Das liegt bereits im Begriff der Gemeinschaft beschlossen, wenn dieser so gesehen wird, dass alle für alle da sein

---

<sup>97</sup> Müsste am Ende das (von Orthodoxen als antiwestliche Parole geprägte, aber in der Orthodoxie weithin abgelehnte) *a patre solo* nicht eher als neureformiert erscheinen, jedenfalls seinem ekklesiologischen Bezug nach?

müssen und einander bedürfen, voneinander aus sich herausgerufen werden und aus sich zu den andern hin gesandt sind. Darin liegt das Sich-ständig-Wandeln aufs Kommende hin beschlossen. Durch das Bekenntnis zum christophoren Amt bekennt sich die Gemeinschaft der Kirche zu einer bestimmten Richtung ihrer Zukunft.

### **Zur Autorität einer Person und einer Lehre**

Wenn jemand eine Lehre für autoritativ hält, so tut er dies entweder, weil ein Mensch, der ihm Autorität ist, ihn zu dieser Lehre geführt hat, sei es ein Elternteil, ein Freund oder eine Amtsperson, oder er gibt der Lehre von Anfang an die Autorität. Im ersten Fall ist es eindeutig, dass die Autorität der Person die Priorität hat vor der Lehre. Wenn die Autoritätsperson Christ ist, so wird sie sich verstehen im Gegenüber und in der Abhängigkeit von Gott, sie wird also den Schüler auf Gott verweisen; das wird ihre Lehre sein<sup>98</sup>. Damit sucht nun auch der Schüler, Gott gegenüberzustehen. Er kann somit seinerseits zum Lehrer, der Lehrer zum Schüler werden. Wenn einem zuerst ein Mensch Autorität ist, dann wird sich der Schüler bemühen, dessen Lehre zu verstehen, auch in den Teilen, die ihm zuerst nichts sagen, ja die er vorerst sogar für falsch hält. Indem der christliche Lehrer den Schüler als Menschen von eigener Würde ernst nimmt und ihn auf sein Gewissen und auf Gott verweist, nötigt er den Schüler, gegebenenfalls sein Lehrer zu werden, der ihm von Gott her widerspricht, wie sich ihm Gott in seinem Gewissen kundgibt.

Im zweiten Fall, da jemand eine Lehre für autoritativ hält so, dass er ihr die Priorität vor dem Lehrer gibt, und zwar von Anfang an, kann sich das auf zwei Arten auswirken.

Der Betreffende unterwirft sich der Lehre schlechthin, so wie man sich den Regeln der Mathematik unterwirft. Die Lehre wird

---

<sup>98</sup> D. Staniloae in Ostkirchliche Studien, Augustinus Verlag, Würzburg, 20. Bd., März 1971, Heft 1: «Über dogmatische Grundlagen der Synodalität»: In den letzten 50 Jahren werde in der Philosophie hervorgehoben, dass der Mensch das Bewusstsein des eigenen Seins, des eigenen Ichs nur haben kann im Verhältnis zu einem Du. Das Ich und das Du können nicht ohne einen gemeinsamen Gehalt von Anliegen bestehen, wobei der wertvollste Gehalt ein drittes Subjekt sei. Nur in der Wechselbeziehung von Ich-Du-Er entdeckt der Mensch sich in seiner Gesamtheit... Die morgenländischen Väter, die die Idee der von den Christen gebildeten Einheit des Leibes wieder aufnehmen, betonen im allgemeinen die Aufgabe des Heiligen Geistes bei der Verwirklichung dieser Einheit.

Sehr ähnlich: S. Bulgakov, *Le Paraclet* (franz. Übersetzung), 1944, Paris, S. 62 u. a.

schlechterdings für richtig gehalten. Ein eventuelles Rebellen des Gewissens muss als Unsinn abgetan werden. So kann es keine Würde und Freiheit des Menschen mehr geben.

Eine Variante der zweiten Möglichkeit stellt der Fundamentalismus dar, wo sachlich dasselbe gilt, dies aber damit begründet wird, dass der persönliche Gott hinter der an sich unpersönlichen Lehre stehe. In der Lehre spricht sich Gott aus, redet er zu uns. Die Aufgabe des Gewissens wird hier reduziert auf die Annahme der Lehre und auf den Gehorsam ihr gegenüber. Die Frage der Gotteserkenntnis und der Erkenntnis von Gottes Willen ist dann nicht mehr eine Gewissensfrage, sondern eine des Lerneifers, der Intelligenz und des guten Gedächtnisses des Schülers. Gott kann derart aber nicht mehr als trinitarischer gedacht und gelebt werden (Anm. 98), sondern Gottes Dreifaltigkeit erscheint höchstens noch als isoliertes Thema eines besonderen Kapitels der Dogmatik oder einzelner Bibelstellen. Immanent ist so Gott nur durch die unpersönliche Lehre, nicht durch Menschen<sup>99</sup>. Dass das in Christus anders gewesen ist, erscheint wie ein Fremdkörper im Leben der Kirche. Praktisch ist Christus nur mehr der Übermittler der Lehre. Die Amtsträger sind nur Diener des Buches. Ob da von einer Einwohnung des Heiligen Geistes geredet werden darf, ist höchst fraglich. Es gibt aber innerhalb des Fundamentalismus auch eine zweite Möglichkeit. Wenn dies ernstgenommen wird, dass in unserem, dem christlichen Fall, die Lehre das Gewissen, die eigene Einsicht, betont, dann hebt sich die Priorität der Autorität der Lehre selber auf:

Das Gewissen wird einmal mitgeformt durch verschiedenartige Umwelteinflüsse. Zu diesen mag auch eine Lehre gehören. Dabei erfahre ich das Gewissen aber so, dass ich um gut oder böse, gültig oder ungültig *weiss*, dies *erkenne*, darin *Einsicht nehme*, aber nie von mir aus (ohne Umgehung des Gewissens) etwas, das ich etwa als ungültig oder böse *sehe*, für gültig oder gut *erklären kann*. Das kann nur durch neue Einsicht geschehen, die ihrerseits das Gewissen neu bestimmt. Ich bin somit meinem Gewissen unterworfen. Sobald ich nun im Gewissen die Lehre oder einen Teil von ihr nicht mehr anerkennen kann, habe ich entweder diese Lehre zu verwerfen (oder zu verändern), oder ich verwerfe mein Gewissen und damit zugleich die Lehre, die den Respekt vor dem Gewissen for-

---

<sup>99</sup> Dass Personen die Bibel verfasst haben, korrigiert dies nicht, da uns ja diese Personen nur durch die biblischen Texte bekannt sind.



dert – oder ich ändere eben die Lehre und stehe damit nicht mehr unter ihr.

Diese Verpflichtung auf das Gewissen kann die Gefahr der Vereinzelung in sich tragen. Wenn ich der Vereinzelung entgehen möchte, so kann ich das auf zwei Arten versuchen: Entweder glaube ich, dass die Veränderung der Lehre, die mir Gott durchs Gewissen aufgegeben hat, in derselben Weise auch den andern Menschen, die Gott zur Kirche beruft und in ihr erhalten will, direkt durchs Gewissen offenbart wird. Das würde bedeuten, dass die Menschen in strengem Sinn sich alle als Brüder betrachten würden, als Kinder des einen göttlichen Vaters. In dieser Bruderschaft wäre keine gegenseitige Vaterschaft enthalten. Diese Brüder müssten sich nur noch gegenseitig vergewissern, dass sie dasselbe glauben, dass sie also Brüder sind. – Oder aber ich führe zusammen mit den Mitmenschen deren und mein Gewissen zu tieferer Einsicht in wechselseitigem Lehren und Lernen («Vater»- und «Sohn»-Sein), Tadeln und Überführen. Nur so kann die Kirche Bild des dreifaltigen (gemeinschaftlichen) Lebens sein. Nur so auch ist die Inkarnation nicht ein isolierter Fremdkörper. So nur lebt die Wahrheit «betastbar» «im Fleisch». Dann sind aber Menschen über der Lehre.

Um einen Sonderfall der Priorität der Lehre handelt es sich, wo von einer Garantie der Wahrheit oder der rechten Lehre geredet wird. Wenn es eine kirchliche Instanz gibt, die die Wahrheit garantieren kann, wenn gilt, dass «die Macht der Kirche ... ein ‚Dienst‘ der Autorität ist, die durch göttlichen Beistand garantiert» wird, da schon «eine gute Portion Anmassung dazugehört, sich denjenigen gegenüber für die authentischen Zeugen des Evangeliums zu halten, die für den Glauben verantwortlich sind»<sup>100</sup>, wenn es einen Ort oder eine Person gibt, die unfehlbar irreformable Sätze sprechen kann, dann folgert daraus, dass das Gewissen von dem

---

<sup>100</sup> Gabriel Kardinal Garrone: Erste Überlegungen zu einem «Manifest». In: Schweizerische Kirchenzeitung 20/1972. Das betreffende Manifest (Wider die Resignation in der Kirche) von 33 Theologen zeigt u.a., wie gegen die kirchlichen Autoritäten vorgegangen werden kann. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, wieweit sich in der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart die angegebenen Methoden rechtfertigen. Hier interessiert Garrones Reaktion, die einem Garantiedenken verhaftet ist. Im Manifest sehen sich die Verfasser nicht als «authentische Zeugen des Evangeliums». Wenn Garrone ihnen das unterschiebt, so wohl darum, weil er sich Kirche ohne eine Stelle, welche die wahre Lehre garantiert, nicht denken kann. Daher meint er, wenn sie einer hier leugnet, müsse er sie an einem andern Ort sehen.

Moment an nicht mehr gilt, wo es in Spannung oder im Widerspruch zu einem solchen Satz steht<sup>101</sup>. Wo die Gültigkeit eines Satzes garantiert ist, gibt es keine Auseinandersetzung mehr, die dem gemeinsamen Suchen der Wahrheit diene. Da gibt es nur mehr bedingungslose Annahme oder Ablehnung<sup>102</sup>. So kann die Kirche auch nicht mehr Bild der Trinität sein, denn so identifizierte sich Gott mit dem Ort, welcher die Wahrheit garantiert (ganz gleich, ob dieser Ort ein Konzil ist oder eine einzelne Person, die Bibel oder irgendwelche Sätze), der Gläubige steht diesem Ort wie Gott gegenüber, und zwar als einem einhypostatischen Gott, da es keinerlei Spannung zwischen zwei oder mehr Polen gäbe. Es kann da nur mehr die eine Entscheidung gefällt werden, ob man für oder gegen solche Sätze und damit für oder gegen Gott sei.

Wenn damit die Freiheit und Autorität des Gewissens verbunden werden soll, dann gelangt man zur Sicht, wie sie oben als die eines rein brüderlichen Verhältnisses bezeichnet worden ist. Dann müsste aber einer solchen kirchlichen Stelle jegliche Autorität abgesprochen werden, man könnte dann sagen, es sei jeder Christ ein Papst, und wo seine Sätze nicht angenommen werden, hätte er die Garantie, dass da nicht mehr Kirche sei.

Oder aber, man bekennt sich zum Paradox, dass sowohl diese garantierte Stelle wie das Gewissen dieselbe Autorität haben, eben Autorität haben und das heisst Verpflichtung gegeneinander und nicht nur gegen Gott, wobei diese Verpflichtung, diese Autorität dadurch gesellschaftlich geordnet sei, dass dieselbe Autorität, die auch das Gewissen hat, zuerst dem Papst zuerkannt wird. Mit diesem Paradox wäre mit aller Schärfe die Unausweichlichkeit der Wahrheitsfindung und des Lebens der Wahrheit im *Gegenüber* ausgesagt. Nun ist aber in der römisch-katholischen Lehre das Bekenntnis zur Autorität des Gewissens nicht klar abgelegt<sup>103</sup>. (Dies «Gegenüber» muss keineswegs Unklarheit hüben und drüben als

---

<sup>101</sup> Nach dem 1. Vaticanum sind die Sätze irreformabiles, welche der Papst infallibilitate definiert.

<sup>102</sup> Vgl. aber Schluss der Anmerkung 55.

<sup>103</sup> S. z. B. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, S. 872: «Für den Gläubigen ist gegenüber dem kirchlichen Lehramt eine Berufung auf Gewissensfreiheit innerlich sinnwidrig, soweit die Kirche unmittelbar als von Gott eingesetzte, in seinem Namen und unter der Gewähr seines Beistandes wirkende, unfehlbare Vermittlerin der göttlichen Offenbarung tätig und als solche erkannt ist; sonst ist für den Christen auch ihr gegenüber bei Wahrung der gläubig-pietätvollen Achtung der kirchlichen Lehr- und Leitungsautorität eine Berufung auf Gewissensfreiheit denkbar.» Damit scheint die Kirche

notwendig voraussetzen. Es ist dasselbe – paradoxe – Gegenüber, wie es sich in etlichen Dogmen – in aller Klarheit – findet, man denke etwa ans Dogma von der Dreifaltigkeit.)

Dietrich Bonhoeffer sagte: «Der Zeuge will hinter sein Zeugnis zurückstehen. Er will mit Menschenwort nichts beitragen zu Gottes Wort.» «Es ist wie wenn ich einen Brief vorlese, den ein Anderer schreibt.»<sup>104</sup> Helmut Barié kritisiert diese Aussage<sup>105</sup>. Er fragt empirisch, ob das überhaupt möglich sei, dass der Zeuge hinter sein Zeugnis zurücktreten könne. Das Ergebnis einer Reihe von Experimenten zeigte, dass dem nicht so sei. Diese Experimente wurden nach folgendem Schema gemacht: Verschiedenen Gruppen von Theologiestudenten wurde dieselbe Andacht vorgelegt, wobei jeder Gruppe ein anderer Verfasser genannt wurde. Wenn man wusste, wie es um das Ansehen der verschiedenen angeblichen Verfasser bei den Studenten bestellt war, konnte man das Ergebnis der Bewertung der Andacht recht genau voraussagen. (Eine Andacht Bonhoeffers z.B. erhielt unter Gollwitzers Namen eine bessere Bewertung als unter dem Bonhoeffers selbst!)

In seiner Dissertation<sup>106</sup> sagt Bonhoeffer, die evangelische Gemeinde kenne weder den katholischen Amtsbegriff, nach welchem nicht die Person, sondern das Amt heilig sei, noch eine sektiererische Heiligkeit der Person, sondern die charismatische Bedeutung der Predigt<sup>107</sup>. Es kann hier nicht darum gehen, im Einzelnen die Elemente dieser Aussage zu untersuchen. Es soll bloss versucht werden, die Bedeutung der Ablehnung der Person zugunsten des

---

zweierlei Strukturen zu haben, wobei für die zweite nicht gesagt wird, ob hier der einzelne Gläubige, falls ihn sein Gewissen in Konflikt mit dem Lehramt bringt, diesen Konflikt für sich behalten solle oder ihn im Schoß der Kirche austragen solle, und vor allem, ob sich die kirchlichen Lehrer seinen Zweifeln am Ende doch nicht recht stellen sollen, d.h. die Autorität seines Gewissens nur für ihn selber gelten lassen sollen, den sie bloss besser zu belehren hätten. – Das Vaticanum II gibt in der Erklärung über die Religionsfreiheit dazu keine Korrektur, selbst in Art. 4 nicht.

<sup>104</sup> Seminarvorlesung in Finkenwalde, Gesammelte Schriften D. Bonhoeffers, IV, hg.von E. Bethge 1965.

<sup>105</sup> In der Zeitschrift Evangelische Theologie, 32. Jg., 1. Heft, 1972.

<sup>106</sup> Sanctorum Communio, Berlin 1930. S. 142.

<sup>107</sup> Vgl. Anm. 101. Auch auf römisch-katholischer Seite wird die Unfehlbarkeit des Papstes ein Charisma genannt. Das ist mehr als nur eine äußerliche Übereinstimmung. Bonhoeffer stellt die *communio sanctorum* ohne die Ordination dar (wiewohl sie in seiner Kirche geübt wird). Der Papst erhält sein Amt nicht durch Ordination. (Könnte er – bei der römisch-katholischen Trennung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt – evtl. gar als Ungeweihter ein Dogma erlassen?).

Wortes zu sehen. Dazu soll die Annahme gemacht werden, es hätte Bonhoeffer den in der Kritik von Barié dargelegten Tatbestand gekannt. Was heisst unter dieser Voraussetzung Bonhoeffers Aussage? Es kann dann nur um ein Bekenntnis gehen, das die Persongebundenheit des Wortes so deutet, als ob sich das vorrangige Wort zur Person (des Predigers, und natürlich dann auch des Hörers) herniederlasse, indem es diese Person in Dienst nimmt. Herr bleibt das Wort. Das Wort ist «ein Brief, den ein anderer geschrieben hat», es ist also nicht eine unpersönliche Lehre: ein Anderer, ein Höherer, steht in ihm vor uns. Was hat es dann aber für einen Sinn, dass dieser Andere, um zum Hörer zu gelangen, sich einer Drittperson bedient? Warum lässt er den Brief nicht vom Adressaten selber lesen? Das kann nur darum so sein, weil sich das Wort durch diese Drittperson als Person qualifizieren will. Zugleich damit qualifiziert es sich als einer Gemeinschaft zugehörig und nicht bloss als für ein Individuum bestimmt. Es lässt die Drittperson, den Prediger, und den Hörer, den Laien, zu einer Gemeinschaft werden.

Indem Bonhoeffer aber die Person des Predigers in keinem Zusammenhang mit dem Inkarnierten sieht, ist der Personcharakter des Wortes nicht christologisch qualifiziert (rein verbal nur wäre dem wohl so). Wenn aber die in der apostolischen Sukzession vollzogene Ordination beachtet wird, dann ist das ein Bekenntnis zum Amtsträger als Beauftragtem Christi, als seinem Legaten, seinem Gesandten.

Was heisst das jetzt, wenn unter der Voraussetzung der apostolischen Sukzession Bonhoeffers Wort nochmals aufgenommen wird? Es wird nun differenziert nicht nur zwischen der Person des Zeugen und dem Zeugnis, dem Wort, sondern auch zwischen der Christus repräsentierenden Person und dem Wort. Damit ist das Wort nicht nur als Gottes (personhaftes) Wort charakterisiert, sondern auch als Christi Wort.

Es zeigt sich aber noch etwas. Während beim Weglassen der Ordination der Amtsträger gleichsam nur dem Wort gegenüber eine Hilfsfunktion hatte, die vom Wort allein abhängig ist, so steht er jetzt auch in einer nicht bloss verbalen Beziehung zu Christus. In dieser Beziehung steht er auch dann, wenn er dem Wort untreu wird, wenn er falsch lehrt, wenn sich das Wort seiner nicht bedient, kurz, wenn Gottes – verbales – Wort fehlt. Im andern Fall, ohne die Ordination, hat er – soweit er Amtsträger ist – keine Beziehung

mehr zum Wort; denn sein Personsein sagte über das Wort eben nur etwas aus, solange das Wort selber da ist<sup>108</sup>. Beim Ordinieren aber, beim Gesandten Christi, tritt, wenn er falsch lehrt, gleichsam eine Spannung zwischen Gottes Wort und Gottes Wort ein, insofern als eine Ordination auch Wortcharakter hat als Sendung durch Christus. Es ist eine Spannung auf gleicher Ebene, während beim Weglassen der Ordination eine Spannung auf ungleicher Ebene entsteht, eine zwischen Gottes Wort und der Weise, wie es ausgesprochen wird (welche Weise eben nicht dem expliziten, «wörtlichen» Willen Gottes entspricht), eine zwischen dem Brief und dessen Vorleser, der nun eben schlecht oder gar falsch läse.

Es hat bereits darin eine Möglichkeit zu einer Spannung gelegen, dass der «Brief» überhaupt vorgelesen wird. Es entsteht so eine Zuordnung von Personen, dem Leser und dem Hörer, welche Zuordnung eben auch eine Spannungsmöglichkeit enthält. Aber erst, wenn die Ordination beachtet wird, ist diese Zuordnung als christliche qualifiziert. Im besondern zeigt sie sich als von der Trinität bestimmt, indem das eine Gotteswort in einer Zuordnung zu sich selber steht (der Auftrag Christi in der Ordination und das Kerygma stehen sich gegenüber). Dass diese Zuordnung auch zu einer Spannung feindlicher Art werden kann, zeigt, wie sehr sich Gott in seiner Kirche aufs Spiel setzt. Erschiene einem dieser Gedanke als zu gefährlich und wollte man ihm ausweichen, indem man die Ordination entleerte, so hätte dies zur Folge, dass sich Gott in der Kirche und ihrer Struktur nicht mehr als der Vater Christi zeigte (rein verbal dagegen täte er dies durch die Theologie und das Lesen der Bibel).

Die Erwähnung der trinitarischen Struktur der Kirche muss allerdings durch eine Besinnung auf das Wirken des Heiligen Geistes genauer bedacht werden. Auch nach den Folgerungen aus dem Satz Bonhoeffers gibt es einen Hinweis, dass die Kirche auch nach der Art ihres Lehrens und Lernens die Dreifaltigkeit darstellen könne (wogegen aber ein Bezug auf Christus einzig im Verbalen

---

<sup>108</sup> Interessant wäre es, damit die Auffassung zu vergleichen, die sich etwa bei römisch-katholischen Autoren findet, dass ein Papst so ipso nicht mehr Papst wäre, wenn er in Häresie fiel. Ein häretischer Bischof aber bleibt Bischof. Wenn bei Bonhoeffer eine solche Konsequenz für den protestantischen Pastor nicht gezogen wird, so vielleicht nur deshalb, weil er die Konsequenzen nicht bedenkt – was er deshalb kann, weil er die hier gemachte Voraussetzung nicht kennt. Wie er sich praktisch den Pastoren der «Deutschen Christen» gegenüber verhalten hat, liegt auf einer andern Ebene.



und im Ethischen gefunden werden könnte). Dies zeigt sich, wenn man fragt, ob Bonhoeffer annehme, es hätte der Hörer des «vorgelesenen Briefes» schon ein Wissen um den Inhalt dieses Briefes und könne beurteilen, ob er recht vorgelesen werde. Dies würde bestimmt bejaht. Somit stünde nun doch das Verstehen des Gotteswortes beim Hörer und beim Vorleser sich auf gleicher Ebene gegenüber (allerdings könnte so unmöglich das Zurücktreten des Zeugen vor der Botschaft in der Art Bonhoeffers behauptet werden). Die Wahrheit lebte auch so im Gegenüber, in der Gemeinschaft. Es müsste hier ebenfalls heissen, dass sich Gott aufs Spiel setzt, nämlich im Gegenüber und Zueinander der Amtsträger und Laien.

### **Zur Bedeutung der Lehre vom «filioque» für die Ekklesiologie**

Nachdem schon einige Male die filioque-Frage berührt worden ist, sei sie noch besonders beleuchtet.

Hier kann die Frage nach der Auswirkung der Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn auf die Ekklesiologie nur in Teilaspekten behandelt werden. Wir finden zu diesem Thema etwa folgende Aussagen: «Die für die Beziehung zur Ostkirche bedeutsame Frage des filioque wurde im Vortrag (,Heiliger Geist, Kirche und Amt') nicht in Betracht gezogen, weil sich das Thema des Vortrags mit der zeitlichen Sendung des Heiligen Geistes und nicht mit dem innertrinitarischen Ausgang beschäftigte<sup>109</sup>.» Oder: Bei der Lektüre von V. Lossky u. a. sehe man, dass – nebst anderem – «das Schisma zwischen Orient und Okzident gerade um diesen Punkt ging... Aber man sieht auch, dass man im Abendland kaum die wirkliche Tragweite des filioque für die Ekklesiologie und für die typischen Dilemmata abendländischer Theologie ermessen hat... Wenn man Amt und Laientum ,filioquistisch' versteht, dann stehen der Möglichkeit Tür und Tor offen, dass die Kirche in den Klerikalismus zurückfällt und sich infolgedessen das Laientum in schwärmerischen Ausbrüchen immer wieder auflehnt...<sup>110</sup>.» (Die Tatsache, dass es auch in der Orthodoxen Kirche recht viel Klerikalismus gibt, relativiert diese Behauptung. Es wäre zu fragen, ob hier wie dort Praxis und Lehre zusammenstimmen.) Wenn jedenfalls an der Kontroverse

---

<sup>109</sup> Urs Küry, Internationale Kirchliche Zeitschrift 50. Jg., 1. Heft (1960), S. 50. Der erwähnte Vortrag selber findet sich in den beiden folgenden Nummern.

<sup>110</sup> J. J. von Allmen, «Geistliches Amt und Laientum», Basel 1966, S. 85f.

ums filioque mehr ist als die Frage, ob es und von wem ins Credo eingefügt werden dürfe, dann muss gelten, dass die zeitliche Sendung des Geistes nach aussen und der innertrinitarische Ausgang sich entsprechen müssen. Von dieser Regel kann ohne Erläuterung nicht abgegangen werden. Nun sind die Schwierigkeiten ums filioque derart, dass hier keine geschlossene Darstellung möglich ist. Es sei dafür versucht, nebst den schon angeführten Überlegungen<sup>111</sup> das filioque in seinem ekklesiologischen Zusammenhang zu betrachten auf Grund von Aussagen von Heribert Mühlen<sup>112</sup>, der sagt: «Die von uns in der Glaubenserfahrung erfahrene ‚heilsoekonomi-sche‘ Trinität *ist* in diesem Sinne<sup>113</sup> zugleich die ‚immanente‘ Trinität»<sup>114</sup>. In aller Kürze<sup>115</sup> wird eine biblische Begründung des filioque gegeben. Nach der Bibel «senden» nur der Vater und der Sohn (mit dem Vater zusammen), nie aber der Geist. Dieser ist immer nur gesandt. So nach Mühlen. Diese Feststellung gilt aber nur so lange, als man sich ans Wort «pempain» hält, womit man sich praktisch ausschliesslich ans Johannesevangelium hält, wie es bei Mühlen auch der Fall ist<sup>116</sup>. Nun stimmt es gewiss, dass Johannes «der Theologe», wie er in der Ostkirche genannt wird, am ehesten von der Trinität redet. Es wäre aber dennoch auch das übrige Neue Testament zu beachten. Wie ist es mit Röm. 1, 3/4, mit Lukas 1, 35 und 4, 1, wie ist es mit der Taufe Jesu im Jordan?

In einer systematischen Besinnung legt Mühlen dar, dass eine Bewegung vom Vater zum Sohn zum Heiligen Geist zu uns sei, welcher eine umgekehrte Bewegung von uns im Heiligen Geist durch den Sohn zum Vater entspreche, wobei dem zeitlichen Nacheinander der Sendung *ad extra* in der Inkarnation und an Pfingsten bei der rückläufigen Bewegung nicht ein zeitliches, sondern ein logisches Nacheinander entspreche, denn wer den Sohn gesehen hat, hat den Vater gesehen. Es sei unsererseits kein neuer Schritt vom

---

<sup>111</sup> Siehe Anm. 14, S. 21, S. 44 ff, Anm. 97

<sup>112</sup> Heribert Mühlen, «Una Mystica Persona», Paderborn 1968, u.a. S. 189 ff.

<sup>113</sup> Sc. die pneumatophore Kirche trete als vom Mysterium der Inkarnation verschiedene diesem im Heiligen Geist als dem Einheitsprinzip gegenüber. Es tritt der Heilige Geist als Person, und zwar als vom Vater und vom Sohn verschiedene Person deutlicher in den Blick.

<sup>114</sup> Mühlen, S. 19.

<sup>115</sup> Mühlen, S. 189/190.

<sup>116</sup> Dabei geht Mühlen auf Joh. 1, 32 nicht ein, welche Stelle im Licht der Parallelen bei den Synoptikern evtl. bereits bei Joh. eine andere Sicht erlaubt.

Sohn zum Vater erforderlich. Es ist gemeint, «dass unser Zugang zum Vater etwas mit der Ordnung der göttlichen Personen zu tun hat, in der sie von sich selbst her stehen.» (Eben der «Vater-Sohn» – sicut unum principium – dem Geist gegenüber.) «Es zeigt sich hier, dass das Mysterium der Gnade als das Mysterium unseres Zugangs zum Vater in das innertrinitarische Leben selbst hineinführt und in das nichtumkehrbare Verhältnis der göttlichen Personen zueinander. Mit diesem ‚logischen‘ Nacheinander ist deshalb mehr ausgesagt, als begriffen werden kann.» Die letzten Worte sind entweder eine Banalität, da sie ja von allem theologischen Reden irgendwie gelten, oder sie sind das Eingeständnis, dass man (bei dieser Trinitätslehre!) doch nicht ganz «der begründeten Überzeugung sein kann, dass die Trinität, wie sie sich heilsökonomisch zeigt, nicht fundamental unterschieden ist von der Trinität, wie sie selig in sich selbst lebt». Das Verhältnis des Vaters und Sohnes zum Geist wird auch so umschrieben, dass dasjenige zwischen Vater und Sohn ein Ich-Du-Verhältnis sei, dasjenige aber, welches der Vater und Sohn gemeinsam zum Geist haben, ein Wir-Verhältnis.

Mühlen zieht nun aus dem Gesagten die Konsequenz, dass im Verhältnis der Sohnschaft und der Hauchung dasjenige der Inkarnation und der Geistsendung begründet sei, wobei die Geistsendung eben die Kirche konstituiere. Im Heiligen Geist steht die Kirche dem Sohn und damit zugleich dem Vater gegenüber.

Dazu wäre aber folgendes zu bedenken: Da die Kirche gerade im Heiligen Geist dem Sohn und dem Vater gegenübersteht, steht sie ihnen als dem unum principium gegenüber und nicht als denen, die in einem Ich-Du-Verhältnis zueinander stehen.

Dies schliesst aber aus, dass die Christen als Brüder Christi mit dem ersten der Brüder, eben Christus, zusammen dem Vater gegenüberstehen.

Es schliesst ebenfalls aus, dass die Christen im Vater dem Sohn gegenüberstehen, wie es etwa Joh. 6, 37–45 gesagt wird.

Damit kann die Kirche aber nicht jenes «Wir» darstellen, welches der Heilige Geist sei; denn dann müsste gesagt werden können, dass in der Kirche der Vater dem Sohn und der Sohn dem Vater gegenüberstehen.

Nach Mühlen könnte dagegen nur gefolgert werden, dass die Kirche im Heiligen Geist dem Vater-Sohn, dem unum principium *ausserhalb* von ihr gegenüberstünde. Dieses «Wir» könnte in der Kirche dann nur so bezeugt und dargestellt werden, dass

die Kirche ihrer Struktur nach aus sich hinaus wiese. Das könnte vielleicht so geschehen, dass die Laien den Amtsträgern konsequent unterworfen wären, nämlich so, dass sie von diesen den Geist empfangen und sich, wenn sie sich Gott zuwenden wollen, wiederum den Amtsträgern zuwenden müssten. Es dürften damit nur die Amtsträger «gottunmittelbar» sein, nicht aber die Laien. – Mühlen berührt allerdings das Problem, wie die Kirche gestaltet sein müsste, nicht.

Wenn das filioque aber aufgegeben würde, liesse sich denken, dass die Kirche eine Gemeinschaft wäre, da alle Glieder auf gleicher Ebene stünden und gleich «gottunmittelbar» wären. Es könnten so die Amtsträger Christus und die Laien den Heiligen Geist darstellen. Dabei wäre aber zu beachten, dass die Zuschreibung der Darstellung der göttlichen Personen nicht ausschliessender Art sein darf. Das Entscheidende wäre vielmehr dies, dass es überhaupt zur Gemeinschaft auf gleicher Ebene und damit zur Darstellung des Gottes kommt, der Gemeinschaft ist.

Zusammenfassend seien zwei Fragen gestellt:

1. Lässt sich unter Festhalten am filioque von der Kirche eine andere Struktur aussagen als die, dass die Kirche (im Heiligen Geist) dem Vater-Sohn ausserhalb der Kirche gegenübersteht?
2. Lässt sich so sagen, die Kirche stelle das Leben der Heiligen Dreifaltigkeit dar (etwa im Gegenüber von Amtsträgern und Laien einerseits und dem Gegenüber, in dem jeder Christ zu den andern Christen steht)?

### **Zur psychologischen Struktur der Handauflegung**

Die folgenden Überlegungen mögen als modisch erscheinen, als überflüssig, wenn nicht gar als unerlaubt. Wenn sie dennoch versucht werden, so geschieht dies aus zwei Gründen. Einmal sollte sich die Theologie bemühen, ihre Aussagen von nichttheologischen Denkweisen her zu beleuchten und damit die Verbindung mit dem weiteren Denken der Zeit zu suchen – was nur «modisch» ist, wenn dabei die der Theologie eigenen Anliegen vergessen werden. Und dann hat die Theologie dies ernst zu nehmen, dass sie die Lehre vom Inkarnierten ist, der wirklicher Mensch geworden ist. Und das rechtfertigt nicht nur das genannte Bemühen, sondern fordert es. Im folgenden geht es keineswegs darum, etwas Heiliges herabzu-

ziehen, sondern gerade umgekehrt darum, zu zeigen, dass die Kirche allgemein menschliche Möglichkeiten weiterführen, heiligen kann<sup>117</sup>.

Wenn von der Psychologie S. Freuds her gedacht wird<sup>118</sup>, lässt sich die Handauflegung als Nachbildung einer sexuellen Handlung sehen<sup>119</sup>. In der apostolischen Sukzession pflanzt sich das priesterliche Amt fort. Die Hand erschien dabei als Phallussymbol (weniger deutlich zeigte sich das Öl als Symbol des Samens). So gesehen trägt die Ordination eine homotrope Struktur. Es zeigt sich folgendes Schema: Vor der grossen Mutter – der Kirche – behauptet sich der Sohn, indem er sich einem andern Mann zuwendet.

---

<sup>117</sup> Wenn sich ein Leser daran stösst, dass hier Geistliches derart «fleischlich» dargestellt wird, so hilft ihm vielleicht folgendes, das hier Versuchte am rechten Ort zu sehen:

In psychologischer Sicht kann der Glaube an Gott als die Entwicklung und Anerkennung eines Überichs verstanden werden. Dies Überich kann die Projektion der väterlichen Autorität ins «Göttliche» sein. Dies gilt wohl besonders vom Phänomen des christlichen Glaubens, nach welchem Gott betont als Vater erscheint. Auch der Gott, an den wir Christen glauben, «ist» in der Sicht des Psychologen eine innerseelische Vaterprojektion. Ob dies aber «nur» etwas Seelisches sei oder ob es auch das besage, was es zu sein meint, das auch *wahrnimmt*, das ist die Glaubensfrage. Die Tatsache, dass wir Gott nach der Ordnung seelischer Gesetze erfahren, bedeutet nicht, Gott müsse deswegen nur ein psychisches Phänomen sein. Es ist vielmehr zu bedenken, dass, wenn sich Gott den Menschen, die er samt ihren seelischen Gesetzen erschaffen hat, geben will, er dies eben in menschlicher Weise tun muss, wenn er sich nicht selber widersprechen will. Und nun spielt eben für den ganzen Menschen das Sexuelle eine hervorragende Rolle.

Zum ganzen Kapitel beachte man auch, wie die Bibel zahllos Bilder (und wohl nicht nur Bilder) aus dem geschlechtlichen Bereich gebraucht. So erscheint als zentraler Gedanke immer wieder Gottes Ehebund mit dem Menschen.

<sup>118</sup> Dies ist nicht die einzige mögliche psychologische Sicht. Wieweit sie überhaupt hier berechtigt ist, müsste von Fachpsychologen untersucht werden. Hier geht es darum, dass gefragt wird, was bei einem solchen Denken für den Theologen herauskommt.

<sup>119</sup> Es sind hier nur einfachste psychologische Schemata verwendet. Das Problem der Homosexualität zeigt sonst sehr viele weitere Aspekte. Hier wird der Ausdruck Homotropie gebraucht, weil er weiter ist als Homoerotik oder gar Homosexualität. Es geht jetzt nicht um moralische Aspekte, sondern um die Struktur. – Zum ganzen ist zu beachten – was hier nicht behandelt wird –, dass die Sublimation etwas primär Sexuelles zu seiner Erfüllung bringen kann. In dem Fall darf man nicht sagen, es handle sich z.B. bei der Ordination «nur» um eine Sublimation, «eigentlich» sei es etwas Sexuelles, sondern umgekehrt muss es heissen, dies Sexuelle komme eigentlich erst in der Sublimation zu seinem Sinn.



Die Homotropie enthält auch das Element der Flucht vor der Mutter<sup>120</sup>. Wenn die Ordination eine homotrope Struktur hat, dann ist dies Element vermutlich in ihr enthalten. Die Frage wäre dann die, ob der Sohn durch die Eingliederung in die apostolische Sukzession frei wird, wiederum für die Gemeinde, für die Mutter da sein zu können<sup>121</sup>. Indem er vom Ordinierenden angenommen und beauftragt wird, von ihm gezeugt wird, von ihm einen neuen Ursprung erhält, ist er nun ihm – und das heisst ja Christus – verantwortlich und nicht der Gemeinde. So kann er der Gemeinde von Christus her wieder etwas sein.

Er erscheint damit als einer, der von aussen zur Gemeinde kommt. Er kommt nicht als Teil der *mater ecclesia* wieder zu ihr, sondern er kommt als Bräutigam zur Gemeinde als seiner Braut. Es wird damit aber die Bräutigamschaft auch in einer Weise dargestellt, die sich wegen der homotropen Herkunft zugleich wieder in Frage stellt. Der Sinn wird der sein, dass eben nicht der Ordinierte selber, sondern Christus, von dem die Ordination herkommt, allein der Bräutigam ist. Gerade die Ordination, die den Amtsträger mit Christus verbindet, ihn zu seinem Gesandten macht, gibt der Gemeinde zugleich Distanz vom Amtsträger und stellt sie nicht diesem, sondern Christus gegenüber.

Die Ordination geschieht nach der hier gemachten Annahme mit einem Phallussymbol, nicht in direkt sexueller Weise. Heidnische Beispiele zeigen, dass solches auch denkbar wäre. Auch bei uns wird ja der Geschlechtsakt nicht nur zur Kinderzeugung und als Quelle der Freude gebraucht. Sein Sinn ist oft der einer Versöhnung der Gatten – oder (bei Ehebruch) einer Bestrafung des Gatten. Was heisst das aber, wenn die Ordination mit dem Symbol geschieht?

Dazu ist zweierlei zu bedenken: einmal, dass dies Symbol der geschlechtlichen Sphäre entstammt, und dann dies, dass nicht die

---

<sup>120</sup> Karl Guido Rey, *Das Mutterbild des Priesters*, Zürich 1969, zeigt auf Grund umfänglicher Untersuchungen, dass die Wahl des Priesterberufes oft Fluchtcharakter hat. (Diese Untersuchungen wurden nur an römisch-katholischen Priestern vorgenommen. Interessant wären gewiss ähnliche Arbeiten bei andern Konfessionen, bei Pfarrerinnen, Nonnen, Pfarrhelferinnen.) Dies muss aber keineswegs bedeuten, es könne sich in solchen Fällen nicht um gültige Berufungen handeln.

<sup>121</sup> Es ist zu beachten, dass die Verbindung von Mann zu Mann auch eine Stärkung des einzelnen Sohnes bedeutet, die ihn gegenüber der Mutter freimacht, so dass seine Mutterbindung – die damit nicht aufgehoben wird – nun die Möglichkeit ergibt, helfend für die Mutter da sein zu können.

biologische Funktion selber, sondern deren Nachbildung gebraucht wird.

Wenn die Ordination eine Nachbildung von Geschlechtlichem ist, dann bedeutet sie für dieses eine Hochschätzung. Wichtiges sagt man mit gewichtigen «Worten». Man wählt nicht etwas Geringes, das zufällig eine brauchbare Struktur hat. Indem die Ordination mit einer Nachbildung von Geschlechtlichem vollzogen wird und nicht bloss verbal geübt wird, bleibt der ganze Mensch, der «Fleisch» ist, in Sicht (Christus hat sich auch nicht nur «inverbaliert», sondern inkarniert).

Dass aber die Ordination in einer Distanzierung vom Geschlechtlichen, in einer Nachbildung, geschieht, bedeutet nicht dessen Verachtung (wenn dies konkret da und dort auch mitspielen mag!); denn sonst müsste die Art, wie ordiniert wird, theologisch für missglückt angesehen werden. So ist nur anzunehmen, die rituelle Nachbildung sage, dass der Mensch zwar im Geschlechtlichen wesentlich und wichtig sei, aber wesentlicher und wichtiger noch, wenn er zu diesem und damit zu sich selber Distanz habe.

Das Geschlechtliche ist ja selber schon auf diese Distanzierung von sich hin angelegt, nämlich auf die Verwirklichung im Geschlechtspartner und in den Kindern. Die homotrope Struktur führt den Zug zur Distanzierung noch schärfer aus, indem hier bereits eine Distanzierung vom Geschlechtsziel der Kinderzeugung vorliegt. Sie tendiert damit auf eine andere Fruchtbarkeit, auf andere «Kinder» hin. Sie weist über sich hinaus, sei es zurück in die normale Struktur, in der dann Kinder möglich sind, sei es auf eben nicht mehr Geschlechtliches, als was sich z.B. der Ordinationsritus anbietet, von dem her dann geistliche Früchte möglich sind. Sie ist also in sich auf Sublimation angelegt.

Man darf nicht sagen, «eigentlich» sei die Handauflegung «nur» ein sexuelles Symbol; denn eine solche Redeweise implizierte entweder die Forderung, den Sexualakt selber zu verwenden, falls man daran festhalten will, dass das Geschlechtliche, das für Gott, den Schöpfer, so wichtig ist, auch für den Erlöser, den Herrn der Kirche, wichtig sei, oder es implizierte die Forderung, ganz vom Geschlechtlichen zu abstrahieren, indem dies verachtet wird, sei es, dass es als sündig, als zu sehr verderbt, als bloss diesem Aeon angehörig (was dann mit der Hochzeit des Lammes ?) oder sonstwie als nicht in Betracht kommend gesehen würde. Man müsste vielmehr sagen: Am Geschlechtlichen als einer zentralen menschlichen Kraft, die ihrer Art

nach den Menschen aus sich heraus weist, zeigt sich, was allgemein für den Menschen gilt, dass er nämlich erst «eigentlich», mit sich identisch sei in der Sublimation, uneigentlich dagegen in der direkten Natur und der Befangenheit in sich.

Das wird auch für die Sexualethik Konsequenzen haben. Aber nur in Ausnahmefällen werden es die von Matthäus 19, 10ff (nicht alle fassen dieses Wort) sein. Normalerweise wird aus dem, dass das Geschlechtliche nicht sich selber genügt, sondern über sich hinaus weist, zu folgern sein, dass man im Geschlechtspartner nicht bloss den Partner im Geschlechtlichen sehen darf, sondern den ganzen Menschen. Völlige Enthaltensamkeit (Mat. 19, 10ff) trägt dagegen die Gefahr in sich, dass das Geschlechtliche nicht sublimiert, sondern verdrängt wird und damit seine Aussagekraft verdorben wird.

Wenn der Mensch etwas Wesentliches sagen will, wenn er von seinem Wesen her reden will, dann muss er dies tun als einer, der zu sich selber Distanz hat, als «Vergeistigter». Würde aber eine Sublimation allzusehr gesteigert, so trüge dies die Gefahr in sich, dass der Mensch nicht mehr Distanz zu sich hätte, sondern sich in der zu grossen Distanz verlöre. Dass diese Gefahr nicht bloss eine theoretische ist, mag die Geschichte der Ethik belegen.

Das die Handauflegung bei der Ordination begleitende Wort ist selber keine solche nochmals gesteigerte Sublimation. Es ist vielmehr aus zwei Gründen der sublimierten Handlung beigelegt: Einmal darf der Mensch, so wie er nicht auf den verbalen Bereich reduziert werden soll, auch nicht ohne den verbalen Bereich sein gerade da, wo er Wichtiges eben zu sagen, mit Worten zu sagen hat. Und dann ist eine Handlung an sich mehrdeutig und bedarf des klärenden Wortes<sup>122</sup>.

Die Struktur der Ordination sagt, dass der Mensch (auch der Laie, für den ja die Ordination geschieht, damit er im Amtsträger ein Gegenüber habe) erst in Distanz zu sich selber wesentlich ist. Die Ordination ist aber nicht ein Sich-zu-sich-selber-in-Distanz-Begeben, sondern ein Verleihen der Distanz durch einen andern. Die Ordination ist ja Indienstnahme, Forderung, Sendung, Beauftragung. Alle diese Begriffe sagen einerseits, dass der Mensch nicht

---

<sup>122</sup> Wenn bei den Rabbinen die Handauflegung vielleicht ohne Worte gespendet wurde, so war das Wort in der Eindeutigkeit der Umstände, unter denen ordiniert wurde, enthalten. Man darf aus dem Fehlen des Gebets bei der rabbinischen Ordination nicht einen prinzipiellen Unterschied zur christlichen Ordination herauslesen.

aus sich selber heraus ganz, wesentlich, sich selber sei, und sagen zugleich, dass der Mensch erst von einem andern her sich gegeben werden muss. In der Ordination wird sich der Mensch gegeben als Beauftragter und Glied der Gemeinschaft, er wird «Person»<sup>123</sup>. Dies wird er so, dass er sich wiederum in andern verwirklicht<sup>124</sup>.

### Handauflegung und Magie

Gegen die katholische Ordination wird von reformierter Seite gelegentlich der Verdacht geäußert, es gehe dort um Magisches, um Reste primitiver Religion<sup>125</sup>. Wo ich auf diesen Verdacht gestossen bin, fehlte dabei stets eine Definition von Magie. Dies weckt den Gegenverdacht, es sei hier eine reformierte Hochschätzung des – verbalen – Wortes im Spiel, wie sie vielleicht vom Humanismus

---

<sup>123</sup> J. Zizioulas in Concilium 8. Jg. Heft 4, 1972, S. 253, im Anschluss an Kirchenväter: «Die Ordination schliesst eine Umgestaltung des Individuums in eine Person in sich, und dadurch wird sie für es entscheidend.» Zizioulas definiert seinen Personenbegriff nicht. Er scheint ihn aber so zu verstehen, dass er besage, der Mensch, der für die andern jemand ist, der in der Gemeinschaft eine Stellung hat, ist Person.

<sup>124</sup> Im Anhang zu FO/68: 21 rev. Juli 1968, Genf, S. 8, sagt V. Eller, Mitglied der Kirche der Brüder (USA), der, die Handauflegung allgemein durchgehend, diese überall, nicht nur bei der Ordination, gleich sieht: «Es mag befremdlich klingen – doch in der Tat beauftragt auch die Gemeinde den Kranken, gesund zu werden, und bittet den Heiligen Geist, ihm bei der Ausführung dieses Auftrags zu helfen.»

<sup>125</sup> Z. B. P. Althaus in «Die Christliche Wahrheit», 1948, II, S. 301; K. Barth allgemein zu den Sakramenten in «Kirchl. Dogm.» IV, 4, S. 5 und 103 zur Taufe; aber Robert Leuenberger, «Berufung und Dienst», Zürich 1966, S. 49: «Die Reformatoren hatten die Problematik der Sprache noch nicht durchschaut. Sie wussten wohl, dass die sakramentalen Handlungen der Kirche auch ohne den Heiligen Geist geschehen und so zum magischen Handwerk absinken können. Darum wollten sie das Sakrament in das Wort hineinnehmen: Der Gottesdienst sollte kein opus operatum, kein in sich und aus sich laufendes Geschehen sein. Aber es gibt auch das opus operatum des theologischen Wortes, der Predigt, des Gebets, des wissenschaftlichen Diskurses, das in sich und aus sich produziert wird, den leeren Sakramentalismus der geistlich tönenden, aber geistlosen Wörter.» Eine römisch-katholische Stimme: Maurice Villain in Concilium 4. Jhg., Heft 4, 1968, S. 275: «Man braucht nicht erstaunt zu sein, dass bei uns die allgemeine Katechese sich nie besonders für den tieferen Sinn (um den Wirklichkeitsgehalt) des Ritus der Handauflegung interessiert hat, sondern sich vielmehr darauf beschränkte, seine gleichsam magische Auswirkung zu betrachten: Ist der Ritus von einem gültig geweihten Bischof vollzogen mit der Absicht, zu tun, was die Kirche tut, so ist der Kandidat gültig geweiht... Und um für Zweifelsfälle die nötige Sicherheit zu schaffen..., nimmt man Zuflucht zu dem Grundsatz ... Ecclesia supplet.»

der Reformation mitgegeben worden ist, die aber nicht zuerst theologischen Gründen entstammt.

Auch hier wird nun keine Definition von Magie versucht. Es sei nur auf Schwierigkeiten aufmerksam gemacht.

Wenn einer mit Magischem – was immer das nun sei – umgeht, so ist er der Deutung Aussenstehender ausgeliefert, die aus eher kultureller denn theologischer Distanz das Phänomen beurteilen. Die kulturelle Distanz erschwert einen Dialog, da sich nicht dieselbe Sprache findet. Diese Schwierigkeit finden wir sogar bei Darlegungen von Vertretern der vergleichenden Religionsforschung. In der RGG<sup>126</sup> wird das deutlich, wo als Beispiel von Magie ein Regenzauber aufgeführt wird. Das Volk spritzt Wasser (nach einem vorangehenden Ritus, der nicht magisch sei, weil dort Bitten an ein Du gerichtet und Opfer gebracht werden). Was soll dies Spritzen sein? Da kann man nur sagen, dass man nicht mehr weiss, als dass es im Zusammenhang mit Regen gesehen wird und den Regen erstrebt. Wir wissen aber nicht, ob es als Bitte an ein persönliches Du zu sehen ist (es steht schliesslich nach einem ersten Teil des Ritus, der deutlich auf ein Du bezogen ist), ob es irgendwie ein Zwingen dieses Dus sei oder ob es ein sich der regenmachenden Gottheit Anheimgeben sei, ein sich ihr im Vertrauen auf die Erhörung der vorangegangenen Bitte Zugehörig-Sehen, oder ob es ein Versuch sei, nun, da man gebetet hat um den Beistand Gottes, den Regen zu machen, d.h. nach dem Gebet an die Arbeit gehe, welche Arbeit nach einem für uns überholten Stand der Naturwissenschaft – und nicht des Glaubens – geschieht<sup>127</sup>.

Karl Barth (zur Taufe, s. Anm. 125) schreibt: «Der Name des Herrn existiert jedenfalls auch in distinktem Gegenüber zu seinem Volk, in welchem er aber nicht beschworen, nicht zum Gegenstand magischer Bemächtigung und Meisterung gemacht werden kann – das wäre der im Dekalog Ex. 20,7 Deut. 5,11 abgewehrte Missbrauch! – wohl aber angerufen ist.» Hier steckt jedenfalls ein Versuch zu einer Definition drin, nur hilft der kaum weiter, wenn nicht gesagt wird, was der Unterschied zwischen Beschwören und Meistern einerseits und dem Anrufen andererseits sei, wenn doch dies Anrufen gewiss als eines gemeint ist, das auf die Verheissung der

---

<sup>126</sup> Lexikon «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», 3. Aufl., Bd. IV, S. 595f (Beiträge von A. Bertholet und C.-M. Edsman).

<sup>127</sup> Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz*, Zürich 1946, S. 300ff, unterscheidet zwischen Aberglauben und Aberwissen.



Gebetserfüllung baut, das darauf baut, dass Gott, wenn gebetet wird, eben anderes tut, als wenn das Beten unterbleibt.

Man mag Magie definieren, wie man will, das ist eine Sache für sich. Eine ganz andere Sache ist es, sie konkret festzustellen. Die oben schon erwähnte Tendenz eines Misstrauens gegenüber dem Stofflichen im sakralen Bereich muss uns aber fragen lassen, warum Christus und die Apostel nicht nur in einzelnen Fällen «Praktiken des Vulgärkatholizismus» anwandten, sondern warum Christus voll und ganz Mensch geworden sei, der nicht auf den verbalen Bereich reduziert blieb, wenn für uns dann die Liebe zu Gott nicht eine von ganzem Herzen sein dürfte, sondern nur eine, die auf bestimmte Schichten, evtl. auf Intellekt, einzelne Gefühlsbereiche, beschränkt wäre.

Wie hier unter angeblicher Ablehnung von Magischem eine Verengung des Menschen gefordert wird, so könnte damit noch eine andere Verengung verbunden sein, nämlich die, welche als Individualchristentum bekannt ist. Dieses muss die Kirche nicht ablehnen, möchte sie aber einschränken, z.B. auf den Bereich des Kirchenrechts. Dies, dass Gott, dass der Inkarnierte bei uns ist, und zwar nicht nur im je einzelnen, sondern auch in der Gemeinschaft, nötigt zur Verwendung stofflicher Dinge und Handlungen, auf welche sich die ganze Gemeinschaft verpflichtet weiss. Wenn solches nicht bewusst getan wird, geschieht es unbewusst doch und kehrt unkontrolliert wieder, indem nun die Gemeinschaft des Heiligen Geistes erfahren wird etwa in gemeinsamer Jugendbegeisterung, Stimmung, Musik oder Taten und Aktionen. Ein solches Erleben ist wiederum offen für jede Deutung, die da pneumatologisch Gültiges oder Magisches sähe.

Auch das Problem des *opus operatum* (vgl. Anm. 125) selber ist eines der kirchlichen Einordnung und Deutung. Ist es unpersonliche Magie, ein Verwalten der göttlichen Kraft, ist es ein Distanznehmen vom subjektiven momentanen Würdigsein, Gestimmtsein, ist es der Ausdruck des Vertrauens in Gottes Treue, die über unsere Untreue hin gilt? Wird da vielleicht die Gemeinschaft entpersonalisiert, indem die Person des Priesters hinter sein Werk zurücktritt, liesse sich dies dem Zurücktreten des Lehrers hinter die Lehre vergleichen? Vorerst jedenfalls ist alles offen!

Mit diesen Bemerkungen ist die anfangs erwähnte reformatorische Hochschätzung des Wortes nicht etwa allgemein abgelehnt. Sie vertritt gewiss ein wichtiges Anliegen. Es wäre aber notwendig,

den Stellenwert von Wort, Gefühl, Materie u. a. zu klären. Gerade heute wäre eine solche Klärung hilfreich, man denke nur an den so oft gehörten Satz «Wir haben doch alle einen Gott», mit welchem gewiss auch gemeint ist, dass die konfessionellen Unterschiede bloss im Wort liegen, «eigentlich» aber nicht der Wirklichkeit entsprechen. Mag dieser Satz auch nicht von den Theologen gebraucht werden, so gibt er dennoch eine Haltung wieder, wie sie von in der Oekumene tätigen Theologen gar wohl vertreten wird.

### **Die Amtsgnade in den Timotheusbriefen**

Im Neuen Testament spielt die Frage nach der Amtsgnade unter verschiedenen Aspekten eine Rolle, so etwa beim Begriff der Vollmacht, bei der Frage um die Einwohnung des Geistes oder dort, wo es um die Sendung geht. Es ist keineswegs so, dass unser Problem nur in den Timotheusbriefen anzutreffen wäre. Wenn hier dennoch nur die Stellen 1. Tim. 4, 14 und 2. Tim. 1, 6 mit ihrem Kontext betrachtet werden, so bloss deshalb, weil in der systematischen Theologie fast nur auf diese Stellen verwiesen wird. Gerade die Betrachtung dieser Stellen aber zeigt, dass es sich bei ihnen nicht um etwas wie erratische Blöcke auf dem Feld des Neuen Testaments handelt<sup>128</sup>.

Die beiden zu untersuchenden Stellen mahnen zu guter Amtsführung. 1. Tim. 4, 14 mit den umgebenden Versen (11–16) werden detaillierte Anweisungen gegeben zu eifriger Amtsführung. Diese Stelle steht derart im umgebenden Text, dass man sie nur mit Mühe, nur künstlich, aus ihm herausheben kann. Die Stelle ist sogar für den ganzen Brief typisch (bei 2. Tim. 1, 6 liegt die Frage ähnlich. Es trüge hier nichts bei, wenn einzelne Abweichungen betreffend die Einordnung der Stelle in den Kontext dargelegt würden); denn der ganze Brief will praktisch nur das eine, Timotheus zu guter Amtsführung anhalten, was wegen Irrlehrern besonders nötig ist.

Der Kampf gegen die Irrlehre ist nun nicht so sehr in der Weise zu führen, dass Timotheus die rechte Lehre, die rechten Lehrsätze predigt, sondern so, dass er ein rechtes Vorbild ist, so, dass er die rechte Lehre vorlebt. Darin liegt gerade der Unterschied zwischen

---

<sup>128</sup> S. unten: Das Charisma von 2. Tim. 1, 6 steht in Parallele zu Glauben und Geist. Es müssten also im Neuen Testament auch diese Begriffe untersucht werden nach ihrer Bedeutung in der Struktur der Kirche.

der rechten und der falschen Lehre, dass die Irrlehrer Wortgezänk und Fabeln suchen, wogegen sich Timotheus (und seine Bischöfe, Diakonen, Ältesten und alle Glieder der Kirche wie Reiche und Sklaven usw.) durch eine persönliche ethische und gläubige Haltung auszeichnen soll, durch seinen praktischen Dienst. Nur so ist die rechte Lehre vertretbar, nur das *ist* die rechte Lehre. Der Verfasser selber lehrt nicht nur, sondern lebt vor, sein Leben ist seine Predigt. Das, was er tut, aber auch das, was an ihm geschehen ist, was er erlebt hat, ist Evangelium (z.B. 1.Tim. 1, 12–16).

Die Erinnerung an die Weihe des Timotheus in 1.Tim. 4, 14 steht mitten in Ermahnungen zu eifrigem Gebieten, Lehren und rechtem Leben. Die Darlegung des Glaubensinhaltes im Sinn eines Credo spielt hier wie in den beiden ganzen Briefen nur eine minime Rolle. Alles Gewicht liegt auf der Dringlichkeit der Ermahnung. Es geht um ein Ans-Herz-Legen, ein trefflicher Diener sein, darum, dass man sich nährt mit den Worten des Glaubens, um die Betonung des Wertes der Frömmigkeit. Immer wieder fordert auch der Verfasser dies, dass auch Timotheus ermahne. Er gebietet ihm zu gebieten. Des Timotheus' Autorität ist zu anerkennen (1.Tim. 4, 12). In diesem Rahmen steht 1.Tim. 4, 14 mit seiner Ermahnung «vernachlässige nicht». Dies Ermahnen wird unterstrichen durch die Erinnerung an die Weihe. Wichtig ist aber nicht nur, dass Timotheus geweiht ist, ein Charisma hat, sondern dass er es von jemand hat, dass ihn jemand geweiht hat. Er untersteht einer Autorität. Weil diese Autorität ihm die Hände aufgelegt hat, hat auch er jetzt Autorität zu sein.

So wie Timotheus an seine Konsekratoren erinnert wird, wird vorher (1.Tim. 4, 9 u. 10) an Gott erinnert, dessen Wort treu ist. Nach Vers 11 hat Timotheus dies zu lehren. Er selber hat seinem Charisma gemäss zu handeln. Das heisst, er hat vorbildlich zu leben und zu lehren, eben ein «pistos» (1.Tim. 4, 10) zu sein, einer von jenen, für die Gott ein Retter ist. Wir sehen zwischen Glauben und Charisma eine gewisse Parallele: Gottes Wort ist vor allem für die Glaubenden gültig, man hat also seinen Glauben nicht zu vernachlässigen. Und der Auftrag, den Timotheus in der Weihe erhielt, muss eben auch eifrig ausgeführt werden. Auf diese Parallele stossen wir wieder, wenn wir auf das «en» in 2.Tim. 1, 6 achten (das sich auch in 1. Tim. 4, 14 findet). Das Charisma wird als «en soi» bezeichnet.

Wenn wir allgemein nachsehen, wie das in den Timotheusbriefen häufige «en» in ihnen gebraucht wird, so sehen wir sofort, dass

es eine recht allgemeine Bedeutung hat. Je nach der Stelle lässt es sich übersetzen durch: mit, bei, in, im Bereich von, an.

Wenn wir unsere Partikel gezielter dort betrachten, wo sie sich auf eine Person bezieht, so finden wir folgendes:

Es heisst neunmalen Christo. Achtmal wird von etwas gesagt, dass es en Christo sei, nämlich, vom Glauben, von der Liebe, dem Leben, der Gnade und der Rettung. Nur in 2. Tim. 3, 12 ist jemandes Tun en Christo. En Christo ist dort adverbial zu «fromm leben» gebraucht.

Als Verständnishilfe für das «en soi» fallen die «en Christo»-Stellen weg, da in ihnen eine Sache durch eine Person bestimmt wird, wogegen die beiden «en soi»-Stellen eine Person durch eine Sache bestimmt sein lassen; Timotheus ist durchs Charisma bestimmt.

Sonst finden wir «en» noch fünfmal in Verbindung mit einer Person: 1. Tim. 1, 16; 2. Tim. 1, 5 (dreimal); 2. Tim. 1, 14.

2. Tim. 1, 5 steht unmittelbar vor unserer zweiten «en soi»-Stelle. Daher betrachten wir zuerst 2. Tim. 1, 5.

In diesem Vers ist der Glaube «en soi», «en te mamme ... te metri...», wobei das «en» durch das Verb «enoiko» bestimmt ist. Vers 5 ist Begründung zu Vers 6 mit dem «charisma en soi». Damit steht charisma in einer Parallele zu pistis. Als – zu Vers 5 parallele – neue Begründung folgt Vers 7. Die Art des pneuma von Vers 7 ermöglicht das Beleben<sup>129</sup> des Charisma von Vers 6. Pneuma steht damit zu charisma wie zu pistis in Parallele.

Nach dieser Parallele erscheint das Charisma als Sonderfall des Glaubens und des Geistes.

Was das Beleben des Charismas von Vers 6 meint, wird im Vers 8 gesagt: Timotheus soll sich nicht schämen, den Herrn zu bezeugen noch zum gefangenen Verfasser zu gehören u. a., was offenbar alles untrennbar zusammengehört.

Wenn die Erinnerung an die Weihe von Vers 6 als Erinnerung an die konkrete Berufung zum Amt gesehen werden kann, so wird nun in Vers 9 die allgemeine Berufung durch Christus genannt, welche zugleich unsere Rettung ist (sosantos kai kalesantos ist ein Hendiadyoin), welche eine gemäss charis ist, einer charis, die uns gegeben ist. (Es ist möglich, dass hier beim Wort charis noch das Wort charisma mitklingt. Dazu später mehr.)

---

<sup>129</sup> Hans Leisegang, Der Heilige Geist, Leipzig 1919, S. 48: Das stoische pneuma ist zusammengesetzt aus Feuer und Luft. – Solches mag noch hineinspielen bei der Wahl des Wortes anazopyrein. Das «anzufuernde», zu «belebende» Charisma steht in der Nähe des Pneuma.

In Vers 14 dann ist das *agion pneuma en emin*. «In uns» meint wohl im Verfasser und in Timotheus im Gegensatz zu den in Vers 15 Genannten. Wie in Vers 5 die *pistis*, so wohnt in Vers 14 das *pneuma* ein. Die beiden Begriffe *pistis* und *pneuma* erscheinen damit nochmals in einer Parallele.

Was ist die Funktion des einwohnenden Geistes in 2.Tim. 4, 14 und damit in etwa auch der ungefähr parallelen Begriffe der *pistis* und des *charisma*<sup>130</sup>? Durch das *pneuma* soll Timotheus die *paratheke* bewahren<sup>131</sup>.

Das Aufgetragene wiederum, das Timotheus bewahren soll (2.Tim. 1, 14), wird nach Vers 12 von Christus bewahrt «auf jenen Tag hin», was den Verfasser getrost macht<sup>132</sup>.

Was wird hier bewahrt? Ist der Verfasser nur getrost, weil das Evangelium bewahrt wird, wobei er selber vielleicht verdirbt? Nein, er sieht sich mit der *paratheke* in eins, nennt er sie doch «*paratheke mou*». Er ist (1.Tim. 1, 16) selber die «*ypotyposis ton mellonton pisteuein*», dies so, dass zwischen ihm und dem, was Christus an ihm tut resp. getan hat, kaum ein Unterschied gesehen werden kann. Dass Christus barmherzig und langmütig ist, ist (1.Tim. 1, 16) darum wahr, weil es «*en emoi*» wahr geworden ist, das nämlich, was (2.Tim. 1, 9) *pro chronon aionion* gegeben ist und in der Inkarnation erschienen ist.

---

<sup>130</sup> ThWB Bd.IX, S.397, Anm.35: «Grau stellt die Tendenz zur Versachlichung fest: Das *charisma* ist nicht mehr Gabe, sondern eine Kraft, die in den Menschen gelegt wird.» Gemäss der Parallelität von *pistis-charisma-pneuma* müsste diese Aussage, sollte sie gelten, auch von der *pistis* und dem *pneuma* gemacht werden können. Das führte aber zu einer unmöglichen Exegese der Tim.brr. Graus Hypothese ruht einzig auf dem Ausdruck «*en soi*» ohne Berücksichtigung der parallelen «*en*»-Stellen.

<sup>131</sup> Das Verb zu *paratheke*, *paratithenai*, findet sich in den Timotheusbriefen zweimal: 1.Tim. 1, 18 und 2.Tim. 2, 2. Beide Male erscheint dies Verb, das an sich verschiedene Bedeutungen haben kann, in Verbindung mit dem Auftrag des Amtes. 1.Tim. 1, 18 beauftragt der Verfasser den Timotheus gemäss den an ihn ergangenen Prophezeiungen, was eine Erinnerung an seine Weihe (vgl. 1.Tim. 4, 14) sein dürfte. 2.Tim. 2, 2 soll Timotheus gläubige (*pistoi* = treue, gläubige) Männer beauftragen (d.h. wohl ordinieren), das, was Timotheus vom Verfasser gehört hat, «unter vielen Zeugen» (das dürfte eine Erinnerung an die Ordination des Timotheus sein) andern zu lehren. Diese geeigneten Männer sollen also tun, zu was Timotheus in 1.Tim. 4, 14 detailliert aufgefordert wird.

<sup>132</sup> Die Zürcher Bibel (z.B. 1967) übersetzt *paratheke* in Vers 12 mit «Anwartschaft auf die Seligkeit», Vers 14 mit «anvertrautes Gut» im Sinn der reinen Lehre. Dafür könnte Ign. Pol. 6, 2 sprechen, welche Stelle recht ähnlich wie Vers 12 ist. Doch steht dort – im griechischen Text – das lateinische Wort *deposita*. Vgl. ThWB Bd.8, S.165.



Nur wenn das Tun Gottes und des Menschen aufs engste verbunden gesehen werden, wenn Gott «in uns» handelt, wird der Subjektwechsel fürs Bewahren der paratheke in 2.Tim.1,12 und 14 verständlich: Die Tatsache, dass Christus die paratheke bewahrt, bedeutet nicht, wir hätten dies also nicht mehr zu tun, sondern vielmehr, wir hätten es gerade zu tun.

Der Begriff der paratheke, des anvertrauten Gutes, enthält die Verpflichtung, für dies Gut zu sorgen. Wenn nun dennoch Christus selber die paratheke bewahrt, so muss das heissen, dass er die Verpflichtung in uns (paratheke *mou*) durchhält, den Auftrag dauern lässt und damit auch den Beauftragten durchhält. Das ist geradezu das «kostbare Gut», dass sich Gott uns als Berufung (Vers 9) gibt, als *charis*. Das wäre nach dem Kontext von 2. Tim. 1, 9–11 die Gnade, die in Christus erschienen ist (ein liturgischer Text) als unser Leben, welches sich für uns darin verwirklicht, dass wir einen Auftrag erhalten, wie auch der Verfasser (Vers 11) zum Herold, Apostel und Lehrer gesetzt worden ist. Dazu passt einerseits das Leiden des Verfassers, das ihn andererseits – es ist eben echtes Leiden – in Anfechtung bringt, aus der er sich rettet durch das Vertrauen darauf, dass der, welcher ihn beauftragt hat, zum Auftrag wie zum Beauftragten steht. Das Retten und Berufen (2.Tim. 1, 9) ist tatsächlich ein Hendiadyoin.

Das in Vers 9 eingefügte paulinische «nicht nach unsern Werken» scheint *charis* allerdings anders zu bestimmen. Doch ist zu beachten, dass diese Beifügung im ganzen Abschnitt keine Entsprechung findet. (Die Tatsache, dass der Gedankengang ohne sie klarer ist, muss aber nicht heissen, sie sei erst nachträglich beigelegt worden.)

Unter dem Stichwort *charis* würden wir hier das Thema «Auftrag» finden ebenso wie unter *charisma*.

Ein Mann wie die Männer von 2.Tim.2,2 wird auch Timotheus gewesen sein, nämlich einer, bei dem die allgemeine Berufung durch die *charis* und die besondere durch das *charisma* – um es so zu sagen – zeitlich auseinanderfielen. Er war schon, bevor er das *Charisma* erhielt, *pistos* und *ikanos*, hatte schon vorher dieselbe *pistis* wie Mutter und Grossmutter. (Der Verfasser gibt sich als Paulus. Bei Paulus fallen die beiden Berufungen zeitlich in eins.) Da stellt sich die Frage, ob und wie das *charisma* gegenüber der *charis* etwas Neues bringe. Was ändert sich durch die Ordination?

Das Charisma zeigt sich als Sonderfall von Glauben und Geist. Wie diese ist auch es nicht eine Gegebenheit, sondern eine Aufgabe. Man kann sich nun fragen, ob die zwei Charisma-Stellen einen andern Sinn erhielten, wenn das Wort Charisma durch das Wort Aufgabe ersetzt würde.

3. Wie wäre es, wenn es statt charisma diakonia oder ergon hiesse? 1. Tim. 4, 14 fügte sich auch so in den Zusammenhang ein (dasselbe gilt für 2. Tim. 1, 6, nur dass das Ersetzen des Wortes charisma eine Reihe anderer sprachlicher Änderungen nach sich ziehen müsste.) 1. Tim. 4, 14 fügte sich sogar leichter in den allgemeinen Zusammenhang der Timotheusbriefe ein. 1. Tim. 1, 12 dankt der Verfasser dafür, dass er von Christus zum Dienst eingesetzt worden ist. 2. Tim. 4, 5 wird ermahnt «...tue das Werk eines Evangelisten, vollbringe deinen Dienst», 1. Tim. 3, 1 steht ergon für den bischöflichen Dienst, für das Bischofsamt. Charisma, ergon und diakonia erscheinen wie Wechselbegriffe.

Conzelmann<sup>133</sup> hält fest, dass für das Verständnis des Wortes charisma im Neuen Testament der jeweilige Kontext bestimmend sei. Ein Überblick über die charisma-Stellen im Neuen Testament bestätigt dies. Das Wort kann sehr verschiedenartige Bedeutungen haben. Z. B. Röm. 12, 6 werden auch Ämter Charismen genannt. Der Unterschied zu den Timotheusstellen liegt vielleicht nur zufällig darin, dass dort charisma bloss für ein einziges Amt, nämlich das des Timotheus, gebraucht wird. Es ist jedenfalls problematisch<sup>134</sup>, aus den zwei Stellen in den Timotheusbriefen zu schliessen, es würde (erst) dort der Gedanke des Amtscharismas entwickelt. Dass dort vom Charisma der gewöhnlichen Christen nicht mehr die Rede ist<sup>135</sup>, stimmt natürlich rein nach dem Wortbefund. Doch kann das reiner Zufall sein. Immerhin haben wir eine gewisse Parallelität zwischen pistis, pneuma und charisma, und auch zwischen charisma und charis gesehen, womit der Sache nach das Charisma der gewöhnlichen Christen nicht fehlt. — Röm. 5, 15 und 2. Kor. 1, 11 steht charisma im Sinn von charis. Umgekehrt nennt Paulus in Röm. 1, 5 sein Amt charis, also etwa im Sinn des charisma der Tim. brr. In Röm. 1, 5 sind charis kai apostole als Hendiadyoin zu verstehen.

---

<sup>133</sup> ThWB Bd. IX, S. 393.

<sup>134</sup> ThWB Bd. IX, S. 397.

<sup>135</sup> ThWB Bd. IX, S. 397.

Wenn Röm. 1, 5 apostole als charis gesehen wird, und wenn 1. Tim. 4, 14 und 2. Tim. 1, 6 statt ergon etwa oder diakonia charisma steht, so könnte charis wie charisma aussagen, dass das Amt von Gott sei. Menschen haben Timotheus die Hände aufgelegt. Das war nicht bloss die Verleihung eines ergon, sondern das war charis, gegebene charis, charisma. Die pistis und das pneuma in Timotheus wie in den Propheten, die bei der Ordination prophezeiten, wollten sich im Auftrag zum Amt konkretisieren. (Es ist möglich, aber bei der Ungewissheit über das Wesen der neutestamentlichen Propheten unsicher, dass die Erwähnung der Propheten bzw. Prophezeiungen, ebenfalls wie die Wahl des Wortes charisma unterstreichen soll, dass es sich bei der Ordination um göttlichen Auftrag handelt.)

Was ändert sich also durch die Ordination?

Es ist einmal klar, dass der Ordinierte bestimmte neue Aufgaben hat wie Lehren, Vorlesen, besonderes Vorbild sein, welche Aufgaben er nicht unbedingt vorher schon haben musste.

Nun kann er aber all diese Aufgaben schon gehabt haben. Einigermassen hat sie jeder Christ. Die eigentliche Änderung dürfte in der Neueinordnung in der Gemeinschaft der Kirche sein, nämlich darin, dass der Amtsträger den Auftrag des Apostels (der Briefverfasser will ja Paulus sein) weiterführt, im Namen des Apostels oder anderer bereits bestehender Autoritäten anordnet, lehrt, ermahnt usw., dass er jetzt für diese Autoritäten steht.

Im übrigen aber ist es sehr schwer, wenn nicht unmöglich, einen Unterschied des Ordinierten zu den andern Christen zu erkennen.

Die Änderung durch die Ordination scheint sich auf die Neueinordnung zu beschränken.

Nach der Ordination wird nicht von einem Mehr an Gnade, Glaube oder Geist geredet, sondern *statt* Geist kann es jetzt charisma heissen: Das Allgemeine (d.i. pneuma oder pistis) ist in einem Besondern konkretisiert. So darf man wohl folgern, dass für Timotheus sein Christsein mit seinem Amtsträgersein zusammenfalle und er damit zugleich keinen andern Geist hat als den, der sich auch als Charisma zeigt, und sein Charisma ist, was bei seiner Mutter oder Grossmutter der Glaube. Zwischen seinem Glauben und seinem Charisma ist kein wesensmässiger Unterschied.

Zum Schluss sei noch eine Bemerkung gemacht zur Frage, ob das Amtscharisma irgend etwas garantiere.

Dazu ist die erwähnte Beobachtung interessant, wie 2. Tim. 1, 6 charisma in ähnlicher Funktion gesehen wird wie im folgenden Vers pneuma, wie auch im Vers 14 hagian pneuma. Da ist nun deutlich, wie jegliches Garantiedenken fehlt. Es geht einzig darum, dass man den Auftrag hat, «nicht zu vernachlässigen», sich dementsprechend zu verhalten, dass der Geist kein Geist der Furcht und des Verzagens ist. Daraus, dass es der Geist der Stärke ist, folgert nicht, dass man viel vermöge, sondern, dass man stark zu sein habe. Nicht obwohl, sondern weil er den Geist der Stärke empfangen hat, hat Timotheus sein Charisma anzufachen. Wohl wird Gott die paratheke bewahren. Dass Gott das tut, bedeutet aber gerade, dass wir uns darum zu bemühen haben.

### **Thesen zur Frage nach der «Amtsgnade»**

Ein Bedenken des Amtsgeistes ist ein Bedenken der allgemeinen Einwohnung des Heiligen Geistes in der Kirche in besonderer Sicht. Der Heilige Geist wohnt nicht nur der Kirche als ganzer ein (was das Vorrangige ist) sondern zugleich jedem Glied der Kirche. Das eine ist nicht ohne das andere.

Wenn eines dieser Glieder ordiniert wird, so kann man die Einwohnung des Geistes bei ihm von nun an Amtsgeist oder Amtsgnade nennen. Mit der Ordination wird keine neue Geisteinwohnung gegeben noch die Geisteinwohnung vermehrt, sondern die bisherige Geisteinwohnung neu bezogen, es wird der allgemeine Auftrag, füreinander da zu sein, konkretisiert. In dieser Konkretisierung besteht die Gnadengabe der Weihe.

Das gilt aber nicht nur für den Ordinierten selber, sondern für alle Christen, auch für die Laien und deren Geistbegabung.

Die Ordination schafft eine «Beziehungsspezifität» der Christen zueinander. Sie ordnet die Geistbegabung, den Glauben, die Gottunmittelbarkeit, das von Gott in Dienst Genommensein der Christen zueinander.

Die Ordination am einen Glied der Kirche gilt allen. Alle werden durch sie ordiniert, aller Geistbegabung wird «Amtsgnade», um es so zu sagen. Das bedeutet nicht Angleichung der Christen aneinander, Gleichmachung, sondern gerade umgekehrt für jedes Glied der Kirche eine jeweiligen neue, andere Bezogenheit von ihm mit seiner Geistbegabung auf die übrigen Glieder der Kirche.

Da die Ordination auf geschichtlichem Weg vom Inkarnierten herkommt<sup>136</sup>, bestimmt sie die Gemeinde als auf Christus bezogene.

Indem die Gemeinde im Ordinierten den Gesandten Christi sieht, bekennt sie sich zu Christus. Das kann sie nur als pneumatophore. Der Geist ist damit auch bei der Ordination als Geist der ganzen Gemeinde zu sehen.

So wie die Christen dem Geist, der ihnen einwohnt, gehorchen müssen, so müssen sie auch dem Gesandten Christi gehorchen; so wie sie dem Gesandten Christi gehorchen müssen, so müssen sie auch dem Heiligen Geist in ihnen selber gehorchen. Der Amtsautorität steht die Autorität des Gewissens gegenüber.

Dieser Satz enthält eine Spannung, die nur für sinnvoll gesehen werden kann, wenn man glaubt, dass die Kirche die Darstellung der Heiligen Dreifaltigkeit ist, des Gottes, der in Gemeinschaft ist und der sich uns in unserer Gemeinschaft, der Kirche, gibt (und sich hier riskiert).

Von diesem Glauben her darf die erwähnte Spannung nicht abgeschwächt werden, weder so, dass das Amt, noch so, dass die «Mündigkeit» der Laien abgeschwächt würde.

Die Ordination hebt – auch für den Ordinierten – dies nicht auf, dass man nur Christ sein kann in der Spannung zwischen dem Vor-Gott-Stehen «im stillen Kämmerlein» und dem in der Abhängigkeit von den andern und zugleich in der Verpflichtung für sie Stehen. Der Ordinierte verliert nicht etwa diese Abhängigkeit und behielte nur eine (am Ende noch vermehrte – sie lässt sich gar nicht vermehren!) Verpflichtung für die andern. Er bleibt in seinem Glauben abhängig von den Mitchristen, auch den Laien, auf die er weiterhin zu achten hat.

Diese gegenseitige Abhängigkeit und Verpflichtung wird durch die Ordination gerade betont (niemand ordiniert sich selber, ordiniert wird man für andere) und bekannt – und zwar im Ordinierten vorbildlich für alle. In der Ordination wird im besondern das Allgemeine dargestellt. Zugleich charakterisiert die Ordination dies als auf Christus bezogen, da sie durch die apostolische Sukzession die Sendung durch Christus darstellt.

---

<sup>136</sup> Wieweit das historisch stimmt, ist nicht die entscheidende Frage. Es geht vielmehr darum, dass die Kirche sich zum historischen Christus und seinem Amt bekennt. Die geschichtlich vorgegebene Tradierung der Ordination ermöglicht dieses Bekenntnis.



Wenn die Geistbegabung der Christen eben eine christliche ist, dann drängt sie zur Annahme der Ordination, eben dazu, sich in einem Gesandten Christi zu Christus bekennen zu können. (Dies kann notfalls durch Kritik am Christi nicht würdigen Gesandten geschehen.)

Beim Amtsgeist kann man zwei Aspekte unterscheiden:

1. Wenn der Amtsträger sich von seinem Amt, von der Ordination her verstehen will – und das muss er – dann muss er auch seine Geistbegabung, seinen Glauben, vom Amt her verstehen. Er kann sich nicht einmal als Christ ganz allgemein und daneben noch als Amtsträger sehen. Mit der Beauftragung und Sendung durch die Ordination fällt seine Gliedschaft am Leib Christi und damit sein Heil zusammen.

2. Das genannte Selbstverständnis des Amtsträgers ist aber nicht für ihn allein gültig. Wenn die Ordination, die Sendung durch Christus ist, das Wesen der Kirche darstellt, so besagt sie, was für die Kirche als ganze und damit auch für die einzelnen Glieder der Kirche mit ihren jeweiligen Aufgaben gilt.

Anders gesagt: Dies, dass die Ordination anerkannt wird, sagt, dass man das Heil, das Leben im Geist, so versteht, dass man sich als Beauftragten und Gesandten weiss, von Christus her für die andern, und von diesen andern, die eben auch mir gegenüber beauftragt sind, wiederum abhängig.

Wo die Ordination anerkannt wird, da wird der Heilige Geist als Geist der Gemeinschaft bekannt, der die Glieder der Gemeinschaft einander zuordnet.

So wie ich das Problem sehe, ist die Frage der Amtsgnade im herkömmlichen Sinn zuerst eine, die sich in der Sicht des Amtsträgers selber zeigt.

Für den Laien und seine Sicht des Amtsträgers käme vor der Frage der Amtsgnade die des character. (Character ist hier allgemein genommen als besondere Beziehung zu Christus, spezielle Christusbildlichkeit. Die Frage des indelebilis ist in dieser Arbeit nicht behandelt.)

Die Frage der «Unfehlbarkeit» der Amtsträger (s. Kapitel zu Schmaus, Anm. 55, die orthodoxe Auffassung) und ihrer Lehrautorität wäre nicht zuerst eine Frage der Ordination. Es geht vielmehr darum, dass der Kirche die ihr zustehende «Unfehlbarkeit» in bestimmten Gliedern eher gewährt zu sein scheint; mit andern Worten, es ist eine Frage der Wahl der Glieder, die ordiniert werden sollen, und nicht eine der Folge der Ordination. Diese wäre (für diesen Fall) als Bestätigung und nicht als Beauftragung zu sehen.