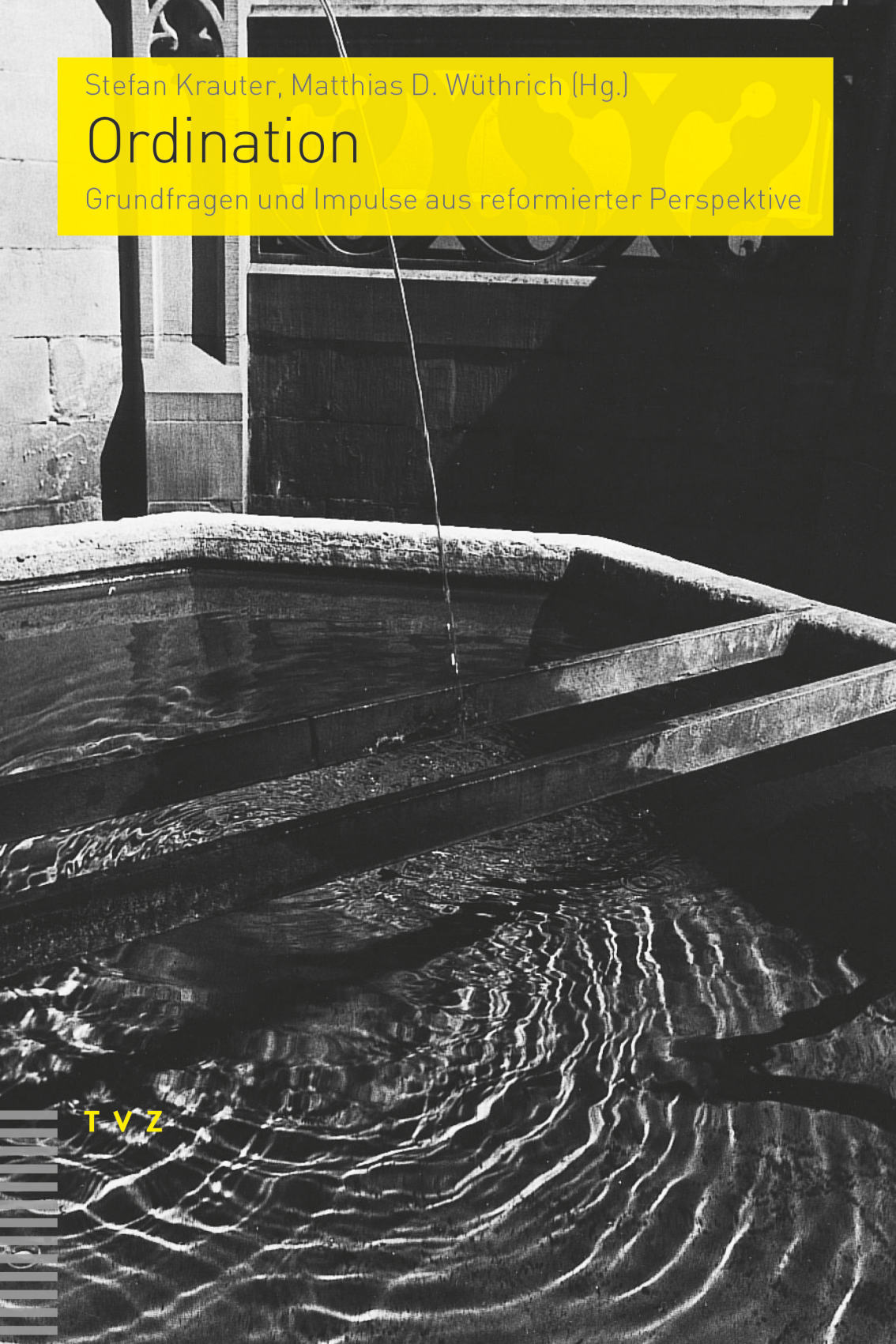




Stefan Krauter, Matthias D. Wüthrich (Hg.)

Ordination

Grundfragen und Impulse aus reformierter Perspektive

TVZ

Ordination

T V Z

Praktische Theologie im reformierten Kontext

herausgegeben von Albrecht Grözinger, Stefan Huber, Ralph Kunz, Andreas Marti, Christoph Morgenthaler, Félix Moser, Isabelle Noth, David Plüss und Thomas Schlag

Band 18 – 2023

Die Reihe «Praktische Theologie im reformierten Kontext» versammelt Arbeiten aus der praktisch-theologischen Forschung, die in der konfessionellen Kultur der Reformierten verankert sind. Der reformierte Kontext ist einerseits Gegenstand empirischer Wahrnehmung und kritischer Reflexion, und andererseits das orientierende Erbe, aus dem Impulse für die zukünftige Gestaltung der religiösen Lebenspraxis gewonnen werden. Er bildet den Hintergrund der kirchlichen Handlungsfelder, prägt aber auch gesellschaftliche Dimensionen und individuelle Ausprägungen der Religionspraxis.

Stefan Krauter, Matthias D. Wüthrich (Hg.)

Ordination

Grundfragen und Impulse aus reformierter Perspektive

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur für die Jahre 2021–2024 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich,

unter Verwendung einer Fotografie von Andreas Hoffmann (Ausschnitt) aus der Serie «Krethi & Plethi. Christliches und Nachchristliches in Zürich», 1999 © Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich und Katholische Kirche im Kanton Zürich

Druck

gapp print, Wangen im Allgäu

ISBN 978-3-290-18537-4 (Print)

ISBN 978-3-290-18538-1 (E-Book: PDF)

© 2023 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch



Creative Commons 4.0 International

Inhalt

7	Einleitung
	Stefan Krauter
11	Ordination und Neues Testament
	Judith Becker
29	Amt und Ordination in der Reformation Konstellationen und Konzeptionen
	Matthias D. Wüthrich
51	Epiklese und Handauflegung im Ordinationsakt Ein systematisch-theologischer Interpretationsversuch
	Ralph Kunz
69	Ordination und Gemeindeaufbau Warum die Gemeinde gestärkt wird, wenn sie dem Amt vertraut
	Sabrina Müller
87	Amt und Charisma Von den Charismen in der Gemeinde und dem Charisma der Gemeinde
	David Plüss
101	Ordination als liturgische Praxis reformierter Kirchen Exemplarische Fallstudie und Vergleich
	Kerstin Menzel
121	Entlastet von Care-Arbeit Geschlechtersensible Perspektiven auf das ordinierte Amt
	Lubomír Batka
149	Ordination in ökumenischen Gesprächen
	Michael N. Ebertz
169	Amt und Ordination Linien und Grenzen einer soziologischen Annäherung
	Cla Famos
189	Die Ordination im reformierten Kirchenrecht der Schweiz Ausgewählte Themen
215	Autorinnen und Autoren

Einleitung

Die schweizerische reformierte Kirchenlandschaft weist eine enorme Vielfalt an Amtsverständnissen auf, die sich in einer entsprechend pluralen Amtspraxis spiegelt. Man könnte sogar von unterschiedlichen Amts-*Brauchstümern* und *Amtskulturen* sprechen, die historisch gewachsen und tief in den Selbstverständnissen der Landeskirchen verwurzelt sind sowie einen wesentlichen Bestandteil ihres Charakters und ihres lokalen, teilweise regionalen Kolorits ausmachen. 1984 hat Lukas Vischer in einer Studie festgestellt, dass die Vorstellungen über das Amt unter den Schweizer Reformierten «weit diffuser» seien als diejenigen über Taufe und Abendmahl.¹ Diese Beobachtung dürfte auch heute noch zutreffend sein. Jene Vielfalt an Amtsverständnissen ist als Ausdruck eines spirituellen, volkskirchlichen Reichtums anzusehen und zu begrüßen. Es steht freilich zu vermuten, dass er in Zukunft stark unter Druck geraten wird. Denn es ist davon auszugehen, dass im Kontext zurückgehender Mitgliederzahlen und eines absehbaren Mangels an Pfarrpersonen, schwindender Finanzen sowie der allgemeinen weltanschaulich-religiösen Pluralisierung die schweizerischen reformierten Kirchen genötigt sein werden, die Amtsstrukturen neu zu gestalten, so dass einheitliche Anerkennungen und flexible Kooperationen möglich werden, die multimodale lokale Ausformungen pastoraler, diakonischer, katechetischer und gemeindeaufbauender Dienste erlauben. Schon heute stellen sich diesbezüglich viele Fragen: Soll es in Zukunft neben der klassischen Ausbildung zum Pfarramt eine Ausbildung zu einem pastoralen Dienst bereits mit einem universitären BA-Abschluss in Theologie geben und entsprechend neu ausdifferenzierte Tätigkeitsbereiche verschiedener Dienste in grösseren Pfarrämtern? Wird die Predigt im Falle eines Mangels an Pfarrpersonen oder an Finanzierungsmöglichkeiten für sie von Prädikantinnen gehalten? Sollen künftig auch in der Deutschschweiz Diakone auf der Basis einer *délégation pastorale* das Abendmahl feiern dürfen? Sollen Katechetinnen nicht nur Konfirmationen, sondern auch Taufgottesdienste (ohne Konfirmation im gleichen Gottesdienst) durchführen? Welche Ausbildungen und Entlöhnungen sind dann für welche Dienste vorgesehen – und wie durchlässig dürfen diese Dienste für Studienabgänger alternativer, «evangelikalerer» Ausbildungsinstitutionen sein? Wie sieht die presbyteriale Gemeindeleitung aus, wenn künftig kaum mehr Personen für die Kirchenpflege bzw. den Kirchgemeinderat zur Verfügung stehen?

Solche Fragen können nicht nur auf kirchenpolitischer, organisationeller und umgangspraktischer Ebene geklärt werden, sie bedürfen auch und zuerst theologischen Nachdenkens. Konkreter: Es braucht dazu *kontextbezogene und kontext-*

1 Vgl. Lukas Vischer, Die ordinierten Dienste in der Kirche. Zwölf Überlegungen zum Text der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über das Amt (TEAÖS 3), Bern 1984, 5f.

übergreifende amtstheologische Reflexionen. Kontextübergreifend sollten sie darum sein, weil davon auszugehen ist, dass im europäischen Protestantismus – bei gleichzeitig sehr verschiedenen Ausprägungen – doch vergleichbare Problemlagen zu beobachten sind.²

Das vorliegende Buch möchte sich dieser Herausforderung stellen. Es thematisiert freilich nicht das weite Feld der Amtstheologie im Allgemeinen, sondern konzentriert sich auf besondere theologische Aspekte der *Ordination*. Das hat einen guten Grund: Alle offenen Fragen im Amtsverständnis spiegeln sich auch mehr oder weniger in der *Amtseinsetzung*. Im Ordinationsverständnis zeigen sich wie unter einem Brennglas die Konfliktlinien und Konturen der jeweiligen Amtsverständnisse. Die Ordination ist der Ort, an dem öffentlich dargestellt und liturgisch nachvollzogen wird, wie die Amtszuständigkeiten geregelt sind bzw. was ein Amt für die ordinierende Kirche selbst bedeutet. Es ist darum damit zu rechnen, dass nicht nur gegenwärtig, sondern auch künftig gerade im Blick auf die Ordination ein erheblicher amtstheologischer Reflexionsbedarf besteht – der sich auch auf den europäischen Protestantismus erstreckt.

Die in diesem Band versammelten Beiträge wollen dementsprechend einerseits einen fundierten Überblick über amtstheologische Grundfragen und ihre historischen Verwurzelungen mit Fokus auf die Ordination vermitteln. Andererseits ist ihr Ziel zugleich, Impulse für die anstehenden Diskussionen zu geben. Der Band behandelt das Thema «Ordination» retrospektiv, gegenwartsanalytisch und prospektiv im Blick auf die künftige Gestaltung der Kirchen. Mit dieser Absicht wendet er sich an ein akademisches Fachpublikum ebenso wie an Kirchenleitungen und alle, die in verschiedensten Positionen in oder mit Gemeinden und Kirchen tätig sind – insbesondere in den reformierten Kirchen der Schweiz, aber auch in anderen protestantischen Kirchen.

Der einleitende Beitrag *Ordination und Neues Testament* von *Stefan Krauter* macht deutlich, dass es so etwas wie ein biblisches Ordinationsverständnis, auf das man zurückgreifen könnte, nicht gibt. Neutestamentliche Texte, die auf je unterschiedliche Weise ganz am Beginn dessen stehen, woraus sich später mit zahlreichen Wandlungen und Brüchen in (Konfessions-)Kirchen verschiedene Verständnisse und Riten der Amtseinsetzung entwickelten, lassen sich nicht zu einer Norm

² Zu erinnern ist zudem daran, dass die EKS zu den Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie gehört und sich insofern auch ihre Mitgliedkirchen dazu verpflichtet haben, innerhalb der Gemeinschaft Europäischer Kirchen in Europa (GEKE) nicht nur Kirchengemeinschaft zu erklären, sondern auch zu *verwirklichen* – und zwar auch im Blick auf die gemeinsame protestantisch-ökumenische Weiterarbeit in Fragen der Amtstheologie. Vgl. Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), hg. von Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt a. M. 1993 (1973), 33–35, zur Weiterarbeit: Art. 37. Vgl. dazu insbesondere: Mario Fischer / Martin Friedrich (Hg.), *Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung* (Leuenberger Texte 13), Leipzig ²2020 (2013). Auf die noch viel anspruchsvolleren ökumenischen Auseinandersetzungen zur Amtstheologie mit der römisch-katholischen Kirche, den anglikanischen und den orthodoxen Kirchen kann in diesem Buch nicht vertieft eingegangen werden.

synthetisieren. Sie können vielmehr, gerade wenn man sie historisch-kontextualisierend liest, Impulse für heutige Reflexion über Amt und Ordination geben. Im zweiten historischen Beitrag *Amt und Ordination in der Reformation. Konstellationen und Konzeptionen* führt Judith Becker diese Linie weiter: Anhand der Zürcher, der Genfer und der französisch protestantischen Tradition zeigt sie auf, dass auch reformatorische Modelle von Amt und Amtseinführung sich immer zugleich theologischer Reflexion und historischem Kontext verdanken. Sie antworten auf theologische und praktisch organisatorische Problemstellungen, wobei schon strittig sein kann, ob ein Problem als «rein» praktisch oder (auch) als theologisch aufgefasst wird.

Der systematisch-theologische Beitrag *Epiklese und Handauflegung im Ordinationsakt. Ein systematisch-theologischer Interpretationsversuch* von Matthias D. Wüthrich unternimmt vor dem Hintergrund einiger schweizerisch-reformierter Ordinationsliturgien eine Reinterpretation der Epiklese im Ordinationsakt, um von dort her aufzuzeigen, wie dem Zeichen der Handauflegung im Ordinationsakt eine tiefere und gegenwartsrelevante Bedeutung zugeschrieben werden kann.

Vier praktisch-theologische Beiträge beleuchten unterschiedliche Aspekte von Amt und Ordination im heutigen reformierten Kontext. Sie nehmen dabei die Einsichten der historischen und systematischen Beiträge auf, dass ein Modell von Amt und Ordination weder aus einer biblischen oder reformatorischen Norm deduziert noch rein pragmatisch aus gegenwärtigen Bedürfnissen konstruiert werden kann, sondern im Zusammenspiel von theologischer Reflexion und lösungsorientierter Analyse gegenwärtiger Herausforderungen entwickelt werden muss. Ralph Kunz geht in *Ordination und Gemeindeaufbau. Warum die Gemeinde gestärkt wird, wenn sie dem Amt vertraut* auf die Frage des Verhältnisses zwischen Ordinierten und (übrigen) Gemeindegliedern ein und plädiert angesichts verbreiteter Amtsskepsis und -kritik für ein konstruktives Gegenüber, in dem ein starkes Amtsverständnis eine Ekklesiologie der mündigen Gemeinde fördert. In *Amt und Charisma. Von den Charismen in der Gemeinde und dem Charisma der Gemeinde* führt Sabrina Müller diese Linie weiter. Ausgehend von der klassischen Entgegensetzung von «Amt» und «Charisma», die gegenwärtig vor allem in Denominationen jenseits der traditionellen Landeskirchen und in freikirchlich inspirierten Milieus innerhalb der Landeskirchen eine wichtige Rolle spielt, zeigt sie auf, wie das Amt den vielfältigen Charismen in der Gemeinde und dem Charisma der Gemeinde dienen kann. David Plüss unternimmt den Versuch einer kritischen Theorie der Ordinationspraxis, indem er in *Ordination als liturgische Praxis reformierter Kirchen. Exemplarische Fallstudie und Vergleich* die Ordinationsliturgie der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn sorgfältig analysiert, mit den Ordinationsliturgien aus Basel-Stadt und dem Aargau vergleicht und nachzeichnet, welche ekklesiologisch-amts theologischen Linien, aber auch Konflikte und welche singulären kirchlichen Identitäten darin zum Ausdruck kommen.

Kerstin Menzel schliesslich bringt in ihrem Beitrag *Entlastet von Care-Arbeit. Geschlechtersensible Perspektiven auf das ordinierte Amt* eine Genderperspektive auf die Thematik ein. Unter Rückgriff auf Konzepte und Ergebnisse der Geschlechterforschung reflektiert sie über das Verhältnis von Pfarrberuf und Care im Kontext Deutschlands.

Drei weitere Beiträge des Bands führen über den engeren theologischen Fächerkanon hinaus. Lubomír Batka bringt in *Ordination in ökumenischen Gesprächen* die Perspektive der Ökumenik ein, und zwar bewusst nicht in Form einer Kontrastierung evangelischer und römisch-katholischer Standpunkte, sondern mit dem Schwerpunkt auf den innerevangelischen Gesprächen europäischer Kirchen über ihre Amtsverständnisse. Aus der religionssoziologischen Aussenperspektive blickt Michael N. Ebertz in *Amt und Ordination. Linien und Grenzen einer soziologischen Annäherung* auf das Phänomen Ordination. Mithilfe von Kategorien Pierre Bourdieus arbeitet er – durchaus provokant – heraus, wie Ordination als Trennungs- und Überordnungsritus soziale Ordnung reproduziert und dabei den Beteiligten Handlungsmöglichkeiten sowohl eröffnet als auch verschliesst. Der abschliessende Beitrag *Die Ordination im reformierten Kirchenrecht der Schweiz. Ausgewählte Themen* von Cla Famos schliesst eine in thematisch ähnlichen Bänden oft zu bemerkende Lücke, indem er die Sicht des Kirchenrechts einbringt. Anhand der in einem Anhang abgedruckten, einschlägigen Gesetzestexte der schweizerischen reformierten Landeskirchen zeigt er die rechtliche Normierung von Amt und Amtseinsetzung in ihren Grundzügen auf.

Wir Herausgeber bedanken uns bei den Autoren und Autorinnen herzlich für die interessanten Beiträge und für ihre Bereitschaft, sich auf die Reflexion der vielfältigen Aspekte von Amt und Ordination einzulassen. Mit ihren in unterschiedlichen disziplinären Perspektiven durchgeführten Analysen haben sie dazu beigetragen, dass dieses spannende und weiterführende Buch entstanden ist.

Für einen namhaften Druckkostenbeitrag danken wir zudem dem Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, der Professur für neutestamentliche Wissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich sowie der Open Access Publikationsförderung der Universität Zürich.

Lisa Briner und Tobias Meihofer vom Theologischen Verlag Zürich haben das Entstehen dieses Bands mit intellektueller Neugierde und gutem Rat begleitet. Florian Aeberhardt und Deborah Andrist haben die Redaktion der Beiträge mit Umsicht und der nötigen Präzision unterstützt. Ihnen allen danken wir sehr.

Zürich, 20. Dezember 2022

Stefan Krauter und Matthias D. Wüthrich

Ordination und Neues Testament

Stefan Krauter

Über Ordination *im* Neuen Testament zu schreiben ist schwierig, um nicht zu sagen: unmöglich. Für «Ordination» gibt es in den kanonisch gewordenen Schriften aus den ersten Generationen des antiken Christentums weder einen Terminus¹ noch gibt es (mit vermutlich einer Ausnahme) die Sache, also einen Ritus der Einsetzung in ein kirchliches Amt. Man kann Passagen aus diesen Schriften zusammenstellen, in denen etwas erwähnt wird, was Elementen dieses später in verschiedenen christlichen Kirchen jeweils in unterschiedlicher Ausprägung üblich gewordenen Ritus ähnelt.² Doch dann liegt die Gefahr auf der Hand, dass man diesen auf jene zurückprojiziert – schlimmstenfalls normativ aufgeladen, um ein bestimmtes Verständnis dieses Ritus mit ihrer Hilfe zu legitimieren.³ Die entsprechenden Passagen durchzugehen und nachzuweisen, dass es in ihnen noch nicht um diesen späteren Ritus geht und dass sie folglich zu heutigen Debatten über dessen Ausgestaltung und Deutung wenig bis nichts beitragen, ist freilich ein rein destruktives und darum mässig interessantes Unterfangen. Allenfalls ist es zur Abwehr solcher konfessioneller Selbstlegitimierungsversuche notwendig.

Ich möchte etwas anderes machen, das der Titel «Ordination *und* Neues Testament» ausdrücken soll. Einerseits werde ich von Fragen ausgehen, die sich heute

- 1 «Handauflegung» (ἐπιθῆσις τῶν χειρῶν / ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας κτλ.) wird für verschiedene Gesten im Kontext von Heilungen, Segnungen und Beauftragungen verwendet. Die in einigen Texten der Hebräischen Bibel gemachte Unterscheidung zwischen Aufstemmen der Hand/Hände (סמך) und Auflegen der Hand/Hände (שם oder שית) verschwindet bereits in der Septuaginta. Vgl. Cyrille Vogel, Handauflegung I (liturgisch), RAC 13, 1986, 482–494; Dieter Korol, Handauflegung II (ikonographisch), RAC 13, 1986, 494–519; Hermann von Lips, Handauflegung. III. Neues Testament, RGG⁴ 3, 2000, 1409; Ulrich Heckel, Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick (WUNT 150), Tübingen 2002, 327; Ferdinand Hahn, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 2005, 377.
- 2 Das sind Apg 6,6; 13,1–3; 14,23; 20,28; 1Tim 4,14; 5,22; 2Tim 1,6 (vgl. Dieter Sänger, Ordination. II. Neues Testament, RGG⁴ 6, 2003, 619). Die einige Zeit populäre These, dass auch 1Tim 1,18; 6,11–16.20; 2Tim 2,2.12–14; Tit 1,5 mit Ordination zu tun hätten, ja sogar Teile von Ordinationsformularen überlieferten, findet heute kaum noch Zustimmung.
- 3 Eindrückliche neuere Beispiele dafür sind katholischerseits Ernst Dassmann, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden (Hereditas 8), Bonn 1994, sowie evangelischerseits Otfried Hofius, Die Ordination zum Amt der Kirche und die apostolische Sukzession nach dem Zeugnis der Pastoralbriefe, ZThK 107, 2010, 261–284. Umgekehrt kann man, von einem konfessionell geprägten Massstab ausgehend, bestimmte Schriften des Neuen Testaments, die ihm nicht genügen, delegitimieren. Ein «klassisch» gewordenes Beispiel dafür ist Ernst Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 109–134, wieder abgedruckt in: Karl Kertelge (Hg.), Das kirchliche Amt im Neuen Testament (WdF 439), Darmstadt 1977, 173–204.

vor allem im reformierten Kontext der Schweiz (aber nicht nur dort) zum Thema «Ordination» ergeben. Mit solchen Fragen an die antiken Texte im Neuen Testament heranzugehen ist offensichtlich anachronistisch. Dieser Anachronismus ist jedoch für Exegese im Rahmen von Theologie unvermeidbar. Denn Theologie ist eine Wissenschaft, die in Verbindung mit einer christlichen Gemeinschaft steht, die die biblischen Schriften für sich als kanonisch anerkennt, d. h. jedenfalls in irgendeiner Weise für gegenwartsrelevant hält. Andererseits werde ich historisierend, und das heisst auch distanzierend vorgehen.⁴ Ich werde die Texte nicht auf kanonische religiöse Aussagen, vielmehr auf ihre antiken kulturellen, sozialen, politischen Kontexte hin lesen. Sie sollen – soweit möglich – «verflüssigt» werden auf die Faktoren hin, die bewusst oder unbewusst auf sie einwirkten, die Problemlagen, die sich in ihnen widerspiegeln, die Interessen, die sie vertreten. Eben dieses «und», das bewusste Neben- und Miteinander von heute und damals, wird, so hoffe ich, interessant und relevant sein.

Damit diese eher explorativen und durchaus auch assoziativen Einzelexegesen zum Thema Ordination nicht einfach unverbunden und kontextlos dastehen, ist es zunächst in einem ersten Abschnitt notwendig, einen groben Überblick über die Entwicklung von Organisationsstrukturen und Ämtern im frühesten Christentum zu geben.

1 Überblick⁵

Wie in vielen anderen Bereichen der neutestamentlichen Wissenschaft sind auch beim Thema «Amt» in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Gewissheiten der frühe-

⁴ Dazu gehört auch, dass ich Übersetzungen vermeide, die vorschnelle Identifikationen mit Heutigem nahelegen, also z. B. «Christen», «Juden», «Bischof», «Diakon», «Presbyter», «Presbyterium», «Priester» u. ä.

⁵ Vgl. zum Folgenden: Jürgen Roloff, *Amt/Ämter/Amtsverständnis*. IV. Im Neuen Testament, TRE 2, 1978, 509–533; ders., *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Zürich 1988, 169–189, 263–281; Raymond E. Brown, *Episkopē and Episkopos*. The New Testament Evidence, Theological Studies 41 (1980), 322–338; Johannes Neumann, *Amt*, HRWG 1, 1988, 446–452; Karl Kertelge, *Amt*. II. Im NT, LThK³ 1, 1993, 545–547; Günter Kehr, *Amt*. I. Religionsgeschichtlich, RGG⁴ 1, 1998, 422; Hermann von Lips, *Amt*. IV. Neues Testament, RGG⁴ 1, 1998, 424–426; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 1: *Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh² 2000, 88–92; Andrew D. Clarke, *A Pauline Theology of Church Leadership* (Library of New Testament Studies 362), London 2008; Thomas Schumacher, *Bischof – Presbyter – Diakon. Geschichte und Theologie des Amtes im Überblick*, München 2010; Markus Tiwald, *Die vielfältigen Entwicklungslinien des kirchlichen Amtes im Corpus Paulinum und ihre Relevanz für die heutige Theologie*, in: Thomas Schmeller u. a. (Hg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* (QD 239), Freiburg/Basel/Wien 2010, 101–128; Anni Hentschel, *Gemeinde, Ämter, Dienste*. Perspektiven zur neutestamentlichen Ekklesiologie (BThS 136), Neukirchen-Vluyn 2013; Jörg Frey, *Ämter*, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 408–412; Christine Gerber, *Das Apostolatsverständnis und die Beziehung von Apostel und Gemeinden zueinander*, in: Friedrich

ren Forschung verloren gegangen. Das gegen Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte Paradigma «Amt versus Charisma» wurde bereits im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts weitgehend revidiert. In jüngerer Zeit wurde die schematische Gegenüberstellung einer «judenchristlichen Presbyterialverfassung» und einer «heidenchristlichen Episkopen-Diakonen-Verfassung» aufgegeben. Schliesslich wurde auch die lange Zeit theologisch attraktive Vorstellung einer «Dienstekklesiologie» kritisiert, weil sie faktische asymmetrische Machtverteilungen verschleiert. Zwar haben all diese grossen Forschungsparadigmen durchaus richtige Punkte gesehen. Sie haben sie aber je auf ihre Weise zu einem Schema verabsolutiert, das den Blick auf die vielfältigen, oft lokalen Entwicklungen im frühesten Christentum verstellt hat. An ihre Stelle ist kein neues Gesamtbild getreten, sondern eher das Eingeständnis, dass mehr als eine Zusammenstellung und tentative Interpretation einzelner Quellen nicht möglich ist.

Unter «Amt» versteht man heute «eine rechtlich eindeutig festgelegte und gesellschaftlich anerkannte Führungsstelle, die im Namen einer bestimmten Institution Hoheitsrechte ausübt und der dazu bestimmte Machtmittel zugeordnet sind»⁶. Das impliziert eine Verselbstständigung dieser Rolle gegenüber individuellen Merkmalen ihres Inhabers. Die in der Antike gebräuchlichen Bezeichnungen für solche Führungsstellen wie *ἀρχή*, *τιμή* oder *λειτουργία* werden im Neuen Testament nur für politische Ämter ausserhalb der Gemeinde verwendet. Die antiken Termini für Kultspezialisten wie *ιερεὺς* werden (bewusst?) vermieden. Für verschiedene Funktionen und Positionen innerhalb der lokalen Gruppen von Christusanhängern, die teilweise dem entsprechen oder jedenfalls dem nahekommen, was man heute unter «Amt» versteht, werden mehrere, eher offene Lexeme verwendet, die man auch z. B. in Vereinen findet: u. a. Älteste (*πρεσβύτεροι*), Aufseher (*ἐπίσκοποι*), Beauftragte/Bedienstete (*διάκονοι*). Am ehesten scheint dabei *διακονία* eine übergreifende Bezeichnung zu sein (Röm 11,13; 2Kor 3,7–9; 4,1; 5,18; 6,3). Daraus sollte man aber nicht folgern, dass Kirche im frühesten Christentum bewusst – evtl. gar unter Rückgriff auf Äusserungen Jesu (Mk 10,45) – als Raum konzipiert sei, in dem es keine Herrschaft, sondern nur Dienst gebe.

Jesus hat einige seiner Sympathisanten aufgefordert, ihr soziales Umfeld zu verlassen und ihm auf seinem Weg durch Dörfer und kleine Städte zunächst in der

Wilhelm Horn (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 416–420; Dietrich-Alex Koch, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2014, 439–457; Erkki Koskeniemi, *The Religious Authorities in the Corpus Paulinum*, in: ders. / Sven-Olav Back (Hg.), *Institutions of the Emerging Church* (Library of New Testament Studies 305), London 2016, 39–70; Markus Öhler, *Ausbildung von Strukturen: Die Zwölf, Wandercharismatiker, Jerusalemer Urgemeinde und Apostel*, in: Jens Schröter / Christine Jacobi (Hg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen 2017, 526–533; Michael Theobald, «Ekklesiogenese» im Neuen Testament – und heute? *Vom Werden des Amtes in der Kirche*, ThQ 200, 2020, 51–68.

6 Roloff, *Amt*, 509.

Gegend um den See Gennesaret, dann weiter ausgreifend und schliesslich nach Jerusalem zu folgen. Aus dieser Gruppe unbekannter Grösse und Kontinuität wählte er zwölf aus (Mk 3,14), vermutlich als ein Symbol der endzeitlichen Restitution des ganzen Gottesvolkes. Auch nach Jesu Tod spielten die Zwölf noch eine Zeit lang eine wichtige Rolle: Sie werden in einer vorpaulinischen Tradition als Auferstehungszeugen genannt (1Kor 15,5). Die Nachwahl des Matthias für Judas zeigt, dass die Anzahl weiterhin wichtig ist (Apg 1,23–26). Die Apostelgeschichte stellt sie – vermutlich unhistorisch (vgl. die Darstellung des Paulus in Gal 2,9) – für eine begrenzte Zeit als Leitung der Jerusalemer Gemeinde dar. Sie macht deutlich, dass dies ein vergangener Zustand ist, der bereits innerhalb der zu ihrer Abfassungszeit abgeschlossenen grundlegenden Anfangsphase der Kirche von einer anderen Leitungsstruktur abgelöst worden ist (Apg 11,30; 15,2; 21,18: Jesu Bruder Jakobus und ein Kollegium von Ältesten). Nachfolger kann es für die Zwölf, die von Beginn an Jesus begleitet und ihn als Auferstandenen gesehen haben (Apg 1,21f.), nicht geben.

Die Zwölf werden in verschiedenen Traditionen als Apostel bezeichnet (Mk 6,30; Mt 10,2; das lukanische Doppelwerk nennt mit Ausnahme von Apg 14,4.14 nur sie so). Davon ist ein weiterer Gebrauch von «Apostel» zu unterscheiden. Als *ἀπόστολος* wurden Personen bezeichnet, die, ggf. von einer Gemeinde von Christusanhängern beauftragt, umherreisten, das Evangelium predigten und so neue Anhängergruppen gründeten, wie z. B. Paulus, Silvanus, Timotheus, Barnabas, Andronicus und Iunia (1Thess 2,7; 1Kor 4,9; 9,1–6; 12,28; 15,7; 2Kor 11,5; 12,11; Röm 16,7). Gemeindeleitende Funktionen oder gar ein Amt hatten sie nicht, ihre dauerhafte Autorität gegenüber den Gemeinden (auch gegenüber den von ihnen selbst gegründeten Gemeinden) war keineswegs unstrittig. Völlig trennscharf kann man von ihnen die «Boten», die Nachrichten von einer Gemeinde zu einer anderen brachten (2Kor 8,23; Phil 2,25) oder auch von einem reisenden Prediger in eine Gemeinde (z. B. 1Thess 3,1–8), wohl nicht unterscheiden. Erst und nur im Kontext des Streits um seine Autorität spitzt Paulus seinen Apostolat auf einen Auftrag des Auferstandenen zu (Gal 1,1; 2Kor 2,14–7,4), den er scharf gegen eine Beauftragung durch Menschen abgrenzt.

Solche Menschen, die zumindest temporär umherreisten, um das Evangelium zu predigen, scheint es im frühen Christentum auch nach der ersten Generation noch eine Zeit lang gegeben zu haben (Mt 9,35–11,1; Mk 3,14; 6,7–13; Lk 9,1–6; 10,1–20). Ihr Verhältnis zu den vor Ort in den Gemeinden in leitender Funktion Tätigen, war offenbar nicht immer konfliktfrei (vgl. 3Joh 9f.; Did 11,3–12; 15,1). Die Theorie, dass es sich dabei um radikale Wandercharismatiker in Konkurrenz zu lokalen Amtsträgern gehandelt habe, sich also in den Konflikten ein grundlegender Strukturwandel ausdrücke, findet allerdings immer weniger Zuspruch.

In den lokalen Gruppen von Christusgläubigen entwickelten sich Organisations- und Leitungsstrukturen. Paulus beschreibt in 1Kor 12; Röm 12,3–8, dass Einzelne in der Gruppe Funktionen übernehmen. Er deutet dies als *χαρίσματα*, d. h.

Auswirkungen der Gnade und Gaben Gottes bzw. des Geistes. Vermutlich unterlässt er bewusst eine Hierarchisierung und stellt ekstatische Phänomene (Zungenrede, Prophetie, Heilungen) neben praktische Tätigkeiten (Unterstützung Notleidender), religiöse Unterweisung und organisatorische Tätigkeiten.

Allerdings gibt es bei Paulus durchaus – wenn auch weniger prominent – Hinweise darauf, dass es in den Gemeinden Menschen mit besonderem Einfluss gab. In 1Thess 5,12f. fordert Paulus dazu auf, diejenigen zu achten, die sich unter den Christusgläubigen mühen und «vorstehen». In 1Kor 1,16 und 16,15–18 wird Stephanas als Haushaltsvorstand (und damit Vorstand einer Hausgemeinde?) genannt und eine Autoritätsstellung in Korinth für ihn eingefordert (vgl. auch Röm 16,23; Phlm 1f.). Nicht zu vergessen ist Phoebe (Röm 16,1f.), die als vermutlich wohlhabende Frau eine Leitungsfunktion (oder offener formuliert: eine einflussreiche Stellung) in der Gemeinde in Kenchreae einnimmt (πρόστατις). Ansatzweise scheint es auch so etwas wie vereinsähnliche Strukturen mit (temporären?) Ämtern gegeben zu haben, hierher gehören die Episkopoi und Diakonoι in Philippi (Phil 1,1).

Die späteren Texte im Neuen Testament und die frühesten nicht kanonisch gewordenen Texte weisen darauf hin, dass sich in der zweiten und dritten Generation von Christusanhängern lokal unterschiedliche Organisationsstrukturen herausbildeten. An manchen Orten und zu manchen Zeiten leiteten Kollegien von Presbyteroi, d. h. angesehenen Haushaltsvorständen, eine Gemeinde (1Petr 5,1–3; Apg 20,17.28), anderswo bildeten sich verschiedene Ämter heraus (z. B. Eph 4,11: Apostel und Propheten als Figuren der Vergangenheit, Evangelisten, Hirten und Lehrer als Funktionen in der Gegenwart). Die idealtypische Zuordnung der ersteren zum «Judenchristentum» und der letzteren zum «paulinischen Heidenchristentum» hat sich nicht bewährt:⁷ Während etwa Phil 1,1 von Episkopoi und Diakonoι (in welcher Funktion auch immer) spricht, bezeugt der Polykarpbrief für Philippi (und Smyrna) Presbyter (Polyk 11,1). Auch der Titusbrief und der 1. Timotheusbrief zeigen noch eine flexible Situation: einerseits Presbyteroi, die als «Aufseher» eingesetzt werden (Tit 1,5–9), andererseits Episkopos und Diakonoι als Ämter, auf die man sich bewerben kann, neben der Ehrenstellung der Presbyteroi (1Tim 3,1–13; 4,14; 5,17). Was genau die jeweiligen Aufgaben hinter diesen Bezeichnungen sind, wird nicht recht deutlich. Dasselbe Stadium in der «Verfassungsgeschichte» der Kirche ist auch für den 1. Clemensbrief vorauszusetzen (1Clem 42; 44). Einige neutestamentliche Schriften sind gegenüber jeglicher Art von Hierarchie und Leitungsstruktur in der Gemeinde sehr spröde (Mt 20,20–28; 23,1–12; 1Joh 2,27).

Erst in noch späteren Texten, insbesondere den Ignatiusbriefen, findet man eine hierarchische Stufung von Episkopos, Presbyteroi und Diakonoι. Das ist nach

⁷ Vgl. z. B. Koskeniemi, *Authorities*, 66f.; Hentschel, *Gemeinde*, 28–31; gegen Tiwald, *Entwicklungslinien*, 117f.

heute beinahe einhelliger Ansicht nicht als Beschreibung der Realität in den Gemeinden anzusehen, sondern als Versuch, den Monepiskopat zu propagieren.⁸ Gegen Ende des 2. Jahrhunderts, bei Tertullian und Cyprian sowie in der *Traditio Apostolica* findet man erstmals die Übertragung der lateinischen Bezeichnung für einen Kultspezialisten *sacerdos* auf kirchliche Amtsträger und die Vorstellung, dass durch Weihe die Amtsgewalt von einem Amtsträger auf den nächsten weitergegeben werde.

2 Einzelaspekte

2.1 *Bleiben oder gehen (2Tim 1,6)*

Wer sich heute in einer reformierten Landeskirche in der Schweiz ordinieren lässt, tut dies in einer verunsichernden Situation. Die Mitgliederzahlen gehen zurück, der Trend geht dahin, Nichtmitgliedschaft «normal» zu finden, Wissen über und Interesse an (christlicher) Religion nehmen massiv ab, auch innerhalb von Familien brechen Traditionen von Frömmigkeit ab. Das kann man als eine noch nicht dagewesene Krise des Christentums erleben, und tatsächlich ist es eine Entwicklung, die es aufgrund der historischen Gegebenheiten bisher, zumindest in Europa, gar nicht geben konnte. Anhand eines Textes aus dem 2. Timotheusbrief möchte ich zeigen, dass es zwar nicht diese Situation, wohl aber für uns auf diese Situation hin auslegbare Problemlagen bereits im antiken Christentum gab.

In 2Tim 1,6–8 schreibt «Paulus» an «Timotheus»:⁹ «Aus diesem Grund rufe ich dir ins Gedächtnis: Lass das Feuer der Gabe Gottes, die durch die Auflegung meiner Hände doch in dir ist, wieder brennen. Denn Gott hat uns nicht einen Geist der Verzagtheit gegeben, sondern den Geist der Kraft und der Liebe und der Besonnenheit. Schäme dich nicht, Zeugnis abzulegen für unseren Herrn, auch nicht dafür, dass ich für ihn im Gefängnis bin, sondern ertrage für das Evangelium Mühsal und Plage in der Kraft Gottes.»¹⁰

8 Zur Bewertung der Ignatianen als literarischer Fälschung im letzten Drittel des 2. Jh. n. Chr. mit dem Ziel, den monarchischen Episkopat zu propagieren, vgl. Michael Theobald, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen*. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (SBS 229), Stuttgart 2016, 252–314. Die Frage der Authentizität und damit verbunden der Datierung ist freilich in der Forschung zum antiken Christentum sehr umstritten.

9 Ich gehe mit der Mehrzahl der Forscher davon aus, dass 1Tim, 2Tim und Tit nicht von Paulus verfasst sind. Unabhängig davon, ob man sie für das Werk eines oder mehrerer pseudepigraphischer Autoren hält, kommt die neuere Forschung immer mehr zu der Ansicht, dass man nicht aus einzelnen Versen «die Haltung der Pastoralbriefe» zu einem bestimmten Thema zusammenstellen kann. Vielmehr muss man die Briefe einzeln in ihrem Profil wahrnehmen. Vgl. z. B. Michael Theobald, *Von den Presbytern zum Episkopos (Tit 1,5–9)*. Vom Umgang mit Spannungen und Widersprüchen im Corpus Pastorale, ZNW 104, 2013, 209–237.

10 Deutsche Bibeltexte nach: Zürcher Bibel 2007, Zürich 42012.

Isoliert man aus diesem Text die Elemente Charisma, Handauflegung und Pneuma und stellt sie als Aussagen über eine Ordination, d. h. rituelle Amtseinssetzung, des Timotheus durch Paulus, mit ähnlichen Aussagen des 1. Timotheusbriefs (insbesondere 1Tim 4,14) zusammen, so handelt man sich eine beinahe unübersehbare Zahl von Problemen ein: Hat Paulus Timotheus die Hände aufgelegt oder das Presbyterion?¹¹ Wird das Charisma (d. h. das Pneuma?) durch die Handauflegung oder unter Handauflegung durch Worte gegeben? Gibt der Ordinator dem Ordinanden das Charisma (und das Pneuma?) oder Gott?¹² Alle diese Fragen gehen m. E. an dem Textabschnitt vorbei, denn er ist in seinen Bezügen auf seinen Kontext im 2. Timotheusbrief zu lesen.

Die Verse knüpfen eng an das Vorangehende an, d. h. an den ungeheuchelten Glauben, der in der Grossmutter und der Mutter des Timotheus wohnte. Das Motiv der Verwurzelung in einer Glaubenstradition ist im 2. Timotheusbrief zentral. In 2Tim 3,14 weist Paulus Timotheus darauf hin, dass «du weisst, von wem [scil. von welchen Menschen] du es gelernt hast» und dass er von Kindheit an die heiligen Schriften kennengelernt hat. Paulus selbst dient Gott «wie schon meine Vorfahren» (2Tim 1,3). Dass Christusanhänger zu werden einen Bruch in der Biografie, eine Abwendung von den Vorfahren, der Familie und der Gemeinschaft bedeutet,¹³ war für antike Menschen ein nicht zu unterschätzendes Problem.¹⁴ Der 2. Timotheusbrief bearbeitet es, indem er Glaube an Familie koppelt.¹⁵

Eng damit verbunden ist ein zweiter Motivkreis, der in unseren Versen mit ἀναμνήσκω anklingt: Erinnerung. Im Briefeingang erscheint er in Form eines Topos des antiken Freundschaftsbriefs: Paulus versichert, dass er in seinen Gebeten

11 Unwahrscheinlich ist die bereits von Calvin, Institutio IV,3,16 und in der Neuzeit dann v. a. von Joachim Jeremias, ΠΙΕΣΒΥΤΕΡΙΟΝ außerchristlich bezeugt, ZNW 48, 1957, 127–132, gefundene «Lösung», 1Tim 4,14 sei als «Handauflegung zum Ältestenamt» zu übersetzen. Die von Otfried Hofius, Ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου. Erwägungen zu der Ordinationsaussage 1Tim 4,14, in: ders., Exegetische Studien (WUNT 223), Tübingen 2008, 173–186, 183f., genannten Belege sind allesamt nicht einschlägig, da es in ihnen um die spätantiken Termini für Ordination χειροθεσία bzw. χειροτονία geht.

12 Vgl. den Überblick bei Hermann von Lips, Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen (FRLANT 122), Göttingen 1979, 241f., sowie die harmonisierende Zusammenstellung von Roland Schwarz, Ordination durch Handauflegung in den Pastoralbriefen, SNTU.A 35, 2010, 145–159.

13 Was Paulus selbst in seinen Briefen hinsichtlich seiner nichtjüdischen Adressaten betont (z. B. 1Thess 1,9). Bei sich als Judäer sieht er das anders: Er hat zwar einen Bruch in seiner Biografie vom Verfolger zum Apostel (Gal 1,13–17; Phil 3,4–11), aber steht in Kontinuität zu den Traditionen Israels (Röm 9,3–5).

14 Vgl. die Äusserungen über Proselyten bei Tac. hist. 5,5,1f.: «und nichts wird ihnen früher beigebracht, als die Götter zu verachten, das Vaterland zu verleugnen, Eltern, Kinder, Brüder geringzuschätzen».

15 Umstritten ist, ob der 2. Timotheusbrief hervorheben will, dass es sich bei Paulus und Timotheus um eine jüdische Familientradition handelt. Dafür z. B. Beate Kowalski, Zur Funktion und Bedeutung der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den Pastoralbriefen, SNTU 19, 1994, 45–68; dagegen z. B. Theobald, Israel-Vergessenheit, 94–97.

unablässig an Timotheus denke (2Tim 1,3). Das wird in 2Tim 1,5 zur Erinnerung an den Glauben des Timotheus vertieft, in 1,6 erinnert dann Paulus Timotheus und in 2,8 und 2,14 soll Timotheus sich erinnern, so dass insgesamt eine Kette von Erinnerung entsteht.¹⁶ Das, woran Timotheus sich erinnert, ist, was er von Paulus gehört hat und seinerseits «zuverlässigen Menschen» anvertrauen soll (2Tim 2,2). Das kann mit einer Metapher aus dem Wirtschaftsrecht als «das anvertraute Gut bewahren» (τὴν παραθήκην φυλάσσειν, 2Tim 1,12.14; vgl. 2,2) beschrieben werden.

Zu diesem Bild von Lernen, Erinnern, Bewahren und Weitergeben entwirft der Brief Gegenbilder. Mit den Stichworten «Gefangener» (δέσμιος) und «mitleiden» (συγκακοπάθησον) (2Tim 1,8) klingt das den 2. Timotheusbrief prägende Motiv des Leidens an. Paulus erleidet um seiner Verkündigung willen Unrecht (2Tim 1,12; 2,9; 3,11). Woher, bleibt etwas undeutlich: Ein innergemeindlicher Übeltäter wird mit Alexandros namentlich genannt (2Tim 4,14). Das Römische Reich, dessen Autoritäten Paulus gefangengesetzt (2Tim 1,8; 2,9) und verhört (2Tim 4,16) haben und töten werden (2Tim 4,6), wird nur angedeutet (2Tim 4,17). Wie Paulus soll Timotheus sich dieser Leiden nicht schämen (2Tim 1,8.12) und er soll bereit sein, ebenfalls für das Evangelium (mit)zuleiden (2Tim 1,8; 2,3; 4,5). Als Kontrast zu diesem geforderten Verhalten werden Negativfiguren aufgebaut:¹⁷ frühere Weggefährten des Paulus, die ihn – und damit das von ihm verkündigte Evangelium – im Stich gelassen haben (2Tim 1,15; 4,10.16).

Innerhalb dieser Konstellation ist nun 2Tim 1,6 zu interpretieren: Ein sehr deutliches Profil bekommt dann ἀναζωπυρεῖν «den Funken wieder entfachen». Das ist weit von späteren Diskussionen über einen *character indelebilis* des bei der Ordination verliehenen Amtscharismas¹⁸ entfernt. Es gehört vielmehr zum Grundanliegen des Briefs, Timotheus auf die Seite des als positiv geschilderten Verhaltens zu ziehen. Er soll wie Paulus und anders als diejenigen, die Paulus verlassen haben, sich trotz Leidenserfahrungen nicht des Evangeliums schämen, sondern treu bleiben und an seiner Weitergabe mitwirken.

Diese Mitwirkung an der Weitergabe des Evangeliums – lernen, erinnern, sich nicht schämen, bereit sein zu leiden, lehren – ist das Charisma des Timotheus. Das von Gott gegebene Pneuma ist das, was ihm ermöglicht, dieses Charisma zu leben.¹⁹ Mit einer rituellen Einsetzung in ein kirchliches Amt hat das erst einmal nichts zu tun. Von Ämtern ist im 2. Timotheusbrief überhaupt keine Rede.²⁰ Vielmehr geht es hier um die Indienstnahme des Timotheus durch Paulus als Mitarbeiter, was ebenso wenig wie Apostel ein kirchliches Amt ist.

¹⁶ Vgl. von Lips, Glaube, 168f.

¹⁷ Umgekehrt ist Onesiphoros Positivfigur und Vorbild (2Tim 1,16–18).

¹⁸ So etwa Dassmann, Ämter, 125.

¹⁹ Eine wichtige Wortfamilie im 2. Timotheusbrief ist δύναμις κτλ. (2Tim 1,7f.12; 2,1; 3,5; 4,17).

²⁰ Auch nicht in 2Tim 2,2. Erst die Timotheus- und Tituslegende macht die beiden zu Episkopen/Metropolit von Ephesus bzw. Kreta; vgl. dazu Hermann von Lips, Timotheus und Titus. Unterwegs für Paulus (Biblische Gestalten 19), Leipzig 2008.

In der Figur des Paulusmitarbeiters Timotheus werden also Menschen adressiert, die in den Gemeinden des paulinischen Missionsgebiets Verantwortung trugen. Sie taten dies in einer Umgebung und Situation, die als verunsichernd erlebt wurde, vielleicht nach dem Tod des Paulus, als es eine Option gewesen sein könnte, Unannehmlichkeiten auszuweichen, indem man sich von der (paulinischen) Glaubenstradition abwandte. Diese Menschen sind aber nicht Amtsträger, schon gar nicht exklusiv Amtsträger. Vielmehr sind es Menschen in einer besonderen, herausgehobenen Rolle in der Gemeinde zusammen mit anderen wie etwa der Mutter Eunike, der Grossmutter Lois, dem Haushaltsvorstand Onesiphoros, dem Gastgeber Karpos und den Paulusmitarbeitern Lukas und Tychikos. Sie werden an ihr besonderes Charisma der Mitwirkung an der Weitergabe des Evangeliums erinnert und an den allen gemeinsamen, bei der Taufe empfangenen Geist, der sie zu dieser Aufgabe befähigt.²¹ Insofern ist 2Tim 1,6 ein Text der Bestärkung und des Trostes für alle, die das Evangelium weitergeben, und insbesondere für diejenigen, die dies in einer prominenten Rolle tun. Über Amt und Amtseinsetzung sagt er hingegen erst einmal nichts.

Das heisst nun allerdings keinesfalls, dass er für heutige Fragestellungen zur Ordination keine Impulse geben kann. Im Gegenteil, mir scheint, gerade wenn man ihn nicht als Ordinationstext liest, kann er dies umso mehr. Denn heute sind diejenigen, die in prominenter – und darum auch angreifbarer, verletzlicher – Rolle in den Gemeinden an der Weitergabe des Evangeliums beteiligt sind, oft (nicht immer, und nicht ausschliesslich) Pfarrpersonen. Aufgabe für ein heutiges Ordinationsverständnis und heutige Ordinationsfeiern wäre also, wie die Verbindung zur Taufe und damit zu dem allen Gemeindegliedern gemeinsamen Auftrag und dem allen gemeinsamen Beistand des Geistes dargestellt werden kann. Dies so, dass Ordination zur Weitergabe des Glaubens in schwierigen Umständen ermutigt.

2.2 *Einheit (Tit 1,5)*

In Ordinationsgottesdiensten in reformierten Schweizer Landeskirchen findet meist eine Abendmahlsfeier statt, in anderen Kirchen ist das unüblich. Beinahe ausnahmslos ist die Regelung, dass Abendmahlsfeiern nur von Ordinierten geleitet werden dürfen.²² Insbesondere in den Milieus innerhalb der evangelischen Kirchen, die eine Tendenz zu freikirchlich geprägter Frömmigkeit haben, kommt es darüber immer wieder zu Debatten: Könnte man nicht auch in Hauskreisen, in Jugendgruppen, in Familien Abendmahl feiern?

Es mag – obwohl offensichtlich und darum eigentlich keine Neuigkeit – überraschen, dass im Neuen Testament an keiner einzigen Stelle auch nur irgendein

21 Vgl. anders von Lips, *Glaube*, 261–263: Ordination sei in den Pastoralbriefen so verstanden, dass sie die Bedeutung der Taufe reduziere.

22 Für katholische und orthodoxe Kirchen ist die strikte Bindung der Eucharistiefeier an das Weiheamt essenziell.

Zusammenhang von Amt und Mahlfeier angedeutet wird.²³ Trotzdem kann man vielleicht auch zu dieser Fragestellung Analoga finden.

In 1Kor 10,16f. fragt Paulus: «Der Kelch des Segens, über den wir den Lobpreis sprechen, ist er nicht Teilhabe am Blut Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilhabe am Leib Christi? Weil es *ein* Brot ist, sind wir, die vielen, *ein* Leib. Denn wir alle haben teil an dem einen Brot.» Paulus schreibt diese Sätze in eine konkrete Situation hinein: In der Gemeinde der Christusanhänger in Korinth kam es zu Spannungen, offensichtlich sogar zu Spaltungen zwischen verschiedenen Gruppierungen. Dabei scheinen auch soziale Differenzen zwischen sehr armen und etwas wohlhabenderen Anhängern eine Rolle gespielt zu haben. Auch Unterschiede im Bildungsgrad könnten mit hineinspielen. In dieser Situation greift Paulus zu einer (durchaus massiven) Rhetorik: starke Betonung der inneren Einheit bei gleichzeitiger scharfer Abgrenzung nach aussen.

In anderen Zusammenhängen hebt Paulus hervor, dass *πίστις* die hinreichende Bedingung zur Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Christusgläubigen sein muss. Keinerlei weitere Bedingungen dürfen hinzutreten: weder ethnische Zugehörigkeit noch die Forderung nach Befolgung von Toravorschriften durch Nichtjudäer. Ebenso ist hier die Verbindung mit Jesu Tod durch die Feier des Mahls der «Gleichmacher»²⁴. Die Einheit derer, die am Mahl teilnehmen und von dem einen Brot essen, darf nicht durch irgendwelche weiteren Unterteilungen relativiert werden.

Gehen wir nun zum Titusbrief, so wird dort Titus aufgefordert, nach der Weiterreise des Paulus das Übrige zu regeln und in jeder Stadt Presbyteroi einzusetzen:²⁵ «Dazu habe ich dich auf Kreta zurückgelassen: dass du alles, was noch zu tun ist, zu einem guten Ende bringst und dass du Älteste einsetzt in den Städten, wie ich es dir aufgetragen habe» (Tit 1,5). Diese Presbyteroi fungieren *als* Episkopoi, d. h. Gemeindeleiter (Tit 1,6–9).²⁶ Es wird auch explizit gemacht, warum

23 Traditionell läuft sie darüber, den Wiederholungsbefehl beim lukanischen Brotwort Lk 22,19 als Handlungsanweisung für die Apostel und die als ihre Nachfolger verstandenen Amtsträger zu lesen (vgl. z. B. Calvin Institutio IV,3,6). Das ist exegetisch abwegig, weil sich die Wiederholung (wie man auch an der Parallele in 1Kor 11,24f. erkennen kann) auf das Essen (und Trinken) und nicht auf das Austeilen bezieht. Nicht weniger abwegig Hofius, Ordination, 276: «das Schweigen der Texte [kann] vielleicht damit erklärt werden, dass ihre [scil. der Leitung der Abendmahlsfeier] Zuordnung zum Dienst der Verkündigung als selbstverständlich galt».

24 Vgl. zu diesem treffend pointierten Wort und zur paulinischen Rechtsfertigungslehre allgemein Michael Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 339–411.

25 Es ist wohl gemerkt keine Rede davon, dass er sie ordiniert; vgl. Michaela Engelmann, Unzertrennliche Drillinge? Motivsemantische Untersuchungen zum literarischen Verhältnis der Pastoralbriefe (BZNW 192), Berlin/Boston 2012, 288; Theobald, Von den Presbytern zum Episkopos, 222.

26 Engelmann, Drillinge, 247; Theobald, Von den Presbytern zum Episkopos, 222. Innerhalb der «Verfassungsgeschichte» der Kirche ist man mit dem Titusbrief also ungefähr an demselben Punkt wie in Apg 20,28; 1Petr 5,1–4; Did 15,1 oder auch 1Clem 42; 44. Das heisst: noch lange nicht beim 1. Timotheusbrief (s. Abschnitt 4) und dem Polykarpbrief, ganz zu schweigen von den Ignatianen (vgl. dazu Theobald, Israel-Vergessenheit, 360–372).

es notwendig ist, über das, was Paulus selbst gemacht hat, hinaus (also fiktiv nach seiner Abreise, real längere Zeit nach seinem Tod) solche Amtsträger einzusetzen: Weil es in den Gemeinden zu Verwerfungen und Spaltungen gekommen ist (Tit 1,10f.).²⁷ Das Amt wird also in den Dienst der Einheit der Gemeinde gestellt.

Nun darf man nicht übersehen, dass der Titusbrief eine in der Antike recht verbreitete rhetorische Strategie fährt. Die «Gegner» werden als Anstifter von Streit und Chaos diffamiert, die eigene Seite hingegen als Beispiel für Eintracht dargestellt.²⁸ Es ist also das Interesse des Briefautors, *seine* Vorstellung von Einheit durchzusetzen. Dazu verwendet er auch ethnische Stereotype – gegen Judäer (Tit 1,10.14) und Kreter (Tit 1,12)²⁹ – und nicht zuletzt das moralisch ambivalente Mittel der Pseudepigraphie. Die Analyse dieses Interesses und die Kritik der zu seiner Durchsetzung eingesetzten Mittel sollte allerdings nicht dazu führen, das Anliegen nicht mehr zu würdigen: Es geht darum, die Gemeinde so zu organisieren, dass ihre Einheit bewahrt werden kann.

Kommen wir zu den heutigen Fragestellungen zurück, dann wird man anhand der neutestamentlichen Texte überlegen können, dass Amt und Abendmahl insofern etwas miteinander zu tun haben, als beide die Einheit der Gemeinde betreffen. Ein kirchliches Amt wäre also dann legitimiert, wenn es in der Gemeinde integrierend wirkt. Dazu würde unter heutigen Bedingungen die stete selbstkritische Prüfung der eigenen Interessen (also auch der eigenen Vorstellungen von Integration und Einheit) und der – vielleicht nicht einmal bewusst gewählten – Mittel zu ihrer Durchsetzung gehören. Amtsträger wären zudem insbesondere dafür verantwortlich, dass die Feier des Abendmahls nicht Abgrenzung, sondern Einheit darstellt. Ob das heisst, dass sie diese Feier in jedem Fall selbst leiten müssen, sei einmal dahingestellt.³⁰

2.3 Umstrittene Autorität (1Tim 4,14)

Ein besonderes Problemfeld für heutige Amtsträger und Amtsträgerinnen ist ihr Verhältnis zu in den Gemeinden tätigen Ehrenamtlichen, insbesondere zu denen, die die Gemeinde leiten, also in der Regel einem gewählten Gremium. Das erscheint gegenüber dem teilweise noch erlebten Zustand, dass Pfarrer unangefochtene Autoritätspersonen waren, zwar eine in vieler Hinsicht wünschenswerte Veränderung, aber doch auch eine neue Herausforderung. Autorität ist freilich auch in neutestamentlichen Texten schon umstrittene Autorität. Das möchte ich an einem

²⁷ Vgl. Theobald, Von den Presbytern zum Episkopos, 220.

²⁸ Vgl. dazu Harry O. Maier, *Picturing Paul in Empire. Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians and the Pastoral Epistles*, London u. a. 2013, 164–179.

²⁹ Bereits in der vorkritischen Auslegung machte man sich Gedanken darüber, ob so eine Aussage eigentlich eines Apostels würdig sei; vgl. Ambrosius Catharinus, *In omnes divi Pauli Apostoli, et alias septem canonicas epistolas commentaria*, Paris 1566, ad loc.

³⁰ Das fordert nicht einmal IgnSm 8,1, obwohl Ignatius (erstmal) Einheit der Mahlfeier und Einheit sicherndes Episkopenamt aufs Engste verbindet (IgnPhld 4).

Text zeigen, der wie kaum ein anderer als wichtiger Schritt in Richtung einer auf Amtsträger ausgerichteten, hierarchisch strukturierten Kirche angesehen wird.

In 1Tim 4,14 erinnert Paulus Timotheus an seine Ordination (an dieser *einen* Stelle ist das tatsächlich das treffende Wort): «Vernachlässige nicht die dir eigene Gabe, die dir verliehen worden ist aufgrund einer Prophetie unter Handauflegung des Ältestenrats.»³¹ Um diese Aussage in ihren Zusammenhängen zu verstehen, muss zunächst geklärt werden, wer das Presbyterion ist, das Timotheus in sein Amt einsetzt. Der 1. Timotheusbrief unterscheidet deutlich Episkopoi und Diakonoi von Presbyteroi. Die Struktur des Briefs legt dabei nahe, dass nur die Stellung als Episkopos und die Stellung als Diakonos Ämter sind, auf die man sich bewerben kann (1Tim 3,1) und in die man nach einer Eignungsprüfung (1Tim 3,10) eingesetzt wird. Presbyteros hingegen scheint hier ein sozialer Status zu sein, eine Ehrenstellung, die mit einer besonderen Autorität und auch mit Aufgaben und Verantwortung in der Gemeinde verbunden ist: Es handelt sich um die älteren Männer, die einem Haushalt vorstehen (1Tim 5,17).³²

Zwischen dem modellhaften Gemeindeleiter³³ Timotheus und den Presbyteroi herrscht eine durchaus delikate Machtbalance:³⁴ Einerseits wird Timotheus die Rolle eines Disziplinwächters über die Presbyteroi zugesprochen (1Tim 5,20). Andererseits muss Timotheus in seinem Umgang mit den verschiedenen Ständen in der Gemeinde deren sozialen Status achten: Presbyteroi kann er nicht schelten, sondern nur wie Väter, d. h. in der Antike mit äusserst respektvoller Zurückhaltung, ermahnen (1Tim 5,1). Timotheus muss sich seiner Autoritätsstellung für alle sichtbar durch sein vorbildhaftes Verhalten als würdig erweisen (1Tim 4,12.15).

Eine besonders interessante Frage ist, warum Timotheus im direkten Kontext der Erinnerung an seine Ordination als «jung» (1Tim 4,12; 5,1f.; vgl. auch 2Tim 2,22) dargestellt wird – entgegen den Regelungen für geeignete Episkopen. Dass dies unter antiken Bedingungen ein Hindernis für seine Autorität ist, wird hier sogar ganz explizit gesagt: Keiner soll ihn deswegen verachten (1Tim 4,12) –

31 Text gegenüber der Zürcher Bibel verändert. Dort: «durch prophetischen Zuspruch und unter Handauflegung».

32 Vgl. Engemann, Drillinge, 247–259; gegen z. B. Koskeniemi, Authorities, 58; allgemein zu Presbyteroi als Ehrenstellung Frey, Ämter, 409. Dann wäre 1Tim 5,22 als Handauflegung im Rahmen eines Bussritus zu verstehen; vgl. Engemann, Drillinge, 299. Selbst wenn es jedoch eine Einsetzung wäre, wären die Presbyteroi (oder die Auswahl von Presbyteroi) im Kontext von 1Tim 5 kein Amt, sondern ein sozialer Status.

33 Mit der Bezeichnung als «modellhafter Episkopos» sollte man sehr vorsichtig sein. So wird Timotheus eben *nicht* genannt, vielmehr *διάκονος* (1Tim 4,6)! Es wird im ganzen Brief auch nicht wirklich klar, worin die Aufgaben des Episkopos und der Diakonoi bestehen; beim Episkopos deutet manches eher auf eine Art Patronatsrolle hin als auf das, was man später unter «Bischof» versteht. Vgl. dazu Hentschel, Gemeinde, 154–166.

34 Sehr zu Recht weist Hentschel, a. a. O., 5, darauf hin, dass es auch bei kirchlichen Ämtern um Macht geht und dass eine «Diensteklesiologie», die Kirche ohne Hierarchie und ohne Herrschaft möchte, oft eher dazu führt, faktische Machtverhältnisse zu verschleiern.

was impliziert, dass es durchaus naheläge, das zu tun. Nun gehört das Alter des Timotheus notwendig zur Brieffiktion und erklärt sich wohl grösstenteils daher.³⁵ Wird hier aber vielleicht auch angedeutet, dass die sich neu entwickelnde Ämterstruktur sich gegenüber der Leitung der Gemeinden durch die Presbyteroi, d. h. Vorstände der einzelnen Haushalte,³⁶ noch nicht durchgesetzt hatte?³⁷ Darauf würde auch hindeuten, dass der Timotheus des Briefs sich sozusagen ganz hinter dem fingierten Paulus und dessen Autorität versteckt. Fast alle Anweisungen werden von Paulus selbst in der 1. Person Singular gegeben.³⁸

Vor diesem Hintergrund wird nun auch deutlich, worauf 1Tim 4,14 hinauswill: Die in der Exegese vieldiskutierte Wendung *διὰ προφητείας*³⁹ könnte man plausibel als Wiederaufnahme von 1Tim 1,18 verstehen, d. h. nicht als bei der Ordination zugesprochene Worte,⁴⁰ sondern (ähnlich wie in Apg 13,1–3) als prophetische Auswahl des Timotheus zu seiner Stellung als Apostelmitarbeiter, die seine Autorität begründet.⁴¹ Die Handauflegung des Presbyterion ist dann ein Akt der Anerkennung der Autorität des Timotheus.⁴²

35 Die auch dahingehend aufrechterhalten wird, dass Timotheus, obwohl man in ihm den Gemeindeführer erkennen kann, doch auch der Apostelmitarbeiter aus den authentischen Paulinen bleibt. Vgl. dazu von Lips, Glaube, 245.

36 Die übrigens zunächst auch Frauen (Kol 4,15) oder Ehepaare (1Kor 16,19; Röm 16,3.7) sein konnten. Der 1. Timotheusbrief kann sich das aber wohl nicht mehr vorstellen.

37 Theobald, Von den Presbytern zum Episkopos, 234f.

38 Im 1. Timotheusbrief (und ähnlich im Titusbrief) wird immer wieder deutlich, dass die Adressaten (d. h. wohl auch die impliziten Adressaten, also Amtsträger) keine Sanktionsmöglichkeiten haben. Sie «vermeiden» die «Anderslehrer» (1Tim 4,7; 5,11; 2Tim 2,23; 3,5; 4,15; Tit 3,9f.). Das ist natürlich eine Form von Gesprächsverweigerung, von «naming», «blaming» und «othering» (vgl. dazu z. B. Lone Fatum, *Christ Domesticated: The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy*, in: Jostein Ådna (Hg.), *The Formation of the Early Church* (WUNT 183), Tübingen 2005, 175–207, 185), es zeigt aber dennoch, dass sie gar keine Möglichkeit hätten, sie mit Strafen zu disziplinieren. – In der Auslegungsgeschichte insbes. der Reformationszeit gab es zu diesen Stellen heftige Debatten darüber, ob weltliche Strafen für Häretiker zulässig seien. Vgl. dazu z. B. die Ausführungen zu Tit 3,10 bei Heinrich Bullinger, *Kommentar zum Titusbrief*, in: ders., *Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen. 1–2 Thess – 1–2 Tim – Tit – Phlm*, hg. von Luca Baschera und Christian Moser (Bullinger Werke III/8), Zürich 2015, 233–262, 258–261.

39 Zu den verschiedenen Möglichkeiten vgl. Hofius, *Ordination*, 270.

40 Wohl schon deshalb, weil der Autor das, was im Gottesdienst gesprochen wird (anders als Paulus: Röm 12,6; 1Kor 11,4; 14,1–5) nicht als Prophetie bezeichnet, sondern als Vorlesen, Ermahnung und Lehre (1Tim 4,13). Prophetie im Sinne von gottgewirkten Vorhersagen hingegen kennt er (1Tim 4,1).

41 Vgl. Engelmann, *Drillinge*, 293–297.

42 Vgl. a. a. O., 290. Auch wenn man die Presbyteroi als ihrerseits durch Handauflegung des Episkopos eingesetzte Amtsträger versteht (was durchaus möglich ist, nur mir unwahrscheinlicher scheint), wäre es ebenso. Sie würden durch ihre Handauflegung anerkennen, dass der Episkopos Autorität über sie hat. Eine Hierarchie von Weihestufen wäre also ausgeschlossen. Vgl. dazu Jörg Frey, *Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der «Apostolizität» der Kirche*, in: Theodor Schneider / Gunther Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I. Grundlagen und Grundfragen* (Dialog der Kirchen 12), Freiburg/Göttingen 2004, 90–188, 172f.; von Lips, Glaube, 247.

Eine anachronistische Fragestellung ist, ob nur Ordinierte ihrerseits ordinieren können. Wenn man

Machen wir nun einen Sprung zurück in die Gegenwart, dann wäre – all die tiefen Unterschiede zwischen der modernen und der antiken Gesellschaft eingerechnet – Ordination noch immer ein Ritus, in dem eine Gemeinde die Autorität ihres Amtsträgers anerkennt und umgekehrt ein Amtsträger sich verpflichtet, die Autorität der Gemeinde und ihrer Mitglieder zu respektieren. Das heisst aber, dass ein Ordinationsgottesdienst auf keinen Fall so gefeiert werden darf, dass die Gemeinde Zuschauerin ist, wie ein Amtsträger den anderen ordiniert. Vielmehr ist es die Gemeinde, die den Amtsträger beruft.

2.4 Sozialprestige (1Tim 3,1–13)

Während in den reformierten Landeskirchen der Schweiz Debatten, *wer* ordiniert werden kann, grösstenteils beigelegt sind, ist in der weltweiten (auch innerevangelischen) Ökumene in dieser Frage kein Konsens in Sicht. Und während z. B. die Ordination von Menschen verschiedenen Geschlechts oder verschiedener sexueller Orientierung oder Lebensform von Kirchen jeweils bewusst entschieden wird, ist dies bei anderen Aspekten, die vermutlich nicht weniger Einfluss auf die Ausübung des Amtes haben, nicht der Fall: soziale Schicht, ethnische oder kulturelle Zugehörigkeit, Milieu.

1Tim 3,1–13 nennt Voraussetzungen, die Kandidaten für das Amt des Episkopos bzw. Diakonos haben müssen.⁴³ Die neutestamentliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat verschiedene Vorschläge gemacht, diese Texte zu kontextualisieren: antike Berufspflichtenliteratur,⁴⁴ römische *cura morum*,⁴⁵ Ehreninschriften und Ehrenstatuen von Poleis oder auch von Vereinen⁴⁶ wurden zum Vergleich herangezogen. Eine eindeutige Zuordnung wird kaum möglich sein und ist auch nicht nötig. Denn in allen Fällen wird deutlich, dass 1Tim 3,1–13 Ämter in der Gemeinde an die in der Antike allgemein üblichen Vorstellungen von Sozialprestige und vor allem auch von Männlichkeit bindet.⁴⁷ Episkopos kann nur werden, wer ein relativ⁴⁸

die Presbyter als sozialen Status (die Haushaltsvorstände in der Gemeinde) deutet, dann würden hier Menschen, die keine Amtsträger sind, einen Amtsträger einsetzen. Mutatis mutandis (!) wäre das moderne Analogon, dass das gewählte gemeindeleitende Gremium den Pfarrer ordiniert (bzw. eher investiert/installiert).

⁴³ Ähnlich Tit 1,6–9 für die als Episkopoi tätigen Presbyteroi.

⁴⁴ Die grössten Übereinstimmungen finden sich in der Schrift «Strategikos» des Onasandros.

⁴⁵ Boris A. Paschke, *The cura morum of the Roman Censors as Historical Background for the Bishop and Deacon Lists of the Pastoral Epistles*, ZNTW 98, 2007, 105–119.

⁴⁶ Maier, *Picturing Paul*, 164–173.

⁴⁷ Vgl. dazu Jennifer A. Glancy, *Protocols of Masculinity in the Pastoral Epistles*, in: Stephen A. Moore / Janice Capel Anderson (Hg.), *New Testament Masculinities* (SBL Semeia Studies 45), Atlanta 2003, 235–264.

⁴⁸ «Reiche» erscheinen hingegen in 1Tim 6,9f.17–19 als eine dem Amtsträger gegenüberstehende Gruppe und in einem problematischen Licht.

wohlhabender Haushaltsvorstand ist, die Anforderungen für Diakonoï sind demgegenüber etwas abgestuft. Dazu gehört auch, dass Frauen vom Leitungsamt explizit ausgeschlossen sind, Arme und Sklaven sind es implizit.⁴⁹

Gegenüber den Verhältnissen in den authentischen Paulusbriefen ist das eine Verschiebung, aber kein völliger Gegensatz. Denn obwohl Paulus die Relativierung sozialer Unterschiede betont und auch konkrete Folgen im innergemeindlichen Umgang miteinander einfordert, geht auch er davon aus, dass Haushaltsvorstände besonderen Einfluss haben (sollen).⁵⁰ Er redet zwar für Sklaven, aber lässt sie selbst nicht zu Wort kommen.⁵¹ Und auch er schreckt vor zu massiven Abweichungen von antiken Vorstellungen sozialer Ordnung zurück.⁵²

Die Frage, wer in einer Gemeinde Leitungsfunktionen übernehmen kann bzw. wer in ein Amt ordiniert wird, ist also bereits im Neuen Testament mit kulturell vorgegebenen Vorstellungen von Sozialprestige und Genderrollen verbunden. Diese Einsicht könnte in heutigen Debatten auf allen Seiten demütiger machen. Den mit dem 1. Timotheusbrief kanonisierten Zustand (Amtsträger können nur mit einer Frau verheiratete Männer aus der Mittelschicht sein) dauerhaft festzuschreiben ist hermeneutisch naiv, nicht nur, weil es den Abstand zwischen Antike und heute überspringt, sondern vor allem auch, weil es andere biblische Stimmen und frühchristliche Traditionen ausblendet. Umgekehrt ist aber auch nicht von der Hand zu weisen, dass die heutige Praxis vieler evangelischer Kirchen (Ordination von Menschen verschiedenen Geschlechts und verschiedener sexueller Orientierung) tatsächlich «dem Zeitgeist» geschuldet und nachträglich theologisch legitimiert ist – und eben der 1. Timotheusbrief ist jedenfalls aus heutiger liberaler evangelischer Sicht ein Beispiel dafür, dass genau dies nicht immer klug ist.⁵³ Noch komplexer wird die Debatte, wenn man auch heutige kulturelle Differenzen einbezieht, also etwa die Frage, ob europäische Kirchen ihre Ordinationspraxis auch von Kirchen in Ländern mit anderen Vorstellungen von sozialer Ordnung verlangen können.

49 Von Lips, Glaube, 141. Dass es weibliche Diakonoï gab (vgl. dazu Tiwald, Entwicklungslinien, 123f., unter Hinweis auf Plin. epist. 10,96,8), scheint in 1Tim 3,11 beiläufig und wohl *nolens volens* durch. In der Auslegungsgeschichte dieses Verses stehen sich drei Positionen gegenüber: Es sind klar «*diaconissae*» gemeint (z. B. Johannes Chrysostomus, In epistolam primam ad Timotheum commentarius, PG 62, ad loc.), es sind die Frauen der Diakonoï, die aber an deren Amt teilhaben (z. B. Bruno der Kartäuser, Expositio in epistolas Pauli, PL 153, ad loc.), es können keine weiblichen Amtsträger gemeint sein, weil es solche nur bei Häretikern gab (z. B. Ambrosiaster, In epistolam b. Pauli ad Timotheum primam, PL 17, ad loc.). Gerade das Lehrverbot für Frauen im 1. Timotheusbrief zeigt, dass es Amtsträgerinnen gab. Vgl. dazu Ute Eisen, Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 61), Göttingen 1996.

50 1Thess 5,12f.; 1Kor 16,15f.

51 Vgl. dazu Ronald Charles, The Silencing of Slaves in Early Jewish and Christian Texts (Routledge Studies in the Early Christian World), London 2020.

52 1Thess 4,11; 1Kor 11,2–15.

53 Vgl. z. B. Fatum, Christ Domesticated, 175–207.

2.5 Schuld (1Tim 5,22)

Die Aufdeckung von zahlreichen Fällen sexuellen Missbrauchs in den letzten Jahren haben das Vertrauen in die Kirchen zutiefst erschüttert. Nicht nur, dass kirchliche Amtsträger Täter sind, sondern vor allem auch, dass ihre Interessen und die Interessen der Institution dem Schutz der Opfer regelmässig vorgeordnet werden, indem Fälle «intern» geregelt, d. h. vertuscht werden und juristische Aufarbeitung behindert wird, lässt selbst hochverbundene Mitglieder an der Kirche zweifeln.

Presbyteroi bezeichnet im 1. Timotheusbrief, wie bereits erwähnt, eher keine Amtsträger, sondern einen sozialen Stand. Die in 1Tim 5,22 erwähnte Handauflegung ist darum vermutlich nicht als Ordination der Presbyteroi durch Timotheus zu verstehen, sondern als ein frühes Zeugnis für einen sich im spätantiken Christentum etablierenden Rekonziliationsritus nach einer Busse.⁵⁴ Doch zeigt sich in der Passage geradezu exemplarisch, wie schwierig es ist, innerhalb der Gemeinde mit Verfehlungen umzugehen. Die Anweisung in 1Tim 5,19, gegen einen Presbyteros keine Anklage ohne zwei oder drei Zeugen anzunehmen, ist zwar sicher kein Hinweis auf eine «Amtsimmunität», macht aber deutlich, wie Schuld- oder Unschuldsvermutungen an soziale Stellung gekoppelt sind. 1Tim 5,20 zeigt, dass die innergemeindliche Disziplinierung über Beschämung läuft: Ein Presbyter, der sich verfehlt hat, wird vor Seinesgleichen und der Gemeindeversammlung überführt. Das schafft ein Klima der Angst. Dies wird ausdrücklich gesagt und gewollt und es wird nicht bedacht, dass das die Neigung befördert, Verfehlungen zu vertuschen. 1Tim 5,21 drückt ein Problembewusstsein aus: Wenn der Autor nicht wüsste, dass mit Verfehlungen häufig nach Vorurteil (πρόκριμα) und Neigung (πρόσκλησις) umgegangen wird, würde er Timotheus nicht «bei Gott und Christus Jesus und den auserwählten Engeln» beschwören, das nicht zu tun. Dass ihm nichts anderes übrigbleibt als dieser mit einer religiösen Drohung unterlegte Appell, legt die systemische Schwachstelle offen.

Die Missbrauchsskandale zeigen, dass eine Lösung dieser Problematik auch heute nicht einfach ist. Ordination drückt ein Vertrauen in die persönliche Integrität des Amtsträgers aus. Dieser Vertrauensvorschuss ist auch unerlässlich. Er muss aber in der Balance mit externer Kontrolle sein (die in der Antike nicht vorstellbar war, heute aber möglich ist). Vor allem muss allen Neigungen, eine Art Standesbewusstsein oder Corpsgeist der Ordinierten zu entwickeln, entgegengewirkt werden.⁵⁵

2.6 Die Zeichen der Zeit (Apg 6,6; 13,1–3; 14,23)

Ordinationsgottesdienste sind auch Anlässe der Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung von Kirche. Das Bild von Kirche, das sie vermitteln, ist vermutlich meistens eher traditionell. Je mehr sie an hochkirchliche Modelle angelehnt sind, desto

⁵⁴ S. dazu o. Abschnitt 2.3.

⁵⁵ Das macht mich skeptisch gegenüber der in den letzten Jahren aufgekommenen Rede von der «Gemeinschaft der Ordinierten», auch wenn sie natürlich völlig anders gemeint ist.

traditioneller: gefüllte Kirchengebäude, Orgel, Choräle und Posaunenchor, mehrere Menschen in Amtskleidung, manchmal unter Hervorhebung ihrer Amtshierarchie. Das ist keineswegs schlecht. Kirche lebt auch in und von Tradition, braucht Wiedererkennbarkeit – gerade auch für die eher kirchenferne Öffentlichkeit. Dennoch möchte ich an das Ende dieses Beitrags ein Kontrastbild stellen, ein Bild von Aufbruch.

Es herrscht weiter Konsens in der Forschung, dass Apg 6,6; 13,1–3 und 14,23 nichts mit Ordination zu tun haben, und zwar weder auf der – äusserst schwer zu rekonstruierenden – Ebene der Ereignisgeschichte des frühesten Christentums noch auf der Ebene der Aussageabsicht der Apostelgeschichte.⁵⁶ Es mag durchaus sein, dass deren Autor einen Ritus seiner Gegenwart bei der Darstellung der Vorgänge der aus seiner Sicht abgeschlossenen Gründungsepoche der Kirche verwendete. Es geht ihm aber kaum darum, diesen Ritus durch Projektion in die Vergangenheit zu legitimieren.⁵⁷ Schon gar nicht zeichnet er ein Bild von apostolischer Sukzession.⁵⁸

Vielmehr markieren die Texte der Apostelgeschichte wichtige Wegmarken in der Gründungsgeschichte der Kirche: Die Einsetzung der Sieben (Apg 6,6) steht für einen Übergang von einer allerersten Anfangszeit in Jerusalem unter den Zwölf zu einer Zeit, in der die Kirche erstmals Sprach- und Ethniegrenzen überschreitet. Die Einsetzung von Paulus und Barnabas für die erste Missionsreise symbolisiert das Ausgreifen der Kirche auf die damalige Ökumene (Apg 13,1–3).⁵⁹ Die Einsetzung⁶⁰ von Presbyteroi⁶¹ in jeder Gemeinde durch Paulus und Barnabas (Apg 14,23) deutet voraus auf die Zeit nach der formativen Ursprungsepoche der Kirche: Nach dem Tod der Apostel kümmern sich Presbyteroi als «Aufseher» in den nun anstehenden neuen Herausforderungen um jeweils ihre Ortsgemeinde (Apg 20,28–30).

Die Handauflegung ist dabei in keinem Fall eine Ordination. Das Wirken des Geistes, in dessen Kraft die Kirche sich «bis an die Enden der Erde» (Apg 1,8) ausbreitet, um in die Königsherrschaft des Messias, die kein Ende haben wird (Lk 1,33) zu münden, geht jeweils voraus. Die Beteiligten⁶² drücken durch die

⁵⁶ Vgl. z. B. von Lips, Glaube, 228–233; Heckel, Segen, 331–334; Paul Beasley-Murray, Ordination in the New Testament, in: ders. (Hg.), *Anyone for Ordination? A Contribution to the Debate on Ordination*, Tunbridge Wells 1993, 1–13; Sharyn Dowd, «Ordination» in Acts and the Pastoral Epistles, *Perspectives in Religious Studies* 29, 2002, 205–217.

⁵⁷ So aber Sänger, Ordination, 619, hinsichtlich Apg 6,6; 14,23 und 20,28. Dagegen z. B. Heckel, Segen, 336.

⁵⁸ Vgl. Frey, Apostelbegriff, 155.

⁵⁹ Vgl. von Lips, Glaube, 234.

⁶⁰ In diesem Fall ohne Handauflegung: χειροτονεῖν heisst nicht «die Hände auflegen», sondern «die Hand (bei einer Wahl) heben», «auswählen», «einsetzen». Vgl. Heckel, Segen, 335, der auf 2Kor 8,19; Did 15,1; IgnPol 7,2; IgnPhld 10,1; IgnSm 11,2 hinweist.

⁶¹ Das ist hier kein Amt im engeren Sinne, sondern eine Ehrenstellung, die besondere Verantwortung mit sich bringt. Vgl. Frey, Apostelbegriff, 153f.

⁶² Das sind *alle* Anwesenden, nicht nur die Apostel oder Personen, die bereits ein Amt haben; vgl. Beasley-Murray, Ordination, 2–5.

Handauflegung aus, dass sie anerkennen, dass der Geist nun eine neue Zeit in der Kirche beginnen lässt, und nach Fasten und mit Gebet segnen sie diejenigen, welche er dazu ausgewählt hat. Der Ritus drückt aus, dass sie bereit sind, mit diesen Menschen in die Zukunft aufzubrechen. Damit ist er von einem Ritus, der institutionelle Strukturen bestätigt, recht weit weg. Er ist jedoch auch von chaotischen, disruptiven, individualistischen Veränderungen weit weg, weil er in Konsens und Kontinuität geschieht.

Obwohl diese Texte – das sei nochmals betont – mit Ordination zunächst einmal nichts zu tun haben, könnte man überlegen, wie dieses Element in heutige Ordinationsfeiern eingebracht werden kann, so dass sie neben Tradition und Kontinuität auch Aufbruch in die Zukunft ausdrücken.

3 (K)ein Fazit

Die Explorationen der vorangehenden Abschnitte dürften gegenüber dem zu Beginn Gesagten nochmals deutlicher gemacht haben, dass sich ein Fazit im Sinne einer Zusammenstellung neutestamentlicher Vorgaben für die Ordination verbietet. Es gibt in den neutestamentlichen Texten unterschiedliche Ansätze und Impulse in Richtung der Ausbildung von Ämtern in den Gemeinden und Ritualen zur Einsetzung in diese Ämter. Diese – sowie weitere Texte, die ursprünglich mit dem Thema Amt und Amtseinsetzung gar nichts zu tun hatten – wurden in der Geschichte des Christentums in den sich herausbildenden Konfessionen wiederum unterschiedlich rezipiert und in Praktiken und Vorstellungen von Amt und Ordination eingebunden. All diese verschiedenen Formen von rituellen Amtseinsetzungen und damit verbundenen Ämterstrukturen und Amtstheologien, die sich in den christlichen Kirchen entwickelt haben, sind dabei je auf ihre Weise von den Texten des Neuen Testaments entfernt. Keine lässt sich als *bruchlose* Weiterentwicklung neutestamentlicher Ansätze verstehen. Trotzdem oder vielleicht auch gerade deswegen können Texte des Neuen Testaments Impulse für Theologie und Praxis der Ordination geben: Fragen von Vertrauen, Macht und Sozialprestige, die heute Kirchengemeinden und Pfarrpersonen beschäftigen, werden auch in ihnen bearbeitet. Vor allem aber ermutigen sie Menschen, innerhalb der allen Getauften gemeinsamen Aufgabe, das Evangelium weiterzugeben, besondere Verantwortung zu übernehmen, und sie sprechen ihnen und der ganzen Kirche den Beistand des Geistes Gottes zu.

Amt und Ordination in der Reformation

Konstellationen und Konzeptionen

Judith Becker

Als sich in der Reformationszeit zunehmend evangelische Gruppen von der tradierten Kirche abgespalteten und eigene Gemeinden, Kirchen und Gemeindeverbände bildeten, mussten viele theologische, aber auch kirchenpraktische Fragen neu verhandelt werden. Die neuen Kirchen und Gemeinden brauchten neue Ordnungen. In der Ausgestaltung der Ordnungen arbeiteten Reformatoren und weltliche Obrigkeiten zumeist zusammen, vor allem in der Schweiz und im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation. In Ländern, in denen sich Untergrundgemeinden oder geduldete Gemeinden gründeten, sah das häufig anders aus. Alle aber mussten die zentralen Fragen beantworten: Wie sollten Amtsträger für die Gemeinden gefunden werden?¹ Welche Aufgaben sollten von welchen Amtsträgern übernommen werden? Wie verhielten sich die verschiedenen Ämter zueinander und wie viele Ämter sollte es überhaupt geben? In welchem Verhältnis sollten die Amtsträger zur Gemeinde stehen, in welchem zum weltlichen Gemeinwesen und dessen Obrigkeit?

Dies waren nicht nur rein praktische, sondern auch theologische Fragen. Letztlich war auch die Frage, welche Bedeutung diesen Entscheidungen zugesprochen wurde, eine zutiefst theologische: Wurden sie als rein innerweltliche, praktisch zu handhabende Probleme betrachtet, oder mussten die Entscheidungen theologisch legitimiert sein? Wurde Gott als der Handelnde in diesen Entscheidungen und Praktiken betrachtet, oder wurden Auswahl, Einsetzung und Aufgabenstellung für Amtsträger als weltliche Vorgänge angesehen? Je nach Positionierung zu diesen Fragen und je nach historisch kontextueller Situation wurden ganz unterschiedliche Antworten gegeben.

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über Konzeptionen geboten werden, die Reformatoren und teils auch Obrigkeiten entwickelten. Da die Konzeptionen in und für einen jeweils spezifischen historischen Kontext entwickelt wurden, wird dieser ebenfalls dargestellt. Dabei wird der Schwerpunkt auf die Schweiz und die von dieser beeinflusste französische Kirche sowie eine für die Fragestellung zentrale Fremdgemeinde gelegt; der Beitrag konzentriert sich also auf den reformierten Protestantismus. Dies erlaubt es, die jeweiligen Konzeptionen nicht nur theologisch-geschichtlich zu betrachten, sondern sie auch historisch zu kontextualisieren. Denn gerade Ämterlehre und -praxis waren zutiefst durch den Kontext geprägt, in dem sich die Gemeinde formierte. Paradigmatisch zeigten sich bei dem Genfer Reformator Johannes Calvin in der Frage der Ämter Unterschiede zwischen seiner in der

1 In der Regel waren Frauen innerhalb der Mainstream-Reformation nicht als Amtsträgerinnen vorgesehen.

Institutio christianae religionis dargelegten Theologie und der in Genf gelebten Praxis.

Abschliessend wird diskutiert, welche Theologien der Ordination und der Ämter in der Reformationszeit entstanden und welche Bedeutung der je spezifische historische Kontext hatte. Damit können Gemeinsamkeiten und Unterschiede innerhalb des Protestantismus deutlich gemacht werden und zugleich wird sichtbar, inwieweit die Ämtertheologien kontextbedingt waren.

1 Die Zürcher Tradition

Als Beginn der Reformation in Zürich wird üblicherweise der Anfang der Tätigkeit Ulrich Zwinglis in der Stadt im Januar 1519 gesehen.² Eine zentrale politisch-organisatorische Bedeutung gewann sie mit der ersten Zürcher Disputation 1523. Infolge des berühmten Wurstessens bei dem Drucker Christoph Froschauer in der Fastenzeit 1522 hatte der zuständige Konstanzer Bischof vom Stadtrat ein Eingreifen gefordert. Der Stadtrat berief für Januar 1523 die beiden Streitparteien, die Delegierten des Bischofs und Reformatoren um Zwingli, zu einer Disputation ein. Der Stadtrat nahm damit für sich das Recht in Anspruch, in geistlichen Dingen zu urteilen. Zwingli verfasste für diese Disputation 67 «Schlussreden» (Artikel), in denen er seine reformatorische Theologie niederlegte. Im Anschluss an die Disputation erteilte der Rat Zwingli und den Reformatoren die Erlaubnis zur Fortführung der reformatorischen Predigt. Nun wurden auch erste reformatorische Praktiken ein- bzw. durchgeführt. Im Oktober 1523 fand eine zweite vom Stadtrat einberufene Disputation statt.³

Es wird deutlich, wie stark in Zürich der Stadtrat seit Beginn in die Reformation eingebunden war. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem Kleinen Rat, der zunächst vornehmlich altgläubig blieb, und dem Grossen Rat, der die Reformation vorantrieb. Mitnichten ging die Zürcher Obrigkeit in den ersten Jahren einheitlich vor.⁴ Zugleich mit der kirchlichen Reformation wurde auch das städtische Leben

² Dies gilt, auch wenn unklar ist, ab wann Zwingli als reformatorisch bezeichnet werden kann. Zu Zwingli vgl. u. a. Peter Opitz, Ulrich Zwingli. Prophet, Ketzer, Pionier des Protestantismus, Zürich ³2019; ders., Huldrych Zwingli, in: Irene Dingel / Volker Leppin (Hg.), Reformatorenlexikon, Darmstadt 2014, 277–285; Ulrich Gäbler, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und Werk, Zürich ³2004. Auch schon vor Zwinglis Ankunft hatten Zürcher Geistliche mit einzelnen reformatorischen Massnahmen begonnen. Zur Zürcher Reformation vgl. neuerdings Ariane Albisser / Peter Opitz (Hg.), Die Zürcher Reformation in Europa. Beiträge der Tagung des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte 6.–8. Februar 2019 in Zürich, Zürich 2021.

³ Zu den Disputationen vgl. Peter Opitz, «Die Sach bedarf nit menschlicher richter». Zwinglis Disputationen von 1523 und die Anfänge einer «nach Gottes Wort reformierten» Kirche, in: Mariano Delgado / Gregor Emmenegger / Volker Leppin (Hg.), Apologie, Polemik, Dialog. Religionsgespräche in der Christentums- und in der Religionsgeschichte, Stuttgart 2021, 289–306. Opitz argumentiert hier dafür, die theologische Grundlegung der Disputationen ernst zu nehmen.

⁴ Vgl. Opitz, Zwingli, 55.

reformiert; die beiden Vorgänge waren nicht immer zu trennen.⁵ Die Zürcher Kirche war nicht unabhängig in ihren kirchlichen und praktischen Entscheidungen, und manche Felder wurden von Kirche und weltlicher Obrigkeit zugleich beansprucht oder gemeinsam gestaltet, nicht zuletzt die Aufsicht über den Lebenswandel der Gläubigen, die dem Ehegericht oblag.

Im Anschluss an die Zweite Zürcher Disputation veröffentlichte Zwingli einen Teil der Disputationsthesen zu einer eigenständigen Schrift ausgearbeitet: *Der Hirt*.⁶ Darin legte er seine Theologie des Pastorenamtes dar, wobei für ihn die Bezeichnung der Pastoren als Hirten (so die deutsche Übersetzung des lateinischen *pastor*) nicht nur ein Wort war, sondern aus diesem Begriff unmittelbar die Aufgaben der Pastoren abzuleiten waren.

Zwingli hatte in dieser Schrift sehr konkret Amtsträger vor Augen, die als «gute» oder «falsche» Hirten bestimmte Praktiken übten; er führte eine Diskussion um die Amtsführung der Hirten in der Welt. Dennoch betonte er auch in dieser Schrift die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche und den übergreifenden Vorrang der unsichtbaren Kirche.⁷ Dies war ihm aus zwei Gründen wichtig: zum einen konnte er so die Vielfalt der sichtbaren Kirchen in der Welt erklären und zugleich bestätigen, dass es zwischen den sichtbaren Partikularkirchen keine Hierarchie geben könne. Zum anderen konnte er auf diese Weise die Einheit der Kirche Gottes bei aller Verschiedenheit der Ausprägungen hervorheben.

Die Ausführungen zu den Hirten sind in verschiedenen Hinsichten interessant: Erstens wird hier ein Idealbild eines Pastors gezeichnet, werden dessen Glaube, sein Lebenswandel, seine Predigt und seine Amtsführung beschrieben. Und zweitens werden die Beziehung des Amtsträgers zur weltlichen Obrigkeit und seine politischen Aufgaben ausführlich dargestellt. Beides lässt sich laut Zwingli nicht voneinander trennen, denn die politischen Aufgaben – die Predigt des Evangeliums auch gegenüber der weltlichen Obrigkeit, die Ermahnung der Obrigkeit bei nicht-evangeliumsgemäsem Verhalten und ggf. der Schutz der Gemeinde vor einer Obrigkeit, die vom Glauben abhalten will – gehören laut Zwingli unmittelbar zum Auftrag des Hirten, der sich auch darin als guter Hirte erweise, dass er die Obrigkeit ermahne und die Gemeinde schütze.⁸ Einer Obrigkeit, die sich nicht an

5 Eine ganz knappe Darstellung findet sich bei Opitz, Zwingli, 69–72.

6 Ulrich Zwingli, *Der Hirt*. 26. März 1524, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 3 (Corpus Reformatorum 90), Leipzig 1914, 5–68; in moderner Übersetzung, in: Thomas Brunnschweiler / Samuel Lutz (Hg.), *Huldrych Zwingli Schriften*, Bd. I, 245–312.

7 A. a. O., 291f.

8 Vgl. zum Gegenbild des «falschen Hirten» a. a. O., 300. Die Trennung zwischen weltlicher Obrigkeit und Hirten sollte immer gewahrt bleiben. Zwingli wehrt sich scharf gegen die Vorstellung, weltliche Herrschaft und Kirchenamt könnten vereint werden.

Gottes Gebote hält, sollte die Gemeinde nicht folgen.⁹ Hier sind Keime einer Widerstandstheologie angelegt, wie sie später u. a. im französischen Protestantismus wichtig werden sollte.

Die vornehmste Aufgabe des Hirten war Zwingli zufolge die reine Verkündigung des Wortes Gottes. Das Wort Gottes wurde von Zwingli als «klar» und eindeutig wahrgenommen. Es sollte nicht durch «menschlichen Zusatz» verfälscht werden und es sollte auch kein «Zwang» hinzukommen.¹⁰ Den Zwang sah Zwingli ganz auf der Seite der Altgläubigen. Dass gerade in Zürich später Pastoren und weltliche Obrigkeit in der Durchsetzung der Zucht zusammenarbeiteten und dass dies durchaus als Zwang wahrgenommen werden konnte, kam bei ihm hier (noch) nicht in den Blick.

Interessant ist, auch im Vergleich mit den anderen Reformatoren, wie sehr Zwingli seine Ausführungen auf die Beziehung zwischen Pastoren und weltlicher Obrigkeit bezog.

Ulrich Zwingli starb im Zweiten Kappelerkrieg 1531. Zu seinem Nachfolger wurde Heinrich Bullinger gewählt, und zwar durch die Zürcher Räte.¹¹ Bei der Annahme der Stelle erklärte Bullinger dem Rat nicht nur, dass die freie Predigt auf der Grundlage der Schrift die Basis der Arbeit der Prädikanten sein und deshalb vom Rat gewährt werden solle, sondern auch, inwiefern er meinte, die Schriftauslegung jederzeit vorbringen können zu müssen.¹² Die Grundlage für diese Auffassung war das auch schon bei Zwingli ausgedrückte Verständnis des Predigeramtes als prophetisches Amt.¹³ Dabei galt es laut Bullinger, das prophetische Amt in zwei Hinsichten auszuüben: als Schriftauslegung und Lehre zur Festigung des Glaubens und als Kampf gegen Abweichungen von der rechten Lehre und dem rechten Leben.¹⁴

Bullinger setzte zudem durch, dass die Prediger den Räten «Fürträge» halten konnten, in denen sie Ereignisse, Entscheidungen und Themen aus biblischer Sicht diskutierten. Sie konnten also aktuelle politische Themen aus einer theologischen

⁹ Vgl. a. a. O., 273.

¹⁰ A. a. O., 292.

¹¹ Zu Bullinger vgl. Emidio Campi / Peter Opitz (Hg.), Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), 2 Bde., Zürich 2007; Bruce Gordon / Emidio Campi (Hg.), Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger. 1504–1575, Eugene 2019; Peter Opitz, Heinrich Bullinger, in: Dingel/Leppin, Reformatorlexikon, 82–90.

¹² Vgl. hierzu André Holenstein, Reformatorischer Auftrag und Tagespolitik bei Heinrich Bullinger, in: Campi/Opitz (Hg.), Heinrich Bullinger, 177–232, bes. 180–184.

¹³ Zum prophetischen Amt bei Bullinger und zu seinem Anschluss an Zwingli vgl. Peter Opitz, Von prophetischer Existenz zur Prophetie als Pädagogik. Zu Bullingers Lehre vom munus propheticum, in: Campi/ders. (Hg.), Heinrich Bullinger, 493–513.

¹⁴ Vgl. hierzu auch: Daniel Bollinger, Bullinger on Church Authority. The Transformation of the Prophetic Role in Christian Ministry, in: Gordon/Campi (Hg.), Architect of Reformation, 159–177, hier: 165f. Bollinger zeichnet hier die Entwicklung in Bullingers Selbstverständnis nach.

Perspektive offiziell kommentieren und auf diese Weise direkt theologische Auffassungen vor dem Rat vortragen.

Unter Bullinger wurde 1532 eine Prädikanten- und Synodalordnung erlassen, in der auch die Ämterordnung festgelegt wurde.¹⁵ Nun mussten zweimal jährlich Synoden abgehalten werden, deren Vorsitz Antistes und Bürgermeister gemeinsam innehatten. Auch hier zeigte sich die enge Verzahnung von Kirche und weltlicher Obrigkeit in Zürich. Synodale waren die Pastoren sowie einige Ratsmitglieder.¹⁶ Dass Pastoren und weltliche Obrigkeit jedoch deutlich unterschiedene Aufgaben hatten, betonte Bullinger an anderer Stelle.¹⁷

Bei seiner Ordination musste ein neuer Pastor einen Eid vor der Synode schwören. Damit wurde er – anscheinend unwiderrufbar – Mitglied der Synode.¹⁸ Die weltliche Obrigkeit war an dem Prozess nicht nur über ihre Mitgliedschaft in der Synode beteiligt, sondern sie war auch direkt in die Auswahl eingebunden. Vor allem die Landpastoren hatten zudem die Aufgabe, ihrer Gemeinde die weltlichen Mandate zu verlesen und übernahmen damit eine wichtige Aufgabe für die säkulare Gemeinde – eine Aufgabe, die in der Frühen Neuzeit weit verbreitet war.¹⁹ Auch dies illustriert die Zusammenarbeit von kirchlichen Amtsträgern und weltlicher Obrigkeit. Bullinger wirkte bis zu seinem Tod 1575 in Zürich.

Heinrich Bullinger hat sich zu unterschiedlichen Zeiten seiner langen Tätigkeit zu Ekklesiologie und Ämterlehre geäußert.²⁰ In vielen Teilen Europas prägend wurde das als *Confessio Helvetica posterior* (CHpost) bekannte und 1566 gedruckte Bekenntnis.²¹ Dort finden sich ausführliche Kapitel zur Ekklesiologie und zu den *ministri ecclesiae*, den Dienern der Kirche. In den Predigten 3 und 4 der Dekade V geht Bullinger ebenfalls auf die kirchlichen Ämter sowie Berufung und Einsetzung der Amtsträger ein.²²

15 Die Synode selbst war schon 1528 eingerichtet worden, vgl. William Peter Stephens, *The Theology of Heinrich Bullinger*, hg. v. Jim West u. Joe Mock (RHT 59), Göttingen 2019, 323. Zur Bedeutung der Synode vgl. auch Roland Diethelm, *Heinrich Bullinger und der Zürcher Synodus*, in: Ingolf U. Dalferth / Cla Reto Famos (Hg.), *Das Recht der Kirche. Zur Revision der Zürcher Kirchenordnung*, Zürich 2004, 109–140.

16 Vgl. Stephens, *Theology*, 324.

17 Vgl. zur zweiten Dekade Opitz, *Von prophetischer Existenz*, hier: 509–511.

18 Vgl. Pamela Biel, *Doorkeepers at the House of Righteousness. Heinrich Bullinger and the Zürich Clergy 1535–1575*, Bern 1991.

19 Vgl. Stephens, *Theology*, 325.

20 Einen Vergleich der Konzeptionen Calvins und Bullingers bietet Peter Opitz, *Das Amt und die Ämter – eine Erinnerung an die Anfänge der reformierten Ämterlehren*, in: Ingolf U. Dalferth / Cla Reto Famos (Hg.), *Das Recht der Kirche. Zur Revision der Zürcher Kirchenordnung*, Zürich 2004, 81–108.

21 Vgl. Emidio Campi (Hg.), *Confessio Helvetica posterior*, 1566, in: Andreas Mühling / Peter Opitz (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd. 2/2, 1562–1569, Neukirchen-Vluyn 2009, 243–345.

22 Vgl. Peter Opitz (Bearb.), *Sermonum Decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus* (1552), (Heinrich Bullinger *Theologische Schriften* [HBTS] 3), 794–836. Eine deutsche Übersetzung findet sich, in: Emidio Campi / Detlef Roth / Peter Stotz (Hg.), *Heinrich Bullinger Schriften*, Bd. V,

Interessanterweise wird entgegen der Zürcher Praxis die Beziehung von Kirche und Amtsträgern zur weltlichen Obrigkeit in den jeweiligen Kapiteln der CHpost bzw. den Predigten nicht thematisiert. Hier wird eine ideale Ekklesiologie entworfen, die ohne Eingriffe durch die oder Zusammenarbeit mit der weltlichen Obrigkeit auskommt.²³

In Kapitel XVII der CHpost hebt Bullinger die Einheit der (unsichtbaren) Kirche bei aller Verschiedenheit in den Riten der sichtbaren Kirchen hervor. Die Einheit der Kirche ist laut Bullinger in der Einheit Gottes in Vater, Sohn und Heiligem Geist begründet. Stark betont Bullinger, dass Christus allein das Haupt der Kirche ist. Das ist gegen jede Form von Hierarchie innerhalb der Kirche gerichtet und macht zugleich das Fundament der Kirche deutlich. Die Ekklesiologie ist bei Bullinger in der Christologie verankert.²⁴ Aufgabe der Kirche ist die Predigt, mit der sie in die Welt hineinwirkt.

Die Auseinandersetzung mit den Ämtern nimmt in allen Schriften einen breiten Raum ein. Dabei ist zunächst festzuhalten, dass Bullinger gar nicht von «Amtsträgern» redet, sondern von den *ministri ecclesiae*, den «Dienern der Kirche».²⁵ Diese Bezeichnung ist programmatisch: Aufgabe der Amtsträger ist laut Bullinger der Dienst, an Gott und an der Gemeinde. Es geht nicht um die Übernahme von Amt und Würden, nicht um Ehre, sondern um Dienst.²⁶ Die Notwendigkeit von Ämtern in der Gemeinde wird unter Bejahung des Priestertums aller Gläubigen hervorgehoben. Die *potestas*, die Befugnisse oder Macht, der *ministri* beschreibt Bullinger ebenfalls als Dienst. Auch die Hierarchie innerhalb der Amtsträger wird nicht als qualitativer Unterschied gefasst, sondern als administrative Notwendigkeit: Es müsse eine Person geben, die eine Versammlung (z. B. eine Synode) einberuft und eine Tagesordnung erstellt. Diese habe aber weder mehr Macht noch mehr Würde als die anderen.²⁷

In Dekade V, Predigt 3 erörtert Bullinger, warum Gott überhaupt Menschen nutze, um sein Wort zu verkünden, und nicht einfach direkt mit den Menschen rede. Eine Antwort lautet: weil die Menschen den unmittelbaren Kontakt zu Gott gar nicht aushalten würden.²⁸ Die andere Antwort liegt Bullinger zufolge in der Geschichte Gottes mit den Menschen, der sich immer wieder Menschen gesucht

Zürich 2006, 121–196. Weitere Auseinandersetzungen mit dem Thema finden sich in anderen Schriften.

23 Freilich kommt die Obrigkeit in anderen Kapiteln vor und ist ihr z. B. in der CHpost ein eigenes Kapitel (XXX) gewidmet. Dort wird die *cura religionis* als fundamentale Aufgabe der Obrigkeit bestätigt.

24 Zur Ekklesiologie vgl. auch Herman J. Selderhuis, Kirche am Kreuz. Die Ekklesiologie Heinrich Bullingers, in: Campi/Opitz (Hg.), Heinrich Bullinger, 515–536.

25 Vgl. z. B. Dekade V, 3, HBTS, 794. Ebenso konsequent in CHpost.

26 Um die den Sinn entstellende Übersetzung mit «Amtsträgern» und die heute nicht mehr im reformatorischen Sinne verständliche Übersetzung mit «Dienern» zu vermeiden, wird im Folgenden das lateinische Original *ministri* beibehalten und kursiv gesetzt.

27 CHpost, RBS 2/2, 320f.

28 Vgl. Ex 19f., Dtn 5.

hat, um damit andere zu erreichen. Bullinger, der grosse Historiker unter den Reformatoren, suchte auch dies an der Geschichte seit der Zeit der Erzeltern nachzuweisen. Diese Argumente sind wichtig, weil Bullinger sich mit ihnen gegen Spiritualisten, Täufer und andere wandte, die eigene Eingebungen zu haben meinten oder auf solche warteten. Bullinger betonte gegen sie die Bedeutung der Ordnung, die in der Kirche herrsche und von Gott eingesetzt (und deshalb eben auch auf Gott bezogen) sei, so wie er gegen die Altgläubigen die Rückführung der Ämter auf die in Bibel und antikem Christentum bezeugten Ämter hervorhob. Weder eine zu grosse Hochschätzung noch eine Niedrigschätzung der Ämter solle geschehen, sondern eine reine Annahme der Ämter, wie Gott sie den Menschen gegeben habe.²⁹

Welche Ämter Gott eingesetzt habe und welche Ämter es in der Gegenwart geben solle, ist eine Frage, die alle Reformatoren erörterten, die sich mit der Ämterlehre beschäftigten, und sie alle gingen in ähnlicher Weise vor: Zunächst zählten sie – und so auch Bullinger – die Ämter auf, die sie in der Bibel, im Alten wie Neuen Testament, und aus den ersten Jahrzehnten des Christentums überliefert fanden. Dazu gehörten auch Apostel, Propheten und andere.³⁰ Danach schränkten sie die Ämter auf diejenigen ein, die ihres Erachtens für die Gegenwart relevant waren – in der Regel mit dem Verweis darauf, dass Gott selbstverständlich neue Propheten berufen könne. Reguläre Ämter sollten diese aber in der Kirche ihrer Gegenwart nicht sein. Welches die Ämter der Gegenwart genau sein sollten und wie sie sich zueinander verhielten, darin unterschieden sich die Antworten der Reformatoren.

Bullinger beschränkte die Ämter auf vier: Bischöfe, Presbyter/Älteste, Pastoren/Hirten und Lehrer – in dieser Reihenfolge in der CHpost, in anderer Reihenfolge in Dekade V, 3 (Bischöfe, Pastoren, Lehrer, Älteste).³¹ Die Reihung in der Aufzählung schien bei Bullinger keine Rolle zu spielen und keine Hierarchie zu implizieren. Diakone (und Diakonissen) wurden in Predigt 3 zwar in der allgemeinen Aufzählung der Ämter erwähnt, hier indes nicht mehr aufgeführt. Bemerkenswert ist, dass Bullinger den Bischof als eigenständiges Amt führte, gleichzeitig aber betonte, dass «höchste Demut, Liebe und Eintracht» in den Ämtern herrschen solle.³²

In der CHpost unterscheidet Bullinger zwar unterschiedliche Ämter und Aufgaben in der Kirche. Die Erörterung zu Wahl und Einsetzung der *ministri* sind aber allgemein gehalten. Sie scheinen für alle *ministri* zu gelten, auch wenn Bullinger in den Abschnitten zu Wahl und Einsetzung nur die *pastores*, die Hirten, explizit erwähnt. Hier sind seine Ausführungen, wie die mancher anderer Reformatoren,

29 Dekade V, 3, RBS, 124f. Nur wenn die Kirchendiener «den rechten Weg» verlassen, können und müssen die Gläubigen ihnen laut Bullinger widersprechen. Aber auch dies sollte «massvoll» geschehen (Dekade V, 3, RBS, 133).

30 Vgl. z. B. Dekade V, 4, CHpost XVIII.

31 Vgl. CHpost, RBS 2/2, 318; Dekade V, 3, HBTS, 804.

32 Dekade V, 3, HBTS, 804, dt: HBS, 139.

nicht eindeutig. Ob alle Amtsträger auf dieselbe Weise gewählt und eingeführt werden sollten oder nicht, bleibt damit offen.

In der 4. Predigt von Dekade V erörtert Bullinger ebenfalls Berufung, Einsetzung und Aufgaben der Amtsträger. Bullinger unterscheidet hier zwei rechtmässige und zwei unrechtmässige Arten der Berufung. Rechtmässig berufen würden Personen entweder nur durch Gott (z. B. biblische Propheten oder Apostel) oder durch Gott und Menschen (vgl. die zweite Generation der neutestamentlichen Gemeindeführer). Unrechtmässig berufen seien solche Personen, die entweder nicht auch von Gott, sondern nur von Menschen berufen würden (Unwürdige) oder die sich selbst als berufen erklärten, ohne von Gott oder Menschen berufen zu sein. Für Bullingers Gegenwart relevant sei, so der Reformator, vor allem die zweite Art der Berufung, das Zusammenspiel von Gott und Mensch.

Ausführlich begründet Bullinger, dass die gesamte Gemeinde das Recht zur Pfarrwahl habe. Wie genau dieses Recht ausgeübt werde, sei nebensächlich. Wichtig ist ihm, dass nicht nur eine Person oder eine kleine Gruppe an Personen die *ministri* auswählen dürfe – es sei denn, dieses Wahlgremium ist wiederum von der Gemeinde eingesetzt. Die Details seien sekundär, ja, darum dürfe man sich um der Ehre Gottes willen nicht streiten.³³ Die Hauptsache sei, dass die gesamte Gemeinde in irgendeiner Weise an der Wahl beteiligt sei.³⁴

Lehre und Lebenswandel der Gewählten müssen, so Bullinger, ihrem zukünftigen Amt entsprechen. Die Einführung (*ordinatio*) der Gewählten soll unter öffentlicher Fürbitte und Handauflegung durch die Älteren (*senioribus*) erfolgen, und das vor der ganzen Gemeinde.³⁵ Die Gemeinde soll dies mit «Fasten und Gebeten»³⁶ begleiten. Dies ist der Teil der Einführung, der heute als Ordination bezeichnet wird. Bullinger selbst diskutiert die Begriffe und erklärt, zwischen «Berufung», «Ordination» und «Wahl» gebe es keinen grossen inhaltlichen Unterschied, sie würden mal so, mal so benutzt, auch wenn der eine Begriff mehr umfasse als der andere.³⁷ Zu betonen ist freilich, dass es ihm hier um die liturgische Einführung der neuen *ministri* ging, nicht um einen Rechtsakt im engeren Sinne.

Die Ausführungen sowohl zur Wahl als auch zur Einführung könnten sich auf alle *ministri* beziehen. Erst im weiteren Verlauf scheint Bullinger vorauszusetzen, dass hier ausschliesslich von der Einführung von Pastoren die Rede ist.

Wichtigste Aufgabe der Pastoren und Lehrer ist laut Bullinger die Predigt. Die Auslegung der Schrift müsse immer orts- und zeitgemäss sein: «Wenn aber die Schrift nicht angemessen unter Berücksichtigung der Orte, Zeiten, Verhältnisse und Personen einer jeden Kirche angewandt wird, [...] dann wird er [der Diener]

33 Vgl. Dekade V, 4.

34 Ähnlich auch CHpost XVIII: Die *ministri* müssten entweder von der ganzen Gemeinde oder von Delegierten gewählt werden. Auf jeden Fall solle es rechtmässig und ordentlich zugehen.

35 Vgl. CHpost, RBS 2/2, 319.

36 Dekade V, 4, HBS, 169.

37 A. a. O., 158.

dem Volk die kanonischen Bücher der Heiligen Schrift zu gar keinem Nutzen auslegen.»³⁸ Es ist bemerkenswert, dass Bullinger selbst die Zeit- und Ortsgebundenheit der Auslegung der Schrift anerkannte und vermittelte.

2 Die Genfer Tradition

Der Franzose Johannes Calvin studierte Jura und schloss daran ein Studium der antiken Sprachen an; Calvin war begeisterter Humanist.³⁹ Wann er sich der Reformation zuwandte, lässt sich nicht mehr genau rekonstruieren. Sicher ist, dass er infolge der Rektoratsrede seines Freundes Nicolas Cop – bis heute besteht die Vermutung, Calvin habe diese Rede verfasst – Ende 1533 vorübergehend untertauchen musste und im Zusammenhang mit den Verfolgungen von Protestanten und Protestantinnen nach der *Affaire des placards* 1534 endgültig aus Frankreich floh.

Calvin ging nach Basel, wo Johannes Oekolampad als bedeutender Reformator wirkte. Calvin verfasste in dieser Zeit eine kleine Schrift über die Inhalte der evangelischen Lehre, die er dem französischen König widmete: die *Institutio christianae religionis*, gedruckt 1536 und in dieser ersten Fassung noch ein schmales Werk. Calvin sollte sie bis kurz vor seinem Lebensende überarbeiten; die letzte Fassung von 1559 umfasste ein Vielfaches der Kapitel der Ursprungsversion – das Werk war von 6 auf 80 Kapitel angewachsen –, und auch die Struktur war ab 1539 völlig verändert.⁴⁰ 1536 aber hoffte Calvin dem an König François I. gerichteten Vorwort zufolge noch darauf, die Evangelischen gegen die Vorwürfe der Altgläubigen verteidigen zu können.

1536 war Calvin auf dem Weg nach Strassburg, als er in Genf von Guillaume Farel aufgehalten wurde, der ihn bedrängte, in der Stadt zu bleiben und dort zu wirken. Farel hatte gerade erste Erfolge mit der Einführung der Reformation in Genf erzielt. Calvin wandte sich der Organisation der Genfer Kirche zu. Er schrieb gemeinsam mit Farel eine Ordnung für die Kirche sowie ein Glaubensbekenntnis und einen Katechismus. Durchsetzen liessen sich diese Schriften zu dem Zeitpunkt allerdings nicht; Teile der Bürgerschaft stellten sich gegen sie.

Ab den Ratswahlen 1538 waren auch die Bürgermeister und beträchtliche Teile des Rates höchst kritisch gegenüber Calvin und Farel eingestellt. Wie in Zürich

³⁸ A. a. O., 187.

³⁹ Vgl. zu Calvins Biografie u. a. Christoph Strohm, Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators, München 2009; Herman J. Selderhuis (Hg.), Calvin Handbuch (Handbücher Theologie), Tübingen 2008; Bruce Gordon, Calvin, New Haven u. a. 2009; Herman J. Selderhuis, Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel. Eine Biografie, Gütersloh 2009.

⁴⁰ Das Werk trug zunächst den Titel «*Christianae religionis institutio*»; die Reihenfolge der Wörter wurde später umgestellt. Vgl. Johannes Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (ICR), 1559, in: Joannis Calvini opera selecta, 5 Bde., Bd. III–V, hg. v. Peter Barth / Wilhelm Niesel / Dora Scheuner, München 1967–74; Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. *Institutio christianae religionis*, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, bearb. u. neu hg. v. Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2008.

liess sich die Reformation nicht gegen die weltliche Obrigkeit – und nicht gegen die Bürgerschaft – durchführen. Im April 1538 wurden die Reformatoren aus Genf ausgewiesen. Calvin ging nach Strassburg, wo die Reformation u. a. von Martin Bucer vorangetrieben worden war. Diese Zeit in Strassburg war für Calvin zutiefst prägend, sowohl durch die Erfahrungen in der französischen Fremdgemeinde, die er leitete, als auch durch die Begegnung mit Martin Bucer, von dem Calvin gerade in Bezug auf die Ekklesiologie viele Ansätze übernahm.⁴¹

1541 wurde Calvin nach Genf zurückgerufen, diesmal mit deutlich grösserer Unterstützung. Auch in der Bevölkerung hatte sich die Stimmung gewendet – wenn auch stärker aus politischen denn aus reformatorischen Motiven.⁴² Calvin nahm im September 1541 seine Predigtstätigkeit an dem Punkt wieder auf, an dem er sie drei Jahre zuvor abgebrochen hatte. Er verfasste eine Kirchenordnung, die noch im selben Monat dem Rat zur Abstimmung vorgelegt wurde.⁴³ Der Rat verabschiedete die Kirchenordnung mit einigen Änderungen, insbesondere in der Bestellung der Amtsträger und in der Kirchenzucht, und sicherte sich so einen grösseren Einfluss, als Calvin das eigentlich vorgesehen hatte. Calvin wollte theologisch eine viel umfassendere Trennung von Kirche und weltlicher Obrigkeit, als er sie in Genf durchsetzen konnte.

Die Kirchenältesten wurden von den und aus den Ratsmitgliedern gewählt.⁴⁴ Mitglied des Kirchenrats konnte somit nur werden, wer auch Mitglied im weltlichen Rat war. Es ist mithin deutlich, dass der Rat sich durch die Auswahl der Kirchenratsmitglieder einen grossen Einfluss in der Kirche sicherte.

Ebenso wichtig waren die Einschränkungen in der Kirchenzucht: Durch die Ältesten waren Ratsmitglieder unmittelbar in die Kirchenzucht einbezogen. Wer genau vom Abendmahl ausschliessen konnte (Kleiner Bann), blieb in der Ordnung unklar, sie spricht von «on»/«man».⁴⁵ An einigen Stellen ist von Kirchenrat und Stadtrat die Rede, aber wiederum wird nicht deutlich, wer mit welcher Kompetenz agierte. Damit war jahrelanger Streit zwischen Pastoren und weltlicher Obrigkeit

⁴¹ Bucer gehört inhaltlich in die Reihe der hier vorgestellten Ansätze; vieles, was in Calvins *Institutio* steht, findet sich früher schon bei Bucer. Eine Biografie Bucers bietet Martin Greschat, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit. 1491–1551, München 2009; zur Ekklesiologie vgl. Willem van't Spijker, *The Ecclesiastical Offices in the Thought of Martin Bucer*, transl. by John Vriend u. Lyle D. Bierma (SMRT 57), Leiden u. a. 1996; Amy Nelson Burnett, *The Yoke of Christ. Martin Bucer and Christian Discipline* (SCES 26), Kirksville 1994.

⁴² Eine knappe Zusammenfassung der Ereignisse bietet Strohm, Calvin, 58f.

⁴³ Vgl. die deutsch-französische Ausgabe der *Ordonnances ecclésiastiques*, in: Peter Opitz (Bearb.), *Ordonnances ecclésiastiques* (1541) 1561, in: Eberhard Busch u. a. (Hg.), Calvin-Studienausgabe (CStA), Bd. 2: Gestalt und Ordnung der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1997, 227–279; Johannes Calvin, *Les ordonnances ecclésiastiques*, 1541/61, in: Joannis Calvini opera selecta, Bd. II, 1952, 325–389.

⁴⁴ Vgl. Calvin, *Ordonnances ecclésiastiques*, CStA, 254f.

⁴⁵ A. a. O., 268–271.

unvermeidlich.⁴⁶ Die kirchlichen Amtsträger und Gremien mussten Gemeindeglieder ermahnen und wiederholtes Fehlverhalten an den Rat melden.⁴⁷ Hier ist zu sehen, wie eine weltliche Obrigkeit sich die Autorität vorbehielt, Entscheidungen vorzunehmen, die die Kirche unmittelbar betrafen.⁴⁸ Dass Massnahmen der Zucht durchgeführt wurden, war in dieser Zeit durchaus üblich, unabhängig vom jeweiligen konkreten kirchlichen und politischen System. Die Frage war lediglich, wie das Zuchtsystem ausgestaltet wurde. In den evangelischen und erst recht in den reformierten Gebieten wurde die Kirchenzucht als Mittel verstanden, die Gläubigen im rechten Glauben und Lebenswandel zu bewahren. In einigen Theologien stand dabei als Ziel im Vordergrund, die Gemeinschaft der Gemeinde zu erhalten, z. B. indem Streit geschlichtet wurde. Die weltlichen Obrigkeiten wiederum wollten einerseits ebenfalls einen als christlich angesehenen Lebenswandel durchsetzen und andererseits das Verhalten ihrer jeweiligen Bevölkerung auch aus politischen Motiven vereinheitlichen.

Mit der Verabschiedung der Kirchenordnung waren die Konflikte um die Kirchenzucht nicht beigelegt. Vielmehr zogen sie sich bis 1555 hin, als die Unterstützer Calvins endgültig die Mehrheit im Rat eroberten. Eines der Probleme war gewesen, dass gerade wohlhabende und etablierte Genfer Bürger die Massnahmen der Kirchenzucht nicht unbedingt anerkannten. Um die Durchführung der Kirchenzucht wurde immer wieder gestritten, wenn einflussreiche Bürger sich gegen Zuchtmassnahmen wehrten. Zudem suchte der Rat seine Kompetenzen zu erweitern und sie nicht durch die Pastoren und auch nicht durch Johannes Calvin einschränken zu lassen. Calvin hingegen strebte weiterhin eine grössere Unabhängigkeit der Kirche von der weltlichen Obrigkeit an.

Dass Calvin selbst kein Genfer war, sondern ein französischer Glaubensflüchtling, half seiner Position in der Stadt nicht. Dass immer mehr aus Frankreich geflohene Pastoren nach Genf kamen und dort sowie im Umland Pfarrstellen übernahmen, verschärfte die Konflikte weiter. Auch andere Franzosen und Französinen kamen als Glaubensflüchtlinge nach Genf und mussten dort integriert und versorgt werden. Und nicht nur aus Frankreich, sondern auch aus anderen europäischen Ländern kamen Flüchtlinge nach Genf. Die Genfer Bevölkerung reagierte zunehmend mit Abwehr.

1561 wurde eine neue Fassung der Kirchenordnung verabschiedet; sie unterschied sich in zentralen Punkten von der vorherigen. Hier konnte Calvin seine Vor-

⁴⁶ Vgl. dazu auch Peter Opitz, Einleitung, in: a. a. O., 228.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 268f.

⁴⁸ Dass es Aufgabe der weltlichen Obrigkeit sei, das christliche – als christlich verstandene – Leben der Menschen sicherzustellen, daran liess auch Calvin in der *Institutio* keinen Zweifel, vgl. z. B. ICR IV, 20.16.

stellungen besser umsetzen: Der Einfluss der weltlichen Obrigkeit in Angelegenheiten, die Calvin als zur Kirche gehörig empfand (Sitzungen des Kirchenrats, Wahl der Amtsträger), wurde beschnitten.⁴⁹

1564 starb Johannes Calvin. Théodore de Bèze, der nach Calvins Tod die Genfer Kirche fast vierzig Jahre lang leitete, entwickelte Calvins Theologie in verschiedenen Hinsichten weiter. Im Zusammenhang der Ämterlehre und ihrer Positionierung zwischen kirchlicher und weltlicher Obrigkeit ist bei de Bèze vor allem seine Unterstützung der Monarchomachen zu nennen: De Bèze lehrte, dass ein Herrscher, der christliches Leben verhindere, bekämpft werden dürfe. Die Ermöglichung des Kampfes gegen eine tyrannische Obrigkeit war im 16. Jahrhundert alles andere als selbstverständlich. Auch im Bereich der Ekklesiologie, für die Entwicklung der französischen Kirche, wurde de Bèze ähnlich wichtig wie Calvin.

Calvins Ekklesiologie ist in seiner Erwählungslehre begründet. Die Kirche ist, so Calvin, von Gott erwählt und dazu eingesetzt, die Menschen in Gemeinschaft mit Christus zu erhalten.⁵⁰ Deshalb steht für Calvin wie für die Zürcher Reformatoren die *ecclesia visibilis*, die sichtbare Kirche, im Mittelpunkt. Sie ist die Gemeinschaft, in der das Evangelium von Jesus Christus verkündet wird. Die Vielfalt der sichtbaren Kirchen ist dabei für Calvin unproblematisch, weil es letztlich um die eine Kirche geht, durch die Christus sichtbar wird, unabhängig von den faktisch unterschiedlichen Gestalten. Deshalb war Gemeinschaft auch mit anders verfassten evangelischen Kirchen möglich.

Die Beziehung zur weltlichen Obrigkeit spielt in den *Ordonnances ecclésiastiques* naturgemäss eine grosse Rolle; in der *Institutio christianae religionis*, in der Calvin seine Theologie unabhängig von der Obrigkeit ausbreiten konnte, ist die Obrigkeit für die Ekklesiologie indes irrelevant.

Wie Bullinger erörtert auch Calvin in der *Institutio* zunächst, warum Gott überhaupt Ämter eingesetzt habe, und kommt dann auf die Frage der Gestalt der verschiedenen Ämter zu sprechen. Auch er diskutiert die biblischen und frühchristlichen Ämter und legt dann den Schwerpunkt auf die zu seiner Zeit relevanten Ämter: zunächst Hirten/Pastoren und Lehrer/Doktoren.⁵¹ Für die Pastoren hält er, s. E. dem biblischen Zeugnis folgend, verschiedene Begriffe für austauschbar: «Bischöfe», «Älteste», «Pastoren» und «Diener».⁵² Hier werden also Bischofs- und Pastorenamt als dasselbe Amt bezeichnet, und es werden selbst die Ältesten als im selben Amt dienend angesehen. Das ist eine deutlich andere Ämterlehre als bei Bullinger, zumindest was die Terminologie betrifft. Im Folgenden ergänzt Calvin diejenigen (biblischen) Ämter, die nicht den «Dienst am Wort» versehen, aber dennoch zur

⁴⁹ Vgl. Calvin, *Ordonnances ecclésiastiques*, CStA, 272–279.

⁵⁰ Vgl. Georg Plasger, *Kirche*, in: Selderhuis (Hg.), *Calvin Handbuch*, 317–325.

⁵¹ Vgl. ICR IV, 3,4.

⁵² A. a. O., 3,8. Die deutsche Übersetzung nach Calvin, *Unterricht*, 593.

Kirche gehören: die «Regierer» (Älteste) und die Diakone.⁵³ Die *Ordonnances ecclésiastiques* sehen ebenfalls diese vier Ämter vor: Pastoren, Älteste, Diakone und Lehrer.⁵⁴ Auch hier sind also keine Bischöfe aufgezählt, dafür aber Diakone. So kommt auch Calvin auf vier Ämter, aber er bezieht eben die Diakonie in die kirchlichen Ämter ein.

Die Berufung eines Kandidaten soll «rite vocatus», ordnungsgemäss, geschehen – vor allem aber ist wichtig, dass *ministri* berufen werden und sich nicht etwa selbst Ämter aneignen.⁵⁵ Voraussetzung für die Wahl einer Person zum Pastor ist den *Ordonnances ecclésiastiques* zufolge eine Prüfung von Lehre und Lebenswandel des Kandidaten.⁵⁶

Ausführlich beweist Calvin in der *Institutio*, warum die gesamte Gemeinde an der Wahl neuer *ministri* beteiligt sein müsse.⁵⁷ Um Ordnung zu wahren, sollten allerdings die Pastoren die Wahl leiten. Recht anders das Verfahren in den *Ordonnances ecclésiastiques*: Die Pastoren sollten einen neuen Kollegen aussuchen, ihn dem Rat vorstellen und der Rat werde ihn prüfen und über die Einstellung entscheiden. Danach solle er in einem öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde vorgestellt werden, die auf diesem Weg zustimmen würde. In diesem System haben zwar die Pastoren das Vorschlagsrecht, der Rat aber die volle Entscheidungsmacht – und die Gemeinde nur eine passive Rolle. Dass die Gemeinde noch Einspruch erheben könnte, schien 1541 zwar theoretisch möglich, aber eigentlich nicht vorgesehen. Genau an dieser Stelle wurde 1560 nachjustiert: Nun sollte die Gemeinde explizit die Möglichkeit zum Einspruch erhalten.⁵⁸ Zudem wurde nun eingeführt, dass auch die Namen der Ältesten in der Gemeinde veröffentlicht werden sollten, um der Gemeinde so ebenfalls die Möglichkeit zum Einspruch zu geben.

Die Einführung (Ordination) von Amtsträgern solle, so Calvin in der *Institutio*, wenn man den biblischen Zeugnissen folgen wolle, durch Handauflegung geschehen. Dabei ist die Handauflegung nicht so sehr als Segen verstanden, sondern vielmehr als Darbringung, Opfer der Menschen gegenüber Gott.⁵⁹ Ausschliesslich die Pastoren sollten anderen die Hände auflegen. Wie viele Personen an der Handauflegung beteiligt seien, eine oder mehrere, blieb laut Calvin offen. Eindeutig ist, dass sich die Einführung durch Handauflegung bei ihm auch auf Älteste und Diakone bezieht, dass also alle auf die gleiche Weise ordiniert werden sollten.

53 A. a. O., 3,8.9.

54 Vgl. Calvin, *Ordonnances ecclésiastiques*, CStA, 238f.

55 Vgl. ICR IV, 3,10.

56 Zur Qualifikation der Amtsträger vgl. auch a. a. O., 3,10.11. Die Gemeinde sollte sich mit «Fasten und Beten» auf die Wahl vorbereiten.

57 Vgl. a. a. O., 3,15.

58 Vgl. Calvin, *Ordonnances ecclésiastiques*, CStA, 242f.

59 Vgl. ICR IV, 3,16.

Laut *Ordonnances ecclésiastiques* sollte die Einführung der Pastoren auf eine einfache Erklärung der Pastoren und eine Fürbitte für sie beschränkt werden. Ausdrücklich wurde auf den Eid hingewiesen; 1561 wurde zudem die Eidesformel eingefügt, die alle künftigen Pastoren sprechen mussten. Für die Lehrer wurde kein Eid abgedruckt, aber die vom Rat gewählten und eingesetzten Ältesten sollten ebenfalls einen Eid sprechen. Hier wird noch einmal die starke Bindung der Kirchenleitung an die weltliche Obrigkeit in der Genfer Praxis deutlich – ganz anders, als Calvin es sich in der *Institutio* vorgestellt hatte.

3 Gemeinden unter dem Kreuz: Frankreich und die Fremden Gemeinden

Während in der Schweiz und im Heiligen Römischen Reich die Reformation von den lokalen bzw. regionalen weltlichen Obrigkeiten unterstützt wurde, kam es in anderen Ländern Europas zu Verfolgungen von reformatorisch Gesinnten, bis hin zu Religionskriegen. Diese führten dazu, dass Evangelische fliehen mussten bzw. ausgewiesen wurden. Je nach politischer Lage kehrten sie in ihre Heimatländer zurück. Die Situation hatte zwei Folgen: Zum einen entstanden grosse Migrationsbewegungen, in unterschiedliche Richtungen – teils migrierten Personen auch mehrfach zwischen verschiedenen Ländern hin und her. Diese wiederholten Migrationen vernetzten die Länder und Gemeinden untereinander und machten solche Vernetzungen auch auf offizieller und organisatorischer Ebene notwendig. Zum anderen bildeten sich sowohl in den Heimatländern als auch in den Aufnahmeländern eigenständige Gemeinden, in den Heimatländern häufig als Untergrundgemeinden, in den Aufnahmeländern als geduldete, aber ausserhalb des lokalen/regionalen Systems stehende Gemeinden. Diese hatten notwendigerweise eine andere Struktur als die von der weltlichen Obrigkeit unterstützten und teils (mit)geleiteten Kirchen. Die Beispiele der protestantischen Kirchen in Frankreich und der französisch- und niederländischsprachigen Fremden Gemeinde in London können dies illustrieren.

In Frankreich hatte der König dem Protestantismus bis zu der berüchtigten *Affaire des Placards* 1534 relativ offen gegenübergestanden. Protestantische Lehren wurden zwar nicht unterstützt, aber auch nicht unterdrückt. Als dann über Nacht in Paris und anderen Städten Plakate aufgehängt wurden, die die katholische Messe und die Transsubstantiationslehre als Irrlehren bezeichneten, änderte François I. seine Politik.⁶⁰ Nun konnten protestantische Gemeinden zumindest offen nur noch in den Gebieten ihren Glauben leben, in denen sie von der lokalen bzw. regionalen Obrigkeit unterstützt wurden. Dabei wechselten in der königlichen Politik Phasen der relativen Toleranz mit Phasen der harten Unterdrückung.

⁶⁰ Vgl. Alexander Schunka, *Die Hugenotten. Geschichte, Religion, Kultur*, München 2019, 14–17.

Bei der Reformation in Frankreich vermischten sich, wie bei anderen Reformationen, politische und religiöse Motivationen. Die Religionskriege waren Kriege um den rechten Glauben, aber auch um politische Einflüsse und Unabhängigkeiten. Dies wurde besonders brisant nach dem plötzlichen Tod von Henri II. (reg. 1547–1559), als mit François II. und Charles IX. (reg. 1560–1574) minderjährige Könige auf den Thron kamen und verschiedene adelige Familien ihre Stunde gekommen sahen, mehr Macht einzunehmen. Dazu gehörten das Haus de Guise, das die Katholische Liga anführte, und auf der Gegenseite das Haus de Montmorency, dessen Mitglied Gaspard de Coligny die Protestanten politisch führte, bis er 1572 in der Bartholomäusnacht ermordet wurde.⁶¹

Der erste Religionskrieg begann 1562, nachdem François de Guise mit seinen Truppen protestantische Gläubige bei ihrer Versammlung ermordet hatte (Massaker von Wassy). Zu der Zeit bestand ein relatives Toleranzgebot. Protestanten durften offiziell Gottesdienste feiern, aber nicht innerhalb der Stadt. Genau das hatten die Protestanten von Wassy aber getan. Es folgten weitere Massaker an anderen Orten. Hier wurde zum ersten Mal die Zahl der Protestanten dezimiert; zu Beginn der 1560er Jahre hatte sie so hoch gelegen wie nie zuvor oder danach. Insgesamt wurden zwischen dem Beginn der Religionskriege 1562 und deren Ende mit dem Edikt von Nantes 1598 acht Religionskriege gezählt, die unterschiedliche Ausmasse und Auswirkungen hatten.⁶² Am bekanntesten ist der 4. Religionskrieg, der mit der Bartholomäusnacht begann, als in Paris Tausende Hugenottenführer ermordet wurden, in ganz Frankreich 10.000 oder mehr Personen.⁶³ Dazwischen gab es Phasen relativen Friedens und relativer Toleranz gegenüber den Protestanten. In diesen Phasen kehrten Glaubensflüchtlinge in ihre jeweilige Heimat zurück, in der Hoffnung, dass dies die letzte Flucht gewesen sei.

Viele protestantische Franzosen studierten in Genf und Lausanne Theologie, und ab 1555, nachdem die Unterstützer Calvins im Stadtrat die Macht erlangt hatten, begann man in Genf mit einer systematischen Aussendung von Pastoren nach Frankreich.⁶⁴ Aus überlieferten Korrespondenzen ist ersichtlich, dass die französischen Gemeinden und Gemeindeleiter in Genf um Rat fragten und dass Calvin solchen erteilte.

1559 fand die erste Nationalsynode der französischen Kirchen statt. Bei dieser Gelegenheit wurden die *Confessio Gallicana*, ein Glaubensbekenntnis, und die *Discipline ecclésiastique*, eine knapp gefasste Kirchenordnung, verabschiedet, die dem französischen Protestantismus eine gemeinsame Lehre und eine einheitliche

61 Vgl. zur historischen Entwicklung und zu den Parteiungen Arlette Jouanna, *Le temps des guerres de religion en France*, in: dies. u. a., *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, Paris 1998, 1–445.

62 Vgl. Jouanna, *Le temps des guerres de religion en France*; Mack P. Holt, *The French Wars of Religion, 1562–1629* (New Approaches to European History), Cambridge 2005.

63 Vgl. Denis Crouzet, *La nuit de Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la renaissance*, Paris 1994.

64 Vgl. Raymond A. Mentzer, *Calvin und Frankreich*, in: Herman J. Selderhuis (Hg.), *Calvin Handbuch*, 78–87, hier: 82f.

Struktur geben sollten. Für die *Confessio Gallicana* hatte Calvin einen Entwurf nach Frankreich gesandt, der mit leichten Überarbeitungen angenommen wurde.⁶⁵ 1571 wurde mit der *Confession de la Rochelle* von der Nationalsynode ein aktualisiertes Glaubensbekenntnis verabschiedet, wiederum nicht ohne Einfluss aus Genf. Die französischen Gemeinden waren nicht nur aus sprachlichen Gründen so stark auf Genf hin orientiert, sondern auch weil Calvin selbst als Franzose aus Genf heraus seine Glaubensgeschwister in Frankreich zu unterstützen suchte, und weil Genf einer der wichtigsten Fluchtorte für französische Pastoren war.

In der *Confessio Gallicana* ist die Ekklesiologie in Ausführungen zu den Ämtern eingebettet. Dabei stehen die Pastoren an erster Stelle. Ihre Aufgabe sei es, das Evangelium zu lehren; ohne dies könne die Kirche nicht erhalten bleiben.⁶⁶ Ausdrücklich wird im folgenden Artikel betont, dass die Gläubigen sich zur Kirche halten müssen, auch wenn sie damit Edikten der Obrigkeit widersprechen. Hier wird in der Situation der Unterdrückung der Gegensatz zur Obrigkeit ausdrücklich als Möglichkeit in das Glaubensbekenntnis aufgenommen. Zu erkennen sei die Kirche an der reinen Wortverkündigung und rechten Verwaltung der Sakramente.⁶⁷

In der Kirche soll es drei Ämter geben: «des pasteurs, des Surveillans et Diacres» (*Confessio Gallicana*) bzw. «Ministres de la parole», «Anciens» und «Diacres» (*Discipline ecclésiastique*).⁶⁸ Wie bei Calvin wird auch im französischen Bekenntnis zwischen Pastoren und Ältesten unterschieden, hinzu kommen die Diakone. Die *Discipline ecclésiastique* führt aus, dass Diakone auch Gebeten vorstehen und Schriftlesungen halten können, sollten keine Pastoren anwesend sein. Die Aufgaben werden hier also weit über die Armen-, Kranken- und Gefangenenfürsorge hinaus ausgeweitet. Lehrer werden nicht erwähnt. Es fällt auf, dass bei kleinen und autonomen Gemeinden bzw. Untergrundgemeinden häufiger die Lehrer nicht als eigenes Amt aufgezählt werden, möglicherweise weil es kein eigenständiges Lehramt gab und die Ordnungen auf die Praxis, nicht die Theologie, ausgerichtet waren.

Einziger Herr der Kirche ist Christus. Aus diesem Grundsatz wird hier nicht primär die Gleichheit der Amtsträger, sondern die Gleichheit der Kirchen bzw. Gemeinden abgeleitet. Die Unabhängigkeit der Gemeinden («églises») untereinander wird in der *Discipline ecclésiastique* massiv betont. Sie bildet den Anfang und das Ende der Kirchenordnung.

⁶⁵ Vgl. die ausführliche Analyse bei Hannelore Jahr, Studien zur Überlieferungsgeschichte der Confession de foi von 1559 (BGLRK 16), Neukirchen-Vluyn 1964.

⁶⁶ Vgl. Emidio Campi (Hg.), *Confessio Gallicana 1559/1571*, mit dem Bekenntnis der Waldenser, 1560, in: Andreas Mühling / Peter Opitz (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften* Bd. 2/1, 1559–1563, Neukirchen-Vluyn 2009, 1–29, hier: *Confessio Gallicana* XXV, 24f.

⁶⁷ Diese Definition ist seit der *Confessio Augustana* (Art. VII) zu reformatorischem Allgemeingut geworden.

⁶⁸ *Confessio Gallicana* XXIX, RBS 2/1, 26; Peter Opitz / Nicolas Fornerod (Hg.), *Die Discipline ecclésiastique* von 1559, in: Andreas Mühling / Peter Opitz (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften* Bd. 2/1, 1559–1563, Neukirchen-Vluyn 2009, 57–83, hier: z. B. 78f.

Amtsträger sollten gewählt werden. Der Wahl sollte ein Fast- und Betttag vorausgehen, wie er auch bei vielen anderen Gelegenheiten gehalten werden sollte (Verfolgung, Hungersnot, Synoden u. a.), so die *Discipline ecclésiastique*. Die *Confessio Gallicana* fügt allerdings ein: Es mag Zeiten und Orte geben, an denen Amtsträger nicht gewählt werden können, weil die Kirche so zerstört ist. In dem Fall könne es sein, dass Gott selbst Amtsträger berufe und eine Kirche neu gründe.⁶⁹ Alle Amtsträger aber müssten belegen können, dass sie eine Berufung haben. Was Bullinger zur Praxis der Vergangenheit erklärt hatte, wurde für Frankreich in das gegenwärtige Bekenntnis aufgenommen: die Berufung einzig durch Gott.

Regulär aber sollte die Wahl von Pastoren durch Älteste und Diakone vorgenommen werden. Danach sollten sie der Gemeinde vorgestellt werden. Falls diese Einsprüche erhebe, müssten diese der Provinzialsynode vorgetragen werden. Keinesfalls sollte ein Prediger einer Gemeinde aufgezungen werden.⁷⁰ Die Amtseinführung sollte unter Gebeten und Handauflegung durch die Pastoren geschehen. In welcher Form die Gemeinde eingebunden werden könnte, wurde hier nicht geregelt.

Evangelische aus Frankreich und mehr noch aus der Wallonie flohen auch an andere Orte als Genf, z. B. nach England, wo unter Edward VI. und Elisabeth I. grosse Fremdgemeinden entstanden.⁷¹ Die erste Fremdgemeinde wurde in London 1550 gegründet.⁷² Sie erhielt von Edward VI. volle Autonomie. Lediglich Pfarrer und Superintendent mussten dem König vor der Einsetzung vorgestellt werden, ausgewählt wurden sie aber durch die Gemeinde. Als Edward VI. 1553 starb, kam seine katholische Halbschwester Mary Tudor auf den Thron. Sie machte alle Reformen rückgängig und führte einen strengen Katholizismus ein. Die Gemeindeglieder der Fremdgemeinde wurden ausgewiesen, viele Evangelische flohen aus England. Unter Elisabeth I. wurde England ab 1558 erneut reformatorisch; nun mussten katholische Geistliche, Mönche und Nonnen fliehen. Erneut kamen evangelische Glaubensflüchtlinge ins Land und gründeten Gemeinden. Die Gemeinden

69 Vgl. *Confessio Gallicana* XXXI.

70 Vgl. *Discipline ecclésiastique* § 6.

71 Die Rede von «Fremdgemeinden» statt «Flüchtlingsgemeinden» macht deutlich, dass in diesen Gemeinden geflüchtete und aus wirtschaftlichen Gründen migrierte Personen zusammenkamen. Daher hat sich diese Bezeichnung in der Literatur («strangers' churches» / «églises d'étrangers/étrangères») durchgesetzt. Vgl. z. B. Philippe Denis, *Les églises d'étrangers en Pays Rhénans (1538–1564)*, Paris 1984.

72 Zu den Fremdgemeinden vgl. Andrew Pettegree, *Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London*, Oxford 1986; Judith Becker, *Gemeindeordnung und Kirchengründung. Johannes a Lasco's Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung*, (SMRT 122), Leiden u. a. 2007; Michael Springer, *Restoring Christ's Church. John a Lasco and the Forma ac ratio*. St. Andrews Studies in Reformation History, Aldershot 2007; Charles G. Littleton, *Geneva on Threadneedle Street. The French Church of London and its Congregation, 1560–1625*, PhD diss., University of Michigan, Ann Arbor 1996.

in London, die zunächst als eine Gemeinde mit unterschiedlich-sprachigen Zweigen verstanden worden waren, wurden nun als nach Sprachen geordnete eigenständige Gemeinden errichtet.

Der Superintendent der ersten Fremdgemeinde, Johannes a Lasco, hatte eine Ordnung und Liturgie für die Gemeinde erarbeitet, die er 1555 im Frankfurter Exil veröffentlichte, die *Forma ac ratio*.⁷³ In dieser ausführlichen lateinischen Schrift verband er Ordnung, liturgische Agenda und theologische Erklärungen auf eine für die Reformation einmalige Weise.⁷⁴

Die Londoner Kirchenordnung war für eine autonome Gemeinde verfasst. Hier konnte und musste also eine Ordnung entwickelt werden, die unabhängig von der weltlichen Obrigkeit funktionierte. A Lasco entwarf, vor allem im Anschluss an Johannes Oekolampad und Martin Bucer, eine eigene Ekklesiologie und Ämterlehre. Aus Genfer und französischen Kreisen wurde ihm vorgeworfen, nicht nah genug an Calvins Vorstellungen zu lehren.⁷⁵

In der *Forma ac ratio* unterscheidet a Lasco wie die anderen Reformatoren zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche und betont, dass es unterschiedliche Riten in den verschiedenen sichtbaren Kirchen geben könne; wichtig sei die Gemeinschaft in der unsichtbaren Kirche. Stärker als die anderen Reformatoren fasst a Lasco die Kirche als Gemeinschaft; bei ihm steht dieser Aspekt im Mittelpunkt der Ekklesiologie. Die Kirche ist *communio corporis Christi*, Gemeinschaft

73 Johannes a Lasco, *Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii, in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesia: instituta Londini in Anglia, per Pientissimum Principem Angliae etc. Regem EDVARDVM, eius nominis Sextu: Anno post Christum natum 1550. Addito ad calcem libelli Priuilegio suae Maiestatis*. Frankfurt, [Egenolff?]/Emden: Ctematius, in: Abraham Kuyper (Hg.), *Joannis a Lasco Opera Tam Edita Quam Inedita Duobus Voluminibus Comprehensa*, Bd. 2, Amsterdam u. a. 1866, 1–283.

Zu a Lasco vgl. die in FN 72 angegebene Literatur sowie Henning P. Jürgens, *Johannes a Lasco in Ostfriesland. Der Werdegang eines europäischen Reformators*, (SuRNR 18), Tübingen 2002; Christoph Stroh (Hg.), *Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14.–17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden*, (SuRNR 14), Tübingen 2000; zur *Forma ac ratio* vgl. ferner Anneliese Sprengler-Ruppenthal, *Mysterium und Riten nach der Londoner Kirchenordnung der Niederländer (ca. 1550–1566)*, Köln 1967.

74 Eine kürzere niederländische Fassung hatte der ehemalige Pfarrer des niederländischen Gemeindezweigs, Martin Micronius, 1554 zum Druck gebracht. Willem Frederik Dankbaar (Hg.), *Marten Micron: De Christlike Ordinancien Der Nederlantscher Ghemeinten Te Londen (1554)*. Khst 7, 's-Gravenhage 1956; Martin Micron, *Kirchenordnung, wie die unter dem christlichen könig auß Engelland Edward dem VI. in der statt Londen in der niederlendischen gemeine Christi durch kön. majest. mandat geordnet und gehalten worden, mit der kirchendiener und eltesten bewilligung, durch herrn Johannes von Lasco, freiherrn in Polen, superintendenten derselbigen kirchen in Engelland, in lateinischer sprach weitleufiger beschrieben, aber durch Martinum Micronium in eine kurze summ verfasst und jetztund verdeutschet*. (Heidelberg: Johannes Mayer, 1565), in: Emil Sehling (Hg.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI Jahrhunderts*, Bd. VII, 2,1 (bearb. v. Anneliese Sprengler-Ruppenthal), Tübingen 1963, 552–667.

75 Vgl. Dirk W. Rodgers, *John a Lasco in England*, (AmUSt.TR 168), New York u. a. 1994, 39.

des Leibes Christi. Zu einer solchen wird sie durch die gemeinsame Abendmahlsfeier, und weil sie eine solche Gemeinschaft ist, kann sie gemeinsam das Abendmahl feiern. Von diesem Zentrum aus entwickelt a Lasco seine Ekklesiologie, Ämterlehre und Lehre der Kirchenzucht – letztere hat als zentrales Ziel, die Gemeinschaft zu erhalten bzw. wiederherzustellen (z. B. durch Streitschlichtung, aber auch dadurch, dass «Abgefallene» auf den rechten Weg zurückgeführt werden). Der zentrale Ausdruck der Gemeinde ist bei a Lasco der gemeinsame Gottesdienst.⁷⁶ Das Haupt der Gemeinde aber ist Christus, dessen Leib die Gemeinde bildet.

Die grosse Bedeutung der Gemeinschaft zeigt sich auch darin, dass alle Gebete und liturgischen Stücke in der ersten Person Plural formuliert sind. Hier ist nie das einzelne Individuum vor Gott gedacht, sondern immer die Gemeinschaft, das Wir. Das gilt auch für die Praktiken der Kirchenzucht, wenn den agendarischen Texten zufolge die ganze Gemeinde mit der auszuschliessenden Person weint und sich bei der Wiederaufnahme (das Ziel jeder Kirchenzucht) freut.⁷⁷

In der Ämterlehre kennt a Lasco (wie Martin Bucer) nur zwei Ämter: Älteste und Diakone.⁷⁸ Dabei spricht auch a Lasco von *ministerium*, Dienst. Auch bei ihm steht das Dienen im Zentrum. Innerhalb des Ältestenamtes unterscheidet a Lasco zwischen Pastoren und Ältesten. Er betont, dass dies lediglich Unterschiede im Rahmen der Ausbildung und des Aufgabenbereichs, beides aber Funktionen eines und desselben Amtes seien. Die Gleichwertigkeit von Ältesten und Pastoren wird auf diese Weise besonders hervorgehoben. Auch das Amt des Superintendenten, das a Lasco selbst innehatte, wird von ihm als eine spezielle Form des Ältestenamtes unter dieses subsummiert. Während die *ministri Verbi*, die Diener des Wortes, für die rechte Lehre, die ordnungsgemässe Verwaltung der Sakramente und die Kirchenzucht zuständig sind, ist es Aufgabe der übrigen Ältesten, darauf zu achten, dass die *ministri Verbi* ihre Pflichten erfüllen, und die Kirchenzucht durchzuführen, auch an den anderen *ministri*. Eine genaue Analyse der *Forma ac ratio* zeigt, dass a Lasco tatsächlich nur zwei Ämter unterscheidet. Selbst in Formen der Wortverkündigung können Älteste und sogar Diakone einbezogen werden. Andere Lehrschriften aus der Londoner Zeit, die a Lasco nicht allein verfasst hat, unterscheiden deutlicher zwischen den Ämtern. So ist zu vermuten, dass in der Londoner Praxis und ihrer Wahrnehmung drei Ämter – Älteste, Pastoren und Diakone – existierten,

⁷⁶ Vgl. zum Kirchenverständnis Becker, Gemeindeordnung, 40–47.

⁷⁷ Vgl. z. B. a Lasco, *Forma ac ratio*, K II, 190.

⁷⁸ Vgl. dazu ausführlicher: Becker, Gemeindeordnung, 32, 80–93. Im *Compendium doctrinae* der Gemeinde wird ausführlich die Ekklesiologie besprochen. Dort ist von drei *ministerii* die Rede: «verbi, gladii et mensarum pro egenis»; Johannes a Lasco, *Compendium doctrinae de vera unicaque Dei et Christi Ecclesia, eiusque fide et confessione pura: in qua Peregrinorum Ecclesia Londini instituta est, autoritate atque assensu Sacrae Maiestatis Regiae. Quem Deus Opt. Max. ad singulare Ecclesiae suae decus ornamentum ac defensionem (per gratiam suam) servet, gubernet et fortunet. Amen.* London: Steven Mijerdman; 1551, in: K II, 285–339, 328.

dass a Lasco aber ganz bewusst Älteste und Pastoren zu einem Amt zusammenfasste, um die Gleichwertigkeit der *ministri* zu unterstreichen.

Aufgrund der Gleichwertigkeit der Ämter werden laut a Lasco die *ministri* auch auf dieselbe Weise gewählt. Eine Woche vor der eigentlichen Wahl soll ein Fast- und Betttag eingehalten werden, um die Gemeinde auf die Wahl vorzubereiten.⁷⁹ Dann haben alle Gemeindeglieder die Möglichkeit, innerhalb einer Woche Wahlvorschläge einzureichen. Älteste und Pastoren zählen die Stimmen und geben anschließend Voten zu den Kandidaten ab. Im Idealfall einigen sie sich einstimmig, andernfalls gilt der Mehrheitsbeschluss. Die Gewählten werden über ihre Wahl informiert (eine Ablehnung der Wahl ist nur schwer möglich), und im folgenden Gottesdienst wird die Gemeinde informiert, die nun wiederum eine Woche lang die Möglichkeit zum Einspruch erhält.

Dann soll zur Einführung (*inauguratio*) geschritten werden.⁸⁰ Auch hier gilt für alle *ministri* gleichermassen die Ordination, nur die Lehrtexte und Gebete unterscheiden sich je nach Amt. Während der Ordination, die in einem Gottesdienst gut sichtbar vor der ganzen Gemeinde durchzuführen ist, wird die Gemeinde direkt angesprochen. Die Handauflegung erfolgt in dieser Kirchenordnung durch Pastoren und Älteste.

A Lascos Ämterlehre unterscheidet sich in zwei Hinsichten von denen der anderen Reformatoren: Zum einen ist die gesamte Gemeinde sehr aktiv in die Wahl einbezogen. Zum anderen werden alle Amtsträger auf die gleiche Weise durch Älteste und Pastoren (die ja offiziell ein Amt bilden) ordiniert. Sowohl die ausdrückliche Ordination aller Amtsträger ist bemerkenswert als auch die Einbeziehung der Laien in die Handauflegung. Das Vorgehen spiegelt die Bedeutung der Gemeinschaft für a Lasco ebenso wider wie die Gleichwertigkeit der Ämter – die ihrerseits ein Ausdruck der Zentralstellung der Gemeinschaft ist.

4 Conclusio: Ämtertheologien und ihre historischen Kontexte

In den Konzeptionen der Reformatoren haben sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede gezeigt, die teils theologisch, teils in der historischen Situation der jeweiligen Gemeinden und Kirchen begründet waren.

Alle Konzeptionen führten die tradierte Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche fort, und in den Ausführungen zur Ekklesiologie legten alle den Schwerpunkt auf die sichtbaren Kirchen. Für die Reformatoren im sich bildenden reformierten Protestantismus war dies wichtig, weil sie nur so die Einheit der unterschiedlich organisierten entstehenden evangelischen Kirchen begründen konnten. Der fortwährende Rekurs auf die Einheit in Verschiedenheit ermöglichte ihnen, eine Gemeinschaft über die Unterschiede hinweg zu bilden.

⁷⁹ Zu den Wahlverfahren vgl. a Lasco, *Forma ac ratio*, K II, 52–69.

⁸⁰ Vgl. dazu a. a. O., 69–81.

Besonders stark betonte die *Discipline ecclésiastique* der französischen Kirchen die Gleichheit aller Einzelkirchen. Das war aufgrund der Situation in Frankreich notwendig, wo es kein eindeutiges Zentrum wie in Genf oder Zürich gab und wo die Einzelkirchen/-gemeinden in einer viel grösseren Masse auf sich gestellt waren, theologisch wie politisch. Es war aber auch eine theologische Entscheidung, kein zentrales Kirchenregiment zu errichten, sondern es bei dem lockeren Zusammenschluss zu belassen. So wurde die Bedeutung der Basis betont.

Heinrich Bullinger besprach ausführlich die Beiträge von Gott und Mensch in der Berufung der Amtsträger, aber auch die anderen Reformatoren beschäftigten sich mit dieser Frage. Alle betonten, dass nur solche Personen in ein Amt gewählt werden dürften, die auch von Gott berufen seien. Um diese Berufung zu überprüfen, wurden bestimmte Kriterien aufgestellt (theologische Lehre, Lebenswandel, Engagement und anderes).

Einzig die *Confessio Gallicana* diskutierte explizit die Möglichkeit, dass Gott auch in der Gegenwart Personen berufen könne, ohne dass diese von Menschen berufen würden. Dies war der Situation des französischen Protestantismus geschuldet, der vielerorts weder auf die kirchliche noch auf die weltliche Autorität bauen konnte. Hier wollte man den «wahren Gläubigen» die Möglichkeit eröffnen, unabhängig von jeder Hierarchie Gemeinden zu bilden.

Ganz anders die Situation in Zürich, wo Reformatoren und Stadtrat sich mit Täufern und Spiritualisten konfrontiert sahen und ausschliessen wollten, dass diese aufgrund einer angenommenen inneren Berufung Ämter einfordern oder die Abschaffung aller Ämter propagieren konnten. Hier wurde die Möglichkeit der ausschliesslichen inneren Berufung durch Gott für die Gegenwart rigoros abgelehnt.

Die Rolle der Obrigkeit in der Kirche und bei der Berufung von Amtsträgern kam naturgemäss in Zürich und Genf explizit zur Sprache. Interessant ist, dass und wie zugleich die Abgrenzung von der Obrigkeit bis hin zum Kampf gegen die Obrigkeit diskutiert wurde. Diese Forderungen waren vor allem für den französischen Protestantismus relevant und wurden von Genf unterstützt, aber solche Überlegungen liessen sich auch schon bei Zwingli finden. Für den polnischen Baron Johannes a Lasco, der immer wieder die Hoffnung hegte, seinen König noch vom Protestantismus überzeugen zu können, spielten solche Konzeptionen hingegen keine Rolle.

In Genf entwickelte Johannes Calvin eine Ekklesiologie und Ämterlehre, in der die Kirche unabhängig von der Obrigkeit bestehen sollte. Faktisch besass die Genfer Kirche aber keine Unabhängigkeit. Das führte zu jahrelangen Streitigkeiten, und es führte zu ekklesiologischen Entwürfen, die nur schwer kompatibel waren. Die Genfer Reformatoren konnten dann versuchen, ihre Vorstellungen in anderen Gemeinden umzusetzen, in Frankreich oder auch in Fremdgemeinden – was ab 1560 in der Französischen Fremdgemeinde London zu Auseinandersetzungen führte, als der aus Genf entsandte Pfarrer, Nicolas des Gallars, versuchte, Genfer statt der Londoner Ordnungsvorstellungen umzusetzen.

In der Ämterlehre selbst wurde von den Reformatoren die Lehre von zwei, drei oder vier Ämtern bzw. Diensten vertreten. Dass es allen Konzeptionen um das Dienen ging, ist hervorzuheben. Am radikalsten waren die Vorstellungen Johannes a Lascos, der von zwei Ämtern sprach und Älteste und Pastoren in einem Amt zusammenfasste, zu dem auch der Superintendent als *primus inter pares* unter den Pastoren gehörte. Heinrich Bullinger hingegen erwähnte bei seiner Zählung der Ämter die Diakone nicht und führte stattdessen die Bischöfe als eigenständiges Amt auf. Das lief, bei aller Betonung der Einheit, auf eine Stärkung der innerkirchlichen Hierarchie in der Ekklesiologie hinaus.

Auch in der Frage der Wahl der *ministri* war Johannes a Lasco derjenige, der die Gemeinde am stärksten einbezog. Dies lag in der Definition der Gemeinde als Gemeinschaft des Leibes Christi begründet. Deshalb musste die ganze Gemeinde aktiv in Wahl und Einsetzung der Amtsträger einbezogen sein. In der Theorie forderten auch Bullinger und Calvin die Einbeziehung der Gemeinde, aber in der Praxis liessen sie deutlich geringere Formen der Beteiligung zu. Das war zum Teil den Möglichkeiten der Umsetzung in Zürich und Genf geschuldet, aber es findet sich auch in ihren rein theologisch-ekklesiologischen Schriften.

Gleiches galt für die Einsetzung, die Ordination. Schon die Frage, auf welche Weise die Gemeinde bei der Ordination anwesend sein solle, wurde unterschiedlich beantwortet. Noch stärker differierten die Konzeptionen in Bezug auf die Ordinationszeremonie: welche *ministri* sollten mit Handauflegung ordiniert werden, und durch wen? Hier sah Johannes a Lasco im Einklang mit seiner Konzeption des Ältesten- und Pastorenamtes als eines einzigen Amtes die Ordination aller Amtsträger durch Älteste und Pastoren vor, während Calvin die *ministri* nur durch die Pastoren ordinieren liess und Bullinger in beiden Fragen uneindeutig blieb.

Gerade im letzten Punkt zeigen sich theologische Unterschiede, die auf Differenzen in den Ekklesiologien der Kirchen und Reformatoren hinweisen. Andere Unterschiede sind recht eindeutig auf die jeweilige historische Situation zurückzuführen. Das führt vor Augen, dass gerade bei der Ekklesiologie in der rückblickenden Bewertung immer der historische Kontext einbezogen werden muss. Diese Überlegung kann dann auch leitend sein bei der Frage, welche Bedeutung die Ämterlehren der Reformation für die Gegenwart haben können – eine Frage, die sich auch die Reformatoren, im Blick auf die biblischen und frühchristlichen Ämterlehren, schon kritisch stellten.

Epiklese und Handauflegung im Ordinationsakt

Ein systematisch-theologischer Interpretationsversuch

Matthias D. Wüthrich

Die Handauflegung gilt als «ökumenisches Signum ersten Ranges»¹. Sie ist ein Zeichen, das tief und auf vielfältige Weise in der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelt ist. Diese Vielfalt findet darin ihren Ausdruck, dass die Handauflegung in verschiedenen liturgischen Kontexten zur Anwendung kam und kommt: in der Taufe (früher teilweise auch mit exorzistischen Bezügen), in der Firmung/Konfirmation, in der Trauung, im Bussritual, als Geste der Heilung und später bei der Krankenölung, beim Weihesakrament bzw. bei der Ordination und Installation. Selbst der Segen am Ende des Gottesdienstes kann als Ausdruck der Handauflegung gedeutet werden.² Aus diesem breiten Anwendungsspektrum soll im Folgenden das Zeichen der Handauflegung *im Kontext des Ordinationsaktes* untersucht werden. Es geht dabei nicht darum, die Sinn- und Assoziationshorizonte und Funktionen dieses Zeichens in der Ordinationsliturgie empirisch zu erheben, ritualtheoretisch zu deuten o. ä. Es geht mir vielmehr darum, unter Berücksichtigung der konkreten Ordinationspraxis tentativ darüber nachzudenken, welche Bedeutung die Handauflegung sinnvollerweise haben *könnte* und angemessen *wäre*, wenn sie im jüdisch-christlichen Traditionszusammenhang und im Blick auf die kirchlich-gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart relevant sein soll. Es geht also um eine systematisch-theologische Fragestellung. Methodisch gehe ich dabei so vor, dass ich das Zeichen der Handauflegung von der *Epiklese*, der Bitte um den Heiligen Geist, her zu deuten versuche. Denn die Bedeutung der Handauflegung im Ordinationsakt hängt wesentlich davon ab, wie der Bezug zur Epiklese ausgestaltet ist und wie sie inhaltlich bestimmt wird.³ An diesem neuralgischen Punkt zeigt sich jedoch, dass die Kirchen sehr verschiedene Bezüge und Bestimmungen vornehmen.

Im Blick auf den Aufbau des Beitrags ist darum zunächst exemplarisch zu zeigen, dass und inwiefern nicht nur in der Ökumene, sondern bereits unter den reformierten Kirchen der Schweiz in der Konzeption des Ordinationsaktes die Epiklese sehr unterschiedlich auf die Handauflegung bezogen und bestimmt wird, so dass

1 Friedemann Merkel, Art. Handauflegung II, TRE 14 (1985), 422–428, 422.

2 Einen guten ersten Überblick über die phänomenale Anwendungsbreite der Praxis der Handauflegung vom Alten Testament bis in die Gegenwart vermitteln noch immer: Anthony Hansen, Art. Handauflegung I, TRE 14 (1985), 415–422; Merkel, Art. Handauflegung II, 422–428.

3 Interessanterweise wurden die mit der Handauflegung verbundenen Deutungsschwierigkeiten auch auf eine «nicht hinreichend geklärte Pneumatologie» zurückgeführt. So Merkel, Art. Handauflegung II, 427, jedoch ohne diese Annahme näher zu begründen. – Die Annahme passt zu unserem Einsatz bei der Epiklese.

auch die Handauflegung verschiedene Deutungen erfährt (1). In den beiden folgenden Kapiteln zeige ich sodann, wie gefährdet und prekär die Verkündigung der Kirche ist (2) und unternehme von da aus den Versuch, anhand einer Reinterpretation der Epiklese ein dieser Gefährdung und Prekarität angemessenes Verständnis der Handauflegung im Ordinationsakt zu entfalten (3). Die Grundfrage, die mich in diesen drei Kapiteln bewegt, kann entsprechend präzisiert werden: *Wie muss die Epiklese inhaltlich bestimmt werden, damit dem Zeichen der Handauflegung im Ordinationsakt eine tiefere und gegenwartsrelevante Bedeutung zugeschrieben werden kann?*

Mir steht bei der explorativen Beantwortung dieser Frage insbesondere der Kontext der reformierten Kirchen in der Schweiz vor Augen. Ich gehe aber davon aus, dass meine Überlegungen durchaus auch anschlussfähig sind für die einschlägigen Fragestellungen im weiteren europäischen Protestantismus.

1 Epiklese und Handauflegung: ökumenischer Seitenblick und schweizerisch-reformierte Vielfalt

Im Zentrum des Ordinationsgottesdienstes steht die als Gebet oder im Kontext des Gebetes vollzogene Handauflegung. Dieser Feststellung dürften die grossen Kirchen zustimmen,⁴ selbst die meisten reformierten Kirchen. Bei genauerer Betrachtung zeigen sich freilich erhebliche Unterschiede im Blick auf die Praxis und die theologische Deutung. Es ist hier nicht möglich, die Unterschiede betreffend das Verhältnis von Epiklese und Handauflegung in den verschiedenen christlichen Konfessionen und Traditionen ausführlich nachzuzeichnen. Nur einzelne wenige Aspekte seien kurz angedeutet:

Zunächst sei festgehalten, dass sich eine amtsbezogene Ordination mit Epiklese und Handauflegung im *Neuen Testament* nicht finden lässt (auch nicht in den «Pastoralbriefen»).

⁵

In der *römisch-katholischen Tradition* wird die Ordination bekanntlich als Weihesakrament verstanden. In ihm verbindet sich mit der Handauflegung die Gabe des Amtsscharismas. «Durch ein äußeres Zeichen, Handauflegung und Gebet, wird die zum Dienstant befähigende innere Gnade geschenkt. Mittels der Salbung durch den heiligen Geist zeichnet das Weihesakrament die Priester mit einem besonderen Charakter aus (*character indelebilis*). Dadurch werden sie dem Priester Christus gleichgestaltet, so daß sie in der Person des Hauptes Christus handeln können.»⁶

Im Weihesakrament stellt die bischöfliche Handauflegung das zentrale äussere Zeichen und der Heilige Geist das Medium und die Gabe des in der apostolischen

⁴ Vgl. Reinhard Messner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn u. a. ²2009, 373.

⁵ Vgl. den Beitrag von Stefan Krauter in diesem Band.

⁶ Gerhard Ludwig Müller, Art. Weihesakrament III. Systematisch-theologisch, LThK³ 10 (2001), 1009–1011, hier: 1010.

Sukzession stehenden Amtscharismas dar. Die diesen Akt begleitenden weiteren Riten (im Fall der Priesterweihe z. B. Akklamation der Gemeinde, Gelöbnis, Anlegen von Stola und Kasel, Händesalbung) sind ihm gegenüber sekundär.⁷ Der Ordinationsakt wird freilich nicht nur als Begabung mit dem Amtscharisma verstanden, sondern liturgisch auch als Geistepiklese und Segenshandlung vorgenommen und gedeutet.⁸

Eine mit der Handauflegung verbundene pneumatische Vermittlung eines Amtscharismas ist im *protestantischen* Verständnis der Ordination nicht vorgesehen.⁹ Das einschlägige jüngste Dokument der Gemeinschaft Europäischer Kirchen in Europa (GEKE) definiert die Ordination so:

«Ordination ist die offizielle Handlung der Kirche im Namen Gottes (vocatio externa), welche die Berufung (vocatio interna) und die Eignung einer Person zu einem bestimmten Amt anerkennt und sie zu ihrem Dienst beauftragt. Der liturgische Akt der Ordination geschieht inmitten der gottesdienstlichen Gemeinde und schließt die Handauflegung sowie das Gebet um die Gabe des Heiligen Geistes ein.»¹⁰

Gemäss dieser Definition wird nicht ein Amtscharisma übermittelt, vielmehr werden die bestehenden «Charismen» (Plural!) für einen besonderen Dienst «bestätigt» und funktional zu diesem spezifischen Dienst beauftragt.¹¹ Trotzdem gibt es auch in der protestantischen Tradition durchaus Anhaltspunkte für ein «sakramentales» Ordinationsverständnis. Bekanntlich votierten Philipp Melanchthon und Johannes Calvin in diese Richtung.¹² Das GEKE-Dokument schliesst ein sakramentales Verständnis der Ordination aus, «weil sie kein materielles Zeichen mit sich trägt und nicht als eine Handlung betrachtet wird, die Gottes rettende Gnade mitteilt»¹³. Das wäre insbesondere für die reformierte Theologie unannehmbar. Dennoch wird dem Ordinationsakt im GEKE-Dokument ein «sakramentale[r] Charakter» zugestanden, «weil er eine Epiklese miteinschließt (ein besonderer Ruf

7 Vgl. Messner, Einführung, 373.

8 «Die gottesdienstliche Ordinationshandlung [...] ist in Form der Geistepiklese die aktuelle Begabung des Gewählten durch den Heiligen Geist, der ihn für seinen amtlichen Dienst mit den dafür nötigen Charismen, vor allem dem Charisma der Leitung in Lehre und Eucharistievorsitz, zurüstet.» A. a. O., 372. Messner spricht auch von einer «Einseugung in das Amt durch Gebet unter bischöflicher Handauflegung» (a. a. O., 373).

9 Für ein präziseres Bild des reformatorischen Ordinationsverständnisses sei auf den historischen Beitrag von Judith Becker und den innerprotestantisch-ökumenischen Beitrag von Lubomír Batka in diesem Band verwiesen.

10 Mario Fischer / Martin Friedrich (Hg.), Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung (Leuenberger Texte 13), Leipzig 2020 (2013), 139.

11 Fischer/Friedrich (Hg.), Amt, Ordination, Episkopé, 180.

12 Vgl. Apologie XIII. 7–13, in: Irene Dingel (Hg.), BSLK. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 2014, S. 510–517; Johannes Calvin, Institutio IV, 19, 28–31 (= Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion (Institutio christianae religionis), nach der letzten Ausgabe übers. u. bearb. von Otto Weber, 1997 Neukirchen-Vluyn, 1026–1028).

13 Fischer/Friedrich (Hg.), Amt, Ordination, Episkopé, 182.

um das Geschenk des Heiligen Geistes)».¹⁴ Diese Begründung ist jedoch nicht zwingend. Sie setzt vielmehr bereits voraus, dass die Bitte um den Heiligen Geist in der Epiklese im Modus der Erhörungsgewissheit vollzogen wird: als eine Bitte, die von der Gewissheit ihrer Erhörung her die von ihr angezeigte Gabe des Heiligen Geistes gleich mitsetzt.¹⁵ Man *kann* die mit der Handauflegung verbundene Epiklese so verstehen. Doch meines Erachtens *muss* das nicht sein. Sie kann auch schlicht als *auf Erhörung hoffende Bitte um den Heiligen Geist* gedeutet werden.

Im Blick auf die lokale Verankerung des vorliegenden Bands fragt sich natürlich, wie die *reformierten Kirchen der Schweiz* Epiklese und Handauflegung deuten und korrelieren. Da es dazu – abgesehen vom früheren Positionspapier des SEK bzw. der EKS¹⁶ kaum ausführliche, explizit theologische Aussagen gibt, unternehme ich hier eine kleine Erhebung und stütze mich dabei auf Ordinationsliturgien oder Verordnungen einiger reformierter Kirchen in der Schweiz. Die Auswahl der folgenden sechs Liturgien ist nicht repräsentativ, sie erfolgte primär dem pragmatischen Kriterium der Zugänglichkeit dokumentierender Quellen. Freilich sind auch die Quellen nicht in jeder Hinsicht vergleichbar. Doch für den hier in Absicht stehenden Praxisüberblick mögen die zusammengetragenen Daten genügen. Ein letzter Punkt sei ebenfalls vorweg erwähnt: Einige der folgenden Liturgien beziehen sich zugleich oder in ähnlicher Weise auf die Ordination bzw. Beauftragung von Diakon:innen (und z. T. auch anderen Diensten). Ich konzentriere mich aus Platzgründen in diesem ganzen Beitrag *ausschliesslich auf die Ordination zum Pfarrdienst* – wohl wissend, dass damit im schweizerisch-reformierten Kontext eine einschneidende Verengung der Wahrnehmung der amts theologischen Pluralität verbunden ist. Ich beginne die Darstellung mit der Ordinationsliturgie der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn, weil diese am ausführlichsten dokumentiert ist.

(1) *Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn*¹⁷ (BEJUSO)

Der Akt der Handauflegung wird in der RefBeJuSo-Liturgie mit den folgenden Worten eingeleitet: «Liebe Gemeinde, wir bitten nun für unsere Pfarrerrinnen und Pfarrer [...] um den Beistand des Heiligen Geistes.» Danach werden die zu Ordinierenden mit Namen aufgerufen und eine «Epiklese mit Handauflegung» (in die-

¹⁴ A. a. O., 182.

¹⁵ So deutet Ulrich Kühn die Ordination und kommt dann konsequenterweise zum Schluss, dass man sie immerhin in einem *analogen* Sinne als Sakrament verstehen kann: «Die Ordination erfolgt mit Gebet um den Heiligen Geist und durch Handauflegung. Dabei bezeugt das Zeichen der Handauflegung die Gewissheit, dass Gott das Gebet um die Gabe des Heiligen Geistes erhört. In diesem Sinne ist sie ein sakramentales Geschehen.» Ulrich Kühn, Die Ordination, in: Schmidt-Lauber, Handbuch der Liturgik, Göttingen ³2003, 335–354, hier: 351.

¹⁶ Vgl. Matthias D. Wüthrich, Ordination in reformierter Perspektive, hg. vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, Bern 2007.

¹⁷ Verordnung über die Ordination, die Beauftragung und die Einsetzung in das Amt vom 12. Mai 2016 (Stand am 1. August 2016), KSE 45.020, Anhang I, da bes. S. 25.

sem Fall beide Hände über dem Kopf) durch die ordinierende Person vorgenommen. Sie spricht dazu die folgenden Worte: «Gott sende seinen Heiligen Geist auf dich, damit du dein Amt nach seiner Gnade und nach seinem Willen erfüllen kannst. Amen».¹⁸ Am rechten Rand der Verordnung werden dazu liturgiepraktische und interpretatorische Hinweise gegeben. Es wird darauf aufmerksam gemacht, dass von der traditionellen Form der Epiklese als Gebetsform abgewichen werde. In der Tat erfolgt hier die Epiklese – trotz des vorgängigen liturgischen Hinweises auf die Bitte um den Beistand des Heiligen Geistes (!) – nicht in Gestalt einer Gebetsbitte, sondern als *Segenszuspruch* im Optativ¹⁹ (nicht Gott, sondern die zu Ordinierenden sind die direkten Adressaten der Anrede). Nach der Epiklese erfolgt die Übergabe der Ordinationsurkunde (mit Handschlag und biblischem Geleitsvers), die Ermächtigung und noch einmal ein liturgisches Teilelement, das mit «Sendung und Segen» überschrieben ist. Den Abschluss bildet ein Liedteil. Dennoch fehlt das Gebet nicht im Ordinationsakt. Es steht nämlich gleich zu seinem Beginn in der Form eines trinitarisch strukturierten *Dankgebets*. Darin steht am Ende: «Heiliger Geist, wir danken dir, dass du diese Frauen und Männer bis hierher gestärkt hast, wir bitten dich, sei du weiter bei ihnen und begleite sie in ihrem Amt, deine Kirche anzuleiten und zu unterstützen, lebendige und gastfreundliche Zeugin deines Wirkens in Worten und Taten zu sein. Amen.»²⁰

Soweit die Vorgabe gemäss der Verordnung. In deren praktischer Umsetzung kann es zu geringfügigen Abweichungen und Akzentuierungen kommen. So schreibt David Plüss im Blick auf die Ordinationsfeier am 30. Oktober 2021 im Berner Münster: «Eine weitere Abweichung zur Berner Verordnung liegt in der Unterteilung der *Epiklese mit Handauflegung* in zwei Akte: den *Zuspruch mit Handauflegung* durch die Ordinatorin und die gesungene *Bitte um den Heiligen Geist (Epiklese)* durch die Gemeinde. Dadurch werden die beiden Sprechakte gegenüber der Vorlage entwirrt, der segensförmige Zuspruch bedarf keiner weiteren Erläuterung und die Gemeinde erhält mit der gesungenen Epiklese eine unüberbietbar priesterliche oder sogar episkopale Rolle.»²¹

– Die vorliegende Ordinationsliturgie ist ziemlich vielschichtig und nicht ganz eindeutig. Im Blick auf die Geste der Handauflegung lässt sich trotzdem Folgendes festhalten: Sie wird als Segensgeste verstanden, der «Epiklese» genannte Zuspruch stellt kein Gebet im engeren Sinne dar. Das Gebet hat seinen Ort eingangs des Ordinationsaktes in Form eines Dankgebets – u. a. mit Bezug auf den Heiligen Geist und mit der *epikletischen* Bitte um seine künftige Begleitung der Pfarrpersonen – oder/und in Gestalt eines Liedes der Gemeinde.

18 Verordnung über die Ordination, 25.

19 So die zutreffende Beobachtung von David Plüss in seinem Beitrag in diesem Band, 110.

20 Verordnung über die Ordination, 18.

21 So David Plüss in seinem Beitrag in diesem Band, 114.

(2) *Reformierte Kirche Aargau*²² (AG)

Gemäss der Aargauer Ordinationsliturgie wird der Ordinationsteil vom Kirchenpräsidium durch das Sendungswort Joh 20,21f. eröffnet: «Da sagte Jesus noch einmal zu ihnen: Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Und nachdem er dies gesagt hatte, hauchte er sie an, und er sagt zu ihnen: Heiligen Geist sollt ihr empfangen!»²³ Nach dem Ordinationsgelübde folgt gemäss Vorlage die «Epiklese mit Segensgeste ohne Handauflegung». Sie hat folgenden Wortlaut: «NN, Gott sende seinen Heiligen Geist auf dich, damit du dein Amt nach seiner Gnade und nach seinem Willen erfüllen kannst.» Danach folgt ein Sendungswort der vikariatsleitenden Pfarrperson. – Wie in der Berner Liturgie so erfolgt auch dieser epikletische Sprechakt in der Form des Optativs als Segenszuspruch und nicht als direkt an Gott gerichtete Gebetsbitte um den Heiligen Geist. Diese direkte Bitte ist wahrscheinlich in der Logik des liturgischen Narrativs auch nicht mehr erforderlich. Denn durch die einleitende programmatische Zitation von Joh 20,21f. ist das Bild von der Geist-Anhauchung Jesu Christi an seine Jünger bereits so präsent, dass sich die Applikation dieses Bildes auf die zu Ordinierenden sinnfällig nahelegt und also die Verheissung des Heiligen Geistes gleichsam durch das Christuswort vorausgesetzt werden kann, so dass dieser nicht noch extra in der «Epiklese» erbeten werden muss. Das Sendungswort der vikariatsleitenden Pfarrperson wird in der Liturgie der Epiklese zu- und eingeordnet.

– Der Akzent der Aargauer Ordinationsliturgie ist m. E. deutlich: Der Ordinationsakt ist ein Segens- und Sendungsakt, eine Epiklese im engeren Sinne findet nicht statt und auf eine Handauflegung wird verzichtet.

(3) *Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt*²⁴ (BS)

In der basel-städtischen Gottesdienstordnung heisst es: «In der Ordination anerkennt die Kirche die besondere Befähigung einzelner ihrer Mitglieder zum Pfarramt und zum diakonischen Amt, nimmt sie in Pflicht und erbittet Gottes Segen für sie.» Wobei später präzisiert wird, dass diese Segensgabe mit der Handauflegung verbunden ist: «Die Ordinanden [sic] empfangen einen Segen mit Handauflegung.» Im konkreten Ablauf der Ordinationsliturgie gestaltet die Basler Kirche diesen Handauflegungsakt jedoch schlicht, sie verzichtet in ihrer Ordinationsliturgie auf eine formelle Epiklese. Die Bitte um den Heiligen Geist erfolgt allein zu Beginn und

22 Die Angaben entnehme ich der Ordinationsliturgie von 2021, die mir der Kirchenpräsident Pfr. Dr. Christoph Weber-Berg dankenswerterweise zur Verfügung gestellt hat. Auch die diesjährige Ordinationsliturgie am 21.8.2022 in der Stadtkirche Aarau ist nach diesem Muster durchgeführt worden. Vgl. zudem die Beobachtungen zur Aargauer Ordinationsliturgie von David Plüss in seinem Beitrag in diesem Band.

23 Zitiert nach der neuen Zürcher Bibel.

24 Gottesdienstordnung von 2006, §§ 43.44. Diese Quellenbasis ist zugegebenermassen dünn. Für eine genauere Analyse vgl. den Beitrag von David Plüss in diesem Band.

bezieht sich auf alle Gottesdienstteilnehmenden. Die Ermächtigung erfolgt als Abschluss des Ordinationsversprechens.²⁵

– Auch in dieser Ordinationsliturgie wird die Handauflegung als Segenshandlung verstanden.

(4) *Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich*²⁶ (ZH)

In der Zürcher Tradition beginnt der Ordinationsakt ebenfalls mit der Zitation von Joh 20,21f. Nach dem Ordinationsgelübde spricht die ordinationsleitende Person, die das Kirchenpräsidium innehat, den Segen: «Der KRP spricht über sie [sc. die zu Ordinierenden] den Segen aus, seine Rechte über ihrem Haupt und die Linke auf ihrer Schulter.» Der Akt der Handauflegung wird, wie mir scheint, durch den Akt einer inszenierten *vocatio externa* eingeleitet. Denn es heisst in der Vorlage: «Kirchenratspräsident: Ich rufe NN», dann folgt die nicht explizit als solche benannte Epiklese: «Gott, sende Deinen Heiligen Geist auf NN, damit sie diesen Dienst nach Deiner Gnade und nach Deinem Willen wahrnehmen kann. Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.»

– In dieser Ordinationsliturgie wird also zunächst die zu ordinierende Person gerufen und sodann unter Handauflegung in einer direkten Anrufung an Gott der Heilige Geist auf die gerufene Person herabgebeten – zum Zweck des Dienstes. Dennoch wird auch hier die Handauflegung nicht nur als Epiklese, sondern zugleich als Segen interpretiert.

(5) *Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel*²⁷ (NE)

Die Ordinationsliturgie der Neuenburger Kirche setzt einige Akzente anders als die bisher referierten Kirchen. Sie unterstreicht zum Beispiel: «L'Eglise réformée s'inscrit dans la tradition venant des apôtres».²⁸ Teil dieser apostolischen Tradition ist es auch, dass der Heilige Geist eine *vocatio interna* vornimmt («vous répondez à la vocation qui, à travers le Saint-Esprit, vous vient de Dieu»)²⁹ Vor dem Akt der Handauflegung findet, eingeleitet durch ein «Cantique *«Veni Creator Spiritus»*», eine «prière de consécration» statt, bei dem sich die zu Ordinierenden auf die Knie begeben, während alle Gottesdienstbesucher stehen und «le/(la) président-e du Conseil synodal» betet. Das lange Gebet enthält an seinem Schluss folgende Bitte: «Envoie ton Saint-Esprit sur les personnes qui te consacrent leur vie. Ici et maintenant, en lien avec l'Eglise toute entière, à travers l'imposition des mains qu'ils vont recevoir, tu reconnais leur vocation.»³⁰ Während die zu Ordinierenden immer noch

²⁵ Siehe den Beitrag von David Plüss in diesem Band.

²⁶ Ich beziehe mich hier auf eine detailliert ausgeschriebene Ordinationsliturgie aus dem Jahr 2018.

²⁷ Liturgie de Consécration, Commission de Musique et Liturgie (Conseil synodale décembre 2009, modifiée en 2015).

²⁸ A. a. O., 5.

²⁹ Ebd.

³⁰ A. a. O., 9.

knien erfolgt danach die Handauflegung auf den Kopf durch die Person, die das Präsidium des Synodalarats innehat (begleitet von in dieselbe Richtung zeigenden Segensgesten der Konzelebrant:innen). Die Handauflegung wird von folgenden Worten begleitet: «Selon la tradition des apôtres, nous t'imposons les mains au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Nous t'établissons, toi, N. N., pour prêcher la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu, administrer les sacrements et pour remplir ta mission de pasteur-e de l'Eglise». Nach der Erhebung der Ordinierten bekommen sie den Friedenskuss.

– Auffällig und spannend an dieser Ordinationsliturgie ist, dass die Handauflegung trotz ihrer Einzeichnung in die apostolische Tradition und ihrem Vollzug im Namen des dreieinigen Gottes gerade nicht mit der Epiklese oder einer Vermittlung einer Geistesgabe oder gar eines Amtscharismas in Verbindung gebracht wird. Es geht allein um eine Einsetzung ins Amt zum Zweck der Verkündigung und Sakramentsverwaltung und zur Mission. Die Epiklese erfolgt *vor* der Handauflegung im Konsekrationsgebet. Bereits in diesem epikletischen Schlussteil wird eine Deutung der Handauflegung vorwegartikuliert: Sie ist die Anerkennung der inneren Berufung. Im Akt der Handauflegung selbst wird dann deutlich, dass es sich um einen durch den trinitarischen Gott mittels der Tradition autorisierten Installationsakt handelt. Das Moment des Segens wird nicht so stark betont.

(6) *Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud*³¹ (VD)

In der Waadtländer Tradition geht dem Akt der Handauflegung optional ein «chant d'épiclese» und ein Dankgebet voran, das schliesst mit den Worten: «Dieu trois fois Saint, Toi qui fais de nous des ouvriers de ton Royaume, merci de donner à ton Eglise les ministres dont elle a besoin.»³² Danach folgt – unter Handauflegung aller vier Ordinierenden – die durch den (die) «délégué du Conseil synodal» gesprochene «épiclese» mit der im Fall einer Pastorenordination gesprochenen Gebetsbitte: «Envoie ton Saint Esprit sur notre frère/soeur, N. N., nous le/la consacrons à ton service, pour être pasteur dans ton Eglise afin qu'il/elle rassemble ton peuple et le forme au service et au témoignage dans le monde. Amen.»³³

– Hier erfolgt nun die Handauflegung unter direkter Bitte um den Heiligen Geist, auch wenn der Heilige Geist schon vorher angerufen wurde. Auch hier steht der Segen nicht im Deutehorizont der Handauflegung. Die Segensworte folgen im Teil «Agréation» und im fürbittenden Schlussgebet.³⁴

Die eben analysierte und dokumentierte Auswahl an Ordinationsliturgien ist, wie gesagt, nicht repräsentativ. Sie ist aber doch in zweierlei Hinsicht aufschlussreich:

31 Recommandation du Conseil synodal sur le déroulement du culte synodal de consécration et d'agréation, 20. Sept. 2011 (document officiel, mise à jour le 26.04.2016).

32 A. a. O., 3f.

33 A. a. O., 4.

34 A. a. O., 5.

(1) Es gibt unter den reformierten Kirchen der Schweiz schon nur im Hinblick auf die Deutung und die liturgische Praxis der Handauflegung und Epiklese im Ordinationsakt grosse Unterschiede. Folgende Varianten haben sich gezeigt:

- a) Handauflegung mit Epiklese: VD
- b) Handauflegung als Segensgeste (mit «Epiklese» im weiteren Sinne) bzw. vorangehender direkter Epiklese: BEJUSO/BS
- c) Ordinationsakt als Segensakt *ohne* Handauflegung (mit «Epiklese» im weiteren Sinn): AG
- d) Handauflegung mit Epiklese, dennoch (auch) als Segen gedeutet: ZH
- e) Epiklese *vor* Handauflegung ohne besondere Betonung des Segens: NE

(2) Alle deutschschweizerischen Kirchen deuten die Handauflegung auch oder sogar nur als Segensgeste. Das könnte mit ihrer grösseren Zurückhaltung gegenüber einer (wie auch immer näher verstandenen) «sakramentalen» Missdeutung des Ordinationsaktes zusammenhängen. An diesem Punkt sind die französischsprachigen Kirchen nach meiner Wahrnehmung generell weniger auf Abgrenzung bedacht. Das hat freilich weniger mit dem Begriff «consécration» oder der ökumenischen Nähe zu Taizé zu tun als mit dem Umstand, dass in der französischsprachigen Schweiz tendenziell eher das personal-spirituelle und in der deutschsprachigen Schweiz stärker das funktional-juridische Moment im Ordinationsakt hervorgehoben werden.³⁵ Doch es ist deutlich geworden: Auch diese welschen Liturgien lassen es nicht zu, die Handauflegung mit einer durch den Heiligen Geist vermittelten Amtsgnade zu verwechseln.

Natürlich sind Ordinationsliturgien keine theologischen Kompendien. Doch ihre rituelle Sachlogik ist dennoch getragen von impliziten theologischen Hintergrundannahmen. Könnte es sein, dass der Umstand, dass die Handauflegung stärker mit dem Segen und nur im Fall der Waadtländer (und Zürcher) Kirche mit einer direkten Bitte um den Heiligen Geist in Zusammenhang gebracht wird, auch ein Indiz für die theologische Schwierigkeit ist, die Handauflegung mit der Epiklese zusammenzudenken? Und könnte eine noch stärker gegenwartsbezogene Reinterpretation der Epiklese diese Schwierigkeit beheben?

2 Gefährdete Kirche und der Dienst der Verkündigung in ihrer Mitte

Im vorangehenden Kapitel wurde in deskriptiver Weise die ökumenische Vielfalt und die innerschweizerische Pluralität hinsichtlich der liturgischen Praxis und Deutung der Epiklese und Handauflegung im Ordinationsakt herausgearbeitet. In den

35 Vgl. Wüthrich, *Ordination in reformierter Perspektive*, 87.

beiden folgenden Kapiteln geht es nun darum, in präskriptiver und durchaus *tentativer und explorativer Weise* einen systematisch-theologischen *Vorschlag* für die Deutung der Epiklese zu entwickeln, in deren Licht dann auch die Handauflegung an zusätzlicher Gegenwartsrelevanz gewinnt. Der Vorschlag bezieht sich dementsprechend auch auf die aktuelle kirchliche Situation. Diese soll nicht nur kurz umrissen werden, sondern auch im Licht von ein paar steilen, aber durchaus klassischen ekklesiologischen und amtstheologischen Vorüberlegungen analysiert und zugespitzt werden. Ich gebe sie hier aus Platzgründen etwas *formelhaft* wieder. Vieles davon ist gerade in der aktuellen Situation deutlich weniger «selbstverständlich», als ich es hier voraussetze.

Nach Martin Luther ist die Kirche *creatura verbi divini*³⁶, Geschöpf des Wortes Gottes. Die Kirche wird allein durch das Wort Gottes konstituiert, gemeint ist: das in Jesus Christus menschengewordene Wort Gottes selbst, das Wort, das in Jesu Inkarnation, Leben und Tod und in seiner Auferweckung konkrete Gestalt angenommen hat. Wo dieses Wort gemäss seiner biblischen Bezeugung als Evangelium verkündet wird und wo dieses Wort gehört wird und Glauben findet, da ist Kirche. Huldrych Zwingli sagt es kurz: «Welchs ist aber sin [sc. Christi] kilch? Die sin wort hört.»³⁷ Nicht immer wird bei der Definition der Kirche der Akzent auf dem Hören (und entsprechend dem Glauben) mitgesetzt. Manchmal fehlt er auch (wie schon in der Formel Luthers). So definiert etwa die v. a. von Karl Barth entworfene Barmer Theologische Erklärung in ihrer 3. These:

«Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern (und Schwestern), in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt.»³⁸

Auch hier ist es allein Jesus Christus als das eine Wort Gottes, das die Kirche zur Kirche macht. Allein die Geistgegenwart Jesu Christi konstituiert die Kirche. Die um Wort und Sakrament versammelte *sichtbare Kirche* ist nur aufgrund der *verborgenen* Gegenwart Jesu Christi Kirche. Theologisch gesehen wird Kirche also allein über den Christusbezug definiert, nicht über die äussere Sozialgestalt, nicht über bestimmte Institutionen, auch nicht über Ämter (!), und erst recht nicht über Mitgliederzahlen. Für Paulus war klar, dass niemand ein anderes Fundament der Kirche legen kann als das, welches gelegt ist: Jesus Christus (1Kor 3,11). Jesus Christus ist der *Grund* der Kirche. Sie gewinnt ihre ganze Lebendigkeit, Kraft und

36 WA 2,430,6f, vgl. weitere ähnliche Belege bei Wilfried Härle, Art. Kirche VII. Dogmatisch, TRE 18 (1989), 277–317, 281.

37 Huldrych Zwingli, Christliche Antwort Burgermeisters und Rats zu Zürich an Bischof Hugo (18. August 1524), in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 3 (Corpus Reformatorum 90), Leipzig 1914, 223,6–7. Zitiert nach: www.irg.uzh.ch/static/zwingli-werke/index.php?n=Werk.37 (07.12.2022).

38 Barmer Theologische Erklärung, in: *Karl Barth, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*. Mit einer Einleitung von Eberhard Jüngel und einem Editionsbericht hg. v. Martin Rohkrämer, Zürich 1984. Zur 3. These vgl. Barth, *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, S. 3f.

Gestalt allein in der Gegenwart Jesu Christi in seinem Heiligen Geist. Wo diese Gegenwart fehlt, verliert die Kirche das, was sie zur Kirche macht, sie wird zu einer leblosen und dann wohl auch moralistischen Institution, zu einer blassen und sinnlosen Ansammlung von Menschen. Die Existenz der Kirche ist äusserst gefährdet und prekär. Sie ist ein Geschöpf des Wortes Gottes, sie ist, was sie ist, nur aufgrund der Gegenwart Jesu Christi – doch dieses Wort Gottes besitzt sie nicht und die Gegenwart Jesu Christi kann sie weder machen noch herbeizwingen. In letzter Konsequenz bedeutet das: Die Kirche hat ihre Existenz nicht in ihren eigenen Händen, dass sie Kirche ist und immer wieder wird, ist ihr selbst unverfügbar, *sie ist sich selbst radikal entzogen*, sie ist immer woanders her: von Gott her.

Das Einzige, was die Kirche in dieser prekären Situation tun kann, ist, das Wort Gottes zu verkünden, also anhand der Bibel Zeugnis ablegen, kurz: das Evangelium Jesu Christi verkünden. Denn die Kirche verkündet dieses Evangelium mit der Verheissung und in der Hoffnung, dass gerade *in* dieser durch und durch *menschlichen* Verkündigung – zuweilen(!) – das Wort *Gottes* zu hören ist, dass also gerade in der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus dieser Jesus Christus im Heiligen Geist gegenwärtig wird – und in dieser Gegenwart die Kirche zur Kirche macht. Wie es eben Barmen 3 sagt: «Die christliche Kirche ist die Gemeinde [...], in der Jesus Christus *in Wort und Sakrament* durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt.» Darum gehört die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament zum *Auftrag* der Kirche. Es ist streng genommen der einzige Auftrag, den sie hat, doch wenn er nicht wahrgenommen wird, geht sie der Möglichkeit verlustig, das zu sein, was sie sein sollte: Kirche im wahren Sinne des Wortes. In der Bestimmung dieses Kernauftrags gehen alle protestantischen Kirchen einig: Die Kirche hat sich selbst und aller Welt das Evangelium zu verkünden. Das ist ihre «*Mission*» – dazu ist sie gesandt.

Was heisst hier *Verkündigung* des Evangeliums? Unter Verkündigung ist zunächst zu verstehen: die Verkündigung des Wortes Gottes gemäss der Bibel in Predigt und Sakrament. Dazu gehören aber auch die Verkündigung in Diakonie, Seelsorge, Katechetik und Leitung.

Und nun kommt die entscheidende Frage: *Wer* soll denn das Evangelium verkünden?

Die Antwort ist eine doppelte: (1) Alle, die ganze Gemeinde. Alle Christinnen und Christen sind dazu ermächtigt und beauftragt durch ihre Taufe. Das Priestertum aller Gläubigen bedeutet zuerst: dass dieser Auftrag zur Evangeliumsverkündigung allen obliegt. (2) Damit nun aber kein Chaos ausbricht, um der Ordnung willen und um der Öffentlichkeit der Verkündigung willen,³⁹ bedarf es eines besonderen Dienstes, der diese Verkündigung durchführt, oder zumindest unter-

39 Das betont Martin Luther sinngemäss an verschiedenen Stellen: WA 6, 408,13–17; WA 12,189,17–25; WA 50,632.36–633,9.

stützt, moderiert und verantwortet. Die praktische Ausgestaltung der Verkündigung bietet hier viel mehr partizipative Möglichkeiten seitens der Gemeinde als unsere schematische Darstellung suggeriert.⁴⁰ Das wird v. a. dann einsichtig, wenn man die Dienstebene von der Ebene der konkreten personalen Aufgabenzuteilung unterscheidet.⁴¹ So oder so ist aber klar: Es bedarf eines besonderen und ausgesonderten *Dienstes*, der von der Kirche beauftragt wird, ihr *gegenüber* und aller Welt das Evangelium Jesu Christi zu verkünden, damit Gott in seinem Wort die Kirche als Kirche schafft. Um *creatura verbi divini* zu sein, braucht die Kirche ein *ministerium verbi divini*, sie braucht den Pfarrdienst. Dem Pfarrdienst obliegt in besonderer Weise der Auftrag, ein verkündigendes Gegenüber der Gemeinde zu sein. In seinem Gegenüber ist das Gegenüber des Wortes Gottes im Gegenüber zur ganzen Gemeinde nachgebildet. Wie das Wort Gottes das kritische und befreiende Gegenüber der Gemeinde – und des Pfarrdienstes(!) – ist, so steht der Pfarrdienst der Gemeinde gegenüber, indem er ihr das Wort Gottes verkündet.

Dass das durch den Pfarrdienst verkündigte Evangelium dann auch wirklich zum Wort Gottes für die Gemeinde *wird*, liegt gottlob nicht beim Pfarrdienst. Die beste Predigt und die schönste Taufe, das feierlichste Abendmahl ist keine Garantie dafür, dass wir darin auch das Evangelium hören. Das liegt letztlich nur bei Gott selbst. Auch der Pfarrdienst kann die Kirche nicht schaffen. Doch der vorzügliche und besondere Kommunikationsort, durch den die so ganz menschliche Verkündigung für die Gemeinde zu einem befreienden göttlichen Wort werden kann, dieser Ort ist nach protestantischer Tradition gemeinhin der Pfarrdienst.⁴²

Hält man sich die eben skizzierte Bedeutung des Pfarrdienstes vor Augen, so wird schnell klar, wie zentral dieser Dienst für die Kirche ist. Und es wird deutlich, wie fragil, wie verletzlich⁴³ die Kirche gerade am Ort des Pfarrdienstes ist, wie *gefährdet* und *prekär* der Vollzug dieses Dienstes für das kirchliche Gesamt ist.

⁴⁰ Vgl. dazu auch den Beitrag von Sabrina Müller in diesem Band.

⁴¹ Eine Pfarrperson muss nicht zwingend alle dem Pfarrdienst zugeordneten Aufgaben *in persona* selber wahrnehmen. – Vgl. dazu die differenziertere Diskussion bei Ralph Kunz in seinem Beitrag in diesem Band.

⁴² Vgl. auch Ingolf Dalferth, Was nicht zur Debatte steht, in: Jan Bauke / Matthias Krieg (Hg.), Die Kirche und ihre Ordnung (denkMal 4), 63–65, hier: 65. – Auf die schwierige und umstrittene Frage, ob und wie genau auch andere Dienste diesen Verkündigungsauftrag bzw. Segmente daraus im Gegenüber zur Gemeinde wahrzunehmen haben, kann hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden.

⁴³ Das hier vorausgesetzte Verständnis von Verletzlichkeit/Verletzbarkeit entspricht nicht genau demjenigen in den gegenwärtigen Diskursen zur Vulnerabilität von Individuen. Denn es geht hier nicht um die Möglichkeit einer aktiven Verletzung der Kirche durch das verkündigte Wort Gottes, sondern um eine Verletzlichkeit im Sinne der Infragestellung der Fortdauer ihrer Existenz durch das Ausbleiben dieses Wortes. Zu den Vulnerabilitätsdiskursen vgl. exemplarisch in ethischer Hinsicht: Michael Coors (Hg.), Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven auf einen anthropologischen Grundbegriff und seine Relevanz für die Medizinethik (Humanprojekt. Interdisziplinäre Anthropologie 19), Berlin/Boston 2021.

Bis anhin wurde für diese Gefährdung und Prekarität ein rein immanent ekklesiologischer Grund angegeben: Sie bestehen darin, dass das Wort Gottes unverfügbar ist. Daneben gibt es freilich auch noch einen weiteren Grund, der aktuell und künftig *verstärkend* hinzukommt:

Gemäss religionssoziologischer Analyse werden die Reformierten in der Schweiz «kleiner, ärmer, älter»⁴⁴. Diese Analyse ist zwar schon in die Jahre gekommen, doch augenscheinlich zumindest in der Grundtendenz nicht falsch. Sie erzeugt nicht notwendig, aber faktisch oft einen vielschichtigen internen und externen Druck auf die Verkündigung des Pfarrdienstes. Uns allen steht nur zu deutlich vor Augen, dass es in unserem spätmodernen, weltanschaulich pluralistischen Kontext mit schwindenden Mitgliederzahlen und Finanzen gerade für jüngere Menschen nach Abschluss der theologischen Ausbildung wenig alltagsweltliche Evidenz gibt, sich in einer zunehmend minoritären und nicht immer mehr wertgeschätzten Kirche zu engagieren und zu exponieren. Zudem sind die Anforderungen, in diesem Kontext den Dienst der Evangeliumsverkündigung zu versehen, hoch: Es bedarf dazu nicht nur einer starken spirituellen Resilienz, einer fachtheologischen Analysefähigkeit, der gesellschaftlichen und milieuspezifischen Standortsensibilität, sondern auch sehr hoher situationsspezifischer hermeneutischer Transferleistungen, religiöser Sprachfähigkeit, der Geistesgegenwart, Aufmerksamkeit, Intuition, Kreativität, einer soliden Frustrationstoleranz sowie der inneren Freiheit und Fähigkeit zur Selbstdistanz – um nur einige dieser Anforderungen zu nennen. Auch im Blick auf den aktuellen gesellschaftlichen Kontext ist also die pfarrdienstliche Verkündigung höchst gefährdet und prekär.

Wie können diese Gefährdungen und Prekaritäten in der Deutung der Epiklese und von da aus der Handauflegung theologisch angemessen eingeholt werden?

3 Die Epiklese im Kontext des Ordinationsaktes: Bitte aus der Tiefe und Infragestellung institutioneller Macht

Die *Ordination* ist das Ritual, in dem eine Person von der Kirche in den Dienst genommen wird, ihr gegenüber jene gefährdete und prekäre Verkündigung vorzunehmen. Sie ist darum der kirchliche Akt, in dem rituell sichtbar nachvollzogen wird, wie verletzlich, wie ohnmächtig, wie gefährdet die *ganze Kirche* gerade am Ort dieses prekären Dienstes am Wort Gottes ist. Es ist dasjenige Ritual, in dem deutlich werden kann und muss, wie sehr die Kirche hier auf Gottes wirkmächtige Präsenz angewiesen ist, damit die evangeliumsgemässe Verkündigung jenes Dienstes von diesem Einsetzungsakt an möglich werden darf. Man kann darum feststellen: Mit dem Akt der Ordination versichert sich die Kirche der *Möglichkeit* ihrer

44 Jörg Stolz / Edmée Ballif, *Die Zukunft der Reformierten. Gesellschaftliche Megatrends – kirchliche Reaktionen*, Zürich 2010, 190.

Fortexistenz als *creatura verbi divini*. – Und nun steht eben im Zentrum des gottesdienstlichen Ordinationsaktes, selbst bei den meisten Reformierten, die Handauflegung. Ich gehe hier von der *These* aus, dass sie sachlich konstitutiv mit der Epiklese verbunden sein muss und auch liturgisch-rituell mit ihr zusammenfällt, so dass von der Art und Weise wie die Epiklese interpretiert wird auch das Verständnis der Handauflegung wesentlich bestimmt wird. Im Folgenden wird darum in fünf Punkten eine Reinterpretation der Epiklese vorgelegt, die einzuholen versucht, wie gefährdet und prekär die künftige Verkündigung des zu ordinierenden Dienstes ist, um von dort her auch das Zeichen der Handauflegung neu zu verstehen.

(1) Vollzugsmodi und ursprünglicher Ort der Epiklese

Wie gezeigt, lässt sich die Bitte um den Heiligen Geist im Modus bereits erhörter Gewissheit oder erst erhoffter, noch ausstehender Gebetserhörung vollziehen. Die oben erwähnten Ordinationsliturgien lassen meistens beide Vollzugsmodi zu. Freilich: Erst wo die Epiklese im Modus gewisser Erhörung vollzogen wird, kann sie in der Handauflegung mit dem Segen zusammenfallen. Die Differenz der beiden Vollzugsmodi muss jedoch sogleich relativiert werden: Die deutende Rezeption der Bitte seitens der Liturg:in und der Gottesdienstbesuchenden kann bei uneindeutigem liturgischem Wortlaut zwischen beiden Vollzugsmodi changieren. Kommt hinzu, dass die Epiklese selbst im Modus erhoffter Gebetserhörung im Kontext einer kirchlichen Tradition erfahrener Gebetserhörung steht. Sie reiht sich ein in eine ekklesiale kollektive Erhörungserinnerungskultur.⁴⁵ Man kann jedoch umgekehrt auch fragen: Gehört zu dieser Tradition nicht auch die schwierige (auch kollektive) Erfahrung nicht-erhörter Gebetsbitten, nicht-erhörter Epiklesen, die noch einmal auf die Unverfügbarkeit des Wortes Gottes verweist?

Neben dem Vollzugsmodus muss man auch nach dem ursprünglichen, glaubensexistenziellen Ort der Epiklese fragen (der nicht unbedingt mit der historischen Frage nach dem Sitz im Leben zusammenfällt). Dieser Ort lässt sich am besten bildhaft beschreiben: Der ursprüngliche, glaubensexistenzielle Ort der Epiklese ist, letztlich in beiden Vollzugsmodi, die «Tiefe»⁴⁶. Mit der Metapher der «Tiefe» sei hier der Ort einer latenten Sinnkrise, einer bedrängenden Sprachlosigkeit, einer glaubensexistenziellen Not bezeichnet. Die Epiklese ergeht «de profundis» (Ps 130,1) und sie erfleht aus dieser Tiefe Gottes Gegenwart, wenn sie den Heiligen Geist

⁴⁵ Zu diesem grösseren Kontext gehört natürlich für die Gemeinde, hier aber insbesondere für die Ordinierenden wie die zu Ordinierenden, die in der Taufe erbetene und verliehene Gabe des Heiligen Geistes. Es scheint mir nach wie vor sinnvoll und auch durch die Handauflegung naheliegend, zu postulieren, dass in der Ordination eine Taufanamnese geschieht. So bereits: Wüthrich, Ordination SEK, Pos. 10, S. 56f. Diese Position schliesst die Annahme eines mit der Ordination verliehenen Amtscharismas aus (a. a. O., 41).

⁴⁶ Die hier vorgetragenen pneumatologischen Überlegungen finden sich ansatzweise schon bei Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Gütersloh 1991, 89f. – jedoch nicht in Bezug auf das aktuelle kirchliche Reden von Gott bzw. den Ordinationsakt.

herabbittet. Die Gebetsbitte kommt aus der Tiefe einer letzten Unfähigkeit und Not, das Evangelium zu verstehen, es für das eigene Leben gelten zu lassen, zu leben und es anderen gegenüber zur Sprache bringen zu können. Aus dieser Tiefe heraus bittet die ordinierende Person stellvertretend für die ganze Kirche und mit dem Zeichen der Handauflegung um den Heiligen Geist, damit dieser den künftigen Pfarrpersonen ermögliche, den Dienst der prekären Evangeliumsverkündigung wahrzunehmen und überhaupt noch von Gott reden zu können.

Legt man jene Tiefe als ursprünglichen Ort der Epiklese im Ordinationsakt frei, so wird die Bitte um den Heiligen Geist transparent für die oben erwähnte *Gefährdung* und *Prekarität* des Dienstes der Verkündigung in der aktuellen kirchlichen Situation. Der ursprüngliche Ort der Epiklese lässt sich in diese Situation transponieren und aktualisieren: So ist sie Bitte um den Heiligen Geist aus der Tiefe angesichts des gegenwärtig und zukünftig verschärften Nicht-von-und-zu-Gott-Reden-Könnens!⁴⁷

Die Epiklese erfleht Gott, weil sie ihn vermisst, weil ihr glaubensexistenzieller Ort in der Spätmoderne immer mehr eine Welt ist, in der er nicht einmal mehr fehlt.⁴⁸

Die epikletische Hoffnung richtet sich gerade auf den Heiligen Geist, weil dieser sich der Schwachheit unseres Nicht-von-und-zu-Gott-reden-Könnens annimmt und es stellvertretend seufzend für uns vor Gott bringt (vgl. Röm 8,26). Sie richtet sich aber zugleich auf den Heiligen Geist als den Hermeneuten Gottes, damit er im Verkündigungsdienst der Kirche auch in diese Tiefe hinabsteige und ihr selbst gegenüber und «aller Welt» das Evangelium verständlich mache. Die Epiklese im Ordinationsakt wird so zum Medium einer spezifischen «Kondeszendenz des Geistes», die im Rahmen einer «pneumatologia crucis» weiter zu entfalten wäre.⁴⁹

Gerade weil die Epiklese aus dieser Tiefe hervorbricht, darf die mit ihr konstitutiv verbundene Handauflegung im Ordinationsakt nie zum Routineakt werden. Die Epiklese wird vielmehr zur öffentlich inszenierten Störung aller Routinen, sie ist die Durchkreuzung aller Bestrebungen, die Ordination zu einem flachen, oberflächlichen Verwaltungsakt verkommen zu lassen.

(2) *Jenseits der Macht*

Jeder Ordinationsgottesdienst inszeniert und reproduziert die institutionell-organisationellen Machtkonstellationen der ordinierenden Kirche und ihrer

⁴⁷ Hier wie bereits im obigen Abschnitt steht Karl Barths wuchtige dialektische Formulierung in *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922) im Hintergrund: «Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.» In: *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth – Heinrich Barth – Emil Brunner*, hg. von Jürgen Moltmann, München 1986, 197–218, hier: 199.

⁴⁸ Vgl. dazu: Martin Walser, *Über Rechtfertigung, Eine Versuchung*, Hamburg 2012, 98.

⁴⁹ Die beiden zitierten Begriffe werden bei Jürgen Moltmann im Kontext seiner Geist-Christologie verwendet. Ders., *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Gütersloh 1991, 75, vgl. 83.

ökumenischen Vernetzung. Wer wann was sagt, wo der Gottesdienst stattfindet, wer wo im Kirchenschiff sitzt usw. – alles hat seine raum-zeitliche machtförmige Ordnung. Daran ist wohl nichts zu ändern, das mag sogar alles sein gutes Recht haben. Für das hier entwickelte Ordinationsverständnis ist jedoch entscheidend, dass dieses ganze wohlgeordnete Gefüge durch die Epiklese noch einmal neu formatiert und ins rechte Licht gerückt wird. Eine derartige Umformatierung ist aufgrund der Zentralität der Epiklese (und der dazu gehörigen Handauflegung) für den Ordinationsakt und darum auch den Ordinationsgottesdienst geradezu unumgänglich. Weil die Epiklese ihren ursprünglichen und aktuellen Ort in der «Tiefe» hat, muss ihr jeder machtförmige Charakter abgesprochen werden. Sie kann eigentlich nur Ausdruck einer grundlegenden Ohnmacht der ganzen ordinierenden Kirche sein, sich selbst ihre eigene Fortexistenz zu gewähren! Gerade die ordinierende Person als organisationell (meistens) mächtigste Repräsentantin ist dazu berufen, dieser Ohnmacht vor Gott und der ganzen Kirche Ausdruck zu verleihen.

Es mag paradox klingen: Gerade weil und indem die Epiklese «de profundis» einsetzt und als Ausdruck einer letzten Ohnmacht vollzogen wird, ist es in der performativen Logik der Ordinationsliturgie dann auch möglich, dass die ordinierende Kirche bzw. ihre Repräsentanten die Ordinand:innen aus erhörungsgewisser Höhe segnend zum Dienst der Evangeliumsverkündigung ermächtigen können. Diese *Ermächtigung* – ob sie nun als Segen bereits ein Element der Handauflegung darstellt oder ihr erst in einem eigenen liturgischen Akt folgt – hat jene Ohnmacht zur Voraussetzung! Die Dynamik von Jesu Christi Kreuz und (geistgewirkter) Auferstehung spiegelt sich auch im Ordinationsakt im Blick auf die Ohnmacht und die pneumatische Ermächtigung – und sie weist so auf das liturgisch folgende Abendmahl voraus.

Festzuhalten bleibt auf jeden Fall: Die hier vorgenommene Deutung der Epiklese impliziert, dass die mit ihr verbundene *Handauflegung keine Machtfigur* darstellt, *sondern eine Demutsgeste*. Nur als solche und von dort herkommend bringt sie dann zugleich eine kirchliche Ermächtigung zum Ausdruck. – Mir ist diese Feststellung gerade vor dem Hintergrund der in den letzten Jahren vorgenommenen Zentralisierung und hierarchisch-institutionellen Profilierung der Ordinationsliturgie wichtig, die in einigen reformierten Kirchen der Schweiz zu beobachten ist.

(3) *Reichweite*

Die Epiklese ist ein Gebet der ganzen Kirche, stellvertretend vorgenommen von der ordinierenden Person vor der im Gottesdienst versammelten Gemeinde für die zu Ordinierenden, intentional im Hinblick auf die Fortexistenz der ganzen Kirche! Bedenkt man zusätzlich, dass der Pfarrdienst öffentlich ist und sich in vielen Dimensionen über die institutionellen Kirchengrenzen hinausbewegt, dann wird klar: Die Herabrufung des Heiligen Geistes bezieht sich zwar auf die Ordinand:innen, anvisiert ist damit aber auch die Kirche in der Gesellschaft. Natürlich könnte hier darauf hingewiesen werden, dass im ökumenischen Horizont die Epiklese auch im

Blick auf das Abendmahl bzw. die Eucharistie eine wesentliche Funktion einnimmt. Und man mag von dort aus sogar behaupten, dass jeder Gottesdienst durchgehend epikletischen Charakter hat.⁵⁰ Man müsste dann aber konsequenterweise noch weitergehen und behaupten, dass letztlich *jedes* Gebet epikletisch ist. Nicht nur, weil die «An- oder Herabrufung» eine fundamentale Kategorie des Gebets darstellt⁵¹, sondern weil eine solide trinitätstheologische Interpretation des Gebets davon auszugehen hat, dass die «An- oder Herabrufung» des Heiligen Geistes gar nicht anders vollzogen werden kann, als dass sie sich bereits im Heiligen Geist vollzieht. Der Heilige Geist betet in uns, wenn wir um ihn bitten (vgl. Röm 8,15 und 8,26).⁵² Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen legt es sich nahe, die Epiklese und die Handauflegung performativ möglichst zu synchronisieren, um die funktionelle Zuordnung der Epiklese auch gestisch präzise einzugrenzen.

(4) Rede zu Gott begründet die Rede von Gott

«Das Gebet ist und bleibt die Wurzel jedes inhaltlich bestimmten Redens von Gott.»⁵³ Diese These wurde im letzten Jahrhundert mehrfach im Blick auf die Dogmatik vertreten. Und wenn man Anselms *Proslogion* oder Augustins *Bekenntnisse* liest, merkt man schnell, dass das eigentlich nicht eine neue Erkenntnis ist. Sie gilt natürlich auch für die Evangeliumsverkündigung des Pfarrdienstes. Auch sie hat ihre sachliche Verankerung im Gebet. Die Epiklese im Ordinationsakt kann als ein besonderes Anwendungsbeispiel dieser theologischen Sachlogik gelten. Denn sie macht deutlich, dass an der Wurzel der Einsetzung ins Verkündigungsamt das Gebet um den Heiligen Geist steht. Anders gesagt: Die Epiklese im Ordinationsakt inszeniert die fundamentaltheologische Erkenntnis, dass das Reden von Gott (der neu Ordinierten) dem Reden zu Gott entstammt (das zunächst die ordinierende Person stellvertretend für die ganze Kirche vornimmt).

50 So Alfred Ehrensperger im Blick auf Teile der altkirchlichen Tradition, die dem ganzen Gottesdienst epikletischen Charakter beimass. www.gottesdienst-ref.ch/perch/resources/02-01-01-05-epiklese-kopie-1.pdf (05.07.2022).

Im Rahmen des katholisch-orthodoxen Dialogs wurde 1982 als gemeinsame Überzeugung beider Kirchen hinsichtlich der eucharistischen Epiklese festgestellt: «Der Geist verwandelt die geheiligten Gaben in den Leib und das Blut Christi, damit sich das Wachsen des Leibes, der die Kirche ist, vollendet. In diesem Sinn ist die ganze Feier eine Epiklese, die sich aber in bestimmten Augenblicken deutlicher ausdrückt. Die Kirche ist unablässig im Zustand der Epiklese, der Herabrufung des Heiligen Geistes.», in: Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Bd. 2, Paderborn – Frankfurt a. M. 1992, 533. Vgl. auch Albert Gerhards, Art. Epiklese, LThK³ 3 (1995), Sp. 716.

51 So a. a. O., Sp. 715.

52 Vgl. dazu: Hans-Martin Barth, *Wohin – woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets*, München 1981, 161–165 u. ff.

53 Jürgen Werbick, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg u. a. 2007, 21.

(5) Bitte um Lebendigkeit und Zukunft

Und ein letzter Punkt sei herausgestrichen: Die Bitte um den Heiligen Geist zeigt an, dass es bei der Verkündigung um mehr als «Wort und Sakrament» geht. Selbst wenn man den Wortbegriff nicht eng fasst,⁵⁴ ist der inhaltlich von diesem Wort her bestimmte Wirkbereich des Heiligen Geistes doch weitreichender⁵⁵: Der Heilige Geist reicht nicht nur in die Tiefe, sondern er führt von dort auch in die Höhe. Er ist zudem nicht nur der Geist der Auferstehung der Toten und der Neuschöpfung aller Dinge, sondern er ist alledem zuvor auch der Schöpfergeist, dem sich alles Leben verdankt (vgl. Gen 2,⁷⁵⁶), der Geist der Lebenskraft, der Lebendigkeit und Vitalität sowie die «Quelle des Lebens»⁵⁷. Die Bitte um den Heiligen Geist im Ordinationsakt vollzieht sich darum in einem Sinnhorizont, der mit der Ermächtigung durch den Heiligen Geist auch diese schöpfungstheologische Dimension des Heiligen Geistes mitasoziiert. Man könnte diese Assoziation vielleicht so konkretisieren: Wenn die Kirche im Ordinationsakt um den Heiligen Geist bittet, so bittet sie auch darum, dass ihre künftige Verkündigung von Lebendigkeit, Kreativität, Fantasie, Innovationskraft, Intuition, Musse, Ausstrahlungskraft, Freude usw. getragen sein wird.

Fazit: Die eben aufgeführten fünf Punkte hatten eine Reinterpretation der Epiklese im Ordinationsakt zum Ziel, um von dort her aufzuzeigen, wie dem Zeichen der Handauflegung im Ordinationsakt eine tiefere und gegenwartsrelevante Bedeutung zugeschrieben werden kann. Die obigen Ausführungen waren wohlgemerkt nicht im Sinne eines Plädoyers für eine Umschreibung der bestehenden reformierten Ordinationsliturgien gehalten. Es ging lediglich um eine aktuelle theologische Deutung jenes performativen Aktes. Von der vorgenommenen Reinterpretation der Epiklese her muss die Handauflegung als tiefe Demutsgeste bestimmt werden, die zeichenhaft anzeigt, wie gefährdet und prekär die Verkündigung der Kirche und ihre Fortexistenz ist, und die zugleich – die zu Ordinierenden ermächtigend – der Hoffnung Ausdruck verleiht, dass jene Verkündigung und Fortexistenz durch den Heiligen Geist immer wieder neu ermöglicht werden wird.⁵⁸

54 Zu Recht plädiert Ulrich Körtner für ein Verständnis des Wortes Gottes, das «die Grenzen verbaler Kommunikation in den Bereich des Nonverbalen, des Leiblichen im weitesten Sinne [...] hinein überschreitet.» Ulrich H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen 2001, 24.

55 So auch: Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Gütersloh 1991, 15.

56 Ich referiere hier eine retrospektive christlich-theologische Aneignung von Gen 2,7 – aus exegetischer Sicht darf man hier nicht den späteren trinitarischen Heiligen Geist eintragen.

57 Vgl. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 94. Moltmann interpretiert wichtige Teile seiner Pneumatologie vom (christlichen) Lebensbegriff her, 93–227.

58 Die hier vorgestellte, nicht ganz gängige Reinterpretation der Epiklese mag für sich beanspruchen, dass es etliche Resonanzen und Konsonanzen mit dem neutestamentlich-exegetischen Verständnis der Handauflegung in 2Tim gibt, das diese mit Trost, Bestärkung und Resilienzsteigerung hinsichtlich der Evangeliumsverkündigung in Verbindung bringt. Vgl. den Beitrag von Stefan Krauter in diesem Band.

Ordination und Gemeindeaufbau

Warum die Gemeinde gestärkt wird, wenn sie dem Amt vertraut

Ralph Kunz

1 Amt und Gemeinde – im alternativen und konstruktiven Gegenüber

Es scheint fast so, als ob die Reformierten einen tiefsitzenden Drang, um nicht zu sagen, einen Zwang verspüren, die Amtskirche infrage zu stellen. Paradoxerweise ist das Phänomen auch bei Amtsträgern auszumachen. Das klerikale «Self-bashing» ist unter Pfarrpersonen, Frauen wie Männern, in meiner Wahrnehmung besonders ausgeprägt. Aus katholischer Sicht könnte die pastorale Selbstabneigung der Reformierten das Symptom eines institutionellen Selbstwiderspruchs sein – sozusagen ein Kollateralschaden der konfessionellen Abspaltung, die mit einer Unterbrechung der apostolischen Sukzession einherging.

Die Diagnose, so plakativ ich sie hier vortrage, hat zumindest als Problemanzeige eine gewisse historische Berechtigung, erinnert sie doch an den stürmischen Anfang der Reformation. Denn die Reform der Kirche startete in Wittenberg und in den süddeutschen Reichsstädten mit einer massiven Polemik gegen den geistlichen Stand.¹ In Folge haben sich die Protestanten vom *Priesteramt* verabschiedet und die Leitung der Kirche auf den *prophetischen Dienst* abgestützt.² Dass sich später das Misstrauen gegenüber der korrupten Priesterschaft in ein neues Misstrauen gegenüber dem autoritären *Hirten* verwandeln konnte, zeigt indes, dass man sich in der Frage der Ämtertheologie schnell in Widersprüche verwickeln kann.

Und so könnte man – im kühnen Sprung über die Jahrhunderte – weiter spekulieren, dass die Aufklärung im 18. Jahrhundert, die bürgerliche Revolution im 19. Jahrhundert und die Autoritätskritik, die in den 1960er Jahren auch die Kirche erfasste, der schon bestehenden Abneigung neue Nahrung und immer wieder neuen Schwung verliehen haben.

Für die gegenwärtige Amtsskepsis sind die egalitären und basisdemokratischen Visionen, die den Modernisierungs- und Emanzipationsschub in der zweiten Hälfte

1 Die zum Teil obszöne Klerikerkritik war ein wichtiger Faktor für die Popularisierung und Mobilisierung der Reformation. Vgl. dazu Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987, 142.

2 Die Betonung des prophetischen Amtes als Essenz der Berufung zum «Hirten» ist ein Merkmal des zwinglianisch geprägten reformierten Protestantismus. Vgl. dazu Jan Bauke, *Huldrych Zwinglis Äusserungen zum Pfarramt in seiner Predigt und Schrift «Der hirt. Wie man die waren christlichen Hirten und widrumb die valschen erkennen, ouch wie man sich mit inen halten solle» (1523/24)*, in: ders. / Matthias Krieg (Hg.), *Die Kirche und ihre Ordnung (denkMal 4)*, Zürich 2009, 99–111.

des 20. Jahrhunderts begleiteten, wirkmächtige Treiber gewesen. Ein generelles Misstrauen gegenüber der Institution bildet den Hintergrund des sowohl simplen wie einleuchtenden Narrativs, dass das Pfarramt durch seine Schlüsselposition die Entwicklung zur mündigen Gemeinde behindere statt befördere. Die Pfarrerin oder der Pfarrer stehe dem Aufbau der Gemeinde im Weg, *weil* sie bzw. er ein Amt innehave. Das wiederum führt uns schnurstracks zur Ordination und zur Frage: Ist der geistliche wie institutionelle Akt, der das Amt in der Gemeinde vom Amt der Gemeinde abhebt und zum Schlüsseldienst im Pfarramt kürzt, ein Schlüsselproblem?³

Folgt man der Spur des Verdachts, ist es tatsächlich das ordinierte Amt, das alle Nichtamtsträger zu «Laien» oder weniger angesehenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern «degradiert».⁴ Die inhärenten Verdachtsmomente dieses Narrativs haben, wie schon bemerkt, eine lange Geschichte und sind schon viele Male wiederholt und widerlegt worden. Natürlich muss von der Bevormundung der Laien die Rede sein, nur sollte das nicht den Blick verstellen für Ansätze, die sehr wohl zwischen der negativen Pfarrerzentrierung und der Zentralität des Wortdienstes zu unterscheiden wissen.⁵

Interessanter als die Dekonstruktion der falschen Alternative ist eine konstruktive Sicht des Gegenübers von Amt und Gemeinde. Im Fokus ist ein Verhältnis der gegenseitigen Wertschätzung, für das argumentiert werden kann und das gepflegt werden muss. Denn die Kritik an der *amtlich versorgten Pfarrergemeinde* als einem Auslaufmodell begründet noch nicht das Aufbaumodell der *gemeinsam verantworteten Mitarbeit an und in der Gemeinde*. Ersteres ist ein Zerrbild, Letzteres ein Leitbild. Dem Aufbaumodell liegt die Überzeugung zugrunde, dass sowohl das Amt als auch die Gemeinde zur selben Dienstgemeinschaft gehören, einer Gemeinschaft, die sich unter dem Wort (und nicht unter dem Pfarrer) versammelt und in die Welt gesendet weiss. Der Schlüsselbegriff der «Berufung» vereint, was eine unreflektierte Verwendung des Berufsbegriffs auseinanderreisst. Es gibt keine Berufschristen, wohl aber kirchliche Berufe, die ihren Dienst in der Begleitung und Ausrüstung eben dieser Dienstgemeinschaft versehen, einer Gemeinschaft, die entsteht, weil sie den Ruf Christi gehört hat und das Evangelium – als Täterin des Wortes – bezeugen will.⁶

3 Vgl. Christian Grethlein, Kirchenreform und Pfarrberuf – vom «Schlüsselproblem» zum «Schlüsselberuf» und wieder zurück, PTh 106, 2017, 13–19. Vgl. Ralph Kunz, «Auf diesem schmalen Felsgrat kann man nur gehen!» Pfarrberuf und Pfarramt im Wandel begriffen, ThLZ 143, 2018, 3–22.

4 Vgl. dazu Ralph Kunz / Matthias Zeindler (Hg.), Alle sind gefragt. Priestertum aller Gläubigen heute (denkMal 9), Zürich 2018.

5 Vgl. dazu Ralph Kunz, Ohn Habit und Kragen die Wahrheit sagen – vom Kerngeschäft im Pfarramt, in: Jan Bauke / Matthias Krieg (Hg.), Die Kirche und ihre Ordnung (denkMal 4), Zürich 2003, 77–96, hier: 95.

6 Vgl. dazu «Sakramente, Amt, Ordination» (Leuenberger Texte 2), i. A. des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft, hg. von Wilfried Hüffmeier, Frankfurt a. M. 1995, 104 (Tampere-Thesen, aus These 2): «Die Verkündigung des Evangeliums und das Angebot der Heilsgemeinschaft sind der Gemeinde als ganzer und ihren einzelnen Mitgliedern aufgetragen, die durch die

Dem Problem, das sich uns im allzu simplen Narrativ vom übermächtigen Pfarramt zu erkennen gibt, ist weder durch Demokratisierung noch durch Egalisierung beizukommen. Wir fragen deshalb: Was steckt hinter der «Vertrauenskrise», die schon der Anlass der reformatorischen Priesterschelte war? Wie wird die «Zutrauenskrise» überwunden, die es dem gegenwärtigen Pfarramt erschwert, auf eine mündige Gemeinde zu hoffen? Ich betone beide Seiten, weil es bei einer konstruktiven Sicht des Gemeindepfarramts um ein Kooperations- und Korporativmodell geht, das auf *gegenseitiges* Vertrauen und Zutrauen fusst.

Über diesen Zusammenhang möchte ich nachdenken und Gründe nennen, warum ich *den Gemeindeaufbau als Auftrag und erhofften Ertrag der pfarramtlichen Arbeit* (2) verstehe. Das führt uns zur Unterscheidung und Verbindung zwischen dem *Vertrauen in den Beruf* und dem *Zutrauen in die Berufung* der Gemeinde. (3) Daraus folgt in einem weiteren Schritt die Frage nach der Bedeutung des *Ritus der Ordination für den Gemeindeaufbau*. (4)

2 Der Gemeindeaufbau – als Auftrag und Frucht der pfarramtlichen Arbeit

2.1 Das Amt in der Gemeinde und das Amt der Gemeinde

Vertrauen und Zutrauen bilden zugleich den Anfang und das Ziel des Gemeindeaufbaus. Dass die Gemeinde aufgebaut wird, ist ein Leitbild der paulinischen Charismenlehre.⁷ Unter «Aufbau» verstand Paulus ein dynamisches Entstehungsprinzip und gleichzeitig Entwicklungsziel. Die Gemeinde soll aktuell werden, was sie durch die Kraft des Geistes in Wirklichkeit schon ist: eine Gemeinschaft der Gläubigen, die unter der Leitung des Geistes einen lebendigen Organismus bildet.⁸

Der Rückbezug auf das paulinische Modell ist erhellend, kann aber die Diskussion auch verdunkeln, wenn seine historische und kontextuelle Differenz nicht beachtet wird. Wir kommen bei der Verhältnisbestimmung von Ordination und Gemeindeaufbau nur weiter, wenn wir klären, wie das *Amt der Gemeinde* im Kontext der Volkskirche zu verstehen ist und wie es sich zum *Amt in der Gemeinde* verhält. Ich finde diese Unterscheidung wichtig. Mit dem Amt in der Gemeinde ist hier in erster Linie an den ordinierten Wortdienst gedacht – das Amt, das wir mit dem Pfarrberuf zusammenbringen. In den kleinen Hausgemeinden, die Paulus in Korinth und anderswo gegründet hat, gab es ein solches Amt in der Gemeinde

Taufe zum Zeugnis von Christus und Dienst füreinander und für die Welt berufen sind und durch den Glauben Anteil an Christi priesterlichem Amt der Fürbitte haben.»

7 Vgl. dazu Dirk Kellner, *Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie. Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und die Lehre vom Gemeindeaufbau*, Zürich 2011.

8 Die Betonung der realen Geistesgegenwart, die sich in konkreten Begegnungen der Ekklesia aktualisiert, ist ein Kernanliegen der Ekklesiologie von Emil Brunner. Vgl. Emil Brunner, *Das Missverständnis der Kirche*, Zürich 1951.

nicht. Von Paulus kann der Leitimpuls übernommen werden, dass alle Dienste der Gemeinde dazu beitragen, die Gemeinde aufzubauen – oder mit dem dynamischeren Bild gesagt –, dass die «Selbstaktualisierung» der Gemeinde im gegenseitigen Dienst gestärkt wird. Das Amt in der Gemeinde ist infolgedessen der Dienst, der die Dienstgemeinschaft unterstützt, ein reifes Selbst zu entwickeln. Wird der Auftrag des Amtes so verstanden, können *Pastoraltheologie* und *Theologie der Pastoral* nicht als Produktions- und Rezeptionsbereiche voneinander getrennt werden.⁹ Die Koppelung beider Perspektiven ist das, was theologisch stimmig mit dem Begriff «Gemeindeaufbau» gemeint ist.

Im Licht dieser Zielbestimmung betrachtet, wird deutlich, dass der Gemeindeaufbau ein Leitbild der Gemeinde entwirft, welches zwar biblisch-theologisch fundiert ist, aber nicht biblizistisch begründet werden kann. Es ist ein Leitbild, das weder spektakulär noch neu ist, sondern ein Kontinuum der reformierten Ekklesiologie im 20. Jahrhundert darstellt.¹⁰ Allerdings reden wir auch von einem Ideal, das sich in der realexistierenden Volkskirche nicht durchsetzen konnte. Man könnte auch von einer ekklesiologischen Fantasie sprechen, die nicht überall auf Resonanz gestossen ist. Das damit gestellte Problem lässt sich nicht auf die Dominanz der Schlüsselprofession reduzieren. Aber ein Zusammenhang lässt sich nicht wegdiskutieren.

2.2 Gottesdienst und Mission

In seiner Eröffnungsrede der EKD-Synode 1999 zum Thema «Mission der Kirche» macht Eberhard Jüngel die paulinische Leibmetapher fruchtbar, um auf die Bedeutung der grundlegenden Lebensfunktionen der Gemeinde aufmerksam zu machen.

«Wenn die Christenheit atmen könnte, wenn sie Luft holen und tief durchatmen könnte, dann würde auch sie erfahren, dass «im Atemholen [...] zweierlei Gnaden» sind. Sie würde beides, das Einatmen-Müssen und das Ausatmen-Können als eine Gnade erfahren, ohne die sie nicht leben könnte. Einatmend geht die Kirche in sich, ausatmend geht sie aus sich heraus.»¹¹

Das Bild hilft, den oben eingeführten Begriff Gemeindeaufbau theologisch zu weiten und zu vertiefen. Insofern das In-sich-Gehen und das Aus-sich-Herausgehen Lebensfunktionen der Gemeinde sind, ist der Aufbau der Gemeinde mehr als ein

⁹ Vgl. Kunz, Pfarrberuf, 20f.

¹⁰ Ausführlicher in Ralph Kunz, *Aufbau der Gemeinde im Umbau der Kirche* (Theologische Studien 11), Zürich 2015.

¹¹ Im Einführungsreferat zur EKD-Synode in Erfurt geht es um die Lebensfunktion der Mission. Jüngel fährt fort: «Die Kirche muss, wenn sie am Leben bleiben will, auch ausatmen können. Sie muss über sich selbst hinausgehen, wenn sie die Kirche Jesu Christi bleiben will. Sie kann als die von seinem Geist bewegte Kirche nicht existieren, wenn sie nicht auch missionierende und evangelisierende Kirche ist oder wieder wird» (www.befg.de/fileadmin/bgs_mission/media/dokumente/EJungel-Einfuehrungsreferat-EKD-Synode-1999-Mission.pdf [18.06.2021]).

Selbstzweck. Die Gemeinde hat ein Amt. Sie feiert Gottesdienst und ist in die Welt gesendet. Beides ist Gnade und beides hängt zusammen. Die Sammlung zur Zurechtstellung im *Gottesdienst*, aus der die Gemeinde Inspiration, Vitalität und Energie schöpft, dient dem Gottesdienst im *Alltag*. Die Gemeinde soll auf der Allmende der Gesellschaft den Segen weitergeben, den sie bekommen hat.¹²

Von diesem Verständnis des Aufbaus, der immer auch Auftrag bedeutet, gehe ich im Folgenden aus. Dabei beziehe ich mich auf die Lehre des Gemeindeaufbaus, wie sie Christian Möller mit dem Fremdwort «Oikodomik»¹³ folgendermassen definiert hat:

«Oikodomik ist diejenige Lehre, in der es um die theologischen Bedingungen für den Aufbau und Wachstum der christlichen Gemeinde geht.»¹⁴

Mit der Betonung auf der Reflexion der «theologischen Bedingungen» zielt diese Definition auf die *geistliche Dynamik* der Gemeinde.¹⁵ Möller fügt hinzu, dass der Aufbau der Gemeinde, insofern es dabei auf Leitung ankomme, auch Fragen der *Kybernetik* betreffe.¹⁶ Diese habe aber, so Möller, «innerhalb der Oikodomik eine dienende, untergeordnete Funktion». Mit der Unterscheidung und Unterordnung der Kybernetik will Möller ein grundlegendes Missverständnis vermeiden. Es stimmt zwar, dass die Gemeinde geleitet werden muss und sie dazu ein Amt aus sich heraussetzt, aber das ist nicht so zu verstehen, dass das Leitungsamt das Leben der Gemeinde übernehmen könnte.

Die Priorisierung der Oikodomik vor der Kybernetik hilft auch ein zweites Missverständnis zu korrigieren. Insofern das Amt der Gemeinde die Basis für das Amt in der Gemeinde bildet und die Mission aus dem Gottesdienst der Gemeinde hervorgeht, ist die Gemeinde nie das Produkt oder der Erfolg einer beruflichen Kompetenz. Sie ist immer ein «Geschöpf des Wortes». Was Jüngel mit dem Bild des Atems ausdrückt, verweist auf die anfängliche und ursprüngliche Dynamik, die Gemeinde erschafft. Damit ist ein Handeln der Gemeinde gemeint, welches im Unterschied zur Diakonie oder zur Mission «mehr als notwendig»¹⁷ ist. Dieser erste

12 Der Begriff der «Gemeinde» hat den Doppelsinn der «Allmende» (auch Kommune oder des Gemeinwesens) und der «Ekklesia», d. h. die im Namen Jesu versammelte Gemeinde. Vgl. Peter Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Karl Ferdinand Müller / Walter Blankenburg (Hg.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Bd. I, Kassel 1954, 83–364.

13 Von griechisch *oikodeme*, auf Deutsch: «Aufbau» oder altertümlich «Erbaung».

14 Christian Möller, Einführung in die Praktische Theologie, Tübingen/Basel 2004, 45. Vgl. dazu auch: Stefan Schweyer, Oikodomik und Praktische Theologie. Standortbestimmung und Zukunftsperspektiven, JETH 23, 2009, 133–154.

15 Das Problem mit der Übersetzung: Der Aufbau muss aktiv und nicht statisch gedacht werden. Der Gemeindeaufbau ist das Haus Gottes, das im Entstehen begriffen ist.

16 Ein zweiter Gräzismus, der Wissenschaftlichkeit signalisiert. Kybernetik ist die Lehre der Steuerung.

17 Schöner sagt es Kurt Marti, gott gerne klein. gedichte, Stuttgart 2011, 47: «lobpreis – der ohne ende: er beendet! / der nie begann: er schafft beginn! / der nicht bedeutet: er schenkt bedeutung! / der ohne

Dienst der Gemeinde ist das Gotteslob oder der Gottesdienst. Im grösseren Zusammenhang der kosmischen Ordnung gesehen, wirft die sabbatliche Zielbestimmung ein Licht auf die eschatologische *Identität der Kirche*. Der kosmische Gottesdienst ist das Ziel der Geschichte, auf das hin alles geschaffen worden ist. Wenn der Gottesdienst die Erfüllung des Schalom ist, der noch aussteht, ist die Kirche mit «allem, was Odem» (Ps 150,6) hat, dazu bestimmt, Gott zu ehren. Die Gemeinde, die dem Messias nachfolgt und sich schon jetzt im Zeichen des kommenden Königreichs Gottes versammelt, *partizipiert am kosmischen Lob* (Ps 8; Ps 66,1f.; Ps 98,1). Sie ist die Vorsängerin der Schöpfung. Gott loben ist ihr Amt. Denn zum Lobdienst ist sie gekrönt mit «Gnade und Erbarmen» (Ps 103,4).¹⁸

Wie aber kommt man von diesem theologischen Verständnis für das schlechthin Konstitutive der Gemeinde zu einer konstruktiven Verständigung darüber, *wie* das Amt die Gemeinde in ihrer Berufung unterstützen kann? Welche methodischen Schritte führen vom Aufbau der Gemeinde zum Auftrag des Pfarramts?¹⁹

2.3 Der Gemeindeaufbau und andere Angelegenheiten des Pfarramts

Die schon notierte Spannung zwischen dem Selbstverständnis der Gemeinde und der realexistierenden Volkskirche ist sozusagen der kritische *basso continuo* der «Gemeindeaufbautheologie». Unter diesem Namen gab es in den 1980er Jahren im deutschsprachigen Raum eine Debatte, die sich einerseits um die Begriffe Betreuung- und Beteiligungskirche drehte und andererseits die von der Wort-Gottes-Theologie inspirierte Grundsatzkritik an der Kasual-Kirche in eine missionarische Kybernetik weiterführte. Die Pfarrerrzentrierung wurde zunehmend als Problem empfunden. Es ist sicher kein Zufall, dass ein deutlicher Stallgeruch diese Kritik begleitete. Der Gemeindeaufbau hatte ein deutlich wahrnehmbares pietistisch-erweckliches Gepräge.

Eindringlich und durchaus einleuchtend forderte Michael Herbst in seiner Gemeindeaufbautheologie die Integration der Schlüsselprofession als eine erste kybernetische Grundentscheidung für den Gemeindeaufbau. Zwar kritisiert Herbst die «volkskirchliche Pfarrerrzentrierung»²⁰ scharf und sieht darin ein «Krankheitssymptom der Volkskirche».²¹ Aber nicht das Pfarramt, sondern die Fixierung und Reduzierung des Glaubenszeugnisses auf einen Beruf ist der Fehler. Das ist gemeint

notwendigkeit: er wendet not!«.

18 In der reformierten Tradition wird diese letzte Orientierung im «Westminster Shorter Catechism» wunderbar auf den Punkt gebracht. Das Bekenntnis antwortet auf die erste Frage, was denn das Ziel der menschlichen Existenz sei, mit dem letzten Satz: «Man's chief end is to glorify God, and to enjoy him forever» (https://reformed.org/documents/wsc/index.html?_top=http://www.reformed.org/documents/WSC.html [02.03.2021]).

19 Vgl. Christian Möller, Gottesdienst als Gemeindeaufbau – Ein Werkstattbericht, Göttingen 1988.

20 Michael Herbst, Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, Stuttgart 1987, 311–338, hier: 311.

21 A. a. O., 313.

mit Zentrierung. «Es ist theologisch unverantwortlich, sie zementieren zu wollen. Sie ist gegen den Willen Gottes.»²²

Die Praxis des missionarischen Gemeindeaufbaus gründet nach Herbst auf einem starken Selbstverständnis der Gemeinde. Man kann darin die Kennzeichen der pietistischen *ecclesiola in ecclesia* oder *collegia pietatis* erkennen. Aber nur das klassische Gemeinschaftschristentum in diesem Ansatz zu sehen, griffe zu kurz. In Herbsts Konzeption des Gemeindeaufbaus spielt deshalb der Gemeindebegriff der bekennenden Kirche, wie er in der Barmer Erklärung bestimmt wird, eine entscheidendere Rolle als die ideale Ekklesia. Das ist auch der Grund, weshalb bei Herbst das Amt (des Predigers) für die Praxis des missionarischen Gemeindeaufbaus ein entscheidender Faktor bleibt.

Das Argument *für* das Amt ist in dieser Tradition pragmatisch und kritisch zugleich. Das Ziel des Gemeindeaufbaus ist die Entstehung einer Gemeinde von Brüdern und Schwestern. Das passt nicht zur realexistierenden Betreuungs- und Versorgungskirche. Da aber in der Volkskirche die Pfarrperson auch und gerade von den Mitgliedern an der Peripherie der Gemeinde meist als *die* zentrale und alles beherrschende Figur angesehen wird, hat nur *die Pfarrperson* die Macht, diese veraltete Rollenverteilung aufzubrechen. Um ein Priestertum aller Gläubigen zu aktivieren, sei es daher notwendig, so Herbst, die Pfarrerkirche in ihrer Existenz anzuerkennen und sich zugleich von ihr zu distanzieren. Der Pfarrer muss seine – wenn auch ungewollte, so doch faktisch bestehende – Position nutzen, um Veränderungen zu bewirken. Die Erneuerung der Gemeinde kann nur *mit* den Pfarrpersonen gelingen.²³

Diese von Herbst geforderte Konzentrierung der pastoralen Profession auf den Auftrag, zum Aufbau einer selbstbewussten missionarischen Gemeinde hin- und mitzuwirken, stiess auf Widerstand. Eine Front bildete sich bezeichnenderweise bei der Frage, wie die *Amtshandlungen* zum Leitbild einer geschwisterlichen Dienstgemeinschaft passen. Die Frage ist relevant, da die Kasualien nebst den Gottesdiensten an hohen Festtagen zum *Kerngeschäft* des Pfarramts gehören und zugleich die wichtigsten «Gelegenheiten» bieten, um mit Mitgliedern, die sich selbst nicht zur *Kerngemeinde* zählen, in Kontakt zu treten.

Dem Interesse an der «Kirche bei Gelegenheit» liegt ein anderes Leitbild von Kirche zugrunde. Es stützt (sich) auf das Selbstverständnis einer beratenden und betreuenden Profession. Das führt zu einer Ambivalenz bzw. einer widersprüchlichen Haltung. Wer anderen Menschen eine seelsorgliche und rituelle Begleitung anbieten möchte, identifiziert sich zwar mit dem *Pfarramt*, aber will den Nimbus und die Aura des Amtlichen im *Pfarrberuf* ablegen. Es ist kein Zufall, dass der Begriff der Amtshandlungen kaum mehr auftaucht. Die Diskussion darüber, wie die *Pfarrperson* ihre Professionalität und Traditionalität so darstellen kann, dass

²² A. a. O., 314.

²³ Vgl. ebd.

die Erwartungen, die mit dem nachgefragten Kasual vorhanden sind, nicht enttäuscht werden, ist pastoraltheologisch und für die Theologie der Pastoral durchaus relevant. Es ist sicher nicht falsch von einer Kundenzufriedenheit zu sprechen. Das Anliegen des Gemeindeaufbaus steht freilich der Erwartungserfüllung der Kasual-Kirche eher im Weg.

2.4 Zur Krise des Pfarrberufs

Die Kommunikation des Evangeliums ist anspruchsvoller geworden. Dafür ist der beschleunigte kulturelle und demografische Wandel, in dem sich nicht nur die Kirche befindet, ein weiterer Treiber: Für eine zunehmend säkulare Öffentlichkeit muss milieusensibel und auf unterschiedlichen medialen Kanälen Übersetzungsarbeit geleistet werden – eine Aufgabe, die neben rhetorischem und inszenatorischem Handwerk ein kulturhermeneutisches und theologisches Gespür voraussetzt. Darüber wurde sowohl in der Pastoraltheologie als auch in den klassischen Subdisziplinen der Praktischen Theologie, die auf die Berufspraxis des Pfarramts ausgerichtet sind, viel nachgedacht. Weniger im Fokus der universitären Praktischen Theologie sind die Herausforderungen der Migration und deren Folgen. Interkulturelle und inklusive Gemeindeentwicklungsmodelle sprengen den Rahmen der Pfarochie. Eine extra- und transparochiale Mission der Kirche würde das Spektrum der Kompetenzen, die in der klassischen Gemeindearbeit verlangt sind, noch einmal erweitern.

Man kann (und ich meine, man soll darum auch) nüchtern feststellen: Die Kirche ist mehr als *eine* Gemeinde und das Pfarramt hat mehr als nur *einen* Auftrag. Vor allem aber hat die faktische Pluralisierung eine Strategie der taktischen Diversifizierung und Spezialisierung hervorgebracht. Die Frage ist durchaus berechtigt: Kann in der Spätzeit der Volkskirche noch von *einem* Amt die Rede sein? Macht es Sinn, von einem Pfarrberuf zu reden? Lassen sich die diversen beruflichen Profile noch mit einer Klammer zusammenhalten?

Die Transformationskrise der Institution hat der pastoraltheologischen Diskussion in den letzten Jahren eine zusätzliche Dringlichkeit verliehen. Werden die diversen Aufgaben des Pfarramts *gegeneinandergehalten*, entbrennt eine Grundsatzdebatte über die Zweckmässigkeit einer *normativ aufgeladenen Gemeindetheologie*; wird verlangt, dass die Pfarrperson die verschiedenen Erwartungen *zusammenhalten* soll, finden wir uns in einer Diskussion zur Krise des *überladenen Pfarrberufs* wieder – und landen bei der ultimativen Forderung, die Kompetenz der Selbstwirksamkeit zu entwickeln, um mit den übermenschlichen Kompetenzanforderungen fertigzuwerden.²⁴

24 Matthias Wüthrich, Ordination in reformierter Perspektive, SEK Position 10, Bern 2007, 23: «Im Pfordienst fällt die Legitimations- und Repräsentationslast einer Volkskirche als «Dienstleistungsorganisation» zusammen mit dem Druck, die Animation der Beteiligungskirche mitzuverantworten. Hier steht ein Dienst mitten im Spannungsfeld von Dienstgemeinschaft Ehrenamtlicher und «Dienstleistungsorganisation» Professioneller.»

Was unter dem Stichwort «Krise des Pfarrberufs» diskutiert wird, hat auch eine Auswirkung auf die Amtstheologie. Betrachtet man die Kirche in einer organisationalen Perspektive, relativiert sich das symbolische Kapital und damit auch die zentrale Stellung des Amtes. Das wiederum führt zu einer stärkeren Aufmerksamkeit für die Funktionen und Kompetenzen in anderen kirchlichen Berufen. Das wachsende professionelle Selbstbewusstsein der nichtordinierten kirchlichen Berufe und die damit gegebenen Chancen und Herausforderungen der interprofessionellen Zusammenarbeit, erhöhen wiederum den Bedarf nach Selbstreflexion der Schlüsselprofession. Gleichzeitig vertieft sich der Graben zwischen der Praktischen Theologie für Berufe und einer Theologie für die Praxis der Berufung aller Christen.²⁵

2.5 Zwischenfazit

Das spannungsvolle Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde, das – wie behauptet – erst in der Klammer des gemeinsam ausgeübten Amtes der Gemeinde ekklesiologisch adäquat verhandelt werden kann, ist unter dem Einfluss der nur kurz skizzierten Dynamiken noch komplizierter geworden, als es schon vor vierzig Jahren gewesen ist. Das gilt für beide Seiten. Sowohl auf Seiten der Amtsträger als auch auf Seiten der Gemeinde ist eine Verunsicherung festzustellen. Es darf also davon ausgegangen werden, dass die 2007 im Positionspapier des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds (SEK) vorgetragene Klage der diffusen Vorstellungen über das Amt unter den Schweizer Reformierten nach wie vor aktuell ist. Wenn es heisst, dass in der Ordination «wie unter einem Brennglas das Amtsverständnis einer Kirche zum Ausdruck [kommt]»²⁶, ist der Klärungsbedarf nicht kleiner geworden. Denn sowohl die «Gemeinde» als auch das «Amt» beziehungsweise der «Pfarrberuf» sind keine selbstverständlichen Grössen mehr.

3 Vertrauen in den Beruf – Berufung zutrauen

3.1 Äussere Berufung

Ich habe zwischen dem Amt in der Gemeinde und dem Amt der Gemeinde unterschieden und behauptet, dass der Beruf, der sich aus dem Amt in der Gemeinde entwickelt hat, aus der Dienstfunktion für den Gemeindeaufbau abgeleitet werden kann. Daraus folgt, dass der *Theologie*, die über den *Beruf des Pfarrers* nachdenkt, eine *Theologie der Berufung* vorausgehen muss. Wenn ich es auf die Amtstheologie unserer Schwesterkirche hin zuspitze: Für das Amt in der Gemeinde ist das Haupt

²⁵ Vgl. dazu die hilfreiche Unterscheidung von Matthias Zeindler, Das Amt der Kirche und die Ämter in der Kirche, in: Bauke/Krieg, Die Kirche und ihre Ordnung, 67–76, hier: 74, dass bestimmte Tätigkeiten in *exemplarischer* aber *nicht* in *exklusiver* Weise den Grund, das Wesen und das Ziel des kirchlichen Dienstes sichtbar machen.

²⁶ Wüthrich, Ordination, 7.

der Gemeinde kein Vorbild. Jesus ist kein Prototyp des Pfarrers. Denn er hat Diener berufen und keine Herren. Unter den Evangelischen ist es denn auch weitgehend Konsens, dass «die Vorstellung des Priestertums aller Gläubigen das Proprium der reformatorischen Kirchen in der ökumenischen Diskussion um die Amtsfrage [bildet]»²⁷. Aber worin unterscheidet sich die generelle Berufung der Gemeinde von der speziellen Berufung des Pfarrberufs?

Entscheidend war Martin Luthers Übersetzung von *vocatio* als Berufung und seine Verwendung von Beruf für Stand, Arbeit und Amt eines jeden Christenmenschen. Er kann sich dafür auf Paulus beziehen: «Jeder bleibe in der Berufung, in der er berufen wurde.» (1Kor 7,20). Jeder Christ kennt also in seinem Leben eine innere und äussere Berufung. Erst später wurde aus dieser *vocatio interna* die von Gott ausgehende innere Berufung einer Person zum heiligen Amt. Die innere Berufung bezieht sich im amts theologischen Zusammenhang demnach auf das eingenommene geistliche Amt, während die *vocatio externa* den weltlichen Berufsstand betrifft.

Wenn die Kirche einen Menschen aus ihrer Mitte beruft und ihm den Auftrag anvertraut, andere in den Dienst zu rufen, vertraut sie darauf, dass dieser Mensch seinem inneren Ruf aufrichtig folgt. Die Grundlage des Ritus, in dem dieser Berufsakt gefeiert wird, ist demnach ein gegenseitiges Versprechen. Man könnte es so sagen: Die Ordination ist seitens der Ordinanden (auch) ein Gelübde und seitens der Ordinierenden (auch) eine Bestätigung und Anerkennung der Ausbildung.²⁸ Denn die Kirche beruft ja nicht blind, sondern im Vertrauen darauf, dass die Universität und die Ausbildung der Kirche ihre Aufgabe gut gemacht und die Ordinanden legitimerweise einen Ausweis der Wahlfähigkeit erhalten haben. Die Bündelung der besonderen Kenntnisse, Fähigkeiten und Erfahrungen, die in der Abschlussprüfung geprüft wurden, ergibt ein *Berufsbild*, aber noch keinen Stellenbeschrieb. Mit der Ordination bekundet die Kirche ihre Erwartung, dass sich die Ordinierten diesem Bild entsprechend im Beruf bewähren werden. Auch in dieser Hinsicht ist das Vertrauen sozusagen die zentrale Währung! Allerdings ist die äussere Berufung, die auf die innere Berufung der Ordinanden vertraut, noch einmal vom Gottvertrauen zu unterscheiden, das die ordinierende Kirche zeigt. Denn die Kirche ordiniert im Vertrauen auf Gott, «er möge ihr durch die künftige öffentliche Verkündigung der Ordinanden auch fernerhin sein Evangelium nahe bringen».²⁹

Damit macht die Ordination sowohl als geistlicher als auch als institutioneller Akt öffentlich, dass das reformatorische Amtsverständnis weder eine strukturelle noch eine geistliche Hierarchie begründen will. Gleichzeitig unterscheidet sie sichtbar und nachvollziehbar das Amt in der Gemeinde vom Amt der Gemeinde und bestätigt, dass auch kirchenrechtlich zwischen den Kompetenzen von Ordinierten

²⁷ Ulrich Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005, 155.

²⁸ Wüthrich, *Ordination*, 58f.

²⁹ A. a. O., 6.

und Nichtordinierten unterschieden werden muss.³⁰ Die Differenz wird gezeigt. Aber genauso wichtig ist, dass in der Ordination ein Zusammenhalt erkennbar wird. Wir sehen sowohl im gottesdienstlichen Akt als auch in der darauf aufbauenden Ordnung als durchgehendes Thema das *Vertrauen* auf das lebendige Wort Gottes. Das heisst: Wir erkennen im Ritus als der Fei ergestalt des Glaubens, die Überzeugung der ordinierenden Gemeinde und die Überzeugung der Ordinanden, dass Gott *ruft*. In diesem Glauben liegt das Fundament für das Gegenüber von Amt und Gemeinde. Der antiautoritäre Alt-68er würde wohl einwenden: Die Ordination ist ein institutioneller Ritus, der das Miteinander von Gemeinde begründet! Ja, aber ich unterstreiche: Es ist ein Gegenüber und kein Gegeneinander. Das Gegenüber demonstriert weder den Vorsprung noch den Vorrang eines Akademikers, der alles besser weiss. Aber der zum Wortdienst Berufene redet der Gemeinde auch nicht nach dem Mund. Das Gegenüber begründet sich aus der *Freiheit der Verkündigung*. Denn das Gegenüber von Amt und Gemeinde dient letztlich der kritischen wie befreienden Erinnerung der Gemeinde. Ihr wird zugesagt, wer sie ist, wem sie sich verdankt und angesagt, wem sie dient.³¹

«All Christians, by their baptism, are «ordained» to share in Christ's work in the world. There is no healing, counseling, witnessing, speaking, interpretation, living, or dying the clergy can do that is not the responsibility of every other Christian. Whenever the clergy claim some «specialness» for their praying, witnessing, or caring, this serves to confirm the deadly, erroneous concept that clergy are the only real ministers and that the laity exist only to support and feed these real ministers – the clergy. Yet at a very early date, from among the ranks of the baptized, the church found it good to call some of its members to lead, to help the congregation nurture within itself those virtues needed for the life and work of the colony. Call these leaders preachers, priests, pastors, prophets, or just plain Jane – this is their particular vocation: building up a congregation. Which explains why we must always begin debates over the purpose of the pastoral ministry by first talking about the church and telling a story that reveals the purpose of the church.»³²

3.2 Trau, schau, wem – der Auftrag der öffentlichen Verkündigung

Weshalb kann die Kirche nicht auf das Amt verzichten? Erstens weil sich die Institution verpflichtet, für eine rechtlich abgesicherte Ordnung jener Dienste zu sorgen, die insbesondere für die Verkündigung des Evangeliums verantwortlich sind. Zweitens weil die Kirche durch den Akt der Ordination einer nichtkirchlichen Öffentlichkeit kommuniziert, wem bzw. worauf sie vertraut, wie sie sich versteht und wie sie funktioniert. Aus der Perspektive der Organisation betrachtet besteht ein

30 Hier nicht weiter traktiert: die Frage, ob der zentrale Dienst am Wort und Sakrament durch eine kirchliche Beauftragung auch Nichtordinierten anvertraut werden kann.

31 Vgl. a. a. O., 63.

32 Stanley Hauerwas / William H. Willimon, *Resident Aliens. A provocative Christian assessment of culture and ministry for people who know that something is wrong*, Nashville 1989, 57.

Interesse daran, gegen «aussen» zu signalisieren, wie die Kommunikation des Evangeliums mit einer professionellen Selbstrepräsentation verbunden ist. Aus der *Perspektive der Institution* betrachtet zeigt sich darin das Interesse, das funktionierende Gegenüber von Amt und Gemeinde zu fördern, insofern «das Amt in der Gemeinde [...] den Verkündigungsauftrag stellvertretend und öffentlich vor der Gemeinde, an ihr und für sie wahr[nimmt].»³³

Der Vergleich der organisationalen und institutionellen Perspektive rückt Differentes, aber nicht zwingend Divergierendes ins Blickfeld. Denn dass in der Öffentlichkeit ein professioneller Auftritt gefragt ist, steht ja nicht im Widerspruch zum Auftrag der Verkündigung, den die ganze Gemeinde wahrnimmt. Vielmehr sehen wir im Brennglas der Ordination die multiplen Anforderungen an einen Hybrid: Es geht nicht nur um den Ruf des Evangeliums, sondern immer auch um die Reputation der Institution; es geht nicht nur um das Bild einer religiösen Gemeinschaft, sondern auch um das Image der Organisation.

Aus *Sicht der Gemeinde* ist beides relevant. Gemeindeglieder sind Anhänger einer Glaubensgemeinschaft, identifizieren sich mit ihrer Institution und unterstützen die Organisation mit ihren Steuergeldern. Die Amtsträger *stehen* für die Sache des Glaubens ein und sind als Kirchenvertreter auch Sprachrohr – oder moderner ausgedrückt Influencer – für die Werte der Glaubensgemeinschaft. Die Gemeinde *überträgt* somit ihren eigenen Verkündigungsauftrag – ohne ihn ganz abzutreten – und vertraut darauf, dass sich die zum Dienst der Verkündigung Ordinierten als angemessene Stellvertreter erweisen. Sie müssen darauf vertrauen, wie Bürgerinnen und Bürger darauf vertrauen, dass die gewählte Volksvertretung tatsächlich den Wählerwillen umsetzt.

Die Unterscheidung der organisationalen und der institutionellen Perspektive macht auch auf ein Urteilsvermögen aufmerksam, das in der Gemeinde verankert sein muss. Denn auch da, wo Vertrauen im Spiel ist, geht es um eine *Kompetenz der Gemeinde*. Klassisch formuliert ist diese Kompetenz der Gemeinde in der Lehre vom allgemeinen Priestertum. Luther schrieb dazu in seiner Frühschrift «An den christlichen Adel deutscher Nation»: «Alle Christen sind doch wahrhaftig geistlichen Stands, und es besteht kein Unterschied zwischen ihnen als nur des Amts halber». Sie werden «allesamt durch die Taufe zu Priestern geweiht.»³⁴

Die Kompetenz des allgemeinen Priestertums besteht u. a. darin, dass jeder für andere beten und die Beichte abnehmen und unter bestimmten Bedingungen das Wort Gottes verkündigen und – das ist entscheidend – Verkündiger berufen darf, weil die Fähigkeit und die Pflicht zur Unterscheidung rechter und falscher Lehre bei der Gemeinde liegt.³⁵

³³ Wüthrich, Ordination, 39.

³⁴ Vgl. Kurt Aland (Hg.), Martin Luther. Die Hauptschriften, Berlin ²1951, 201.

³⁵ Vgl. dazu: Martin Luther, «Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen» (1523).

Der Zusammenhang der Entstehung der kleinen Schrift «Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen» ist von Bedeutung: Als das kleine sächsische Städtchen Leisnig angesichts einer Pfarrervakanz bei Luther anfragte, ob es vom Bischof einen Priester eingesetzt bekäme oder ob es nach Anhörung der Kandidaten selbst einen Pfarrer berufen dürfe, antwortete Luther mit dieser Schrift und argumentierte: Die Gemeinde dürfe in eigener Kompetenz urteilen, wählen, ordnen und verwalten. Ausschlaggebend sei, dass nach Joh 10,27 die Schafe die Stimme des Hirten erkennen und ihr folgen, nicht aber der Stimme des Fremden.³⁶ Luther wendet sich gegen die institutionelle Logik:

«Menschenwort und -lehre haben gesetzt und verordnet, man solle die Lehre zu beurteilen nur den Bischöfen und Gelehrten und den Konzilien überlassen. Was dieselben beschlössen, solle alle Welt für Recht und für Artikel des Glaubens halten.»³⁷

Er verweist auf die Glaubensgestalt der Gemeinde und den Glaubensgehalt in der Gemeinde. Die Deutungshoheit lässt sich weder hierarchisch noch akademisch noch demokratisch festlegen. Das will *dynamisch* verstanden werden. Dass im Prinzip ein jeglicher Christ von Gott «zum Priester gelehrt und gesalbt ist» und mit Bezug auf 1Petr 2,9 «alle von Gott gelehrt sind», schließt eine Berufung zum Amt gerade nicht aus. Wenn ein Christ sich an einem Ort befindet, wo andere Christen sind, «die mit ihm gleiche Macht und Recht haben, soll er sich nicht selbst hervortun, sondern sich berufen und hervorziehen lassen, daß er anstatt und auf Befehl der andern predige und lehre.»³⁸

3.3 Das Selbstvertrauen der Gemeinde

Es besteht also ein enger Zusammenhang zwischen dem Selbstvertrauen der Gemeinde und dem Vertrauen in das Amt. Fehlt Ersteres, ist es fraglich, ob Zweiteres möglich ist.

Wenn es zutrifft, dass sich das Gewicht vom Vertrauen in das Amt zum Vertrauen in die berufliche Kompetenz verschoben hat, besteht das Risiko, dass eine wichtige Verbindung zwischen der protestantischen Ekklesiologie und Amtstheologie unterbrochen wird. Es schiebt sich dann eine organisationale Logik über die institutionelle Logik, beginnt diese zu ersetzen und zu zersetzen. Vielleicht ist es konstruktiver und hilfreicher, von einer Spannung zu reden, der die Kirche gewahr werden soll, weil diese auch im Ordinationsakt abgebildet wird. Denn der Ritus bestätigt und anerkennt zwar die Ausbildung und würdigt den Kompetenzerwerb, der für den Beruf nötig ist, aber konterkariert als Gottesdienst ein Stück weit auch die Garantien des Bildungssystems. Im Gottesdienst schiebt sich nämlich die geist-

36 Ein wichtiges Motiv in den reformierten Bekenntnisschriften!

37 Luther, Hauptschriften, 140.

38 A. a. O., 142.

liche Logik über die der Organisation und der Institution. Warum muss die Gemeinde, so könnte man etwas unbedarft fragen, überhaupt noch beten, wenn die Ordinanden alle Prüfungen bestanden haben? Welchen Sinn macht es, wenn die Ordinierenden den Ordinanden die Hand auflegen?

Weil es letztlich nicht nur um das Vertrauen in die Bildung und die Ausgebildeten geht, sondern grundlegender noch um das Gottvertrauen, wie es im Ritus bezeugt wird. Das Positionspapier des SEK macht sehr schön deutlich, welche Funktion der Ordination dabei zukommt, wenn es konstatiert, «dass im Ordinationsakt ein durch die Taufe bereits bestehendes Charisma für einen Dienst anerkannt und bestärkt wird.»³⁹

Damit ist auch ausgeschlossen, die Ordination als Sakrament zu deuten.⁴⁰ Es braucht keinen geweihten Dienst, um das Evangelium zu bezeugen, weder im Hinblick auf das Amt der Gemeinde noch im Hinblick auf das Amt in der Gemeinde. Die Notwendigkeit des Amtes zeigt sich vielmehr darin, dass die Gemeinde darin bestärkt wird, ihr Amt wahrzunehmen, besonders aber «in der gottesdienstlichen und seelsorglichen Anleitung zur gemeinsamen Bitte um den Heiligen Geist.»⁴¹ Ich zitiere die Definition der Ordination im Positionspapier des SEK:

«Ordination ist die ordnungsgemäße, äussere Berufung durch eine Kirche und die Aufnahme in ihren Dienst der öffentlichen Evangeliumsverkündigung. Liturgisch betrachtet ist sie ein Gebetsakt der Gemeinde, der durch das Zeichen der Handauflegung charakterisiert ist und seine gemeindliche Verankerung im Abendmahl hat.»⁴²

Diese klare und klärende Charakterisierung der Ordinationsliturgie als Gebetsakt der Gemeinde unterstreicht, welche Bedeutung der Gottesdienst für die Kirche hat. Die Ordination kann von den Verantwortlichen als eine Gelegenheit wahrgenommen werden, das *Selbstbewusstsein* der Gemeinde darzustellen. Sie verpasst die Chance, wenn der Gottesdienst in erster Linie als rituelle Selbstvergewisserung der Institution genutzt wird. Denn dann wird eine wesentliche Funktion des Ritus nicht wahrgenommen bzw. kommt nicht in angemessener Weise zur Geltung.

Ich spitze zu: Eine Ordination, die nur dazu dienen würde, dass die Gemeinde in einem feierlichen Akt davon Kenntnis nimmt, wie die Kirchenleitung ihre neuen Geistlichen zum Dienst begrüsst und diese ihrerseits dem künftigen Arbeitgeber ihre Dienstbereitschaft geloben, wäre nur eine halbe Ordination. Denn anders als

39 Wüthrich, Ordination, 41. Zu Recht wird hier von der Position Abstand genommen, die im Ordinationsakt die Verleihung eines «Amtscharismas» sehen will. Allerdings behält die Beobachtung ihre Berechtigung, dass «Titel», «Weihe» oder «Diplom» phänomenologisch betrachtet für eine Wirkung stehen, die unabhängig von der Person dem Status zugeschrieben wird.

40 Dazu auch deutlich Ulrich H. J. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005, 191. Die Ordination ist ein performativer Sprechakt – etwa einem Gerichtsurteil vergleichbar, das verkündet wird. Aber nicht jeder solche Sprechakt in der öffentlichen Versammlung der Gemeinde ist ein Sakrament.

41 Wüthrich, Ordination, 44.

42 A. a. O., 54.

beispielsweise bei einer Vereidigung von Polizistinnen und Polizisten ordiniert (auch) die Gemeinde, weil sie als Akteurin und liturgisches Subjekt eine Mitverantwortung für die Sendung ihrer Amtsträger übernimmt. Wird ihr diese Rolle verweigert, signalisiert der Ritus, dass die Gemeinde in erster Linie Publikum ist. Eine solche Ordination bestätigt den eingangs formulierten Verdacht.

3.4 Exkurs zu den kirchlichen Berufen

Die Ordination ist zweifellos wichtig für das *Selbstverständnis der Institution*. Ich habe betont: Die Ordination soll auch das *Selbstbewusstsein der Gemeinde* stärken. Zwar zeigt sich unter dem «Brennglas» der Ordination das Problem der Zentrierung auf die Pfarrperson in verschärfter Weise. Aber das Problembewusstsein schärft auch das Bewusstsein für die Chance der Feier.

Hingegen wäre es wenig sinnvoll, die Ordination zum Wortdienst isoliert zu betrachten. Stellt sich doch auch in anderen Sendungsriten die Frage, wie beide Dimensionen zum Ausdruck kommen können. Was für den Pfarrberuf gilt, hat unter anderen Vorzeichen für jeden kirchlichen Beruf seine Geltung. Denn die Gemeinde überträgt nicht nur die Verkündigung und die Verwaltung der Sakramente an einen Menschen, den sie aus ihrer Mitte beruft. Sie vertraut auch in der Katechese, der Diakonie, der Kirchenmusik und der Gemeindeleitung darauf, dass die mit diesen Aufgaben Beauftragten ihren Beitrag zum Aufbau der Gemeinde leisten. Die Frage, inwiefern im Ritus der Anerkennung und der Einsetzung dieser Dienste die Dienstgemeinschaft als Subjekt agiert, stellt sich auch hier.

Es geht also einerseits um das *Proprium* des ordinierten Dienstes am göttlichen Wort im Verhältnis zu den anderen Diensten und andererseits um das Verhältnis der Gemeinde zu ihrem differenzierten Amt. Die liturgische Ausdifferenzierung und rechtliche Akzentuierung der rituellen Akte als «Ordination», «Beauftragung» oder «Installation» bzw. «Einsetzung» haben den Sinn, je verschiedene Funktionen der Sendung angemessen darzustellen. Was für die Ordination gesagt wurde, stimmt auch für die anderen Beauftragungen. Die Gemeinde delegiert nicht ihr Amt. Sie überträgt Verantwortung, aber übergibt nicht die Berufung, sie vertraut auf Berufsleute und ihre Handlungskompetenzen, Rechte und Pflichten, aber verlässt sich nicht auf den professionellen Betrieb und versteht sich nicht als Kundstamm, der einen Service gegen Bezahlung erwartet. Die Verrechtlichung, Überprofessionalisierung und Überspezialisierung des kirchlichen Systems ist nicht dem Pfarramt anzulasten. Die anfangs angemahnte Tendenz der Betreuungskirche, der Schlüsselprofession zu viel anzuvertrauen, findet in der Delegationsspirale, die durch eine forcierte Professionalisierung in Gang kommt, ihre Fortsetzung. Es sind nicht nur die Pfarrerinnen und Pfarrer, die in der Gefahr stehen, das Gemeindeleben zu übernehmen. Die als Übernahme missverstandene Übertragung lässt sich auch in anderen kirchlichen Berufen beobachten. Also gilt für alle, die im «kirchlichen Betrieb» arbeiten: Wer den sogenannten Laien nichts oder wenig zutraut, verhindert den Aufbau der Gemeinde.

Ich will mich nicht wiederholen. Es gilt auch hier das Prinzip der konstruktiven Kritik und der lösungsorientierte Ansatz. Gefragt ist die gelebte Kollegialität der Dienste, die Bereitschaft der Beauftragten zur Kooperation und die Kompetenz, Freiwillige am eigenen Dienst partizipieren zu lassen. Das trägt alles dazu bei, die dysfunktionale Delegationsspirale zu unterbrechen.⁴³

4 Der Ritus der Ordination – und seine Bedeutung für den Gemeindeaufbau

4.1 Ordination als Inszenierung des dritten Raums

Eingedenk der Definition, dass es in der Lehre des Gemeindeaufbaus um die theologischen Bedingungen für Aufbau und Wachstum der christlichen Gemeinde geht, kommt der Ordination eine kritische Funktion zu, die hier auch als Chance gesehen wird. Diese besteht darin, dass der Ritus der Beauftragung eine öffentliche Gelegenheit bietet, die Verantwortungsübertragung aufzuführen und so die Gemeinde *und* die Amtsträger an ihre je eigene Verantwortung zu erinnern.

Die Ordination kann darum als ein Akt gesehen werden, der die *Einheit* von Amt und Gemeinde stärkt, weil er ein *gemeinsames Vertrauen* in ein Drittes darstellt. Die verbale Akzentuierung und rituelle Inszenierung des dritten Raums erlauben es, sowohl Gemeinde als auch Amt theologisch zu verstehen – als Grössen eines Ganzen, das bei Paulus Leib Christi heisst. Mit dem dritten Raum ist eine Sphäre bezeichnet, in der die Gemeindeglieder ihr Amt und die Amtsträger ihr Mitgliedsein erfahren. Um es noch einmal kritisch zu sagen: Nicht die Unterscheidung der Kompetenzen, sondern die Unterstellung, dass das Kompetenzgefälle eine Herrschaft begründe, soll aufgehoben werden.

Es ist ja nicht so, dass Gemeindeglieder keine professionelle Organisation wollten oder die Amtsträger sich dauernd über die unprofessionellen Ehrenamtlichen ärgern, aber solche Reibereien und Querelen gehören nun einmal zum Konfliktpotenzial einer unperfekten Weggemeinschaft, die mit dem Kompetenzgefälle einen guten Umgang finden muss. Beide Seiten können Herrschaft und Leitung verwechseln. Darüber kann an der Feier offen geredet werden. Die Predigten im Ordinations- und im Installationsgottesdienst bieten eine gute Gelegenheit dafür.

Die Erinnerung an die gemeinsame Berufung und die Vergegenwärtigung der Gnade der Nachfolge stärkt die Gemeinde. Das ist der eigentliche und tiefste Grund, warum die Kirche zum Wortdienst im Rahmen eines Gottesdienstes ordiniert. Sie bringt damit zum Ausdruck, «wie sensibel und verletzlich sie gerade im

43 Dazu a. a. O., 51: «Kollegialität bezeichnet auch das konstruktive, innovative Zusammenwirken der Dienste bei Aufbau und Sendung der Gemeinde. Das eine Amt in der Gemeinde wirkt in seinen vielgestaltigen Diensten als Einheit – für die Einheit der Gemeinde (und von da aus der Kirche insgesamt).»

Blick auf das Gelingen dieses Dienstes der Evangeliumsverkündigung in ihrer Mitte ist»⁴⁴. Dass die Pfarrpersonen qua Amt daran erinnern und aussprechen, dass auch sie auf die Gnade angewiesen sind, macht sie nicht nur stark, sondern in einer heilsamen und behutsamen Weise stellvertretend zu verletzlichen Berufsleuten.

4.2 Umsetzung

An der Einsicht der Theologinnen und Theologen fehlt es eigentlich nicht. Auf dem Papier steht es schon lange geschrieben und in den Köpfen ist es angekommen, was die Ordination sichtbar machen kann – ein Verständnis des Amtes, das keine Herrschaft begründet, sondern einen Dienst, der sich dem Aufbau der Gemeinde verpflichtet weiss.⁴⁵ Insofern die Ordinationsliturgie das Verhältnis von Amt und Gemeinde exemplarisch widerspiegelt, muss man die Form nicht neu erfinden. Es könnten aber gewisse Elemente stärker betont werden, um den Charakter des Gemeindegottesdienstes zu unterstreichen.⁴⁶ Dass die Sendung zum Dienst oder die Einsetzung ins Amt gefeiert wird, macht den Pfarrer für einmal zum Gefeierten. Es ist der Kairos, um der Gemeinde klar zu machen, dass *sie* einen aus ihrer Mitte beruft. Paradoxerweise ist es wieder die Aufgabe derer, die den Ordinationsgottesdienst leiten, die Gemeinde daran zu erinnern. Auf der rituellen Ebene gilt es, klar und deutlich die Differenz zur Weihe zu markieren und den *Gebetsakt der Gemeinde* explizit zu machen. Warum nicht mit einer Delegation aus nichtordinierten Gemeindegliedern, die gemeinsam die Fürbitte sprechen?

Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zur römischen Ordinationsliturgie ist der Verzicht auf Vollzugsformeln.⁴⁷ Aussagen wie «ich ordiniere Dich» unterstreichen die Rolle des episkopalen Ordinator und verweisen die Gemeinde nolens volens in die Rolle der ordinären Zuschauerin – eine Rolle, die ihr zu oft zugewiesen wird. Der Begriff der Gottesdienstbesucher bzw. -besucherinnen ist ein vielsagender Versprecher. Er erklärt den Gottesdienst zur Veranstaltung eines kirchlichen Anbieters und entlässt die feiernde Gemeinde aus der Verantwortung der aktiven Beteiligung.⁴⁸ Ins selbe Kapitel gehört die Rede von den Pfarrpersonen, die

44 A. a. O., 64.

45 Die Einsetzung zum Amt macht sichtbar, dass die Gemeinde einen aus ihrer Mitte damit betraut, sie an ihren Einsatz zu erinnern. Das Amt ist deshalb immer vorläufig und nie endgültig. Georg Vischer, Apostolischer Dienst. Fünfzig Jahre Diskussion über das kirchliche Amt in Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt 1982, 222: «Praktisch bedeuten diese Einsichten, dass alle, die ein Amt in der Kirche bekleiden, gut daran tun, sich auf ihren zentralen Auftrag zu besinnen und zu beschränken. Sie dürfen nicht alles für die Gemeinde tun wollen, sondern nur das, was ihr sichtbar und hörbar macht, wovon sie lebt. Sie dürfen die Gemeinde freisetzen und frei lassen für das Tun, das aus dem Hören erwächst. Und sie müssen darauf aus sein, sich überflüssig zu machen.»

46 Zu den Formularen vgl. Frieder Schulz, Evangelische Ordination. Zur Reform der liturgischen Ordnungen, JLH 17, 1972, 1–54; ders., Die Ordination als Gemeindegottesdienst. Neue Untersuchungen zur evangelischen Ordination, JLH 23, 1979, 1–31.

47 Vgl. a. a. O., 22.

48 Vgl. dazu Guido Bausenhart, Zur Feier der Beauftragung von Pastoralreferent(inn)en, in: Michael

ihren Gottesdienst feiern, als ob die Kanzel eine Bühne wäre. Die angemessene Form der Beteiligung der Gemeinde ist gerade nicht die angestrenzte Demonstration einer egalitären Fantasie. Es muss vielmehr sichtbar und hörbar werden, *wer* die Gemeinde ist. Georg Vischer sagt es treffend und verweist auf die liturgische *Rolle*, die der Gemeinde zukommen kann:

«Es geht um ihr Hören auf das Wort, um ihren Gehorsam und ihre Bitte und Fürbitte [...]. Die Gemeinde darf nicht als bloße Zuschauerin, sondern muss als handelndes Subjekt zugegen sein. Ihre Mitwirkung kann durch das bestätigende Amen zur Epiklese oder auch durch Akklamationsformen wie das altkirchliche «Axios» liturgische Gestalt gewinnen.»⁴⁹

4.3 Ein persönlicher Schluss

Ich bin ein zum Wortdienst ordinierter Theologe, arbeitete eine Zeit lang als Pfarrer und lehre heute an der Universität. Wenn ich auch nicht mehr länger in einer Gemeinde tätig bin, so fühle ich mich als theologischer Lehrer immer noch dem *ministerium verbi divini* zugehörig.

Für mein berufliches Selbstbewusstsein als Pfarrer war die Einsetzung in die Gemeinde der wichtigere Ritus als die Ordination. Es war eine sehr aufwändige Feier, liebevoll arrangiert, mit Reden, Musik und einem Buffet, für das versehentlich der katholische Bäcker das Brot liefern durfte. Die Dorfprominenz war anwesend, der Anlass für eine Art Gemeindefest genutzt. Dabei wurde mir eindrücklich demonstriert, dass die Gemeinde sich auch selber feierte und dass mir das Amt der Verkündigung zwar anvertraut wurde, aber die Gemeinde mir durch den Festakt und in den Reden zu verstehen gab, dass sie das Sagen hatte.

Das kann in eine ungesunde Bevormundung kippen – sozusagen das Gegenstück zur mundtot gemachten Gemeinde. Dazwischen ist der Spielraum des *Gemeindeaufbaus*. Es ist die Gemeinde, die sich in einer geschwisterlichen Atmosphäre aufbaut. Ihre Grundlage ist die Mitarbeiterschaft (1Kor 3). Die Ordination macht diese Grundlage für alle Orte, wo Evangelium kommuniziert wird, sichtbar, die Installation befestigt sie am Ort und erinnert an das Schönste und Tiefste der evangelisch verstandenen Gemeinden: Die überraschende Entdeckung, dass das Wort Gottes Gemeinde aufbaut. Was der anfängliche Akt der Beauftragung verspricht, erfüllt sich im alltäglichen und sonntäglichen Gottesdienst der Gemeinde. Eine reife und mündige Gemeinde, ein kollektives Subjekt, das sich als Gemeinschaft erfährt und sich auf diesen theonomen Selbstaufbau verlassen kann, will ein starkes Amt.

Kessler, Ordination – Sendung – Beauftragung. Anfragen und Beobachtungen zur rechtlichen, liturgischen und theologischen Struktur, Tübingen/Basel 1996, 9–37, hier: 11.

⁴⁹ Vischer, Apostolischer Dienst, 231.

Amt und Charisma

Von den Charismen in der Gemeinde und dem Charisma der Gemeinde

Sabrina Müller

1 Einleitung

Auch wenn dem Begriff Charisma im Neuen Testament im Rahmen der paulinischen Theologie durchaus eine zentrale Rolle zukommt, wie später noch deutlich werden wird, scheint er in aktuellen systematisch- und praktisch-theologischen Debatten des deutschsprachigen Raums nicht von herausragender Bedeutung.¹ Auf Grund der Polysemie des Begriffs ergibt sich dabei eine eigentümliche Spannung, da er in seiner alltäglichen, profanen Bedeutung im Sinne einer «besondere[n] Ausstrahlungskraft eines Menschen»² deutlich weiter verbreitet ist denn als theologische Vokabel.

Ferner scheint dem Begriff in anderen Denominationen als den protestantischen Grosskirchen im deutschsprachigen Raum eine zentralere Rolle zuzukommen. Hier sei insbesondere auf Pfingstkirchen und die sogenannten charismatischen Bewegungen verwiesen.³

Der vorliegende Aufsatz hat es sich daher zum Ziel gemacht, die exegetischen und historischen Hintergründe des Terminus zu beleuchten, um die protestantischen Schwierigkeiten mit dem Begriff herauszuarbeiten und um hernach erste Überlegungen zu einem produktiven Umgang zum Verhältnis Charisma und Amt zu liefern.

2 Neutestamentlicher Hintergrund des Charismenbegriffs

Der Begriff Charisma taucht im Neuen Testament ausschliesslich in der Briefliteratur auf, insbesondere in Röm, 1/2Kor und den Pastoralbriefen.

Im paulinischen Gebrauch ist der Begriff vieldimensional gestaltet. Grob können die diversen biblischen Belege in ein enges und ein weites Verständnis des Begriffs eingeteilt werden. In der weiten, allgemeinen Bedeutung bezieht er sich auf ein Handeln Gottes, das als Geschenk oder Gnadengabe erfahren wird, die allen

1 Zu dem gleichen Befund kommt auch Dirk Kellner, Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie. Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und die Lehre vom Gemeindeaufbau, Zürich 2011, 17f.

2 Duden (www.duden.de/rechtschreibung/Charisma [30.07.2021]).

3 Vgl. Hans Gasper, Charismatische Bewegungen, RGG⁴ (http://dx-1doi-1org-1yv1rp6fg2c98.han.sub.uni-goettingen.de/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_02857 [02.08.2021]).

Gläubigen kollektiv zukommt und je nach Kontext unterschiedlich inhaltlich konkretisiert wird.⁴ Beispielhaft sei hier Röm 5,16 erwähnt: «Und anders als die Sünde des Einen wirkt die Gabe: Das Gericht führt von dem Fall des Einen zur Verurteilung, das Geschenk der Gnade jedoch von dem Fall vieler zum Freispruch.»⁵

Das Charisma scheint an dieser Stelle mit dem Akt der Rechtfertigung verbunden, «hat hier also eine theologisch zentrale Funktion, nämlich das auszudrücken, was uns in Christus von Gott geschenkt ist.»⁶

In einem engen Sinne werden damit Geistesgaben als bestimmte *Begabungen* Einzelner bezeichnet. Diese werden sowohl in Röm 12 als auch in 1Kor 12 aufgelistet: «Dem einen nämlich wird durch den Geist die Weisheitsrede gegeben, dem anderen aber die Erkenntnisrede gemäss demselben Geist [...]» (1Kor 12,8).

Dabei wird betont, dass es sich hierbei nicht um eigene Leistungen handelt, sondern um ein Wirken Gottes am Einzelnen: «Die uns zugeteilten Gaben sind verschieden, der Geist jedoch ist derselbe. Die Dienste sind verschieden, der Herr aber ist derselbe. Das Wirken der Kräfte ist verschieden, Gott jedoch ist derselbe, der alles in allen wirkt» (1Kor 12,4–6).

Der Begriff hat damit im Kontext der korinthischen Gemeinde eine kritische Funktion: «Wenn alles Handeln [...] eine Wirkung der Gnade Gottes ist, so ist damit sowohl der Überheblichkeit [...] als auch dem Stolz auf das eigene Wirken der Boden entzogen.»⁷

An beiden Stellen wird dabei ausserdem das Motiv der Gemeinde als Leib mit seinen einzelnen Gliedern aufgegriffen. Somit wird verdeutlicht, dass die Gnadengaben eine ekklesiologische Funktion innehaben und im Sinne eines Dienstes für die ganze Gemeinde zu verstehen sind.⁸ Dies wird dadurch verdeutlicht, dass Paulus die Begriffe Dienst und Charismen in 1Kor 12,4f. in einem Atemzug nennt und so aufeinander bezieht.⁹

In den Pastoralbriefen wird der Begriff dann in diesem engen, individuellen Sinne aufgegriffen, allerdings mit dem Motiv des Handauflegens verbunden und so in eine besondere Beziehung zu Ordination und Amt gestellt:¹⁰ «Vernachlässige nicht die dir eigene Gabe, die dir verliehen worden ist durch prophetischen Zuspruch und unter Handauflegung des Ältestenrates.» (1Tim 4,14; vgl. auch 2Tim 1,6).

4 Vgl. Kellner, Charisma, 281.

5 Deutsche Bibeltexte nach: Zürcher Bibel 2007, Zürich 42012.

6 Ulrich Brockhaus, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktion, Wuppertal 1987, 132.

7 Kellner, Charisma, 288.

8 Vgl. a. a. O., 290.

9 Vgl. Ferdinand Hahn, Grundfragen von Charisma und Amt in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung, in: Trutz Rendtorff (Hg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985, 339.

10 Vgl. John H. Schütz, Charisma IV, TRE Online (www-1degruyter-1com-1evaepfpg1a96.han.sub.uni-goettingen.de/document/database/TRE/entry/tre.07_681_19/html [30.07.2021]).

Der Begriff scheint hier im Vergleich zum paulinischen Gebrauch stark reduziert und auf die Funktion der gemeindeleitenden Person beschränkt. Zwar kann darauf hingewiesen werden, dass die Exklusivität des Charismenbegriffs hier nicht normativ gemeint ist, sondern an dieser Stelle schlicht nur das Amt der leitenden Person von Interesse ist,¹¹ dennoch wird damit der Zusammenhang von einer Übertragung des Charismas im Akt der Ordination hergestellt.¹²

So ist schon in den biblischen Schriften eine gewisse Spannung nachweisbar, was das genaue Verständnis von Charisma betrifft.

Diese Spannung bewegt sich dabei nicht nur auf der Ebene des Neuen Testaments, sondern spiegelt sich auch in einem der zentralen Konfliktpunkte zwischen protestantischer und katholischer Kirche wider: Das richtige Verständnis um das Amt und damit einhergehend die Frage, inwiefern dem Akt der Einsetzung in ebendieses ein sakramentales Moment innewohnt, kann nach wie vor als eines der zentralen Differenzkriterien zwischen evangelischer und römisch-katholischer Kirche gelten.¹³

Vor diesem Hintergrund erklären sich auch mögliche Berührungsängste der evangelischen Theologie mit diesem Begriff. Diese potenziellen Schwierigkeiten, den Charismenbegriff mit der Ordination in Zusammenhang zu bringen, sollen im Folgenden in zweierlei Hinsicht erläutert werden.

3 Schwierigkeiten des Charismenbegriffs für das Verständnis von ordiniertem Amt im Protestantismus

Bevor auf die Chancen des Charismenbegriffs für den Akt der Ordination respektive das Amtsverständnis in toto eingegangen werden soll, scheint es zentral darzulegen, was damit explizit nicht ausgesagt werden soll, also, welche Implikationen, die mit dem Charismenbegriff einhergehen, es zu vermeiden gilt.

3.1 Systematisch-Theologische Perspektiven

Das Amtsverständnis der evangelischen Kirche ist auf der einen Seite nicht ohne das Theologumenon des *Priestertums aller Getauften* zu verstehen. Ulrich Zwingli bezog sich 1522 mit dem Schlagwort «königliche Priesterschaft» (*regale sacerdotium*) auf das *Allgemeine Priestertum*. Für ihn war ein heilsvermittelnder Priester nicht mehr notwendig, da alle Gläubigen vor Gott grundsätzlich gleich seien: «Ihr müsst theodidacti, das heisst von Gott, nicht von Menschen Belehrt sein.»¹⁴ So

11 Vgl. Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XXV), Zürich 1988, 270.

12 Vgl. Hahn, *Grundfragen*, 342f.

13 Vgl. Gunther Wenz, «Nisi rite vocatus» (CA XIV). Aspekte reformatorischer Lehre vom ordinationsgebundenen Amt, in: Konrad Huber / Andreas Vonach (Hg.), *Ordination – mehr als eine Beauftragung?*, Münster 2010, 245f.

14 Ulrich Zwingli, *Huldrych Zwingli Schriften*, in: Thomas Brunnschweiler / Samuel Lutz (Hg.), *Schriften*, Bd. 1, übersetzt von Hans-Ulrich Bächtold / Andreas Beriger, Zürich 1995, 146.

fand der Gedanke des *Allgemeinen Priestertums* Eingang in verschiedene Kirchenordnungen der Schweiz und ist zumindest theoretisch grundlegend für das landeskirchliche Selbstverständnis. Sichtbar wird dies an den lokalen und kantonalen Gemeindestrukturen, die mit dem Zuordnungsmodell und der synodalen Verfasstheit im Kern im *Allgemeinen Priestertum* gründen.¹⁵ So hält z. B. die St. Galler Kirchenordnung fest: «Jedes Gemeindeglied ist im Sinne des allgemeinen Priestertums aufgerufen, mit Rat, Tat und Fürbitte an der gegenseitigen Verantwortung mitzutragen.»¹⁶

Auch die *Barmer Theologische Erklärung*, das 1934 verabschiedete theologische Fundament der Bekennenden Kirche, nimmt das *Allgemeine Priestertum* auf. Barmen VI¹⁷ ist als Auftrag an die ganze Gemeinde zu lesen. Alle Christ:innen werden dazu berufen und aufgerufen, Zeugnis von der freien Gnade Gottes abzulegen.

Das Theologumenon bringt also zum Ausdruck, dass prinzipiell alle Gläubigen durch die Taufe Anteil am Priestertum der Kirche haben. *Alle* Christ:innen sind in gleicher Weise bevollmächtigt, einander das Evangelium durch Wort, Sakrament und Taten zu bezeugen und in Gebet und Fürbitte «einander Priester [zu] sein»¹⁸. Dies führt so weit, dass in der reformatorischen Lehre folgende Überzeugung grundlegend wurde: «Die Gültigkeit und Wirksamkeit der Sakramente hängt überhaupt nicht von der menschlichen Qualifikation dessen ab, der sie darreicht (ihre Wirksamkeit hängt aber vom Glauben dessen ab, der sie empfängt).»¹⁹

Gleichzeitig ist aber die Institution eines ordinierten Amtes nicht zuletzt durch die CA fest in der Evangelischen Kirche verankert. Demnach ist der *öffentliche* Dienst an Wort und Sakrament an das ordinierte Amt gebunden. Die Besonderheit des Amtes ist aber vor dem Hintergrund des *Allgemeinen Priestertums* keine theologisch-qualitative – der Weihecharakter wird aufgehoben – sondern vielmehr eine funktionale.

In Bezug auf die Ordination lässt sich also festhalten: «Die Vorstellung von der theologischen Bedeutung der Ordination kann daher nicht die einer graduellen

15 Vgl. z. B. Ralph Kunz / Thomas Schlag, Gemeindeautonomie und Zuordnungsmodell in reformierter Perspektive. Kirchentheoretische Orientierungen und Folgerungen für die kirchenleitende Praxis, in: Dieter Kraus (Hg.), SJKR 22, 2018, 71–117.

16 Kanton St. Gallen, 175.11 – Kirchenordnung der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons St. Gallen (www.gesetzessammlung.sg.ch/frontend/versions/1527/embedded_version_content [06.08.2018]).

17 Vgl. Barmen VI: «Jesus Christus spricht: Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. (Mt 28,20); Gottes Wort ist nicht gebunden. (2Tim 2,9); Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne die Kirche in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne stellen.» EKD, Barmer Theologische Erklärung (www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklärung-Thesen-11296.htm [22.02.2022]).

18 Wilfried Härle / Harald Goertz, Priester/Priestertum, TRE 27, Online (www.degruyter.com/view/TRE/TRE.27_379_20 [09.09.2022]), 409.

19 Ebd.

Steigerung der Taufgnade oder der Vermittlung einer Stellung exklusiver Christusrepräsentanz [...] sein.»²⁰

Eben hierin könnte dann eine besondere Schwierigkeit in der Verwendung des Charismenbegriffs liegen. Verbindet man ihn mit dem Gedanken einer Übertragung eines Charismas in der Ordination, wie es in 1Tim 4,14 angelegt ist, scheint es, als würde eine besondere Schenkung Gottes zum Ausdruck gebracht werden, die einer besonderen theologischen Qualifikation gefährlich nahekommt. Ein aus protestantischer Sicht verantwortungsvoller Charismenbegriff muss diese mögliche Implikation vermeiden.

Das evangelische Ämterverständnis steht immer schon in einer gewissen Spannung zwischen einer Besonderheit des Pfarramts, das in der Ordination übertragen wird, und dem kollektiven Charakter des *Allgemeinen Priestertums*, die durch den Begriff des Charismas droht, verschärft zu werden.²¹ Diese Diskrepanz äussert sich nicht nur theologisch, sondern ist ein feststellbares Phänomen innerhalb kirchlicher Strukturen. Die Vermittlung zwischen der Idee des *Allgemeinen Priestertums* und der tatsächlichen Praxis in Landeskirchen und Kirchgemeinden ist eine bleibende Aufgabe.

3.2 Praktisch-Theologische Perspektiven

Die theologische Spannung manifestiert sich in der Praxis in empirisch feststellbaren Faktoren: Nicht nur materielle Aspekte wie die feste Anstellung und die damit einhergehende Besoldung, auch das hohe Mass an Bildung und somit theologischer Expertise implizieren bereits eine gewisse Kluft und Hierarchisierung von Pfarrperson und Laien respektive ehrenamtlichen Mitarbeitenden und anderen kirchlichen Festanstellungen. Im Gemeindealltag ist also eine flache Hierarchie, die grundlegend ist für ein reformiertes Kirchenverständnis, kaum zu beobachten.²² Pfarrer:innen werden als Personen mit herausragenden spirituellen, religiösen und theologischen Kompetenzen betrachtet, was sich auch in pastoraltheologischen Reflexionen niederschlägt: Verwiesen sei hier exemplarisch auf Manfred Josuttis und seine Arbeit «Der Pfarrer ist anders»²³.

Auch aus praktisch-theologischer Perspektive ist es also essenziell, diese Faktoren nicht noch weiter zu verstärken, indem das mögliche Ressourcenungleichgewicht durch die Betonung eines Charismas in der Ordination noch theologisch untermauert wird und so der Eindruck einer Pfarrperson als besonderes theologisches Kompetenzbündel bestätigt wird. Ebendiese Verknüpfung des Begriffs mit beson-

20 Wenz, «Nisi», 247.

21 Vgl. a. a. O., 246–249.

22 Natürlich spiegelt sich dieses Verständnis z. B. in den synodalen Strukturen der evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz. Hier wird aber auf den gemeindepraktischen Alltag verwiesen.

23 Vgl. Manfred Josuttis, *Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*, München 1982.

deren Fähigkeiten einer Person spiegelt sich ironischerweise bereits in der angeführten profanen Verwendung des Charismenbegriffs wider, worauf in der Kommunikation mit der Gemeinde unbedingt zu achten ist.

Was aber bedeuten diese Überlegungen für das Verhältnis von Ordination und Charisma aus praktisch-theologischer Perspektive?

Das ordinierte Amt stellt keinen Widerspruch zum oder eine Einschränkung des *Allgemeinen Priestertums* dar,²⁴ sondern steht vielmehr im Dienst der Gemeinde und so des *Priestertums aller Glaubenden*. Es ist ein verliehenes Amt, so dass die Ordination «primär den Charakter einer Übertragung von Befugnissen und entsprechenden Pflichten»²⁵ hat. Die erworbene Qualifikation für die Ausübung des ordinierten Amtes muss deshalb als eine Berufung im Sinne einer intellektuellen und sozialen Eignung angesehen werden. Mit ihr verbunden ist der Anspruch, dass die ordinierte Person den kirchlichen Auftrag reflektiert und in hermeneutischer Verantwortung ausüben kann.²⁶ Pfarrpersonen sind keine besonderen Würdenträger:innen und werden es nach protestantischem Verständnis auch nicht durch die Ordination. Die Vorstellung der Übertragung einzigartiger Charismen in der Ordination impliziert die weitere Entwürdigung und Entmachtung des *Allgemeinen Priestertums* und somit der reformierten Kirche.

In Bezug auf Charismen gilt es also aus protestantischer Sicht, ihren kollektiven Aspekt zu betonen: Charismen sind allen, unabhängig von Bildung oder Ordination, versprochen und dienen dem Evangelium und der Erbauung des Leibes Christi. Alle Glaubenden sind berufen und beauftragt, im Dienst des Evangeliums zu stehen.²⁷

Was aber ist dann die Funktion des ordinierten Amtes und in welchem Zusammenhang zu Charismen steht es?

4 Von den Charismen in der Gemeinde und dem Charisma der Gemeinde

Der vorherige Abschnitt diente dazu, aufzuzeigen, wo die Schwierigkeiten einer Verbindung von Charisma und Ordination liegen und was damit nicht ausgedrückt werden kann, will man den Charismenbegriff in einem aus evangelischer Sicht angemessenen Sinne verwenden. Offen bleibt nun also noch eine produktive Analyse, inwiefern die Wiederaufnahme des Charismenbegriffs dazu dienen kann, eine theologisch qualifizierte Bestimmung des ordinierten Amtes und seines Verhältnisses zur Gemeinde vorzunehmen. Das Postulat dieses Aufsatzes ist dabei, Ordination

²⁴ Vgl. Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/Boston ³2007, 585.

²⁵ A. a. O., 586.

²⁶ Vgl. a. a. O., 587.

²⁷ Wie sich dies praktisch äussert, ist immer von der Person, den Begabungen und Charismen und dem Kontext abhängig.

und Charisma in einen neuen Zusammenhang zu stellen: Ordination wird hier als zweifache Beauftragung verstanden. Zum einen in einem individuellen und innergemeindlichen Sinne als Beauftragung, die individuellen Charismen in der Gemeinde zu erkennen und zu fördern, mit dem Ziel die theologische Alltagskommunikation und die gelebte Theologie²⁸ diverser Christ:innen zu unterstützen. Zum anderen aber in einem gemeinschaftlichen Sinn als Beauftragung, das Charisma einer *Gemeinde* zu fördern und gemeinsam weiterzuentwickeln.

4.1 Die Charismen in der Gemeinde

Die Ordination als Beauftragung zur Förderung individueller Charismen in der Gemeinde, kann im Horizont einer mäeutischen Pastoraltheologie verstanden werden. Dabei dient der Wissensvorsprung, der strikt von einem Erfahrungsvorsprung zu unterscheiden ist, als Hilfsmittel im mäeutischen Prozess – eine Hebamme kann ihre Tätigkeit immer nur unterstützend ausführen. Es geht also darum, dass ans Licht zu bringen ist, was im Menschen angelegt bzw. als Charisma geschenkt ist. Die ordinierte Person ist damit beauftragt, genau hinzuhören und wahrzunehmen, was da ist und was da *weht*.²⁹ Charles Gerkin verwies schon in den 1980er Jahren darauf, dass die Pfarrperson ein «interpretative guide»³⁰ sein solle. Eine Aufgabe, bei der die Wechselseitigkeit im Zentrum steht: «a relationship of mutual exploration and reflective consideration of options may be possible between pastor and people, facilitating greater freedom and honesty on both sides».³¹ Die Gemeinschaft Europäischer Kirchen in Europa (GEKE) verweist in ihrem Impulspapier *ecclesia semper reformanda* darauf, dass die Zukunft des Pfarrberufs vermehrt auch im Mentoring und Coaching von Individuen, Gruppen und Gemeinden liege: «Die Rolle des Pfarrers ändert sich daher von «Dirigent» zu «Coach» [...].»³² Die spezifische Stellung des ordinierten Amtes ergibt sich in diesen Verständnissen aus der Funktion, die Menschen mit ihren Charismen zu beobachten und für den gemeinsamen Dienst am Leib Christi zu fördern.³³ Im Kern des kirchlichen Auftrags steht die Kommunikation des Evangeliums.³⁴ Die primäre Aufgabe des ordinierten

28 Vgl. Sabrina Müller, *Gelebte Theologie – Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments* (ThSt NF, Bd. 14), Zürich 2019.

29 Vgl. a. a. O., 80.

30 Charles V. Gerkin, *An Introduction to Pastoral Care*, Nashville 1997, 113f.

31 Charles V. Gerkin, *Widening the Horizons: Pastoral Responses to a Fragmented Society* by Charles V. Gerkin, Philadelphia 1986, 99.

32 CPCE, *Ecclesia Semper Reformanda. Reform and Renewal within the Life of European Protestant Churches*, Florence 2012 (www.leuenberg.eu/documents/archive [09.09.2022]), 46.

33 Dass nicht mehr von einer Mehrheitskirche und romantisierenden Kirchenbildern, in denen die Menschen am Sonntagmorgen in den Gottesdienst strömen, ausgegangen werden kann, ist hinlänglich klar. Die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse, die sogenannten Megatrends wie Individualisierung, Pluralisierung, Globalisierung, Urbanisierung und Digitalisierung, verändern die Innen- und Aussenwahrnehmung von Kirche.

34 Die Kommunikation des Evangeliums verweist einerseits auf ein dialogisches Grundverständnis in

Amtes ist es, diese zu fördern, indem die *Allgemeinen Priester:innen* in ihrem alltäglichen Dienst am Evangelium gefördert werden.³⁵ Ebenso gilt es Raum zu schaffen für die Charismen in der Gemeinde, für die Gaben und Ideen der Menschen, um auch den profanen Sinn des Wortes aufzugreifen, sodass Kirche zu einem geistvollen Erprobungsraum³⁶ für Menschen werden kann. Die Normativität von Sinn und Erfahrung wird dabei nicht vermittelt, sondern individuell und persönlich konstruiert, auf der Basis neuer Erfahrungen weiterentwickelt und muss sich im alltäglichen, gelebten Dasein bewähren.³⁷

Dem ordinierten Amt wohnt in diesem Sinne eine prophetische Dimension inne, darauf hinzuweisen, wo theologische, politische, ethische und strukturelle Konzeptionen das Leben einengen und auch dort, wo kirchliche Administration, Rechthaberei und Bürokratie dem *Allgemeinen Priestertum* im Weg stehen, Charismen zu entdecken und zu entfalten.

Diese Aufgabe soll im Folgenden metaphorisch veranschaulicht werden: Ordinierte Menschen sind wie Gärtner:innen in einem bunten, wilden und blühenden Garten. Ihre Aufgabe besteht darin, zu entdecken, was da überhaupt blüht und wo welche Blumen wachsen. Wo gibt es kahle Stellen? Wo wächst eine Pflanze bloss spärlich, weil sie am falschen Ort gesetzt wurde? Welche Pflanzen brauchen welche Bodenbeschaffenheit? Wie kann dieser blühende Garten zu einem Lebensraum für unterschiedliche Pflanzen, Insekten und Tiere werden?

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Funktion des ordinierten Amtes darin besteht, die Charismen innerhalb der Gemeinde zu erkennen und zu unterstützen und ein gleichberechtigtes und befreiendes Umfeld zu schaffen, so dass die Gemeinde nicht blass und eintönig, sondern vielfarbig, vielgestaltig und blühend sein kann.³⁸

Dabei ist nicht zu verkennen, dass die Verlockung, die Verantwortung für die Kommunikation des Evangeliums der ordinierten Person zu übertragen, immerzu

der Selbstmitteilung des Christentums und andererseits wird damit auf die Vielfalt der Kommunikationsmodi innerhalb wie ausserhalb der kirchlichen Gestalt des Christentums verwiesen. Vgl. Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012, 1–11.

35 Der Praktologe Richard Osmer vergleicht dies mit einem Entdeckungsprozess: «The pastoral guide does not take people on the same old trip but travels with them into new territory. Together, they must learn the lay of the land and the path available to them. This is a collaborative activity. The guide must attend carefully to the resources of the travelers and the particular journey they hope to take, as well as contributing her own expertise.» Richard R. Osmer, *Practical Theology. An Introduction*, Michigan 2008, 19f.

36 Vgl. für eine praktische Umsetzung von Erprobungsräumen: Evangelische Kirche Mitteldeutschland, *Erprobungsräume – Kirche anders entdecken, gestalten, erleben. Erprobungsräume* (www.erprobungsräume-ekm.de [09.09.2022]).

37 «[T]o think for themselves with regard to religious issues» (Jeffrey Jensen Arnett, *Emerging Adulthood. The Winding Road from the Late Teens Through the Twenties*, Oxford/New York 2014, 212).

38 Erinnert sei hierbei an die Vielzahl der Management-Diskurse zu «Servant Leadership».

da ist.³⁹ Es ist eine besondere Herausforderung, das *Allgemeine Priestertum* im Rahmen von Gemeinde und Kirche aufrecht zu erhalten. Gelingen kann dies vorwiegend dann, wenn das Priestertum aller Glaubenden als Teil der Nachfolge Christi, als «discipleship of equals»⁴⁰ angesehen wird.⁴¹

4.2 Das Charisma der Gemeinde

Im Horizont der Diskurse zu Amt und Charisma fällt der Blick meist auf die individuellen Akteur:innen – auf Ordinierte und sogenannte Laien – und somit auf das Charisma einer einzelnen Person. Dabei wird übersehen, dass auch vom Charisma einer Gemeinde gesprochen werden könnte. Hierbei wird an Gemeinden gedacht, die ihrem Ruf folgen und sich zu spezifischen, inklusiven Orten für einen Kontext entwickeln.⁴² Diese Charismen einer Gemeinde sind ebenfalls Geschenke Gottes an die Gemeinde und die Welt.⁴³

Veranschaulicht sei diese Überlegung an zwei Beispielen, dem *Open Place* aus der Schweiz und *Grandview*, einer ehemals methodistischen Kirche in den Vereinigten Staaten.

Das *Open Place* wurde 2014 als Begegnungsprojekt der Evangelischen Kirchgemeinde Kreuzlingen ins Leben gerufen. Da das kirchliche Leben stark auf das Zentrum konzentriert war, bot es sich an, in den bisher wenig benutzten Gebäuden am Rand der Stadt eine neue Form von Kirche ins Leben zu rufen. Das *Open Place* ist eine soziale Anlaufstelle für unterschiedliche Menschen. So werden z. B. Lebensmittel in der *verwertBAR* zur Verhinderung von Foodwaste gratis abgegeben, im Café in der Kirche gibt es kostenlose Verpflegung, zudem gibt es eine Kleiderbörse, ein Kunst-Atelier, Veranstaltungen in der Erwachsenenbildung und ein gemeinsames Kochen und Essen in der neuen Küche. Initiiert wurde das Projekt von Pfarrer Damian Brot, der schnell ein engagiertes Team zusammenstellen konnte, aber innerkirchlich zunächst auf Widerstand stiess. Seit 2019 konnte sich dieses Projekt

39 Vgl. Ralph Kunz, Zur Notwendigkeit einer Theologie des Laientums und zu den Chancen und Stolpersteinen der gemeinsamen Verantwortung in Gemeinde und Kirche, in: Ralph Kunz / Matthias Zeindler (Hg.), *Alle sind gefragt. Priestertum aller Gläubigen heute*, Zürich 2018, 29–52.

40 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-Logic of Liberation*, New York 1993, 12.

41 Vgl. Hans Asmussen, *Das Priestertum aller Gläubigen*, Stuttgart 1946, 8; Sabrina Müller, Nachfolge (als freiheitliche und lebensfördernde theologische Praxis), WiReLex: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet (www.bibelwissenschaft.de/stichwort/201049 [01.02.2022]).

42 Vgl. für den Kontextbegriff in der Praktischen Theologie u. a. Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, New York 2007; Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, New York 2002; Laurie Green, *Let's Do Theology. Resources for Contextual Theology*, London/New York 2009.

43 Mike Moynagh's ekklesiologische Reflexionen bauen u. a. darauf auf, dass Kirche als Geschenk verstanden werden muss. Gegründet ist dieser Gedankengang in der *Missio Dei*: «When the Spirit draws self-giving with an outward focus into these other dimensions of ecclesial life, they acquire the fragrance of being missional gifts to the world, just as the attributes of God acquire a missional flavour through the divine self-giving.» (Michael Moynagh [Hg.], *Church in Life*, London 2017, 147).

als neue kirchliche Gemeinschaftsform etablieren und bekam 2019 den Zwinglipreis für kirchliche Innovation.⁴⁴ Das *Open Place* ist ein integrativer Ort in dem nicht nur psychisch beeinträchtigte, sondern auch finanziell in Not stehende Personen Hilfe finden, gleichzeitig wurde es zu einem Treffpunkt im und für das Quartier und zur Anlaufstelle für Menschen jeglichen kulturellen und religiösen Hintergrunds. Das *Open Place* wurde für viele zu einem Ort der Zuflucht und Hoffnung. Das Charisma des *Open Places* ist es, gesellschaftlich Heimatlosen eine Heimat zu bieten.

Ein anderes Beispiel ist *Grandview*, eine ehemals methodistische Kirche in Lancaster, Pennsylvania. Sie machte es sich zum Ziel, eine offene und bejahende Kirche für LGBTQAI+-Personen zu werden, was in Pennsylvania eine besondere Brisanz hat, da es in diesem Staat immer noch möglich ist, eine Person aufgrund ihrer sexuellen Orientierung zu entlassen. Der Veränderungsprozess von *Grandview* wurde 2003 angestoßen, als eine Pfarrerin in einer benachbarten Gemeinde aufgrund ihrer sexuellen Orientierung entlassen wurde. 2014 entschied sich *Grandview* in einer Abstimmung eine inklusive Gemeinde zu werden. 93 % der Mitglieder stimmten dafür.⁴⁵ Die Pfarrpersonen, die Gemeindeleitung und die Mitglieder entschlossen sich gemeinsam, transparent und aktiv die United Methodist Policy zu verändern, die LGBTQAI+-Menschen diskriminiert, und traten daher dem *Reconciling Ministries Network*⁴⁶ bei. Als 2019 die United Methodist Policy gegenüber queeren Menschen erneut verschärft wurde, löste sich die Gemeinde von der Denomination, wobei sie immer noch darum bemüht ist, in der methodistischen religiös-liturgischen Tradition verwurzelt zu bleiben.⁴⁷

⁴⁴ Vgl. Evangelische Kirche Kreuzlingen, Wir als Open Place... (www.open-place.ch/wir-als-open-place [03.03.2022]).

⁴⁵ Vgl. Darryl W. Stephens, A Charismatic Learning. Open and Affirming Ministry in a Methodist Congregation, *International Journal of Practical Theology* 22, Nr. 2 (<https://doi.org/10.1515/ijpt-2017-0014> [06.11.2018]), 195f.

⁴⁶ RMN, Reconciling Ministries Network (<https://rmnetwork.org> [03.03.2022]); «Reconciling Ministries Network (RMN) equips and mobilizes United Methodists of all sexual orientations and gender identities to resist evil, injustice, and oppression in whatever forms they present themselves. The language of our mission comes from the United Methodist baptismal vow, and that's our charge. Simply put, we work to advance justice and inclusion for all LGBTQ people in The United Methodist Church and beyond. Since 1984, RMN has worked to transform hearts, churches, and communities. We do that through grassroots organizing, resourcing and educating, denomination-level change-making, pastoral care, and working with you: faithful people hopeful for a reconciled Church. RMN began as a faith-based response to institutionalized homophobia braided into the fabric of The United Methodist Church. Now, over 30 years later, the Reconciling movement spans four continents, 1,000+ churches, and 40,000+ individuals. And we're still growing. Love is still growing.» RMN, Mission & History – Reconciling Ministries Network (<https://rmnetwork.org/about/who-we-are> [07.03.2022]).

⁴⁷ Vgl. Grandview Church, A New Grandview (www.grandviewlancaster.org/content.cfm?id=9026 [03.03.2022]).

Im Welcoming-Statement von *Grandview* wird der integrative Ansatz der Gemeinde erkennbar: «Jesus Christ calls Grandview Church to be a fully inclusive church, recognizing the sacred worth of all people, including those of every race, ethnicity, sexual orientation, and gender identity. We embrace those who are marginalized for any reason. Grandview cultivates respectful discussion of differences among all who seek to love their neighbors.»⁴⁸

Die inklusive Haltung von *Grandview* geht mittlerweile über das Thema LGBTQAI+ hinaus: Die Gemeinde engagiert sich in Diskursen über *white privilege*, die Überwindung von Rassismus und fordert Veränderungen im Strafrechtssystem der USA, das zu Masseneinkerkerungen von *People of Color* führt: «The journey of becoming truly welcoming is the ongoing journey of faith – a continual process of learning how to be the people of God.»⁴⁹ Der Lern- und Inklusionsprozess von *Grandview* wird von Darryl W. Stephens, Forscher und Praktischer Theologe, als «The charism of radically inclusive love» bezeichnet: «At Grandview, I learned to interpret radically inclusive agape as evidence of the Holy Spirit building up the church. In other words, open and affirming ministry is the fruit of the charism of radically inclusive love, expressed through love for persons of all sexual orientations, gender identities, and marital statuses.»⁵⁰

Sowohl bei *Open Place* als auch bei *Grandview* kommt nicht nur das Charisma der einzelnen Person in den Fokus, sondern ebenso das Charisma einer ganzen Gemeinde. Beide Gemeinden sind auf ihre Art zu radikal inklusiven Orten der Liebe Gottes geworden. Wie im vorherigen Zitat ersichtlich wurde, versteht Stephens diese inklusive Liebe als Charisma und verbindet den Veränderungsprozess der Gemeinde mit der Pneumatologie. In diesem übertragenen Sinn ebenfalls von einem Charisma einer Gemeinde zu sprechen ist m. E. hilfreich und fruchtbar und verleiht dem Diskurs zu Amt und Charisma eine erweiterte pastoraltheologische, amts theologische und kirchentheoretische Dimension. In beiden Gemeinden waren und sind die ordinierten Personen zentrale Figuren, die den Inklusions- und Innovationsprozess einer Gemeinde stützen, fördern und immer wieder Raum für Diskurse schaffen. Beide Gemeinden haben eine starke narrative Tradition, in der die geteilten Lebens- und Glaubensgeschichten zentral sind und Veränderung über eine gelebte und geteilte theologische Alltagshermeneutik geschieht. Die hier beschriebenen Veränderungsprozesse gründen in Haltungsveränderungen von Ordinierten, von kirchlichen Angestellten und von Gemeindegliedern. Dem ordinierten Amt kommt dabei die zentrale Aufgabe zu, Raum zu schaffen, damit sich das Charisma einer Gemeinde entwickeln und entfalten kann.

48 Ebd.

49 Stephens, A Charismatic Learning, 206.

50 A. a. O., 204.

4.3 Das Charisma des ordinierten Amtes

Wie in zwei Teilen aufgezeigt wurde, hat das ordinierte Amt die Aufgabe, die Charismen in und das Charisma der Gemeinde zu fördern. Ein solches Verständnis des Amtes macht es dann möglich, dieses selbst in einem neuen Zusammenhang zum Charisma zu denken.

Betont man den *dienenden* Aspekt des Charismenbegriffs, der in Anlehnung an 1Kor 12 herausgearbeitet wurde, dann wird vor dem Hintergrund der hier aufgeführten Aufgabenbestimmung auch das Amt selbst in diesem Sinne als Charisma denkbar, im Sinne eines empowernden *Dienstes* an und mit der Gemeinde, der darin besteht, die einzelnen Glieder in der Entwicklung ihrer eigenen Charismen zu unterstützen und das Charisma der Gemeinde aktiv zu fördern. So wird es denkbar, dass die Pfarrperson gleichzeitig Teil des *Allgemeinen Priestertums* bleibt und mit bestimmten Charismen in Verbindung steht – dies aber gerade nicht im Sinne der Übertragung einer individuellen Würde, sondern weil sie selbst Teil des Leibes Christi ist. Die Pfarrperson als Teil des *Allgemeinen Priestertums* kann ermöglichen, dass das Charisma einer Gemeinde ebenso zum Ausdruck kommt wie die Charismen einzelner Personen. Konkret bedeutet dies, dass in einer Gemeinde Raum geschaffen wird für die Ideen und die Charismen der Menschen, dass eine partizipative Ekklesiologie⁵¹ gefördert wird, in der sowohl die kirchliche Vielfalt als auch die Vielfalt der Kirchen abgebildet wird.

Sowohl bei *Open Place* als auch bei *Grandview* steckt viel harte Arbeit hinter dem Entwicklungsprozess, doch gleichzeitig weisen die Prozesse auch über die Gemeinde hinaus und auf etwas hin. Die Förderung des Charismas der Gemeinde und der Charismen in der Gemeinde sind theologisch nicht ohne Unverfügbarkeit, nicht ohne den Windhauch der Geistkraft zu denken. Sie ist es, die Kirche mehr sein lässt als eine organisierte Institution, sie ist es, die durch das Geschenk der Charismen eine Gemeinde zu einer Hoffnungsgemeinschaft werden lässt.

5 Fazit: Chancen des Charismenbegriffs für ein protestantisches Ordinationsverständnis

Der Aufsatz zielte darauf ab, ein Verständnis von Charisma zu etablieren, das keine besondere Würde einer einzelnen Person zum Ausdruck bringt, sondern vielmehr mit 1Kor 12 als Gnadengabe Gottes zu deuten ist, die darauf zielt, der Gemeinde zu dienen.

Vor diesem Hintergrund kann die Ordination nun in Zusammenhang mit der Verleihung von Charismen gestellt werden. Die Ordination erhält die Funktion eines *erneuten Zuspruchs des persönlichen Charismas und ist damit ein Akt der*

⁵¹ Vgl. dazu z. B. Gerard Mannion, *New Wine and New Wineskins. Laity and a Liberative Future for the Church*, *International Journal of Practical Theology* 11, Nr. 2 (<https://doi.org/10.1515/IJPT.2007.13> [01.01.2007]).

Bitte um Unterstützung für den eigenen Dienst. Die Handauflegung fungiert dann als Symbol für die Beauftragung *zu* und den Segen Gottes *für* diesen Dienst. Da nach 1Kor 12 Charismen keinen Selbstzweck haben, ist mit dem erneuten Zuspruch ebendieser in der Ordination ein relationaler Aspekt verbunden, also die Bitte um die Unterstützung, das eigene Amt im gemeindedienlichen Sinne ausfüllen zu können.

Somit wird deutlich, dass der Begriff des Charismas – entgegen den anfänglich geschilderten Befürchtungen – dazu beitragen kann, ein hierarchiefreies Verständnis von Pfarramt zu etablieren. Das Charisma der Amtsperson ist im hier vorgeschlagenen Sinne mit einem dezidiert machtkritischen Impetus versehen: Es *dient* der Befähigung der anderen Gemeindeglieder, nicht einer persönlichen Ermächtigung und ist immer schon auf die Charismen der Gemeinde und innerhalb der Gemeinde verwiesen.

Löst man den Charismenbegriff von seiner profanen Verwendungsweise und betont das paulinische Verständnis, ist er nicht anders denn als relationaler, kollektiver Begriff zu verstehen und impliziert das Bild der vielen Glieder, die alle mit Charismen ausgestattet sind, die es von der Pfarrperson anzuerkennen und zu fördern gilt. Das Charisma der Amtsperson ist auf die Charismen der anderen Glieder bezogen, die wiederum alle der Kommunikation des Evangeliums dienen.

Betont man diesen Aspekt in der Ordination kann der Begriff also dazu beitragen, ein demokratisches Amtsverständnis zu etablieren und gleichzeitig die spezifische Funktion und Aufgabe der Pfarrperson zu plausibilisieren. In diesem Sinne kommt dem Begriff eine *Brückenfunktion* im Rahmen der oben beschriebenen Spannung zwischen ordiniertem Amt und *Allgemeinem Priestertum* zu.

Aber nicht nur kirchentheoretisch, sondern auch pastoraltheologisch sind die Implikationen des Begriffs bemerkenswert: Betont man den erneuten Zuspruch des schon gegebenen Charismas und den Segen in der Ordination, kann darin sowohl eine Mahnung als auch eine Entlastung für die Pfarrperson zum Ausdruck kommen. Die Vergegenwärtigung des persönlichen Charismas für die Ausübung des Amtes erinnert daran, dass dieses nicht aus eigener Kraft zu leisten ist, sondern auf das Gnadenhandeln Gottes verwiesen bleibt. Es mahnt daher zur Demut in der Ausführung des Amtes und zur Reflexion des eigenen Selbstverständnisses. Das Amt kreist nicht um sich selbst, sondern ist radikal auf die Gemeinde bezogen und bedarf dem Gnadenhandeln Gottes und seinem Beistand. Dies ist nicht nur als Mahnung zu einem dienenden Leitungsstil zu verstehen, sondern impliziert ferner ein entlastendes Moment für die Amtsträger:innen. Der Anspruch an das Amt, die Charismen der Gemeinde und ihrer Glieder zu fördern, ist eingebettet in den Glauben, dies nicht aus eigener Kraft leisten zu müssen. Der Begriff des Amtscharismas verweist darauf, auf das Gnadenhandeln Gottes angewiesen zu sein, welches im Segensakt der Ordination zugesprochen wird.

Aus praktisch-theologischer Sicht bleibt die Frage offen, wie dies praktisch umsetzbar ist respektive, welche liturgischen Konsequenzen der hier vorgeschlagene

Zusammenhang von Charisma und Ordination haben sollte. Wie kann man den Akt der Ordination so gestalten, dass ebendiese produktiven Momente, die der Charismenbegriff mit sich bringt, transparent werden und nicht doch durch die feierliche Inszenierung der Ordination ein Hierarchiegefälle impliziert wird? Ein möglicher Ansatzpunkt könnte sein, auch für die Einsetzung von Ehrenamtlichen in ihre gemeindlichen Tätigkeiten eine festliche Segenshandlung zu etablieren.

Die Ordination, so sollten die vorliegenden Überlegungen deutlich machen, ist Versprechen und Segen für den Dienst am *Allgemeinen Priestertum* und den Dienst an der Gemeinde, damit beide zu einem Charisma für die Welt werden können. In Schüssler Fiorenzas Worten: «Rather, I want to articulate ekklesia as a discipleship of equals that can make present the basileia, the alternative world of justice and well-being intended by the life-giving power of G-d as reality and vision in the midst of the death-dealing powers of patriarchal oppression and dehumanization.»⁵²

Ordination als liturgische Praxis reformierter Kirchen

Exemplarische Fallstudie und Vergleich

David Plüss

Die Ordination ist zunächst und vor allem eine komplexe liturgische Praxis, der eine grosse Symbolkraft zukommt und in der das vor Ort gewachsene Kirchen- und Amtsverständnis sowie theologische Positionen und praktische Empfehlungen – etwa der Evangelischen Kirche Schweiz EKS – zusammenfliessen. Wie sich dies im konkreten Vollzug darstellt, wird in diesem Beitrag anhand einer vergleichenden Fallstudie rekonstruiert und analysiert. Im Fokus steht die Ordinationsliturgie der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn. Diese wird verglichen mit den Ordinationsliturgien aus Basel-Stadt und dem Aargau.

1 Ordination in praxeologischer Perspektive

«Alle offenen Fragen im Amtsverständnis spiegeln sich auch mehr oder weniger in der Amtseinsetzung. Im Ordinationsverständnis zeigen sich wie unter einem Brennglas die Konfliktlinien des Amtsverständnisses» – so die Herausgeber dieses Bands in ihrem Anschreiben an die Autor:innen. Ich verstehe diese Aussagen als Ausgangsvermutungen, die in den vorliegenden Beiträgen dieses Bands vertieft, begründet oder ausdifferenziert werden. In meinem Beitrag geht es darum, konkrete Ordinationsliturgien zu sichten und daraufhin zu befragen, welche ekklesiologischen Deutungen und pastoraltheologischen Leitlinien, welche offenen Fragen und allfälligen Konflikte sich in sie eingelagert haben, zur Darstellung gebracht und verhandelt werden, unbearbeitet und unvermittelt nebeneinander stehen bleiben oder ausgeblendet werden.

In Bezug auf die zitierte Ausgangsvermutung der Herausgeber gehe ich davon aus, dass die Amtseinsetzung einerseits eine symbolisch verdichtete, expressive und stilisierte *rituelle Praxis* darstellt.¹ Andererseits handelt es sich um eine *soziale Praxis*, die der Logik sozialer Praktiken entspricht: Sie ergibt sich in ihrer je konkreten

1 Zur Symbolizität und Ritualität liturgischen Handelns vgl. Werner Jetter, *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen 1978; Walter Neidhart, *Die Rolle des Pfarrers beim Begräbnis* (1968), in: Christoph Barben (Hg.), *Aporien aushalten – dennoch handeln*, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 210–219; David Plüss, *Ist der Gottesdienst ein Ritual?*, in: Hanns Kerner (Hg.), *Zwischen heiligem Drama und Event. Auf dem Weg zu einer zukunftsfähigen Agende*, Leipzig 2008, 99–113; Christian Walti, *Gottesdienst als Interaktionsritual. Eine videobasierte Studie zum agendenfreien Gottesdienst im Gespräch mit der Mikrosoziologie und der Liturgischen Theologie*, Göttingen 2016. Die Expressivität des liturgischen Handelns wird im Anschluss an Friedrich Schleiermachers «darstellendes Handeln» von den Vertreter:innen der älteren liturgischen Bewegung und später insbesondere von Peter Cornehl aufgegriffen und vertieft: Peter Cornehl, *Theorie des Gottesdienstes – Ein Prospekt* (1979), in: ders., «Die Welt ist voll von Liturgie». Studien zu einer

Gestalt im Vollzug, wird interaktiv ausgehandelt, stabilisiert und verändert sich über mimetische Prozesse², ist multimodal bedingt – durch räumliche Gegebenheiten und Arrangements, liturgisches Mobiliar und Gegenstände, Atmosphären, Klänge, Rhythmen, Licht – und aus vorbewusst vollzogenen kollektiven Praxis- und Interaktionssequenzen aufgebaut.³

Die Unterscheidung zwischen stilisiertem rituellem Handeln und sich immer wieder etablierenden und verändernden sozialen Praktiken ist eine analytische. Im konkreten liturgischen Vollzug ist sie verdeckt oder zumindest verwischt. Um sie im Einzelnen rekonstruieren zu können, wären mikrosoziologische, videografisch dokumentierte Praxisanalysen notwendig. Diese können hier nicht vorgenommen werden. Vielmehr geht es darum, exemplarische Ordinationsliturgien und einschlägige Regularien daraufhin zu befragen, welche rituell-symbolischen Handlungen sie vorschreiben, wie deren Vollzug reguliert wird und was nicht reguliert und damit dem Aushandlungsprozess sozialer Praxis überlassen wird und, falls sich dies rekonstruieren lässt, wie dieser Handlungsspielraum genutzt wird.

Dabei gehe ich davon aus, dass die liturgische Praxis der Ordination – wie jede andere liturgische Praxis auch – keine Übersetzung und Anwendung biblisch begründeter und systematisch-theologisch reflektierter Grundsätze darstellt, sondern sich als rituelle und soziale Praxis in den Anfängen des Christentums gebildet hat, immer wieder verändert wurde und sich vielfältig ausdifferenziert hat. Die Praxis der theologischen Reflexion ist zwar auf die liturgische Praxis bezogen, aber sie ist ihr in einer bestimmten Hinsicht zeitlich und sachlich nachgeordnet, wie dies die beiden Liturgiewissenschaftler *Alexander Schmeemann* und *Gordon W. Lathrop* mit Bezug auf das von *Prosper von Aquitanien* (390–455) formulierte antipelagianische Axiom *lex orandi, lex credendi* im Rahmen ihrer «liturgischen Theologie» entfalten.⁴ Matthias Wüthrich ist zuzustimmen, wenn er in Bezug auf die Schweizer Kirchen schreibt: «Es gibt eine historisch gewachsene Vielfalt von impliziten Amts-

integrativen Gottesdienstpraxis, Stuttgart 2005, 44–61.

2 Zur mimetischen Struktur von Interaktion und Praxis vgl. Gunter Gebauer / Christoph Wulf, *Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek 1998, 7–22.

3 Vgl. hierzu den soziologischen Diskurs der Praxeologie: Andreas Reckwitz, *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive*, *Zeitschrift für Soziologie* 32/4, 2003, 282–301; Stefan Hirschauer, *Verhalten, Handeln, Interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxistheorie*, in: Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld 2016, 45–67.

4 Zu den Vertreter:innen der «liturgischen Theologie» gehören neben den Genannten im deutschen Sprachraum Bernd Wannenwetsch und Dorothea Haspelmath-Finatti (vgl. Dorothea Haspelmath-Finatti, *Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst*, Göttingen 2014, 83–126; Dorothea Haspelmath-Finatti (Hg.), *Called to Worship – Freed to Respond. Beiträge aus der internationalen Liturgischen Theologie zum Zusammenhang von Gottesdienst und Ethik*, Gütersloh 2019).

Brauchtümern, die erst sekundär und manchmal auch nur notdürftig einer theologischen Reflexion zugänglich gemacht sind.»⁵ Die Analyse trifft zu und die implizite Kritik ist berechtigt. Allerdings scheint sich die Kritik mit einem deduktiven Modell zu verbinden, wonach sich kirchliche Amtsstrukturen an einem systematisch-theologisch begründeten Amtsverständnis zu orientieren und dieses möglichst widerspruchsfrei «umzusetzen» haben. Das Verhältnis scheint mir indes komplexer zu sein. Die vorfindlichen Amtspraktiken, -strukturen und -normen sind kontextuell bedingt und gewachsen. Es handelt sich um Ensembles sozialer Praktiken, wozu, wie erwähnt, auch deren Bezug zu und Orientierung an theologischen Grundsätzen gehört. Die Ordinationsliturgie stellt, so meine These, eine *ritualisierte Praxis* dar, der symbolisch-expressive, orientierende und reflexive Funktionen in Bezug auf das Pfarramt zukommen. In ihr kommen die vorfindlichen, gewachsenen, bewährten oder dysfunktional gewordenen Amtspraktiken zusammen mit genuin liturgischen Darstellungs- und Reflexionsformen. Die Analyse von Ordinationsliturgien hat dieses Verständnis der liturgischen Praxis zu berücksichtigen.

Zugleich hat sie in Rechnung zu stellen, dass auf der Daten-Grundlage schriftlich festgelegter Texte und Abläufe weder bewusste und stilisierte rituelle Handlungen noch unbewusste Praktiken beobachtet und interpretiert werden können, sondern nur eine stark fokussierte Anleitung derselben. Denn Liturgien bilden nicht ab, wie Ordinationen konkret gestaltet werden, sondern sie regeln den Vollzug, indem sie den *Ablauf* und die *Texte* entweder verbindlich vorgeben, empfehlen oder exemplarisch formulieren. Da im Folgenden die Ordinationsliturgien von drei reformierten Kirchen der Deutschschweiz (Bern, Basel-Stadt und Aargau) untersucht werden, ist es wichtig zu betonen, dass diese weder für den Sonntagsgottesdienst noch für Amtshandlungen verbindliche Liturgien kennen. Liturgische Abläufe und Texte haben immer nur Modell- und Anregungscharakter.⁶

2 Analyse der Berner Ordinationsliturgie

2.1 Einführung

In den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn wird nur zum Pfarramt ordiniert. Die Einführung in das katechetische und das sozialdiakonische Amt erfolgt durch eine *Beauftragungsfeier*. Die aktuell massgebliche Liturgie der Berner Ordinationsfeier ist im Anhang der *Verordnung über die Ordination, die Beauftragung*

5 Matthias D. Wüthrich, Grundfragen des reformierten Ordinationsverständnisses, SJKR 24, 2019, 11–27, hier: 12.

6 Vgl. Gesangbuchverein (Hg.), Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, Basel/Zürich 1998, 234.

und die Einsetzung in das Amt vom 12. Mai 2016 (im Folgenden *Berner Verordnung* oder BV) festgelegt.⁷ Die Form der Regulierung ist bemerkenswert. Zwar ist es üblich, das *Ordinationsgelübde* in der Kirchenordnung zu formulieren,⁸ nicht aber den Ablauf und die Texte der Liturgie vorzugeben.

Der *Ablauf* der gesamten Ordinationsfeier ist in einer Tabelle festgehalten. Es werden 25 Elemente unterschieden, die in fünf Teile gegliedert sind. Diese sind mit *Sammlung*, *Wortverkündigung*, *Ordination*, *Abendmahl* und *Ausgang/Sendung* überschrieben. Die fünf Teile entsprechen den fünf Wegschritten der im Reformierten Gesangbuch⁹ (im Folgenden: RG) unter Nr. 150–153 definierten Gottesdienstordnungen. Sie unterscheiden sich von diesen darin, dass sowohl die *Anbetung* wie die *Fürbitte* keine eigenen Teile darstellen, sondern in die anderen Teile integriert werden. Bemerkenswert ist, dass beim Abendmahlsteil keine Elemente desselben, sondern nur die Fürbitten aufgeführt werden, die streng genommen (wie etwa in RG 153) der Abendmahlsliturgie vorangehen. Dass die Ordination detailliert und verbindlich geregelt ist, das Abendmahl aber nur genannt und sowohl im Ablauf wie in der Ausgestaltung dem Belieben der jeweils für den Ordinationsgottesdienst Zuständigen anheimgestellt wird, verleiht dem Ordinationsakt ein hohes Gewicht und degradiert das Abendmahl zur liturgischen Rahmenhandlung, die keiner weiteren Regelung bedarf.¹⁰

Zur Verbindlichkeit des Ablaufs und der Texte heisst es im *Anhang I* der Berner Verordnung: «Der «Aufbau» und die mit einem schwarzen Balken am linken Rand markierten Elemente sind verbindlich. Die anderen Elemente können von Fall zu Fall frei gestaltet werden» (BV, S. 14). Es wird demnach eine Unterscheidung vorgenommen zwischen einzelnen Abläufen und «Texten» der Feier, die so und nicht anders zu vollziehen und zu sprechen sind, und solchen, die frei gestaltet und somit der Situation angepasst und dem Gutdünken der für die liturgische und musikalische Gestaltung Zuständigen anheimgestellt werden dürfen.

Bemerkenswert ist die Verbindlichkeit der vorliegenden Liturgie vor dem Hintergrund der ansonsten weitreichenden Freiheit liturgischer Gestaltung, welche die

7 Vgl. *Verordnung über die Ordination, die Beauftragung und die Einsetzung in das Amt* vom 12. Mai 2016 (Stand am 1. August 2016), KES | RLE 45.020. Entsprechend dem *ius liturgicum*, das sich auch in Art. 17 Abs. 1 lit. g der aktuellen Kirchenverfassung widerspiegelt, war es die Synode, welche anlässlich der Sommersession 2015 die angepassten Liturgien für die Ordination und die Beauftragung genehmigte.

8 Vgl. z. B. Art. 108 KiO/ZH und auch Art. 195 KiO/BE-JU-SO.

9 Gesangbuchverein (Hg.), *Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz*.

10 Rubriziert ist einzig der Hinweis: «mit einem ökumenisch erkennbaren Formular (Vorschlag: Formular 1 oder 2 der Taschenliturgie 2011)», wobei sich dieser Hinweis innerhalb der reformierten Kirchen der Deutschschweiz nicht von selbst versteht, sondern in mehrerer Hinsicht strittig ist (vgl. dazu Bruno Bürki / Andrea Anker, *Messe oder reformiertes Abendmahl?*, in: Ralph Kunz / Andreas Marti / David Plüss (Hg.), *Reformierte Liturgik – kontrovers* (Praktische Theologie im reformierten Kontext, Bd. 1), Zürich 2011, 83–97).

reformierten Kirchen der Deutschschweiz auszeichnet. So heisst es in der Einleitung zu den *Gottesdienstordnungen* im Reformierten Gesangbuch: «Es handelt sich nicht um fertig ausgearbeitete Gottesdienstordnungen, sondern um ‹Gerüste›, an denen in verantwortlicher Freiheit weitergebaut werden kann und soll. Einzelne Elemente können weggelassen, umgestellt oder hinzugefügt werden. Der Gottesdienst in den reformierten Kirchen ist nicht an eine bestimmte Form gebunden; sein Zentrum liegt in der Verkündigung, in Taufe und Abendmahl» (RG, 234).¹¹

Von diesem Grundsatz, der in allen reformierten Landeskirchen der Deutschschweiz hochgehalten wird, wird in der Berner Ordinationsverordnung deutlich abgewichen. Während andere Versuche, eine gewisse Verbindlichkeit der liturgischen Gestaltung einzuführen – wie z. B. in der 2016 publizierten *Aargauer Jubiläumsliturgie*¹² –, chancenlos blieben, scheint hier die Rechnung aufzugehen. Und zwar wohl vor allem darum, weil dasselbe Gremium für die Regelung und die Durchführung der Liturgie zuständig ist.¹³ Die verordnete Verbindlichkeit hebt die Ordinationsfeier ab von allen anderen Gottesdiensten und Kasualfeiern sowie von Taufe und Abendmahl, auch wenn bei Letzteren eine erhöhte Verbindlichkeit aus ökumenischen Gründen mit Verweis auf Empfehlungen der GEKE immer wieder angemahnt wird.¹⁴ Die Verbindlichkeit hebt die Berner Ordinationsliturgie heraus und rückt sie in die Nähe einer lutherischen oder katholischen liturgischen Praxis, die sich durch eine Unterscheidung von Ordinarium und kirchenjahreszeitlichem Proprium auszeichnen. Die Ordination hat für die Berner Kirche entweder ein höheres Gewicht als Taufe und Abendmahl für die ökumenische Verständigung oder es handelt sich um diejenige Feier, in der aus den genannten Gründen eine liturgische Kultur modellhaft vorgeführt werden kann, die sich die Kirchenleitung auch für andere Feiern – wie Taufe und Abendmahl – wünscht, sie aber bisher nicht durchsetzen konnte.

Wenn wir auf die vorliegende Regelung blicken, so fällt auf, dass einzig der Ordinationsteil in Bezug auf den Ablauf und die verwendeten Texte verbindlich geregelt ist. Dieser soll im folgenden Abschnitt einer eingehenden Analyse unterzogen werden.

11 Vgl. dazu auch Ralph Kunz, Ein Gerüst für den Wildwuchs, in: ders. (Hg.), *Der neue Gottesdienst. Ein Plädoyer für den liturgischen Wildwuchs*, Zürich 2006, 17–26.

12 Sabine Brändlin / Gottfried Locher / Dieter Wagner (Hg.), *Reformierter Abendmahlsgottesdienst. Liturgieheft zur Aargauer Jubiläumsliturgie*, Zürich 2017, 3.

13 Zwar ist es die Synode, der das *ius liturgicum* zukommt und die die vorliegende Liturgie diskutiert und verabschiedet hat. Aber es war der Synodalrat, der sie erarbeitet und der Synode vorgelegt hat.

14 *Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa*, ehemals *Leuenberger Kirchengemeinschaft*. Vgl. Wilhelm Hüffmeier (Hg.), *Sakramente, Amt, Ordination / Sacraments, Ministry, Ordination*, Frankfurt a. M. 1995, 141f.

2.2 Analyse der Berner Ordinationsliturgie (Verordnung)

2.2.1 Elemente und Dramaturgie

Der *Ablauf* der Ordinationsliturgie im engeren Sinne ist in der *Berner Verordnung* folgendermassen geregelt:¹⁵

C	Ordination	
10	Einführung	
11	Dankgebet	
12	Lied	
13	Anerkennung der Berufung und der Ausbildung	vocatio interna
14	Verpflichtung der Kirche	
15	Ordinationsgelübde der Pfarrerinnen und Pfarrer	
16	Epiklese mit Handauflegung	
17	Übergabe Ordinationsurkunde	
18	Ermächtigung: Ordinationsformel der Pfarrerinnen und Pfarrer	vocatio externa
19	Sendung und Segen	

Auffällig ist zunächst, dass sich die Liturgie der Ordination im Ablauf nicht von derjenigen der Beauftragung der Sozialdiakon:innen und Katechet:innen unterscheidet. Sie unterscheiden sich einzig in der Nomenklatur, nicht aber im Ablauf und Inhalt der einzelnen Teile. Dies kann als Wertschätzung der beiden anderen Ämter interpretiert werden oder als Einfluss der Praxis der reformierten Kirchen der *Suisse Romande*, die neben den Pfarrpersonen auch die *diacres* ordinieren bzw. konsekrieren.¹⁶ Ausschlaggebend für die vorliegende Verordnung ist vermutlich die Empfehlung der GEKE und des SEK gewesen, nur Pfarrpersonen zu ordinieren.¹⁷

Im Anschluss an den tabellarisch dargestellten Ablauf folgen die Texte der einzelnen Elemente der Ordinationsliturgie, teilweise ergänzt durch *Hinweise*, in denen das dafür zuständige Amt genannt, die Inhalte der Texte erläutert oder präzise Anweisungen zur Durchführung gegeben werden.

15 Da die in der BV publizierte Tabelle die Ordinations- und die Einsetzungsliturgie regelt, wurde sie für diesen Beitrag geringfügig redigiert.

16 Vgl. dazu Christian R. Tappenbeck, *Das evangelische Kirchenrecht reformierter Prägung. Eine Einführung*, Zürich 2017, 137.

17 So in: Michael Bünker / Martin Friedrich (Hg.), *Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung*, Leipzig 2013, 132–135; Matthias Wüthrich, *Ordination in reformierter Perspektive*, SEK Position 10, Bern 2007, 63.

2.2.2 Einführung, Dankgebet und Gemeindegesang

Die *Einführung* hat durch das Synodepräsidium zu erfolgen (BV, S. 17).¹⁸ Dieses repräsentiert nicht die Kirchenleitung, sondern über die Synode die Kirchgemeinden und das Kirchenvolk. Dadurch sowie durch die Inhalte der Einführung «soll in gut reformierter Tradition und in ökumenischem Konsens das Verhältnis des ganzen Volkes Gottes zu den besonderen Beauftragten thematisiert werden» (BV, S. 17).

In der Einführung erinnert das Synodepräsidium an den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Die Kommunikation des Evangeliums richte sich nicht nur nach innen, sondern an «alle Menschen in Kirche und Welt» (BV, S. 17). Zudem sei die Bezeugung des Evangeliums in Wort und Tat allen Getauften und Mitgliedern der Kirche aufgetragen. Seit ihren Anfängen habe die Kirche Menschen damit beauftragt, die Glaubenden in ihrem Zeugnis in Wort und Tat anzuleiten und zu unterstützen. Zudem wird dem Glauben Ausdruck verliehen, dass sich diese Beauftragung mit dem Willen Gottes und der *Berufung* der Beauftragten durch ihn verbinde. Das Synodepräsidium bringt hier das Vertrauen zum Ausdruck, dass die Beauftragung durch die Kirche keine nach bloss menschlichem Kalkül erfolgende Entscheidung darstellt, sondern eine zugleich geistgewirkte. Sie erkennt im Sachverhalt, dass sich Menschen für das Pfarramt vorbereiten, indem sie, einem inneren Ruf (*vocatio interna*) folgend, Theologie studieren, die praktische Ausbildung zum Pfarramt absolvieren und alle erforderlichen Prüfungen erfolgreich ablegen, ein göttliches Wirken, dem sie durch die Ordination gleichsam antwortend entspricht.

Es folgt ein trinitarisch strukturiertes *Dankgebet* durch das Synodepräsidium, in dem Gott für die Berufenen gedankt, Christus um Beistand für ihren Dienst und der Heilige Geist um Stärkung und Begleitung angerufen wird. Darauf antwortet die Gemeinde mit einem nicht näher bestimmten *Lied*.

2.2.3 Anerkennung der Berufung und der Ausbildung

Nun wird die liturgische Leitung vom *Synodalratspräsidium*¹⁹ übernommen, welches die *Anerkennung der Berufung und der Ausbildung* vollzieht. Wiederum wird das Vertrauen zum Ausdruck gebracht, dass Berufswunsch und göttliche Berufung korrespondieren. Sodann wird festgestellt, dass die Ausbildung der Ordinand:innen nach den Ordnungen der Kirche erfolgt ist und folglich die Ordination zum *Verbi Divini Minister* (VDM) bzw. zur «Dienerin oder zum Diener am Göttlichen Wort» erfolgen kann und soll. Da die lateinische und deutsche Amtsbezeichnung nicht weiter erläutert wird, ist ein verengtes und darum unsachgemässes Verständnis des *Wortes Gottes*, das Wüthrich zu Recht kritisiert und das Pfarramt auf die Kanzelrede fokussiert, sehr wahrscheinlich.²⁰

18 Die Seitenangaben in Klammern beziehen sich hier und im Folgenden auf die *Berner Verordnung* (BV).

19 *Synodalrat* heisst in der Berner Kirche das Kollegium, dem die Aufgabe der Kirchenleitung zukommt.

20 Vgl. Wüthrich, *Ordination*, 15.

2.2.4 Selbstverpflichtung der Kirche

Es folgt die *Selbstverpflichtung der Kirche* gegenüber den Ordinand:innen. Hier kommt eine dritte Akteurin ins Spiel: der:die *Ordinator:in*. Er:sie deklariert zunächst die besondere Verbindung mit der Kirche, welche die Ordinand:innen durch die Ordination eingehen. Dabei bleibt zunächst – wohl absichtlich – offen, um welche Gestalt von Kirche es sich handelt: um die ordinierende Kantonalkirche oder einen umfassenden Kirchenverbund, die Kirchgemeinde vor Ort oder die geglaubte Gemeinde Jesu Christi. Im Folgenden wird indes deutlich, dass die ordinierende Kantonalkirche gemeint ist, die Anerkennung als VDM aber nicht auf diese beschränkt bleibt, sondern auch seitens der «weltweiten Kirche», des Staates und der Öffentlichkeit erfolgen soll. Dafür will sich die ordinierende Kantonalkirche einsetzen. Die öffentliche – politische und gesellschaftliche – Dimension und Bedeutung des Amtes wird an dieser prominenten Stelle der Liturgie unterstrichen und mit der Öffentlichkeitsdimension der Verkündigung verbunden. Sodann verpflichtet sich die Kirchenleitung zur Fürsorge, zum Beistand und zur Fürbitte für die zukünftigen Amtsinhaber:innen.

2.2.5 Ordinationsgelübde

Es folgt das *Ordinationsgelübde*. Dieses ist dreiteilig und wird von dem/der Ordinator:in vorgesprochen:

Als künftige Pfarrerinnen und Pfarrer frage ich euch vor Gott und der Kirche:

Gelobt ihr, die Frohe Botschaft von Jesus Christus aufgrund der Heiligen Schrift nach bestem Wissen und Gewissen öffentlich zu verkünden?

Gelobt ihr, zu bezeugen, dass die Frohe Botschaft für alle Bereiche des öffentlichen Lebens, in Staat und Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur gilt, und daher alles Unrecht und jede leibliche, geistige und seelische Not und deren Ursachen zu bekämpfen?

Gelobt ihr, in all eurem Wirken die Einheit der Kirche in den vielfältigen Formen des Glaubens und Handelns zu fördern, zusammen mit allen Gliedern der Kirche, den Ehrenamtlichen und den anderen Mitarbeitenden am Aufbau der Gemeinde mitzuwirken, geleitet von Hoffnung und Liebe, zum Besten von Kirche und Welt?

Ist das euer Wille, so antwortet: Ja, mit Gottes Hilfe.

Das Gelübde entspricht im Wortlaut Art. 195 Abs. 4 der *Berner Kirchenordnung*²¹, wobei der erste Teil gegenüber der Kirchenordnung gekürzt wurde. Zudem sind die Teile 2 und 3 gleichlautend mit den entsprechenden Gelübden der Katechet:innen und Sozialdiakon:innen.

Dass das Gelübde im Wortlaut der Kirchenordnung entnommen wurde, unterstreicht die zentrale Bedeutung der Ordination für die Berner Kirche und – aus

21 Kirchenordnung des Evangelisch-reformierten Synodalverbandes Bern-Jura vom 11. September 1990 (Stand am 28. April 2021), KES | RLE 11.020.

Sicht der Berner Kirche – für die Kirche Jesu Christi. Dass sie umstandslos übernommen werden konnte, weist auf die Eigenart der Kirchenordnung hin, die nicht nur eine regulatorische Funktion hat, sondern auch inhaltliche Bestimmungen vornimmt. Mit den aufgeführten Punkten wird eine Pastoraltheologie und eine Ekklesiologie *in nuce* entfaltet, und zwar in einer Gestalt, die den Sprechakt des Ordinationsgelübdes im Wortlaut präfiguriert.

Bemerkenswerterweise wird im vorliegenden Ordinationsgelübde der Text der Kirchenordnung nicht erweitert, ausgelegt oder konkretisiert, wie man erwarten könnte, sondern an einer Stelle sogar gekürzt. Das verwundert und führt zur Frage, was denn weggelassen wurde und welche Gründe dafür ausschlaggebend gewesen sein könnten. Gekürzt wurde die Formulierung: «[...] und in der Gemeinde die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung und zu allen Menschen zu feiern», die sich anschliesst an: «die Frohe Botschaft von Jesus Christus aufgrund der Heiligen Schrift nach bestem Wissen und Gewissen öffentlich zu verkünden». Die öffentliche Wortverkündigung als *Proprium* des *Verbi Divini Ministeriums* ist reformatorischer Konsens und findet sich in allen wichtigen Bekenntnisschriften der Reformationszeit. Übereinstimmung besteht im theologischen Fachdiskurs auch darüber, dass dieser Dienst über die Predigt als gottesdienstliche Kanzelrede hinaus reicht, im Abendmahl geschieht, aber auch in der Seelsorge und in der Erwachsenenbildung, in der Diakonie und im Alltag.²² Bemerkenswert ist die Formulierung der Kirchenordnung gleichwohl. Sie weist darauf hin, dass der Gottesdienst mehr ist als Predigt: dass er im Wesentlichen eine Feier ist, in der «die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung und zu allen Menschen» sinnfällig und rituell zur Darstellung gebracht wird. Die Kirchenordnung wehrt einer homiletischen Engführung des Gottesdienstes und des Pfarramts und macht deutlich, dass eine Pfarrerin nicht nur kluge Predigten halten soll, sondern die liturgische Rolle zentral ist.²³ Wird durch die vorgenommene Kürzung die in der Reformation des 16. Jh. ansetzende homiletische Engführung fortgeschrieben? Die Frage muss offenbleiben. Die Gründe der Kürzung lassen sich nur vermuten. Da die Teile zwei und drei des Gelübdes in identischer Gestalt auch für Katechet:innen und Diakon:innen verwendet werden, könnte die Kürzung daher rühren, dass dem Pfarramt ein Profil verliehen wird, das sich von dem der anderen Ämter insbesondere durch die Aufgabe der öffentlichen Wortverkündigung unterscheidet. Die Leitung des Gottesdienstes wäre dann nicht dem Pfarramt vorbehalten.

22 Vgl. Wüthrich, Grundfragen, 14f.; Ulrich H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen 2001, 24.

23 Dieser Aspekt entspricht nicht nur der Gottesdiensttheologie *Friedrich Schleiermachers*, sondern auch den Erkenntnissen der Ritualtheorie. (Vgl. dazu David Plüss, *Der Pfarrberuf zwischen Zeitgeist und Zeitenossenschaft*, ThZ 68, 2012, 355–376. Es könnte sich hier aber auch der reformatorische Dual von Wort und Sakrament abbilden).

Bemerkenswert ist auch der *zweite Teil des Gelübdes*, in der der Verkündigungsauftrag des Pfarramts – wie auch der anderen beiden Ämter – auf «alle Bereiche des öffentlichen Lebens, [auf] Staat und Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur» ausgedehnt wird. Es sind somit keine «kirchlichen Ämter», die ausschliesslich auf die Kerngemeinde oder die Mitglieder fokussiert wären, sondern dem Anspruch nach öffentliche Ämter. Dieser Anspruch passt zu einer Volkskirche, die sich als öffentliche Kirche versteht.²⁴ Es fragt sich allerdings, ob und wie er erfüllt werden kann und ob er die damit Beauftragten nicht überfordert, weil die genannten Adressat:innen vom Pfarramt und der Kirche die Bezeugung der frohen Botschaft oft weder erwarten noch schätzen, sondern dafür entweder kein Interesse aufbringen oder sie ablehnen. An Plausibilität gewinnt dieser Teil des Gelübdes insbesondere dadurch, dass die Bezeugung der Frohbotschaft sozialdiakonisch und seelsorgerlich übersetzt und zivilgesellschaftlich konkretisiert wird, wenn es heisst, dass die Ordinierten «alles Unrecht und jede leibliche, geistige und seelische Not und deren Ursachen [...] bekämpfen» sollen. Auch dieser Anspruch ist hoch, aber ein solcher Dienst entspricht einer gesellschaftlichen Erwartung, die auch von kirchendistanzierten Menschen geteilt wird.²⁵

Der *dritte Teil des Gelübdes* ist nach innen gerichtet, auf die unabdingbare Kooperation des Pfarramts mit «allen Gliedern der Kirche», mit anderen Ämtern und Diensten und mit den Ehrenamtlichen. Das Pfarramt – wie auch die beiden anderen Ämter – soll die Mündigkeit aller Gemeindeglieder, das Priestertum der Glaubenden vitalisieren und kultivieren, und zwar in der ganzen Vielfalt, in der es sich darstellt. Pluralitätstoleranz ist von ihm gefordert, und zwar in hohem Masse.

2.2.6 Epiklese mit Handauflegung

Es folgt die Epiklese, verbunden mit der Geste der Handauflegung. Es handelt sich um *die* zentrale Handlung der Ordination und verbindet diese mit den beiden Sakramenten Taufe und Abendmahl/Eucharistie. Deren Zentralität wird über diese Verwandtschaft hinaus daran deutlich, dass sie von dem Ordinator bzw. der Ordinatorin durchzuführen ist und dass die Rubrik in der rechten Spalte auffällig ausführlich und detailliert gerät. Hier findet sich offenbar der Glutkern des Geschehens. Reguliert wird einerseits der Sprechakt. Die Epiklese – die Bitte um den Heiligen Geist – soll nicht als Bitte, sondern als Zuspruch im Optativ erfolgen – wie beim aaronitischen Schlusssegen. Wie bei diesem verbindet sie sich mit einer starken Geste: mit der Auflegung beider Hände auf den Kopf des Ordinanden oder

²⁴ Vgl. Thomas Schlag, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie* (ThSt NF, Bd. 5, Zürich 2012).

²⁵ Vgl. David Plüss / Adrian Portmann, *Säkularisierte Christen und religiöse Vielfalt*, 2011, www.snf.ch/media/en/Vgdn0calrLLAbkpC/NFP58_Schlussbericht_Pluess.pdf (17.04.2023).

der Ordinandin. Diese Geste sei zu üben und präzise zu vollziehen. Weitere Anweisungen gibt es nicht. Doch ist an dieser Stelle alle liturgiepraktische Nachlässigkeit, die ansonsten die reformierten Kirchen der Deutschschweiz auszeichnet, verflogen.

Die Sprechhandlung der Epiklese, verbunden mit der Geste der Handauflegung, wird als erste Hälfte dieses Teils deklariert. Es folgt ein gesungener «Zuspruch durch die Gemeinde», wofür ein geeigneter Gesang gedichtet und komponiert werden soll. Dem Ordinator, der mit episkopal anmutender Geste das Charisma des Amtes überträgt oder zuspricht, kommt die Gemeinde unterstützend zu Hilfe, indem sie singend ihres eigenen Taufpriesteramtes waltet.

2.2.7 Übergabe der Ordinationsurkunde

Die Ordinationsurkunde wird vom Synodalaratspräsidium übergeben. Diese Übergabe wird also unterschieden vom geistlichen Sprechakt der Ordination (Epiklese und Handauflegung). Dieser wird freigehalten von den Rechtsakten der Institution in Gestalt der Übergabe von Dokumenten. Etwas verunklart wird diese Unterscheidung indes dadurch, dass der Ordinand:in ein Leitvers zugesprochen und ihr die Hand gereicht wird. Zuspruch und Handschlag doppeln die Ordination in etwas abgeschwächter Weise, da sie durch die Kirchenleitung erfolgt und der ausgewählte Vers meist einen Segensspruch oder einen Segenswunsch darstellt. Hinzu kommt die Übergabe des *Berner Synodus*²⁶ oder der *Zürcher Bibel*, womit zum Ausdruck gebracht wird, auf welcher Grundlage die Ordination erfolgt. Zwar wird in den reformierten Kirchen der Schweiz seit dem 19. Jh. nicht mehr verpflichtend auf ein bestimmtes Bekenntnis ordiniert, doch die Bekenntnisfreiheit erscheint in der Berner Ordination nicht als Bekenntnislosigkeit, sondern als Freiheit, die verbindliche Orientierung des Verkündigungsamtes entweder durch den Berner Synodus oder die Zürcher Bibel zu symbolisieren.

2.2.8 Ermächtigung/Ordinationsformel

Es erfolgt die *Ermächtigung* durch den/die Ordinator:in, auch überschrieben mit *Ordinationsformel für Pfarrerinnen und Pfarrer*. Diese zweite Bezeichnung verdeutlicht, dass die eigentliche Ordination bereits erfolgt ist und die Ermächtigung den ins Amt Eingewiesenen gilt. Sie ist an die Ordinierten als Kollektiv adressiert und lautet folgendermassen:

Liebe Pfarrerinnen und Pfarrer

Im Namen unserer Kirche ermächtige ich euch, die Aufgaben auszuführen, die unsere Ordnungen dem Pfarramt zuweisen.

Wir übergeben euch die Verantwortung für

26 Mit dem *Berner Synodus* wird die erste Predigerordnung der Stadt und Republik Bern aus dem Jahr 1532 bezeichnet. Er hat hier die Funktion eines normativen Textes, auf den sich die Ordination bezieht. (Vgl. Martin Sallmann / Matthias Zeindler [Hg.], *Dokumente der Berner Reformation. Disputationsthesen, Reformationsmandat und Synodus*, Zürich 2013, 55–125).

die öffentliche Verkündigung der Frohen Botschaft und die Feier der Sakramente,
 die Gestaltung von Konfirmations-, Trau-, Abdankungs- und weiteren Gottesdiensten in
 besonderen Lebenslagen,
 katechetische und sozialdiakonische Aufgaben,
 die geistliche Leitung der Gemeinde,
 die seelsorgerliche und spirituelle Begleitung.

Wie im Ordinationsgelübde wird hier das Pfarramt inhaltlich bestimmt. Nachdem im Ordinationsgelübde die Dimensionen und Intentionen pfarramtlicher Tätigkeit genannt wurden – öffentliche Wortverkündigung, Gesellschaftsbezug, Kooperationswille, allgemeines Priestertum – kommen hier die einzelnen Handlungsfelder zur Sprache: Predigt, Sakramente, Kasualien, Katechetik, Sozialdiakonie, geistliche Leitung, Seelsorge. Dabei fällt auf, dass die Liste der Verantwortlichkeiten auch die Handlungsfelder der Katechese und der Sozialdiakonie umfasst. Es geht somit nicht um eine klare Grenzziehung zwischen den Ämtern, wie oben vermutet wurde. Gemeinsame Zuständigkeiten sind gewollt. Konkurrenz und Konflikte werden in Kauf genommen. Zudem ist die Liste der Verantwortlichkeiten beim Pfarramt deutlich umfangreicher als bei den anderen beiden Berufsgruppen.

Der Vergleich zwischen dem *Ordinationsgelübde* und der *Ermächtigung* bzw. *Ordinationsformel* besteht über die genannten Konkretions- und Detaillierungsgrade hinaus darin, dass das Gelübde das Pfarramt als öffentliches Amt im Kontext einer Volkskirche und den Habitus der Amtsführung – Kooperation, Pluralismustoleranz – und die Ermächtigung die konkreten Tätigkeiten und Zuständigkeiten benennt. Zudem handelt es sich um zwei ganz unterschiedliche Sprechakte an unterschiedlichen Stellen der *Rite de passage*: einerseits um ein Gelübde der Ordinand:innen zu Beginn, andererseits um eine zugesprochene Ermächtigung der Ordinierten im Schlussteil. Möglich ist auch, dass sich hier zwei unterschiedliche Amtstheologien abbilden: einerseits eine progressive, auf Öffentlichkeit und gesellschaftspolitische Positionierung und Mitgestaltung bezogene und andererseits eine stärker nach innen und die klassischen Handlungsfelder in einer Kirchgemeinde fokussierte.²⁷

Neben den Differenzen fallen indes auch die Gemeinsamkeiten der beiden Sprechhandlungen ins Auge: Beide werden zwischen Ordinator:in und dem Kollektiv der Ordinand:innen bzw. Ordinierten vollzogen und in beiden spricht und handelt vor allem die ordinierende Person, indem sie das Gelübde vorspricht oder ermächtigt.

27 Ob und inwiefern sich im Berner Pfarrleitbild von 2005 (Synodalrat der reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn [Hg.], Leitbild Pfarrer:in/Pfarrer, Bern 2005) dieselbe Grundspannung abzeichnet, habe ich in Plüss, Pfarrberuf, erörtert.

2.2.9 Sendung und Segen

Der Ordinationsteil schliesst dadurch, dass der Ordinator bzw. die Ordinatorin die Ordinierten sendet und segnet. Die Interaktionsordnung ist dieselbe wie beim Gelübde und bei der Ermächtigung. Diese letzte Sequenz des Ordinationsteils stellt eine vertraute Handlung aus dem Schlussteil des Gottesdienstes dar. Er wird sich dort wiederholen, wenn auch mit einem umfassenderen Adressat:innenkreis. Darüber hinaus kann er als Zusammenfassung des Vorangehenden interpretiert werden. Die Ordination lässt sich insgesamt als Sendung und Segen in unterschiedlichen gestischen und sprecherischen Praktiken verstehen: als Sendung in der Anerkennung der *vocatio interna*, im Dankgebet, im Gelübde und in der Ermächtigung und als Segen in der Epiklese und im zugesprochenen biblischen Geleitvers.

2.2.10 Akteur:innen

Nach der *Berner Verordnung* sind es ordinierte Mitglieder des Synodalrats, die die Ordination vollziehen. An der Feier insgesamt sollen aber auch nichtordinierte Mitglieder des Synodalrats mitwirken (Art. 21). Konkret sind es fünf liturgische Akteur:innen, die am Ordinationsteil mitwirken: das Präsidium der Synode, das Synodalratspräsidium, die ordinierende Person, die Ordinand:innen bzw. Ordinierten, die Gemeinde und die Kirchenmusiker:innen. Eine eingehendere Analyse der Verteilung der Rollen wäre lohnend, kann aber an dieser Stelle nicht geleistet werden. Bemerkenswert ist, wer *nicht* beteiligt ist: Das Kollegium der bereits Ordinierten ist nicht beteiligt. Die Ausbildungspfarrer:innen suchen den Leitvers für ihre ehemaligen Lernvikar:innen aus, haben aber ansonsten keine liturgische Aufgabe und bleiben unsichtbar. Die Kirchgemeinden, in denen das Lernvikariat absolviert wurde, kommen nicht in den Blick und ins Spiel.

2.3 Praxis der Berner Ordinationsfeier

Die konkrete Praxis der Berner Ordinationsfeier soll am Beispiel der Feier vom 30. Oktober 2021 im Berner Münster dargestellt und reflektiert werden. Darstellung und Reflexion erfolgen im Vergleich mit der Berner Verordnung. Da diese bereits eingehend vorgestellt und analysiert wurde, beschränke ich mich auf die Umsetzungen der Vorgaben, auf davon Abweichendes und Auffälliges. Als Grundlage dient das der Gemeinde ausgehändigte *Liturgiebüchlein* mit Vorwort des Synodalrats, Gebeten, Gesängen, Lesungen, Bekenntnis sowie der Auflistung aller Beteiligten. Da ich als Teil der Gemeinde selbst anwesend war, fließt die Teilnehmersperspektive mit ein.

Das Liturgiebüchlein ist mit «Sendung in der Kraft des Heiligen Geistes» überschrieben. Der Titel fungiert als Motto der Feier.²⁸ Dieses ist indes so allgemein gehalten, dass es über jeder Ordinationsliturgie stehen könnte. Darüber hinaus

28 Andere Feiern tragen andere Titel. So ist die nachgeholte Feier vom 3. Juli 2021 mit «Leben in der Berufung» überschrieben.

weist es auf einen wichtigen Aspekt der Ordination hin: auf die Zentralstellung der dualen Praxis von Sendung und Segen, die die Feier in unterschiedlicher Form und Gewichtung durchzieht und variiert wird. Zugleich weist der Titel auf den oben bereits identifizierten Glutkern der gesamten Feier im Zuspruch mit Handauflegung hin (s. u.).

An der Feier beteiligt sind neben sieben Ordinand:innen die Synodalratspräsidentin Pfrin. Judith Pörksen Roder, der Synodepräsident Christian Cappis, vier weitere Mitglieder des Synodalrats, der Organist Daniel Glaus sowie der Posauenchor Lützelflüh-Grünematt, wo eine der Lernvikar:innen ihre Ausbildung absolvierte. Nicht aufgeführt ist die Gemeinde, obwohl diese nach reformatorischem Verständnis die Feier trägt. Die ausführliche Begrüssung der eingeladenen Gäste durch die Synodalratspräsidentin verdeutlicht die Anwesenheit der kantonalen Behörden, der Schwesterkirchen (römisch-katholisch, christkatholisch) sowie der Präsidien anderer reformierter Landeskirchen der Schweiz. Die Begrüssung der Eingeladenen unterstreicht den Willen, der Ordination eine öffentliche, gesellschaftliche, ökumenische und über die Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn hinausgehende Bedeutung und Resonanz zu geben.

Abweichend von der Berner Verordnung werden die Rolle des Synodalratspräsidiums und der Ordinatorin von derselben Person verkörpert. Dass die Präsidentin des Synodalrats, welche das geistliche Leitungsamt der Kirche verkörpert, die Ordination vornimmt, leuchtet unmittelbar ein. Die in der Verordnung vorgesehene Unterscheidung erstaunt hingegen. Sie könnte die Intention ausdrücken, die Rolle des Ordinators nicht an ein bestimmtes Amt zu binden, sie flexibel zu halten und die Ordination insgesamt breit abzustützen. Die konkrete Ausgestaltung scheint sich indes nicht bewährt zu haben, was zu Nachjustierungen führte. In der Feier vom Oktober 2021 hat der Vizepräsident des Synodalrats, Pfr. Iwan Schulthess, die in der Verordnung dem Ordinator (Anerkennung) oder dem Präsidium (Übergabe) zugewiesenen Teile übernommen.

Eine weitere Abweichung zur Berner Verordnung liegt in der Unterteilung der *Epiklese mit Handauflegung* in zwei Akte: den *Zuspruch mit Handauflegung* durch die Ordinatorin und die gesungene *Bitte um den Heiligen Geist (Epiklese)* durch die Gemeinde. Dadurch werden die beiden Sprechakte gegenüber der Vorlage entwirrt, der segensförmige Zuspruch bedarf keiner weiteren Erläuterung und die Gemeinde erhält mit der gesungenen Epiklese eine unüberbietbar priesterliche oder sogar episkopale Rolle.

Eine Analyse der Gestaltung der über die *Ordination* im engeren Sinne hinausgehenden Feier – *Sammlung, Wortverkündigung, Abendmahl* und *Ausgang/Segen* – wäre lohnend, kann aber an dieser Stelle nicht geleistet werden. Als teilnehmender Beobachter, der die Berner Ordinations-Gottesdienste seit über zehn Jahren kennt und mitfeiert, fielen mir in dieser Feier zwei Dinge auf, welche sie von anderen unterscheidet: Zum einen habe ich die liturgische Leitung durch die Synodalratspräsidentin als stimmig in Ton, Emotionalität und liturgischer Geschmeidigkeit

erlebt. In früheren Feiern kam dieselbe Liturgie eher hölzern, aufgesetzt und langatmig daher. Die unterschiedliche Anmutung könnte daher rühren, dass Judith Pörksen Roder einer schleswig-holsteinischen Pastorenfamilie entstammt, mit einer festen Liturgie aufgewachsen ist und diese zu gestalten weiss. Dies wird insbesondere bei den Übergängen und dem liturgischen Rhythmus deutlich.

Zum anderen war es der Posaunenchor aus Lützelflüh-Grünenmatt, der die Feier umrahmte, begleitete und ihr einen festlichen Glanz verlieh. Mit der Musik des Posaunenchores wurde nicht nur der Stadt-Land-Graben souverän überbrückt (bzw. überspielt), sondern eine Kirchgemeinde, welche ein Lernvikariat ermöglicht hatte, erhielt zumindest indirekt eine liturgische Rolle, wurde sicht- und hörbar.

3 Vergleich mit der Basler Ordinations-Liturgie

Der Vergleich mit der Basler Ordinationsliturgie muss in wenigen Strichen erfolgen. Ich verzichte auf die Rekonstruktion der Regularien und beschränke mich auf die Analyse einer exemplarischen Feier, nämlich die des 22. August 2021 im Basler Münster. Im Unterschied zur Berner Feier habe ich den Gottesdienst nicht miterlebt. Die Analyse erfolgt aufgrund des Liturgieblatts und der ausführlichen Liturgie, die mir von Lukas Kundert, der als Kirchenratspräsident und *pastor loci* die Feier leitete, zur Verfügung gestellt wurde.

Fünf Ordinand:innen sind im Programm aufgeführt. Sie werden in der Liste der Mitwirkenden zweimal genannt: einmal als Ordinand:innen und einmal als Predigende oder das Abendmahl Leitende. Sie haben also eine liturgische Doppelrolle inne. An erster Stelle der Liste steht indes Regierungsrätin Dr. Tanja Soland. Unter *Lesung Ordination* fungieren drei weitere Namen, darunter der Ordinator und Liturg Pfr. Lukas Kundert. Es folgen die Namen der Musiker.

Die Struktur der Liturgie orientiert sich nicht an den fünf Wegschritten nach RG 150ff., sondern am Messe-Schema mit Kyrie und Gloria im *Eröffnungsteil*, *Ordination*, *Predigt*, *Fürbitte*, *Abendmahl* (mit Präfation, Sanctus, Einsetzungsworten usw.) und *Segen*. Die Ordination ist somit an einer anderen Stelle der Liturgie eingebaut als in der Berner Ordinationsfeier: vor der Predigt statt nach derselben. Drei Gründe könnten für diese Entscheidung ausschlaggebend gewesen sein: (1) Sie erhält dadurch dieselbe Position wie die Taufe (gemäss RG 151). Möglicherweise sollte dadurch der sakramentale Charakter der Ordination zum Ausdruck gebracht werden – im Unterschied zur Einsegnung von Kindern oder zur Konfirmation, die nach der Predigt erfolgen und bei denen die Segenshandlung im Zentrum steht.²⁹ (2) Durch die liturgisch reiche Gestaltung des Abendmahls entsteht mit der gewählten Dramaturgie ein besseres Gleichgewicht der Elemente vor und nach der Predigt, welche nach wie vor als Zentrum und Scharnierstelle des

²⁹ Zur Liturgie der Konfirmation vgl. Liturgie- und Gesangbuchkonferenz der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz (Hg.), *Liturgie* Taschenausgabe, Zürich 2011, 61–70.

reformierten Gottesdienstes wahrgenommen wird. (3) Da die Ordinand:innen sowohl die Predigt halten als auch die Abendmahlsliturgie leiten, ist es schlüssig, dass sie dies als bereits Ordinierte tun. Anderenfalls erhielten diese Vollzüge Prüfungscharakter. – Die drei Motive schliessen sich nicht aus. Sie können auch alle drei handlungsleitend gewesen sein.

Der Umstand, dass die Ordinierten den Ordinationsgottesdienst als Predigende und Liturg:innen in wichtigen Teilen mitgestalten, unterscheidet die Basler Feier von der Berner Liturgie wesentlich. Zwar wirken die Berner Ordinand:innen bei der Fürbitte, der Austeilung des Abendmahls und der Kollektenansage mit, insgesamt wird die Ordination aber als Feier gestaltet, die ihnen gilt, die ihnen als Gabe übermittelt wird. Die Feier in Basel verbindet dagegen die Ordination mit der Vorstellung der Ordinierten. Die prominente Platzierung der Regierungsrätin auf der Liste der Mitwirkenden und in der Liturgie gibt der Feier darüber hinaus einen öffentlichen Charakter, wie dies auch in Bern der Fall ist.

Die Ordinationsliturgie im engeren Sinne ist in zehn Schritte gegliedert: *Einleitung* – *Römerbrief* – *Zwischenspiel* – *Basler Reformationsordnung 1529* – *Zwischenspiel* – *Barmer Erklärung* – *Zwischenspiel* – *Gebet* – *Ordinationsversprechen* – *Segen*. In der Einleitung werden die drei Lesungen knapp angekündigt. Aus dem Römerbrief werden zwei Verse (1,16f.) vorgetragen, aus der Reformationsordnung ein Auszug aus dem Abschnitt «Wie das Wort Gottes verkündet werden soll» und aus der Barmer Erklärung Teile der Thesen 1–4. Dazwischen improvisiert der Musiker Markus Forrer auf der Klarinette. Dann werden die Ordinand:innen sowie alle anwesenden Ordinierten – evangelische und römisch-katholische(!) – gebeten, nach vorne zu kommen, die Ordinand:innen mit dem Ordinator in der Mitte, die Ordinierten im Halbkreis um sie herum. Durch diesen Einbezug der Ordinierten erhält die Ordination den Charakter der Aufnahme ins Kollegium der Amtsträger:innen. Diese werden zudem zu Zeug:innen des Ordinationsversprechens. Diese beiden Bedeutungen fehlen in der ansonsten deutlich komplexer gestalteten und vielschichtigeren Berner Liturgie.

Es folgt ein kurzes Gebet und das Ordinationsversprechen. Die Einleitung verdeutlicht, dass der Ordinator stellvertretend für das Kollektiv der Kirchenleitung handelt:

Und nun fragen wir, die Vorsteherinnen und Vorsteher unserer evangelisch-reformierten Kirche, euch vor dem dreieinigen Gott und seiner Gemeinde: (...).

Das Versprechen ist dreiteilig wie in Bern, aber knapper und auf die Verkündigung, den Lebenswandel und den Dienst an den Menschen und die Beachtung der Ordnungen der Kirche bezogen. Auf das kollektive Versprechen der Ordinand:innen deklariert der Ordinator die Aufnahme ins *Verbi Divini Ministerium* und erteilt den Ordinierten die Erlaubnis zur Verkündigung, zur Austeilung der Sakramente sowie dazu, «alle anderen geistlichen Pflichten der Dienerinnen und Diener Jesu Christi zu erfüllen».

Nun segnet der Ordinator die Ordinierten einzeln mit individuellen Segensformeln, ausgedrückt mit der Geste der Handauflegung.

Im Vergleich zur Berner Liturgie fällt die Basler Ordination deutlich kürzer, fokussierter und dadurch übersichtlicher aus. Sie besteht im Wesentlichen aus *drei Lesungen, Ordinationsversprechen* und *Segen*. Die Basler Kirche verzichtet in ihrer Ordinationsliturgie auf eine explizite *Anerkennung der Berufung und der Ausbildung*, auf die *Verpflichtung der Kirche* und auf eine formelle *Epiklese*.³⁰ Die *Ermächtigung* erfolgt in Basel als Teil und Abschluss des *Ordinationsversprechens*. Während die Berner Liturgie die Gemeinde am Ordinationsakt durch die gesungene Epiklese beteiligt, assistiert in Basel das Kollegium der Ordinierten bei der Ordination und nimmt die frisch Ordinierten in ihren Kreis auf.

4 Vergleich mit der Aargauer Ordinations-Liturgie

Nachdem die Ordination in der Aargauer Kirche lange Jahre in einer der Ausbildungsgemeinden der Ordinand:innen unter der Leitung des *Pastor loci* stattfand, wird seit 2010 in der Stadtkirche Aarau durch den Kirchgemeinderatspräsidenten ordiniert. Pfarrer:innen und Sozialdiakon:innen werden gemeinsam im selben Gottesdienst ordiniert. Das *Ordinationsversprechen* der Pfarrer:innen ist in der Kirchenordnung von 2010 festgelegt und stimmt weitgehend mit dem der Sozialdiakon:innen überein. Die Struktur des Gottesdienstes orientiert sich am *Gerüst des Predigtgottesdienstes* nach RG 150, wobei die fünf Wegschritte um einen Bekenntnisteil und die Ordination erweitert wurden: *Sammlung – Anbetung – Verkündigung – Bekenntnis des Glaubens – Ordination – Fürbitte – Sendung*. Das Glaubensbekenntnis sticht heraus, weil es in reformierten Predigtgottesdiensten der Deutschschweiz kaum je gesprochen wird und in der vorliegenden Liturgie als eigenständiger Wegschritt erscheint.³¹ Dadurch erhält das Credo eine andere Funktion: Im Glaubensbekenntnis bringt die Gemeinde die für die folgende Ordination verbindlichen Grundsätze des Glaubens kollektiv zur Sprache. Das Bekenntnis steht an derselben Stelle wie in der Berner Liturgie. In beiden Feiern wird indes nicht das Apostolikum verwendet – wofür der ökumenische Charakter der Feier sprechen würde –, sondern ein modernes Bekenntnis.

Die Aargauer Ordinationsliturgie ist deutlich kürzer als die Berner und die Basler Liturgie. Der Ordinator liest zuerst Joh 20,21f. und bittet dann die Ordinand:innen – zukünftige Pfarrer:innen und Sozialdiakon:innen gemeinsam – nach vorne. Es folgt die kollektive Anerkennung der Berufung, die Verpflichtung der

³⁰ Die *Bitte um den Heiligen Geist* erfolgt zu Beginn, aber ohne expliziten Bezug auf die Ordinand:innen: «Treuer Gott, wir sprechen unser Ja. Gib uns dazu Dein Amen in göttlicher Kraft. Hilf, Gott, lass wohl gelingen, wozu wir uns im Vertrauen auf Dich bereit erklären und schenk uns dazu Deinen Heiligen Geist. Amen». – Die Ausbildung wird bei der Begrüssung erwähnt. Diese Erwähnung erfolgt aber nicht als liturgisch explizite *Anerkennung*.

³¹ In RG 150 ist das Glaubensbekenntnis dem Verkündigungsteil als Antwort auf die Predigt zugeordnet.

Kirche und ein Hinweis auf die Geltung der Ordination über die Ortskirche hinaus «für die unsichtbare, allgemeine, weltweite Kirche». Das Ordinationsgelübde für angehende Pfarrer:innen ist kurz und lautet folgendermassen:

«Ich gelobe vor Gott, dem Allmächtigen und Barmherzigen, Christus und seiner Kirche in Treue zu dienen, sein Wort nach der Heiligen Schrift zu lehren und zu predigen und mich im Leben vom Geist des Evangeliums bestimmen zu lassen.»

Im Zentrum des Versprechens stehen der Christusbezug, die Lehre, die Predigt und die Lebensführung der Ordinierten. Die Besonderheiten des Pfarramts werden durch Lehre und Predigt zum Ausdruck gebracht. Der Rest des Gelübdes stimmt mit demjenigen der Sozialdiakon:innen überein. Dem Gelübde folgt der Segen durch den Ordinator, ein Sendungswort (Bibelvers) durch die Ausbildungspfarrerin und die Übergabe von Bibel und Ordinationsurkunde.

Die «Epiklese», die, wie in Bern, eigentlich eine Segenshandlung darstellt, erfolgt individuell. Auf die Geste der Handauflegung wird jedoch explizit verzichtet und die Ausbildungspfarrperson ist am Segensakt beteiligt.³² Der Einbezug der Ausbildungspfarrperson als mitordinierende Akteurin ist in dieser Liturgie am ausgeprägtesten. Damit wird die Ordination stärker mit der Ausbildung im Rahmen des Lernvikariats verbunden und diese gewürdigt. In Bern erscheint die Ausbildungspfarrperson an keiner Stelle und in Basel als Teil des Kollegiums der Ordinierten. Mit dem expliziten Verzicht auf die Handauflegung soll wohl das Missverständnis des Weihesakraments und einer episkopalen Amtsübertragung vermieden werden. Im Unterschied zu Bern und Basel wird im Aargau auf das Abendmahl verzichtet. Diese Entscheidung korrespondiert mit dem Anliegen, das Pfarramt dem Amt der Sozialdiakonie gleichzustellen, was zumindest dann zu Spannungen führen würde, wenn sich die frisch Ordinierten wie in Basel aktiv am Abendmahl beteiligten.

5 Fazit

Die exemplarische Analyse der Berner Ordinationsliturgie und der Vergleich mit den Liturgien aus Basel und dem Aargau zeigen Charakteristika der reformierten Ordinationspraxis, aber auch vielfältige Differenzen, Spannungen und offene Baustellen. Ich fasse im Folgenden die wichtigsten Punkte zusammen:

Die drei Ordinationsliturgien zeigen zunächst *grosse Unterschiede* in Bezug auf die Position der Ordination innerhalb der Feier, die einzelnen Elemente, die Dramaturgie, die sprachliche und gestische Ausgestaltung, die beteiligten Akteur:innen und die im liturgischen Vollzug verbal und gestisch ausgedrückten und reflektier-

32 Die «Epiklese» lautet folgendermassen: «NN, Gott sende seinen Heiligen Geist auf dich, damit du dein Amt nach seiner Gnade und nach seinem Willen erfüllen kannst.»

ten theologischen Gehalte. Es handelt sich um singuläre, je eigenständige Ordinations-Praktiken, welche die vor Ort gewachsenen Kirchenbilder und Amtstheologien zur Darstellung bringen. Ordinationsliturgien, so könnte man zugespitzt sagen, geben der Ekklesiologie und der Amtstheologie einer Landeskirche ein unverkennbares Gesicht. Es ist die Logik sozialer Praktiken, die in dieser Vielgestaltigkeit wirksam wird.

Daneben stehen *Gemeinsamkeiten*, an denen sich die Logik stilisierter ritueller Praxis, wozu ich auch die theologische Begründung derselben rechne, zeigt. So werden alle drei Liturgien im Zentrum, in der Hauptstadt gefeiert. Es handelt sich um «*Münsterliturgien*»³³. In Basel ist dies aufgrund der Struktur der Kirche als Stadtkirche naheliegend. Im Aargau und in Bern hat diese Form dezentrale Ordinationen entweder in Ausbildungsgemeinden (Aargau) oder in kleineren Städten des Kirchengebiets (z. B. in Thun, Langenthal oder Biel) abgelöst. Dadurch erhält die Ordination ein stärkeres ekklesiologisches Gewicht, ist mehr als der Abschluss des Lernvikariats und unterscheidet sich von der Amtseinsetzung («Installation») in einer Kirchgemeinde.

Auffällig ist der *hochkirchliche Stil* der Feier insbesondere in Bern, weil er der sonntäglich gepflegten liturgischen Kultur in keiner Weise entspricht und der Einübung bedarf, um nicht aufgesetzt, bemüht und schwerfällig zu wirken. In Basel entspricht er der eingespielten Münsterliturgie und im Aargau wird absichtlich darauf verzichtet. Der hochkirchliche Stil ist einerseits ökumenisch motiviert; andererseits soll er der Feier Glanz, Gewicht und Resonanz verleihen.

Bemerkenswert ist die *verbindliche Regelung der Liturgie* insbesondere in Bern, aber auch im Aargau. Die Verbindlichkeit etwa des Ordinationsgelübdes, welches in Bern und im Aargau in der Kirchenordnung festgelegt ist, rückt diese in die Nähe der Taufformel. Zugleich fallen die drei Gelübde sehr unterschiedlich aus. Auch sie reflektieren die gewachsenen Amtstheologien.

Die Ordination wird in allen drei Kirchen als genuine *Aufgabe der Kirchenleitung* verstanden und vollzogen. Davon abweichende Regelungen (wie in der Berner Verordnung) werden in der Praxis korrigiert.

Die grössten Differenzen, Baustellen und liturgischen Spannungen zeigen sich in der Frage, *welche Ämter ordiniert werden* bzw. wie die verschiedenen Ämter einander zugeordnet werden sollen. Der dezidierte Wille der *Gleichbehandlung der verschiedenen Ämter* zeigt sich sowohl in Bern wie auch im Aargau. Die gemeinsame Ordinationsfeier in Aarau führt indes dazu, dass die je eigenen Profile der verschiedenen Ämter abgeschliffen und die Liturgie ausgedünnt wird (Verzicht auf das Abendmahl).

Die Praktiken der analysierten Liturgien schillern zwischen *Weihbehandlung*, *Segen* und *Rechtsakt*. Am stärksten kommt der Aspekt der *consécration* in Bern durch die explizit angewiesene Handauflegung, den Zuspruch und das Amt der

33 Vgl. Wüthrich, Grundfragen, 16.

Ordinatorin bzw. des Ordinators zum Ausdruck. Im Aargau wird dieses Verständnis performativ abgewehrt.

Der *liturgisch-rituelle Differenzierungsgrad* der drei untersuchten Liturgien fällt sehr unterschiedlich aus. Während in Bern die Liturgie frappierend ausdifferenziert ist und wohl nur Expert:innen die «feinen Unterschiede» zwischen den einzelnen Teilen sachgemäss zu erfassen vermögen, haben sich die Basler und die Aargauer Kirche für schlichte und transparente Liturgien entschlossen.

Die Ausgangsvermutung wurde bestätigt. Ordinationsfeiern sind beides: reflektierte und sorgfältig gestaltete Praxis gewordene Theologie *und* Ausdruck einer gewachsenen und singulären ekklesialen Identität. Ordinationsfeiern stehen einerseits in einem ökumenischen Horizont, andererseits sind sie gleichsam das Gesicht einer Kirche in ihrem je eigenen und gewachsenen Kontext. Oder bescheidener: eines ihrer Gesichter. Eine Theologie der Ordination kann nicht am grünen Tisch entworfen und liturgiepraktisch umgesetzt werden, sondern hat die vielgestaltige Praxis vor Ort wahrzunehmen, theologische Gehalte zu würdigen, Potenziale zu entdecken, Spannungen und Widersprüche zu identifizieren und Gefahren zu benennen. Sie hat sich als kritische Theorie der Ordinationspraxis zu verstehen. Dies habe ich in dieser Studie ansatzweise versucht.³⁴

³⁴ Für wichtige Hinweise danke ich Matthias D. Wüthrich und André M. Stephany.

Entlastet von Care-Arbeit

Geschlechtersensible Perspektiven auf das ordinierte Amt

Kerstin Menzel

Die Zahl der pastoraltheologischen Arbeiten mit Bezug auf die Kategorie Geschlecht hat in Deutschland in den vergangenen zehn Jahren im Vergleich zu den Diskussionen ab Ende der 1980er Jahre deutlich abgenommen.¹ Nach der lebendigen Diskussion der Folgen der zunehmenden Integration von Pfarrerinnen in den Dienst² und in Reaktion auf ein – letztes? – Aufflackern von kritischen Gegenbewegungen unter dem Stichwort «Feminisierung»³ scheint der Reflexionsbedarf gesunken. In den Landeskirchen sind die Jubiläen der Einführung der Frauenordination und die damit verbundenen Publikationen⁴ zu einem vorläufigen Ende gekommen. Andere Themen prägen gegenwärtig das Feld von Theologie und Geschlechterforschung: etwa die Wahrnehmung anti-genderistischer Bewegungen in

- 1 Anders ist dies im Blick auf die kirchengeschichtliche Forschung zur Frauenordination. Vgl. hier Auguste Zeis-Horbach, *Evangelische Kirche und Frauenordination. Der Beitrag der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zur deutschlandweiten Diskussion im 20. Jahrhundert*, Leipzig 2017, 28–36; Für eine ausführliche Literaturliste auch Wolfgang Bock / Wolfgang Lienemann (Hg.), *Frauenordination. Studien zu Kirchenrecht und Theologie*, Bd. 3, Heidelberg 2000, 261–292 und jüngst die Tagung <https://frauenordinationinterdisziplinaer.com/> (10.09.2022) und die zugehörige Publikation: Sarah Banhardt / Jolanda Gräsel-Farnbauer / Carlotta Israel (Hg.), *Frauenordination in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven*, Stuttgart 2022 sowie Carlotta Israel, *Evangelische Frauenordination im geteilten Deutschland*, *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* 15 (2021), 207–214.
- 2 Ulrike Wagner-Rau, *Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen*, Gütersloh 1992; Brigitte Enzner-Probst, *Pfarrerin. Als Frau in einem Männerberuf*, Stuttgart 1995; Gerdi Nützel, *Die Kontextualität der Theologinnenarbeit. Dargestellt am Beispiel der Entwicklung in den lutherischen Kirchen Bayerns, Mecklenburgs und Brasiliens*, Berlin 1997, Diss.masch., <https://edoc.hu-berlin.de/handle/18452/15086> (10.09.2022).
- 3 Simone Mantei / Regina Sommer / Ulrike Wagner-Rau (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel. Irritationen, Analysen und Forschungsperspektiven*, Stuttgart 2013, Anke Wiedekind, *Wertewandel im Pfarramt. Eine empirische Untersuchung über die Professionalität im Pfarramt*, Berlin 2015.
- 4 Eine detaillierte Übersicht bietet das Studienzentrum der EKD für Genderfragen www.gender-ekd.de/download/Literaturliste_zur_Frauenordination_in_den_Landeskirchen_der_EKD.pdf (10.09.2022).

Europa⁵ oder die Reflexion geschlechtlicher Vielfalt⁶ – der Pfarrberuf spielt hier nur am Rand eine Rolle, wenn überhaupt. Dieser Befund mag auf die Selbstverständlichkeit hindeuten, mit der sich der Pfarrberuf in den evangelischen Kirchen in Deutschland als geschlechterneutraler oder geschlechterübergreifender Beruf etabliert hat: Es gibt eine zweite Bischöfin, die dem Rat der EKD vorsitzt und der Eindruck einer erneuten Verdrängung der Frauen aus Leitungspositionen hat sich vorerst nicht bestätigt.

Was also kann ein Beitrag mit dem Fokus auf Geschlechtertheorie zu einem Band über Ordination beitragen, dessen Ausgangspunkt u. a. ein wahrgenommener Klärungsbedarf in der Abgrenzung von ordinierter und nicht-ordinierter Mitarbeit in der Kirche ist? Unter Rückgriff auf durchaus klassische Konzepte und Ergebnisse der Geschlechterforschung will ich im Folgenden über das Verhältnis von Pfarrberuf und Care nachdenken. «Care» umfasst den gesamten Bereich weiblich konnotierter, personenbezogener Fürsorge und Pflege, d. h. familialer und institutionalisierter Aufgaben der Versorgung, Erziehung und Betreuung».⁷ Mit den Begriffen «familial» und «institutionalisiert» sind die beiden Bereiche benannt, in die ich meine Überlegungen führen will:

- 5 Vgl. etwa Ruth Heß, *Anti_Gender_ismus? Hintergründe und Konturen der aktuellen Front gegen <Gender>*, in: *Gender Gaga?! Kritische Analysen der Anti-Gender-Bewegung und Gegenstrategien für die Kirche*, epd-Dokumentation 42/2017, 4–24. Online unter www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/17-42%20Fachtag%20Gender-Gaga.pdf (10.09.2022); Thomas Laubach (Hg.), *Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild*, Freiburg 2017; Sonja Angelika Strube u. a. (Hg.), *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation*, Bielefeld 2020, Online unter www.transcript-verlag.de/media/pdf/97/c8/54/oa9783839453155.pdf (10.09.2022); Ulrike Auga / Christina von Braun / Claudia Bruns u. a. (Hg.), *Fundamentalism and Gender. Scripture – Body – Community*, Eugene 2013 sowie den Überblick des Studienzentrums der EKD für Genderfragen: www.gender-ekd.de/download/In_a_nutshell_3_Anti_Gender_Antifeminismus.pdf (10.09.2022) und weitere Literatur bei Florence Häneke, *Kirche auf dem Querschnitt. LGBTQ* Bewegungen in der Evangelischen Kirche und der Aushandlungsort Pfarramt*, in: Dirk Evers / Hanna Reichel / Laura-Christin Krannich (Hg.), *Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion*, Leipzig 2019, 236–268.
- 6 Julia Koll / Jantine Nierop / Gerhard Schreiber (Hg.), *Diverse Identität. Interdisziplinäre Annäherungen an das Phänomen Intersexualität* (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 4), Hannover 2018. Vgl. Häneke, *Kirche auf dem Querschnitt*, für weitere Literatur.
- 7 Margrit Brückner, *Entwicklungen der Care-Debatte. Wurzeln und Begrifflichkeiten*, in: Ursula Apitzsch / Marianne Schmidbauer (Hg.), *Care und Migration. Die Ent-Sorgung menschlicher Reproduktionsarbeit entlang von Geschlechter- und Armutsgrenzen*, Opladen/Farmington Hills 2010, 43–58, hier: 43. Brückner weist darauf hin, dass die von Ostner und Beck-Gernsheim herausgearbeitete Konstruktion eines «weiblichen Arbeitsvermögens» eine Wurzel der Diskussion ist, die jedoch noch stärker intersektional und dekonstruktions- als differenztheoretisch verläuft. Vgl. auch Sabrina Schmitt, *Care*, in: *Gender Glossar / Gender Glossary* (2019), verfügbar unter www.gender-glossar.de/post/_care (10.09.2022) sowie Birgit Riegraf, *Care, Care-Arbeit und Geschlecht. Gesellschaftliche Veränderungen und theoretische Auseinandersetzungen*, in: Beate Kortendiek / dies. / Katja Sabisch (Hg.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, 2019, https://doi.org/10.1007/978-3-658-12496-0_172 (10.09.2022).

(1) Durch die *familiäre* Übernahme der Care-Arbeit (durch die Pfarrfrau) konnte sich der Pfarrberuf mit Imaginationen umfassender Verfügbarkeit bzw. «Totalinklusion» verbinden. Sie erweist sich zum einen im Blick auf die heute erwartete und ausgeübte Vereinbarkeit von Pfarrberuf und Sorgearbeit als problematisch. Zum anderen hat dieser Aspekt eine Kontinuität für die umstrittene Frage der Ordination für Formen der öffentlichen Verkündigung, die eine zeitlich begrenzte Verantwortung vorsehen.

(2) In *institutioneller* Hinsicht wurden die klassischen Care-Bereiche (v. a. Pflege/Therapie und Pädagogik⁸) aus dem Pfarrberuf an andere Berufsgruppen ausgelagert. Gerade diese Berufe waren vor der vollen Gleichstellung im ordinierten Amt für Frauen zugänglich. Diese Arbeitsbereiche blieben auch dann wichtige Dimensionen weiblichen Pfarrdienstes (in Aufgabenteilung bzw. in funktionalen Pfarrdiensten), als zeitgleich mit der Gleichstellung die Aspekte von Pädagogik und Diakonie ins Berufsbild stärker integriert wurden. Auch hier findet sich eine Kontinuität zu Diskussionen um die Ordination, insbesondere für Diakon:innen und Gemeindepädagog:innen.

Dafür sind zunächst die historischen Traditionslinien zu skizzieren, die den Pfarrberuf als einen von Care-Aufgaben entlasteten Beruf etabliert haben (1.) – mit Konsequenzen weit in die Gegenwart (2.). Im 3. Abschnitt werde ich die beiden o. g. Thesen ausführen.

Ich arbeite dabei mit einem Verständnis von Geschlecht, das Prozesse der Vergeschlechtlichung bzw. die (Re-)Produktion von Geschlechterrollen auch jenseits institutioneller Zugangsregelungen oder diskursiver Egalität⁹ wahrzunehmen versucht – in inkorporierten Selbstverständnissen, habituellen Selbstverständlichkeiten oder impliziten institutionellen Routinen.¹⁰ Dabei leitet mich die Vermutung, dass die implizite Norm männlicher, privat und institutionell von Care-Arbeit entlasteter Berufspraxis Traditionslinien in die Gegenwart zieht, die zu hinterfragen sich lohnen könnte.¹¹

8 Isolde Karle, «Da ist nicht mehr Mann noch Frau...». Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz. Gütersloh 2006, 149f.: unterrichten und erziehen, therapeutische und pflegende Berufe, Medizin- und Erziehungssystem.

9 Wetterer, Rhetorische Modernisierung und institutionelle Reflexivität. Die Diskrepanz zwischen Alltagswissen und Alltagspraxis in arbeitsteiligen Geschlechterarrangements, Freiburger FrauenStudien 16 (2005), 75–96.

10 Vgl. Karle, Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, 150f.

11 Vgl. bereits Kerstin Menzel, Geschlechterverhältnisse im Pfarrberuf – ostdeutsche Entwicklungen, in: Mantei u. a. (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel, 89–114, 108–110.

1 Historische Linien: Verhältnis des ordinierten Amtes zu Care-Aufgaben

1.1 Von Care-Verantwortung entlastetes Amt

War das Eheverbot nach der Weihe in den ersten Jahrhunderten der Kirche v. a. ein Instrument zur Durchsetzung der Ansprüche von Keuschheit und (sexueller) Enthaltsamkeit für Kleriker, etablierte es sich im 12. Jahrhundert kirchenrechtlich im Zug einer Reformbewegung, deren «Zielvorstellung eine Geistlichkeit mit klarem Identitätsbewußtsein und ohne weltliche Bindungen [war], die sie von der Verfolgung der Belange der Kirche abbrachte.»¹² Theologische und ökonomische Gründe für den Zölibat mischen sich.¹³ Erst im 19. Jh. wurde «[d]as traditionelle Motiv der rituellen Reinheit [...] ergänzt durch die Betonung einer unbeirrten Hingabe an den Dienst Christi und seiner Kirche und den Verweis darauf, daß diese Hingabe durch die Freiheit von den Ansprüchen und Verpflichtungen gefördert wird, die der Unterhalt einer Familie und das Großziehen von Kindern mit sich bringt. In dieser Begründung verband sich eine Frömmigkeit der Nachfolge Christi mit einer pastoralen Strategie, die auf der Verfügbarkeit von Geistlichen beruhte, die ständig für die Verpflichtungen ihrer Berufung bereitstanden.»¹⁴

De facto bestand in weiten Teilen der Kirchengeschichte vor der Reformation aber die Situation, dass «eheliches Zusammenleben in Pfarrhäusern nicht nur existierte, sondern geduldet wurde».¹⁵ Einige Frauen in den Klerikerhaushalten erfüllten bereits «öffentliche Pflichten einer Pfarrfrau», die «Sorge für Haus und Kinder», sowie «Armen- und Krankenfürsorge» umfasste.¹⁶

Mit der Reformation wurde die öffentliche Eheschliessung von Amtsinhabern zum Bekenntnis zur Reformation,¹⁷ über die Zeit hinweg etablierte sich das Pfarrhaus als Ehepaar mit Kindern als «normative Lebensform».¹⁸ Verbunden war dies mit der reformatorischen Zentralstellung des Elternamtes, auch pfarramtliche Autorität wurde über die «Analogisierung von Gemeinde und Familie» traditional bzw. patriarchal begründet.¹⁹

¹² Richard M. Price, Zölibat. II Kirchengeschichtlich, TRE 36 (2004), 722–739, hier: 729.

¹³ A. a. O., 727f.

¹⁴ A. a. O., 732.

¹⁵ Katrin Hildenbrand, Leben in Pfarrhäusern. Zur Transformation einer protestantischen Lebensform, Stuttgart, 2016, 38, vgl. auch Price, 728.

¹⁶ Hildenbrand, Leben in Pfarrhäusern, 37. Zwischen einem und zwei Drittel der ersten Pfarrfrauen waren wohl ehemalige Konkubinen, vgl. Marjorie Elizabeth Plummer, «Partner in his Calamities». Pastors' Wives, Married Nuns and the Experience of Clerical Marriage in the Early German Reformation, Gender & History 20 (2008), 207–227, hier: 211; dies., From Priest's Whore to Pastor's Wife. Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation, Farnham/Burlington 2012.

¹⁷ Hildenbrand, Leben in Pfarrhäusern, 38 mit Verweis auf Buckwalter.

¹⁸ A. a. O., 40.

¹⁹ Sammet, Frauen im Pfarramt. Berufliche Praxis und Geschlechterkonstruktion, Würzburg 2005, 74.

Julia A. Schmidt-Funke sieht die «Ehetheologie» als «Kristallisationskern reformatorischer Geschlechterordnung».²⁰ Sie hat Folgen für Männer und Frauen. Einerseits wertet sie monogame Sexualität und eheliche Gemeinschaft auf und trägt teilweise durchaus egalitäre Züge wie die Gleichrangigkeit von Ehefrau und Ehemann, auch im Blick auf den Besitz.²¹ Die Erziehung der Kinder im Glauben ist gemeinsame Aufgabe der Eheleute, allerdings «verfügt die Ehefrau [...] mit der Aufsicht über die Kinder und das Gesinde über ihren eigenen Zuständigkeitsbereich»,²² die Care-Arbeit im engeren Sinne obliegt also ihr und den Angestellten. Die väterliche Verantwortung ist stärker mit Autorität als mit Fürsorge verbunden. Mit dem Druck zur Eheschließung (nicht nur der Kleriker) geht andererseits eine «normative Zentrierung» (Berndt Hamm) von Geschlechterrollen einher, auch durch die Abschaffung anderer Lebensformen für Männer und Frauen durch die Aufhebung der Klöster.²³ Als neue Norm – so zeigt Ute Gause im Blick auf die Hausväterliteratur – etabliert sich eine komplementäre Zuordnung von Frau und Mann in der monogamen Ehe, mithin ein heteronormatives Ideal.²⁴

Das Pfarrhaus ist in der Neuzeit das «ganze Haus», eine Arbeits- und Wirtschaftsgemeinschaft. Über lange Zeiten gehörte dazu Landwirtschaft oder Beherbergung, die Pfarrfrauen verrichteten Handwerksarbeiten und Hebammendienste.²⁵ «Die Pfarrfrau hatte über mehrere Jahrhunderte nicht die Muße, ihren Mann bei seinen Amtspflichten zu unterstützen, sondern versorgte Haus, Hof und Kinder.»²⁶ Nachdem in der Reformationszeit einige selbstbewusste Frauen auch theologisch in der Öffentlichkeit kommunizierten, «wurde die Aufgabe der Frau im Pfarrhaus verstärkt auf die des dienstbaren Geistes konzentriert. Die lutherische Orthodoxie betonte das Amt des Hausvaters und hierarchisierte die Geschlechterordnung innerhalb der Ehe. Die Bestimmung der Frau bestand aus der *«Erfüllung*

20 Julia A. Schmidt-Funke, Buben, Hausväter und neue Mönche. Reformatorische Männlichkeiten, in: Eva Labouvie (Hg.), Glaube und Geschlecht – Gender Reformation, Köln 2019, 109–129, hier: 112.

21 Christian Volkmar Witt, Die Ehe als geheiligte Gemeinschaft der Geschlechter. Luthers theologisches Eheverständnis, in: Eva Labouvie (Hg.), Glaube und Geschlecht – Gender Reformation, Köln 2019, 87–107, hier: 102.

22 A. a. O., 103, vgl. 90. Zur Erziehung der Kinder vgl. auch Christopher Spehr, Priesterehe und Kindersegen. Die Anfänge des evangelischen Pfarrhauses in der Reformationszeit, in: Thomas A. Seidel / ders. (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Mythos und Wirklichkeit, Leipzig 2013, 13–35, hier: 33.

23 Claudia Opitz-Belakhal, Von Ehelob und Zölibatsverbot, Priesterehen und streitbaren Nonnen. Reformationsgeschichte als Geschlechtergeschichte, in: Eva Labouvie (Hg.), Glaube und Geschlecht – Gender Reformation, Köln 2019, 131–142, hier: 137–139.

24 Ute Gause, Geschlechterkonstruktionen der Reformation – Wandel, Konstanz, Interdependenzen, in: Eva Labouvie (Hg.), Glaube und Geschlecht – Gender Reformation, Köln 2019, 75–86, hier: 80.

25 Wolfgang Marhold, Die soziale Stellung des Pfarrers. Eine sozialgeschichtlich und empirisch orientierte Skizze, in: Martin Greiffenhagen (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart 1984, 175–194, hier: 178f.

26 Hildenbrand, Leben in Pfarrhäusern, 45.

der Pflichten des Amtes als christliche Hausmutter».²⁷ Ihre Qualifikation war Bestandteil sowohl der Partnerinnenwahl wie der Auswahl zum geistlichen Amt.²⁸ Erst mit dem Pietismus bzw. im 19. Jahrhundert wird die Pfarrfrau auch für Aufgaben in der Gemeinde in Anspruch genommen, aber klar dem Pfarrer untergeordnet.²⁹ Sie war Ratgeberin hinter verschlossenen Türen, «Türöffnerin (später auch Anrufbeantworterin), Sekretärin und Seelsorgerin.»³⁰ Darüber hinaus war sie «im diakonisch-sozialen Bereich, der Kirchenmusik und der Arbeit mit Kindern und Frauen» sowie in der Vereinsarbeit tätig.³¹ In einer Zeit, in der Frauen mit der Eheschließung zumeist ihren Beruf aufgeben mussten, war das Pfarrhaus damit einer der wenigen Orte öffentlicher Wirksamkeit für Frauen³² – wobei die Öffentlichkeit dieser Arbeitsbereiche nicht selten bestritten wurde.

Die Geschlechterordnung des Bürgertums im 19. Jh. wurde im Pfarrhaus nur eingeschränkt übernommen: So wurde der Pfarrfrau «die paradoxe Rolle zugewiesen, als öffentliches Vorbild für den als privat erklärten Wirkungskreis der Frau in Haus und Familie zu fungieren.»³³ Die Pfarrfamilie war damit sichtbarer und es etablierte sich das modellhafte Idealbild des Pfarrhauses als Hort der Kultur und familiären Innigkeit.³⁴

Im Blick auf Geschlechterrollen sind Pfarrer nicht zu homogen vorzustellen, so hat David Plüss darauf hingewiesen, dass sich auch die pastoraltheologischen Rollenkonstruktionen der jeweiligen theologischen Strömungen in unterschiedlichen Männlichkeitsidealen auswirkten: «Zwischen Schleiermachers religiösem Virtuosen und Barths einsamem Prediger auf der Kanzel liegen Welten. [...] Hier der einsame Mann, der an seiner übergroßen Aufgabe leidet, sie aber dennoch dezidiert übernimmt und eingreift. Dort der religiöse Virtuose, der seine Frömmigkeit als Abhängigkeit [...] erfährt, die Gemeinde in religiöse Stimmung versetzt und sie – einer Hebamme gleich – zu eigener religiöser Produktivität anregt.»³⁵ Es wäre auch zu einfach, den Pfarrern im evangelischen Pfarrhaus jede Beteiligung an Care-Aufgaben abzusprechen. So arbeiteten viele Pfarrer der Aufklärung vor der ersten Pfarrstelle als Hauslehrer oder hatten sich medizinische Kenntnisse für den Bereich der

27 A. a. O., 53 mit Verweis auf Schorn-Schütte.

28 Martin Greiffenhagen, Einleitung, in: ders. (Hg.), *Das evangelische Pfarrhaus*, Stuttgart 1984, 7–22, hier: 9; Oliver Janz, *Kirche, Staat und Bürgertum in Preußen. Pfarrhaus und Pfarrerschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, in: Luise Schorn-Schütte / Walter Sparr (Hg.), *Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts*, 127–147, hier: 147.

29 Hildenbrand, *Leben in Pfarrhäusern*, 54.

30 Ebd.

31 Ebd.; Vgl. Janz, *Kirche, Staat und Bürgertum*, 146.

32 Hildenbrand, *Leben in Pfarrhäusern*, 54f.

33 A. a. O., 53 unter Verweis auf eine unveröffentlichte Arbeit von Andrea Knoche.

34 A. a. O., 46f.

35 Plüss, *Männlichkeitskonstruktionen im Pfarramt. Auf der Metaebene verheddert*, in: Mantei u. a. (Hg.), *Pfarrberuf und Geschlechterverhältnisse im Wandel*, 53–71, hier: 58.

Seelsorge angeeignet,³⁶ im 19. Jh. waren die Väter an der häuslichen Bildung der Kinder beteiligt. Fürsorgeaufgaben im engeren Sinne lagen aber bei den Müttern.³⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die «Führung des evangelischen Pfarramts von ihrer ursprünglichen Anlage her auf die Leistung von Reproduktionsarbeit durch die Pfarrfrau angewiesen» ist.³⁸ Dies verbindet den Pfarrberuf mit vielen anderen Berufen bis in die Moderne hinein. Elisabeth Beck-Gernsheim schreibt noch 1980: «[...] die Berufsarbeit ist nach Quantität und Qualität ihrer Anforderungen so organisiert, dass sie auf die Anforderungen der privaten Alltagsarbeit kaum Rücksicht nimmt; sie setzt damit stillschweigend voraus, dass der Berufstätige die Zuarbeit und Hilfsdienste anderer Personen in Anspruch nehmen kann.»³⁹

1.2 *Weibliche Berufe jenseits der Ordination*

Über Jahrhunderte waren Frauen vom ordinierten Pfarramt ausgeschlossen. Nicht allein theologische Begründungen waren dafür ausschlaggebend, sondern auch Vorstellungen vom Wesen, von den Aufgaben und vom Arbeitsvermögen von Frauen. Die eigenständige Berufstätigkeit von Frauen im Raum der Kirche bewegte sich daher in zwei Feldern, die weiblichen Geschlechterrollenzuschreibungen entsprachen. Diese beiden Felder sind zugleich die beiden institutionellen Grössen für Care-Arbeit: Pädagogik und Erziehung einerseits, Fürsorge und Pflege andererseits.

Als im Verlauf des 19. Jh. die funktionale Differenzierung diese beiden Bereiche stärker aus dem kirchlichen Verantwortungsbereich entfernte, waren es gerade die sich dann etablierenden kirchlichen Frauenberufe, die eine Verbindung in diese Bereiche wahrten. So entstand im Rahmen der Inneren Mission das Berufsbild der Diakonisse, die sowohl in der Gemeinde sozialdiakonische Aufgaben übernahm wie in Anstalten arbeitete, auch Aufgaben der Kinderbetreuung übernahm.⁴⁰

Ebenso ein Ausbildungsberuf wie der einer Diakonisse war der Beruf der Lehrerin, der sich im Lauf des 19. Jh. und eng verbunden mit der Einführung der Schulpflicht über Seminare und höhere Mädchenschulen als (einziger) akzeptierter bürgerlicher Frauenberuf etablierte.⁴¹

36 Dietrich Rössler, Pfarrhaus und Medizin, in: Greiffenhagen, Das evangelische Pfarrhaus, 231–246.

37 Hildenbrand, Leben in Pfarrhäusern, 48.

38 Ursula Offenberger, Stellenteilende Ehepaare im Pfarrberuf. Kooperation und Arbeitsteilung, Berlin/Münster 2008, 29. Vgl. Ursula Offenberger, Stellenteilende Ehepaare im Pfarrberuf. Empirische Befunde zum Verhältnis von Profession und Geschlecht, in: Mantei u. a. (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel, 201–215.

39 Elisabeth Beck-Gernsheim, Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf – Frauenwelt Familie, Frankfurt a. M. 1980, 68.

40 Vgl. Jochen-Christoph Kaiser / Rajah Scheepers (Hg.), Dienerinnen des Herrn. Beiträge zur weiblichen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert, Leipzig 2010; Jutta Schmidt, Beruf: Schwester. Mutterhausdiakonie im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1995.

41 Vgl. Notz, Gisela, «Fräulein Lehrer». Der lange Weg zur Lehrerin als Frauenberuf, Forum Wissenschaft 34 (2017), Nr. 4, 4–7. DOI: <https://doi.org/10.25595/1323> (10.09.2022), 5; Dagmar Henze, Schule als Arbeitsfeld für Theologinnen in der Zeit bis 1933, in: Frauenforschungsprojekt, 191–209.

Beide Berufe haben auch Traditionslinien in die vorreformatische Zeit: im diakonischen Bereich etwa das Amt der Witwe und der Diakonin im antiken Christentum, wobei letzteres wesentlich liturgische Dienste umfasste, die Armen- und Krankenfürsorge in Frauenklöstern oder das Amt der «Kirchendienerin», das etwa auch Hebammendienste umfasste.⁴² Auch im Bereich der Bildung und Erziehung waren Klöster wichtige Orte und Frauen waren im Zuge der Reformation etwa am Katechismusunterricht beteiligt.⁴³

Diakonisse, Lehrerin oder Krankenschwester – das war neben der Fortführung der Pfarrhaustradition⁴⁴ auch der übliche Berufsweg für Pfarrerstöchter.⁴⁵ Es ist daher wenig verwunderlich, dass nach der Zulassung von Frauen zum akademischen Theologiestudium Anfang des 20. Jh. sich genau diese Bereiche als erste Tätigkeitsfelder jenseits des ordinierten Amtes etablierten. «In den zwanziger und dreißiger Jahren arbeiteten Theologinnen in Gemeinden den Pfarrern zu; sie erteilten Religionsunterricht und leisteten Seelsorge in Krankenhäusern oder Frauengefängnissen.»⁴⁶ «Frauen wurde [nach dem 1. Weltkrieg] nicht ein Amt, sondern ein Dienst zugeordnet und dieser meist mit «Gemeindepflegearbeit» beschrieben. Sie wurden als Gehilfen der Pfarrer in den Gemeinden, Krankenhäusern, Frauengefängnissen und beim Religionsunterricht für Mädchen eingesetzt.»⁴⁷ Das Vikarinengesetz der APU 1928 sah ebenfalls diese Bereiche als Arbeitsfelder vor, das Amt der Vikarin war dezidiert «nicht als *geistliches* Amt, sondern als *Laienamt* konzipiert». ⁴⁸ Selbst in der Notsituation des Krieges brach man diese exklusive Bindung des ordinierten Amtes an das männliche Geschlecht nicht auf – auf der 11. Bekenntnissynode der APU 1942 wurde die Möglichkeit der Übernahme der Predigt durch Frauen nicht über deren theologische Kompetenzen, sondern über den Verweis auf das Priestertum aller Gläubigen begründet: «Männliche Laien haben dabei Vorrang vor Theologinnen, d. h. solange sich ein Mann in der Gemeinde findet, der einen Lesegottesdienst abhalten könnte, soll die Theologin nicht predigen.»⁴⁹

⁴² Vgl. Sammet, Frauen im Pfarramt, 65. 71.

⁴³ Vgl. a. a. O., 71.

⁴⁴ Mitte des 19. Jh heiraten etwa in Preußen 30–40 % wiederum einen Pfarrer (Janz, Kirche, Staat und Bürgertum, 146).

⁴⁵ Hildenbrand, Leben in Pfarrhäusern, 49.

⁴⁶ Sammet, Frauen im Pfarramt, 82. Vgl. die Darstellungen der Arbeitsbereiche Schule und Seelsorge in Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen (Hg.), «Darum wagt es, Schwestern...» Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland, Neukirchen-Vluyn 1994.

⁴⁷ Uta Pohl-Patalong, Wie anders ist die Pfarrerin?, Deutsches Pfarrernetz 100 (2000) 6, 298–302, online verfügbar: www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/archiv (10.09.2022), Abschnitt 2.1

⁴⁸ Sammet, Frauen im Pfarramt, 82.

⁴⁹ A. a. O., 85.

1.3 Inklusion von Frauen parallel zur Entwicklung eines erneuerten, care-akzentuierten Berufsbildes

Mit der Zulassung von Frauen zum akademischen Studium und später zu neu eingerichteten Fakultätsexamina, mithin der «Verlagerung der geschlechtsexklusiven Schließungsstrategien vom Zugang zum Qualifikationssystem auf den Eingang zum Beschäftigungssystem»⁵⁰ stieg der Druck zur Einführung beruflicher Optionen. Uta Pohl-Patalong hat die Integration von Frauen in den Pfarrberuf im 20. Jh. in drei Phasen gegliedert. In der rechtlichen Entwicklung folgte dem Amt *sui generis* erst allmählich die rechtliche Gleichstellung. In den Diskussionen allerdings ziehen sich die beiden Strömungen auch parallel durch die Jahrzehnte, erfahren eher unterschiedliche Betonung. So war es in den ersten Jahrzehnten nur eine Minderheit der Theologinnen, die den vollen Zugang zum Pfarramt einforderten,⁵¹ die Mehrheit optierte für ein untergeordnetes, besonderes Amt. Die Kriegsrealität unter Abwesenheit der Männer veränderte die Praxis und liess anderes denkbar werden. Die Vikarinnengesetze nach dem Zweiten Weltkrieg, die erstmals eine Einsegnung vorsahen, reduzierten die Arbeitsbereiche der Frauen jedoch weiterhin auf «besondere übergemeindliche Bereiche wie die Arbeit in Heimen, Krankenhäusern, Gefängnissen oder die gemeindliche Arbeit im kirchlichen Unterricht, in der Seelsorge, im Kindergottesdienst und in Bibelstunden».⁵²

Mit der «zunehmenden Professionalisierung der Berufswelt» und gesellschaftlichen Veränderungen des Frauenbilds wurden die Forderungen nach Gleichstellung lauter.⁵³ Gleichzeitig mit der schrittweisen Umsetzung dieser Forderung⁵⁴ in den 1960er und 70er Jahren veränderte sich auch das Amtsverständnis insgesamt. Zum einen wurde es jetzt insgesamt als Dienst profiliert: «Wenn die pastorale Arbeit (auch von Männern) als Dienst verstanden wird, kann eine Frau nicht mehr mit Verweis auf das Unterordnungsgebot daraus ausgeschlossen werden.»⁵⁵ Zum anderen wurden kommunikative und pädagogische Fähigkeiten stärker in das Berufsbild aufgenommen. So etwa Peter Krusche 1975 in Reflexion der ersten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung: «[...] aus der distanzierten Position des ›Gegenübers‹ in den Vollzügen von Verkündigung und Lehre in die kommunikative

50 Angelika Wetterer, Einleitung, in: dies. (Hg.), Die soziale Konstruktion von Geschlecht in Professionalisierungsprozessen, Frankfurt/New York 1995, 11–28, hier: 17.

51 Cornelia Schlarb, Von der Pfarrgehilfin zur Bischöfin. Geschlechterrollenwandel und die Ordination von Frauen in den evangelischen Kirchen, in: Labouvie, Glaube und Geschlecht, 267–281, hier: 274ff.

52 Waltraud Hummerich-Diezun, Die Weiterentwicklung der Berufsgeschichte der Theologinnen nach 1945 – ein Überblick, in: Frauenforschungsprojekt, Geschichte evangelischer Theologinnen, 463–484, hier: 468.

53 Pohl-Patalong, Wie anders, 2.2.

54 Vgl. Schlarb, Von der Pfarrgehilfin, 277–279.

55 Ruth Mielke zu den Diskussionen der westfälischen Landessynode 1967, zitiert nach Kornelia Sammet, Die Bedeutung des Geschlechts im evangelischen Pfarramt, Gender 2010, Heft 1, 81–99, hier: 87.

«Proexistenz» des Helfens und seelsorgerlichen Begleitens.»⁵⁶ Dieses Pfarrbild entsprach dem Selbstbild vieler Pfarrer:innen. So zeigten Studien in Deutschland und Brasilien ein Bild der eigenen Arbeit, das sich «durch geschlechtsspezifische Charakteristika im Sinne des «Caring»-Modells aus[zeichnet]: Zuwendung, Nähe, Gefühl, Sensibilität, Sinnlichkeit, Gemeinschaftsgefühl statt hierarchischer Abgrenzung, weniger Distanz zu den Menschen und besondere Zugangsmöglichkeiten zu den Marginalisierten, insbesondere Frauen».⁵⁷ Entsprechend «wurde den Frauen viel zugetraut – auf der Basis einer geschlechtsspezifischen Sozialisation, die in den 50er und 60er Jahren strikte Unterscheidungen zwischen Mädchen und Jungen machte, war das auch keine völlig unbegründete Erwartung, aber zugleich eine problematische Zuschreibung und Festlegung der Pfarrerinnen.»⁵⁸ Der differenzfeministische Ansatz, mit dem viele Frauen ihre noch besondere Situation reflektierten und der sich mit der ebenfalls in dieser Zeit aufkeimenden Feministischen Theologie verband, ermöglichte die Emanzipation von überkommenen Berufsidealen, schrieb jedoch binäre Geschlechterrollen und Mütterlichkeitsideale neu ein (s. u. 2.4). Gerade die Dimensionen der Sorge für andere standen auch in der Gefahr entgrenzter und paternalistischer Beziehungen als «Mutter» oder «Vater der Gemeinde» – auch in anderen Bereichen helfenden und sorgenden Handelns wurde diese Asymmetrie erst einige Zeit später kritisch reflektiert.

1.4 Inklusion von Frauen unter Ausschluss von gleichzeitigen familiären Care-Aufgaben

Bis zur völligen rechtlichen Gleichstellung war es Vikarinnen bzw. Pastorinnen nur unter Vorbehalt der Zölibatsklausel möglich, Dienst zu tun. Vor allem in Situationen des Pfarrermangels gab es durchaus Ausnahmen, es könnten aber dennoch endlose Geschichten verletzender Entlassungsverfahren erzählt werden.⁵⁹ Auch hier findet sich eine lange Traditionslinie von frühchristlichen Frauenämtern wie

56 Peter Krusche, Der Pfarrer in der Schlüsselrolle. Berufskonflikte im Schnittpunkt religiöser Erwartungen und theologischer Normen, in: Joachim Matthes (Hg.), Erneuerung der Kirche – Stabilität als Chance, Gelnhausen/Berlin 1975, 161–188, hier: 166, zitiert nach Wagner-Rau, Zwischen Väterwelt und Feminismus, 186.

57 Gerdi Nützel, Die Pfarrerin ist ganz anders? Die Relevanz der Geschlechterdifferenz für die Reflexion der pastoralen Arbeit von Theologinnen, in: Helga Kuhlmann (Hg.), Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 1995, 232–252, hier: 243, zitiert nach Sammet, Die Bedeutung, 91.

58 Ulrike Wagner-Rau, Geschlechterdiskurs und Pfarrberuf. Pastoraltheologische Verschiebungen, in: Banhardt u. a. (Hg.), Frauenordination. Vgl. auch Isolde Karle, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Stuttgart 2008, 281ff. sowie dies. in anderen Veröffentlichungen.

59 Vgl. dazu die Einzelfalldarstellungen in den Rekonstruktionen des Wegs zur vollen Ordination der einzelnen Landeskirchen (vgl. Anm. 4).

der Witwe oder Diakonin⁶⁰ über die Äbtissin und die Diakonisse bis zur zeitgleichen Verpflichtung von Lehrerinnen im Schuldienst.⁶¹ Über viele Jahrhunderte waren Frauen also im kirchlichen Raum entweder als Care-Giver im privaten Raum unter Ausschluss beruflicher Mitwirkung oder beruflich vornehmlich in Care-Bereichen unter Ausschluss familialer Sorgearbeit tätig.

2 Traditionslinien der binären Geschlechtersegregation im Pfarrberuf

2.1 Vereinbarkeit von Pfarrberuf und Care-Aufgaben

2.1.1 Die arbeitende Pfarrfrau als Problem

Die komplementäre Rollenverteilung und die Entlastung des Vollzeit tätigen Pfarrers von Haus- und Familienarbeit verliert ihre Selbstverständlichkeit, wo Pfarrfrauen beginnen, in anderen Berufen zu arbeiten. Über viele Jahrhunderte war dies – sowohl aufgrund gesellschaftlicher Zwänge als auch aufgrund kirchenrechtlicher Vorgaben – ausgeschlossen. Mit der zunehmenden Integration der Frauen ins Erwerbsleben blieb der selbstverständliche «Puffer zwischen de[m] Pfarrer und [den] Ansprüche[n] seiner Familie sowie [den] Erwartungen seiner Gemeinde» unbesetzt.⁶² Wie in vielen anderen gesellschaftlichen Bereichen hatte der Beruf des Mannes jedoch im Zweifel Vorrang,⁶³ lag die Doppelbelastung viel stärker auf Seiten der Frauen, wurde die Familienarbeit nicht unbedingt vom Pfarrer übernommen. Die Ehemänner von Pfarrerrinnen, denen diese Erwartungen nicht automatisch zukommen, – so zuweilen die Hoffnung – könnten hier die Selbstverständlichkeit des Anderthalb-Personen-Berufs (Beck-Gernsheim) irritieren.⁶⁴ Auch heute aber berichten Pfarrfrauen davon, dass Mitarbeit in der Gemeinde und familiäre Sorge ganz selbstverständlich erwartet werden.

2.1.2 Geschlechterspezifische Berufsverläufe

Die Last der Vereinbarkeit übernehmen auch im Pfarrhaus vor allem die Frauen. So ist der Anteil der Männer unter den Pfarrer:innen in Elternzeit noch sehr gering (10–20 %), eine Veränderung zeichnet sich auch in den letzten Jahren höchstens geringfügig ab (Abb. 1). Auch unter den aus persönlichen Gründen beurlaubten Theolog:innen waren 2016 72,7 % Frauen. Aber selbst wenn sie in Vollzeit tätig

60 Sammet, Frauen im Pfarramt, 65.

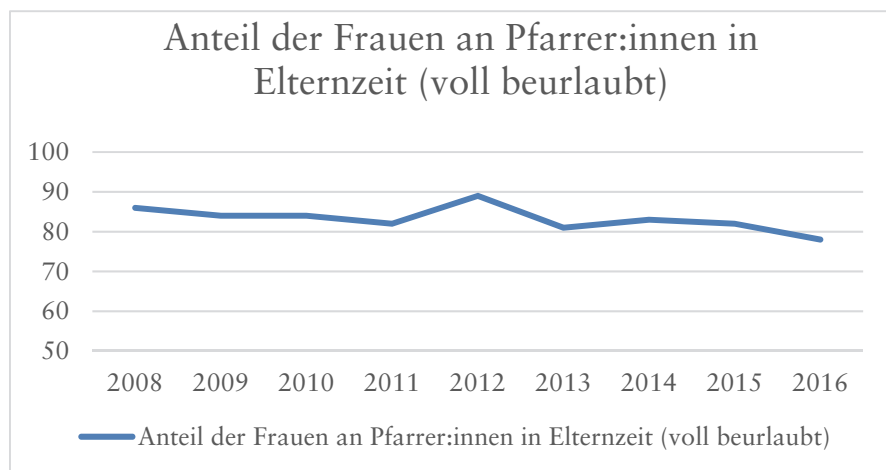
61 Notz, Fräulein Lehrer, 6.

62 Kornelia Sammet, Beruf: Pfarrerin, Eine empirische Untersuchung zu Berufsbild und Berufspraxis von Pfarrerrinnen in der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, Berlin 1998, 67.

63 Barbara Beuys, Die Pfarrfrau. Kopie oder Original?, in: Greiffenhagen, Das evangelische Pfarrhaus, 47–61, hier: 60.

64 Offenberger, Stellenteilende Ehepaare 2008, 29; Beuys, Pfarrfrau 60f.

sind, haben Pfarrerinnen mit Kindern möglicherweise die Hauptverantwortung für die Familienarbeit, stellen eigene Wünsche und Vorhaben zugunsten der beruflichen Entwicklung ihres Partners zurück.⁶⁵ In einem von Ursula Offenberger beschriebenen Fall eines Pfarrehepaars etwa ermöglicht der Frau erst die Stellenteilung eine sonst unmögliche Berufsarbeit trotz Kindern, für den Ehemann ist es dagegen selbstverständlich, Arbeit und Familie zu verbinden. Das Paar hat ein hohes Ideal gleichmässiger Arbeitsverteilung, so übernimmt er wesentliche Teile der Hausarbeit. Für das «Vereinbarkeitsmanagement» bleibt sie jedoch zuständig.⁶⁶



Quelle: EKD-Pfarrdienststatistik (leider liegen mir vor 2008 keine Daten vor)

Simone Mantei hat für die Ev. Kirche in Hessen und Nassau nachgewiesen, dass Kinder im Blick auf Berufsbiografien von Pfarrer:innen der *dividing factor* sind. «Pfarrerinnen mit Kindern arbeiteten häufiger in Teilzeit als ihre kinderlosen Kolleginnen [...]. Bei Pfarrern hat Vaterschaft indes keinen Einfluss auf den Stellenumfang. Während Mutterschaft demnach tendenziell dazu führt, vom standardisierten Erwerbsverlaufsmuster abzuweichen, wird es durch Vaterschaft nicht irritiert.»⁶⁷

Mantei hat auch aufgezeigt, dass im Lebensverlauf kontinuierliche Teildiensttätigkeit kein ausschliesslich weibliches Phänomen ist, sondern ein überaus plura-

⁶⁵ Vgl. Bernhard Dressler / Andreas Feige / Dietlind Fischer / Dietrich Korsch / Albrecht Schöll, Innenansichten. Zum professionellen Umgang mit Religion im Pfarramt, Leipzig 2017, 124–127.235.

⁶⁶ Offenberger, Stellenteilende Ehepaare 2008, 42–50.

⁶⁷ Simone Mantei, Neue Vielfalt – Problem oder Potenzial? Auswirkungen des Geschlechterrollenwandels auf Wirklichkeit und Verständnis des Pfarrberufs, in: dies. u. a. (Hg.), Pfarrberuf und Geschlechterverhältnisse im Wandel, 25f. Ein besonders diskontinuierlicher Fall, der von der Pfarrerin auch als unbefriedigend erlebt wird, findet sich bei Dressler u. a., Innenansichten, 30–35.235f.

les. Häufig wurde der Teildienst von Personen mit «zertifizierten Zusatzqualifikationen (Promotion, Zweitstudium, Ausbildung) ausgeübt» und waren diese im Bildungsbereich tätig.⁶⁸ Dennoch arbeiten «Frauen jedweden Alters signifikant häufiger in eingeschränkten Dienstverhältnissen als ihre männlichen Kollegen.»⁶⁹ Dies wird in der EKD-Statistik bestätigt: 2016 hatten Frauen unter den Theolog:innen im aktiven Dienst einen Anteil von 38,8 %, unter den Vollzeitbeschäftigten lag ihr Anteil nur bei 30,7 %, 55,4 % aller Frauen im aktiven Dienst waren vollzeitbeschäftigt, bei den Männern waren es 79,2 %.⁷⁰

In einer Befragung unter Vikar:innen und Pfarrer:innen in den ersten Dienstjahren hat Anke Wiedekind herausgearbeitet, dass die Erwerbsneigung von Pfarrerinnen mit Kindern sich den gesellschaftlichen Entwicklungen angleicht, der Wunsch nach Vollzeitbeschäftigung zunimmt und ein Wiedereinstieg nach einem bis drei Jahren Elternzeit geplant wird.⁷¹ Auch die befragten Männer priorisieren Beziehungswerte und die Familie und wünschen sich eine Unterbrechung des Dienstes zugunsten der Kinder.⁷² Zu fragen wäre aber, ob sich diese Bereitschaft – analog zu gesamtgesellschaftlichen Tendenzen – nicht eher im Bereich einer sozial erwünschten Affirmation bewegt, die sich dann im konkreten Fall nicht in diesem Ausmass umsetzt. Denn auch in dieser jüngeren Generation waren die Frauen deutlich häufiger in Teilzeit und Elternzeit⁷³ und hatten 93,8 % der befragten Männer eine Vollzeitstelle, 74 % von ihnen wollen dies nicht verändern.⁷⁴ Von einem «besonderen Typ Mann» im Pfarramt zu sprechen, «der sich mehr an der Familie als an der Karriere orientiert»,⁷⁵ scheint mir den Daten nicht unbedingt zu entsprechen.

2.1.3 Bemühungen um Vereinbarkeit von Pfarramt und Familie

Eine kleine Gruppe von jungen Pfarrer:innen und Vikar:innen in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz begann im Jahr 2015, Erfahrungen in der Ausbildung und den ersten Dienstjahren zu sammeln und zu bündeln.⁷⁶ Als Herausforderungen beschrieben sie insbesondere die Vereinbarkeit von Beruf und Pflege von Angehörigen – sowohl in den ersten Lebensjahren als auch in den letzten, eine gute Balance von Beruf und Privatleben sowie einen flexibleren

68 Dressler u. a., Innenansichten, 24. Vgl. auch die Portraits bei Gerhard Wild, Teildienst im Pfarrberuf. Seine Auswirkungen auf das pastorale Berufsbild am Beispiel der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

69 Dressler u. a., Innenansichten, 23.

70 EKD-Pfarrdienststatistik, eigene Berechnung.

71 Wiedekind, Wertewandel, 145.

72 A. a. O., 144.199. 44 % der Befragten hatten bereits Kinder im eigenen Haushalt, 56 % keine. A. a. O., 129.

73 A. a. O., 131.

74 A. a. O., 131.143f.

75 A. a. O., 161.

76 Das Folgende basiert auf meinen eigenen Unterlagen und Berichten der Initiative über Gespräche mit Kirchenleitenden.

Umgang mit Residenz- und Präsenzpflicht. In Gesprächen mit Mitgliedern des Konsistoriums und der Kirchenleitung drängten sie auf einen Kulturwandel. Eine Zukunftswerkstatt versammelte 2016 mehr als 130 Pfarrer:innen unterschiedlichster Generationen. Ergebnisse dieser Gespräche finden sich in der Gestaltung des Vikariats, einer Überarbeitung des Leitbilds zum Pfarrdienst⁷⁷ sowie einer Musterdienstvereinbarung, die eine durchschnittliche wöchentliche Arbeitszeit von 40 Stunden vorsieht und zum Gespräch zwischen Gemeinde, Pfarrperson und Superintendent:in über Erwartbares in Zeiten der Arbeitsverdichtung und der regionalisierten Verantwortungsbereiche einlädt.⁷⁸ Auch die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland hat sich kürzlich auf eine durchschnittliche Wochenarbeitszeit von 44 Stunden verständigt und den Anspruch der Erreichbarkeit von physischer Anwesenheit hin zu medialer Erreichbarkeit und Möglichkeit der Aufnahme des Dienstes in angemessener Zeit im Notfall gelockert.⁷⁹ Damit werden Bemühungen um eine bessere Vereinbarkeit weitergeführt, die schon seit Jahrzehnten diskutiert werden und sich bisher v. a. in der deutlicheren Trennung von beruflicher und privater Sphäre im Pfarrhaus umgesetzt haben (Abtrennung des Dienstzimmers, Abgrenzung von Erwartungen an ein offenes Haus).⁸⁰ Im Blick auf Teildienst und Stellenteilung zeigen empirische Studien, dass die Reduktion beruflicher Tätigkeit nicht unbedingt eine egalitäre Arbeitsverteilung in Haushalt, Erziehung und Pflege zwischen Frauen und Männern bedeutet – im Pfarrhaus ebenso wenig wie in der Gesellschaft insgesamt.⁸¹ In den Bemühungen der Initiative in der EKBO waren Männer in ihrer Übernahme von Care-Arbeit aber durchaus präsent.

Auch im Blick auf kirchliche Führungspositionen sind mit Bemühungen um die Erhöhung des Frauenanteils die Rahmenbedingungen für die Vereinbarkeit von

77 Pfarrdienst in der EKBO. Perspektiven kirchenleitenden Handelns auf den ordinierten Dienst in der EKBO, www.ekbo.de/fileadmin/ekbo/mandant/ekbo.de/5_SERVICE/07_Publikationen/Pfarrleitbild.pdf (2017) (10.09.2022).

78 Den Pfarrdienst Beschreiben – Gestalten – Begrenzen. Leitfaden zur Erstellung von individuellen Dienstvereinbarungen für Gemeindepfarrerinnen und Gemeindepfarrer und ordinierten Gemeindepädagoginnen und ordinierten Gemeindepädagogen, https://akd-ekbo.de/wp-content/uploads/2020_Leitfaden-Pfarrdienst_DV-1.pdf (2020) (10.09.2022).

79 Handreichung zur Erstellung von Dienstvereinbarungen für Pfarrer:innen und ordinierte Gemeindepädagog:innen in der EKM, EKMintern Beilage 09/2021, www.ekmd.de/asset/eKveyQnDTaiypsNaNlc2xw/dienstvereinbarung-interaktiv-neu.pdf (10.09.2022).

80 Dieser Aspekt wäre im Blick auf die Veränderung der Arbeitswelt in der Pandemie und die Wertschätzung von Homeoffice für die Vereinbarkeit von Beruf und Familie interessant zu diskutieren.

81 Die Möglichkeit bietet es aber durchaus. So sagt der Mann eines stellenteilenden Pfarrehepaars, das sich die Zuständigkeit klar wochenweise aufgeteilt hat: «Wenn ich so arbeiten würde oder müsste oder wollte, wie ich in meinen Dienstwochen arbeite, dann weiß ich, dass ich wenig bis nichts von meinen Kindern hätte. Und so, durch die Teilung, bin ich total nahe dran [...], emotional wie auch von den Beziehungen her, das finde ich ganz toll. [...] [Ich] kann mich [in der Dienstwoche] voll ausleben, und ich weiß, dass nach dieser Woche eine Entspannungsphase kommt. Etwas, was ganz anders ist, wie der Haushalt, das ist auch viel Arbeit, das ist auch auf seine Weise nervig, aber es ist was anderes und dieses andere [...], das macht viel Spaß.» (Wild, Teildienst, 157).

Leitungsaufgaben und Sorgearbeit neu in den Blick gekommen – zugunsten auch von Männern, die eine klarere Begrenzung dieser Stellen als Voraussetzung der Übernahme von Leitungsämtern sehen.⁸²

2.1.4 Digitale Vereinbarkeitsinszenierung

In der digitalen Selbstpräsentation von Pfarrer:innen in sozialen Medien nehmen v. a. in Accounts von Frauen Mutterschaft und Familienaufgaben breiten Raum ein.⁸³ Schwangerschaften werden engmaschig dokumentiert, auch in der Elternzeit wird der Account mit alltäglichen Erlebnissen bespielt und die alltäglichen Herausforderungen der Vereinbarkeit des Pfarrberufs mit Familienaufgaben (bis hin zur Überforderung) sind in der Darstellung beruflicher Praxis überaus präsent, etwa in Accounts von Theresa Brückner @theresaliebt, Josephine Teske @seligkeitsdinge_, Ina Jaeckel @dingens.von.kirchen oder Sabrina Wilkenschof @hinter.den.siebenbergen. Bei Männern taucht dieses «doing family»⁸⁴ eher selten auf, etwa wenn ein Krankenhaus-Pfarrer in seinem Profil noch vor dem Pfarrdienst #Papa stehen hat und sich zwischen dienstlichen Themen immer auch wieder Bilder mit Kind finden (Tim Mahle, @segens.br.ause) oder wenn ein Pfarrer über alltägliche Herausforderungen der Pflege eines beeinträchtigten Kindes schreibt (und sich visuell dabei zunehmend feminin bzw. intersexuell inszeniert, Tobias/Tovja Heymann @tovja_behuetet). Einige Accounts spielen provokativ mit klassischer christlicher Weiblichkeitsikonografie (Religionslehrerin und Vikarin Maike Schöfer @ja.und.amen).

Entsprechend dem Medium sind persönliche und berufliche Kommunikation eng verknüpft.⁸⁵ Indem Pfarrerinnen auf instagram etwa biografische Erfahrungen mit Tod in Schwangerschaft oder unter der Geburt thematisieren, eröffnen sie einen seelsorglichen Raum für diese Themen. Die Alltagsberichte einer alleinerziehenden Pfarrerin oder die öffentliche Inszenierung der Schwangerschaft eines lesbischen Paares brechen heteronormative Muster des Pfarrhauses auf. Zugleich

82 Vgl. Ilse Junkermann, Die Perspektive kirchlicher Personalplanung und Gleichstellungspolitik, in: Mantei u. a. (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel, 289–300; Studienzentrums der EKD für Genderfragen / Konferenz der Frauenreferate und Gleichstellungsstellen in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Atlas zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der evangelischen Kirche in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, Hannover 2015, www.gender-ekd.de/projekte/28507.html (10.09.2022); Jantine Nierop / Simone Mantei / Martina Schraudner (Hg.), Kirche in Vielfalt führen. Eine Kulturanalyse der mittleren Leitungsebene der evangelischen Kirche mit Kommentierungen, herausgegeben vom Studienzentrums der EKD für Genderfragen in Kirche und Theologie, Hannover 2017.

83 Anna-Katharina Lienau, Kommunikation des Evangeliums in social media, ZThK 117 (2020), 489–522, hier: 509–511.

84 A. a. O., 510.

85 Vgl. a. a. O.; Sabrina Müller, Öffentliche Kommunikation christlicher Sinnfluencer:innen. Medienethische und kirchentheoretische Beobachtungen und Reflexionen, Pastoraltheologie 111 (2022), 203–218.

reaktivieren diese Themen aber die enge Verknüpfung von Weiblichkeit und Mütterlichkeit – wie genau, wäre allerdings erst noch zu beschreiben.⁸⁶

Rhetorisch beziehen sich viele als Mutter auftretende Pfarrerinnen in sozialen Medien selbstbewusst auf feministische Positionen. Sie müssen ihr Amt gegenüber abwertenden oder dezidiert sexistischen Kommentator:innen verteidigen, treten engagiert für die Freiheit in der Wahl von Kleidung oder Lebensentwürfen ein. Das verbindet sie mit einer Reihe von Theologinnen, die feministische Anliegen vertreten, ohne die Mütterlichkeitstradition so explizit aufzugreifen. Die Frauen des Feministischen Andachtskollektivs (@fak.kollektiv) etwa führen Anliegen der Feministischen Theologie in Sprache und Formen in ihren social-media-Gottesdiensten weiter, thematisieren weibliche Sexualität und geschlechtsspezifische Krankheiten und beschäftigen sich – in ökumenischer Vielfalt – mit der Rolle von Frauen in der Kirche und dem religiös begründeten Sexismus, mit dem sie konfrontiert sind. In diesen Anliegen finden sie durchaus Unterstützung durch einige männliche Kollegen, die auch Männlichkeit selbst im Blick auf ihre Person zum Thema machen.

Diese neue Vergeschlechtlichung in der Selbstinszenierung von Pfarrer:innen ist wenig verwunderlich – wird doch die Person durch digital vorangetriebene Singularisierung⁸⁷ stärker betont und treten amtscharismatische, geschlechterneutralisierende Dimensionen weiter zurück.⁸⁸ Zugleich sind die Referenzen auf Amtsinsignien und Amtskleidung in sozialen Medien ubiquitär, aber nicht einfach zu deuten. In der Pastoraltheologie werden diese Fragen jedoch erst ansatzweise reflektiert.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass das Modell des von privater Care-Arbeit entlasteten männlichen Amtsinhabers seine Selbstverständlichkeit verloren hat. Der Pfarrberuf hat sich als ein teilbarer und in den beruflichen Ansprüchen zu begrenzender Beruf etabliert. Dennoch: Während es Signale zunehmender Bereitschaft zur Übernahme der Sorgearbeit durch Männer im Pfarrhaus gibt, kommt die Aufgabe der Vereinbarkeit – praktisch und im öffentlichen Bild – immer noch überwiegend den Frauen zu.

2.2 Der lange Weg zum Aufbrechen der heteronormativen Implikationen von Geschlechterdualität im Pfarrhaus und die Unsichtbarkeit anderer Familienformen

«Pfarrerinnen und Pfarrer sind auch in ihrer Lebensführung im familiären Zusammenleben und in ihrer Ehe an die Verpflichtungen aus der Ordination (§ 3 Absatz 2) gebunden. Hierfür sind Verbindlichkeit, Verlässlichkeit und gegenseitige

⁸⁶ Vgl. etwa Viera Pirker, Katholisch, weiblich, Instagram. Einblicke in plattformspezifische Praktiken, *Communicatio Socialis* 52 (2019) 1, 96–122.

⁸⁷ Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017, 243–253.

⁸⁸ Vgl. klassisch Volker Drehsen, Vom Amt zur Person: Wandlungen in der Amtsstruktur der protestantischen Volkskirche. Eine Standortbestimmung des Pfarrberufs aus praktisch-theologischer Sicht, *IJPT* 2 (1998), 263–280.

Verantwortung maßgebend.» (PfdG.EKD § 39 Absatz 1) Mit dieser offenen Formulierung des 2013 verabschiedeten Pfarrdienstgesetzes der EKD endete eine lange Phase der Diskriminierung homosexueller Partnerschaften im Pfarrhaus.⁸⁹ Die Selbstverständlichkeit internalisierter Gender-Normen liess die Heteronormativität des Pfarrhauses lange unsichtbar sein, mit der Einforderung der Öffnung ab den 1970er Jahren wurde diese Abwertung nicht-heterosexueller Lebensformen zunächst reaffirmiert. In etlichen Landeskirchen und in der ökumenischen Arbeit geht das Ringen darum jedoch auch nach der Verabschiedung des PfdG.EKD weiter.⁹⁰ «Die Vorstellungen haben sich verflüssigt und sind offener für gesellschaftliche Vielfalt geworden, auch im Pfarrhaus. Zugleich ziehen diese Entwicklungen starke Ablehnungs- und Beharrungskräfte im Hinblick auf traditionelle Pfarrbilder nach sich. [...] Für Lesben und Schwule im Pfarrhaus bleibt es insofern ein anstrengender Balanceakt. Viele berichten davon, dass sie hundertfünfzigprozentig ihre Arbeit im Pfarramt tun, damit sie nicht aufgrund ihrer Lebensform angreifbar werden. Theologische und menschliche Anfeindungen bleiben dennoch nicht aus. Einige kommen damit an die Grenzen ihrer Belastbarkeit. Sie fürchten, dass Probleme in der Gemeinde unsachgemäß auf ihre Lebensform zurückgeführt werden. Und sie sind sich nicht sicher, ob die Gemeinde im Konfliktfall tatsächlich zu ihnen stehen würde. Andere erzählen aber auch von gelungenen Begegnungen und Lernerfahrungen.»⁹¹

«Es lässt sich rückblickend [...] feststellen, dass viele kirchenrechtliche Änderungen vor allem durch eine fortschreitende Praxis der Basis, die Sichtbarkeit und juristische Sicherheit einforderte, vorangetragen wurden.»⁹² Ebenso wie in der Frage der Zulassung der Frauen zum Pfarrberuf haben auch in der Behandlung von LGBTQI* gesellschaftliche Entwicklungen eine wesentliche Rolle gespielt – etwa die Abschaffung der strafrechtlichen Verfolgung von Homosexualität oder die Einführung der «Ehe für alle».⁹³ In gleicher Weise tragen gegenwärtige populistische

89 Vgl. Häneke, Kirche auf dem Querschnitt; Kerstin Söderblom, Geschlechtsidentitäten und Lebensformen. Evangelische Kontroversen, in: Labouvie (Hg.) Glaube und Geschlecht, 283–302; Michael Brinkschroder / Herbert Horatz u. a. (Hg.), Aufgehende Saat. 40 Jahre Ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche, Stuttgart 2017.

90 Vgl. zur Ökumene und der Verknüpfung von Homofeindlichkeit mit dem kolonialen Erbe instruktiv Söderblom, Geschlechtsidentitäten, 296–300 und Häneke, Kirche auf dem Querschnitt, 252–254 sowie Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung, hg. Im Auftrag der Gemeinschaft der Evangelischen Kirche in Europa (GEKE), hg. von Mario Fischer und Martin Friedrich, 2., erweiterte Auflage, Leipzig 2020.

91 Söderblom, Geschlechtsidentitäten, 291. Vgl. bereits Kerstin Söderblom, Lebensformen im Pfarramt, in: Mantei u. a. (Hg.), Pfarrberuf und Geschlechterverhältnisse im Wandel, 135–146.

92 Häneke, Kirche auf dem Querschnitt, 248.

93 Vgl. hier ausführlich Häneke, Kirche auf dem Querschnitt.

Strömungen zu einer erneuten Verschärfung der Diskussion und einer Reaktivierung LGBTQI*-feindlicher Positionen bei, in denen sich «rechtskonservative und christlich-fundamentalistische Positionen» miteinander verbinden.⁹⁴

Florence Häneke betont den grundsätzlichen Aspekt dieser Auseinandersetzung: «Zugespitzt formuliert: Mit der Zulassung von Schwulen, Bisexuellen und Lesben ins Pfarramt gibt es keinen kirchlichen «Schutzraum» der Heteronormativität mehr. Die Verhandlungen um die Zulassungen LGBTQI* lebender Pfarrer:innen sind daher kein Nebenschauplatz, sondern ein umstrittener Ort, an dem verhandelt wird, wie christliches Leben und christliche Werte auszusehen haben.»⁹⁵

Die Ablehnung der Adoption von Kindern in homosexuellen Partnerschaften, bis in die 2000er Jahre innerhalb der EKD vertreten, hat die binäre Geschlechterzuordnung, die als notwendig für Kinder angesehen wird, reaktiviert⁹⁶ – wobei abwesende Väter in heterosexuellen Partnerschaften kein gleichwertiges Problem zu sein scheinen. Mit der Vielfalt geschlechtlicher Zuordnungen⁹⁷ und Familienformen ist die Vielfalt von Care-Arrangements immerhin ansatzweise in den Blick gekommen: Patchwork-Familien, Singles, Alleinerziehende, Verwitwete mit je eigenen Herausforderungen im Blick auf Sorgearbeit.

2.3 Weibliches Arbeitsvermögen und darauf bezogene Arbeitsverteilung

2.3.1 Arbeitsverteilung unter Pfarrer:innen

Eine qualitative Studie hat gezeigt, dass Frauen nicht nur in den ersten Lebensjahren der Kinder in Teilzeit gehen, sondern auch eher in Teampfarrämter.⁹⁸ Hier übernehmen die befragten Pfarrerrinnen weiterhin eher die weiblich konnotierten Aufgabenbereiche im Care-Bereich: Arbeit mit Kindern und Familien, Seelsorge und Unterricht.⁹⁹ Ähnliches hat Ursula Offenberger für stellenteilende Pfarrehepaare beschrieben. So übernehmen zwei der befragten Pfarrerrinnen die pädagogischen Bereiche bzw. die Arbeitsfelder mit Kindern und Familien.¹⁰⁰ In Schule und Kindergottesdienst stellt sich dann etwa «ein Zusammenhang her von Weiblichkeit und Zuständigkeit für Familienangelegenheiten, der eingewoben ist in die Interak-

⁹⁴ A. a. O., 251, vgl. 250–252.

⁹⁵ A. a. O., 255. Sie werden auch in ihrer persönlichen beruflichen Praxis als Vorbilder wahrgenommen, vgl. Florence Häneke, LGBTQI*-Pfarrer:innen in Deutschland, www.feinschwarz.net/lgbtiq-pfarrerinnen-in-deutschland/ (13.03.2019).

⁹⁶ Vgl. Karle, *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, 265f.; Söderblom, *Geschlechtsidentitäten*, 292.

⁹⁷ Häneke, *Kirche auf dem Querschnitt*, 259f.

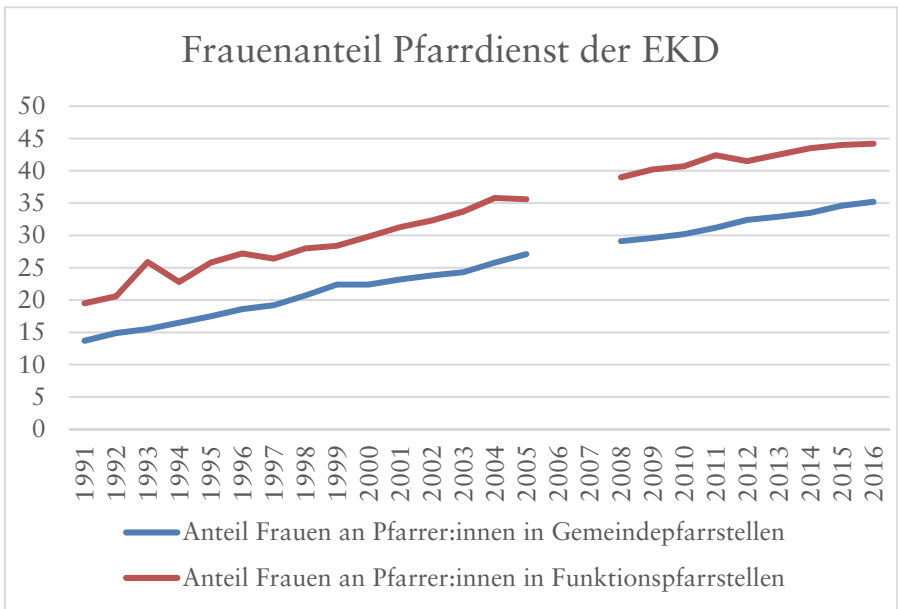
⁹⁸ Dressler u. a., *Innenansichten*, 233–235.

⁹⁹ A. a. O., 234f.

¹⁰⁰ Offenberger, *Stellenteilende Ehepaare* 2008, 68–73.

tion zwischen der Pfarrerin als Professionsangehöriger und den Eltern der Grundschüler.»¹⁰¹ Insgesamt findet Offenberger durchaus Tendenzen der «Universalisierung und Neutralisierung von Geschlecht».¹⁰² Sowohl im beruflichen wie im privaten Bereich werden jedoch auch klassische Arbeitsverteilungen wiederholt und Ungleichheiten reproduziert.¹⁰³ Strukturen, Erwartungen von aussen und Entscheidungen der Paare selbst wirken dabei zusammen.¹⁰⁴

Frauen sind auch in den Funktionspfarrstellen, die ihnen ja historisch zunächst zugewiesen wurden, weiterhin überrepräsentiert, im Zeitverlauf erscheint diese Differenz – bei insgesamt steigendem Frauenanteil – überaus stabil (Abb. 2).



Quelle: EKD-Pfarrdienststatistik (für 2006 und 2007 liegen mir leider keine Daten vor)

101 A. a. O., 80.

102 Regine Gildemeister, Vorwort, in: Offenberger, Stellenteilende Ehepaare 2008, 4.

103 Vgl. Karle, Pfarrerinnen im Pfarrberuf. Gender und Professionalität, in: Ursula Kress / Carmen Rivuzumwami (Hg.), Grüß Gott, Frau Pfarrerin. 40 Jahre Theologinnenordnung – Aufbrüche zur Chancengleichheit, Stuttgart 2008, 101–124, hier: 109f. Zu möglichen Konstellationen zwischen Voll- und Teilzeit, Gemeinde- und Funktionsdienst jenseits der dezidierten Stellenteilung unter Pfarrhepaaren vgl. auch Dressler u. a., Innenansichten, 237 und die dazugehörigen Falldarstellungen.

104 Offenberger, Stellenteilende Ehepaare 2008, 92–98.

2.3.2 Fremdzuschreibungen

Auch heute noch sind Pfarrerinnen mit Stimmen konfrontiert, die ihre Ordination als unbiblisch infrage stellen, etwa in sozialen Medien oder in konservativen evangelischen Konfessionen.¹⁰⁵ In den evangelischen Landeskirchen sind diese Stimmen jedoch inzwischen marginalisiert, auch im gesellschaftlichen Bild der Kirche bedeutet die Integration von Frauen in den Pfarrberuf einen Reputationsgewinn. Subtiler jedoch sind die Zuschreibungen an das weibliche Arbeitsvermögen und die besondere Beziehungsfähigkeit von Frauen. Vor 20 Jahren schrieb Uta Pohl-Patalong: «Bei Frauen werden ›mütterliche‹ Fähigkeiten angenommen und ihnen eine besondere Fähigkeit zur Empathie, zur Aufnahme von Beziehungen, zur Seelsorge zugeschrieben. Indem Pfarrerinnen diesen Erwartungen entsprechen, erfahren sie Anerkennung und Lob. Den Frauen kommen ›Mutterübertragungen‹ entgegen, die stärker von dem Anspruch an ›Liebe, Versorgung, Verständnis usw.‹ geprägt sind als die entsprechenden Vaterübertragungen, mit denen Pfarrer konfrontiert werden. Enttäuschen die Pfarrerinnen diese Erwartungen, provozieren sie entsprechend in höherem Maße Aggressionen. Das Leitbild der ›guten Mutter‹ passt fatal gut in die christliche Tradition, die Gemeinde als Familie zu verstehen und die Frau auf den Aspekt des Dienens und Helfens festzulegen.»¹⁰⁶ Diese Dynamik wirkt sicher in gemeindlichen Zusammenhängen fort, auch wenn sich insbesondere in jüngeren Generationen hier ein Wandel vollzogen haben mag. Leider fehlen zu solchen erlebten Zuschreibungen und Erwartungen aktuelle empirische Studien.¹⁰⁷

2.3.4 Selbstzuschreibungen

In den Selbstbildern weisen Studien einerseits auf eine Angleichung hin. So finden sich in quantitativen Befragungen kaum Unterschiede bei den Pfarrbildern, mit denen sich Frauen und Männer identifizieren.¹⁰⁸ Auch in qualitativen Studien finden sich schon in den 1990ern geschlechtsneutralisierende Deutungen, die über ihre Autorität und die Tradition des Amtes argumentieren, ihre Rolle über Strukturen, Amtstracht bzw. konkrete Handlungskonstellationen abgrenzen. «Die amtscharismatische Autorität wird symbolisiert durch Attribute wie Talar und Kanzel und ist

105 Vgl. etwa folgenden, in dritter Auflage erschienenen Sammelband mit historischen und gegenwärtigen Texten, die sich gegen die Frauenordination im Luthertum aussprechen: Matthew C. Harrison / John T. Pless (Ed.), *Women Pastors? The Ordination of Women in Biblical Lutheran Perspective*, St. Louis 2012, in dem etwa auch das Gutachten von Peter Brunner wiedergegeben ist. In Europa gibt es ebenfalls Kirchen, die Frauen nicht ordinieren: «Die lutherische Kirche in Polen und die Brüderkirche in Tschechien schließen die Ordination von Frauen aus. Die lutherische Kirche in Lettland und die Schlesische Evangelische Kirche A.B. haben sie seit einiger Zeit ausgesetzt.» (GEKE, Amt, Ordination, Episkopé, 137 Anm. 48).

106 Pohl-Patalong, *Wie anders ist die Pfarrerin*, Abschnitt 1, mit Verweis auf Ulrike Wagner-Rau.

107 Einige wenige Beobachtungen finden sich in Dressler u. a., *Innenansichten*, 237f.

108 Kornelia Sammet, *Pfarrberuf und Geschlechterverhältnis. Eine soziologische Perspektive auf die Situation in den deutschen Kirchen*, in Mantei u. a. (Hg.), *Pfarrberuf und Geschlechterverhältnisse*, 35–52, hier: 46–49; Wiedekind, *Wertewandel*, 148.201.

tendenziell unabhängig von der Qualität ihres Trägers und von seinen persönlichen Merkmalen. Daher ermöglicht sie eine Neutralisierung des Geschlechts.»¹⁰⁹

In einer neueren Untersuchung zu pastoralen Selbstverständnissen, die 2015 durchgeführt wurde, findet sich kein expliziter Verweis auf «mütterliche oder hausfrauliche Fähigkeiten»¹¹⁰ mehr, wie Sammet sie Ende der 1990er noch beschrieben hat.¹¹¹ Dagegen wird deutlich, dass auch die Pfarrerrinnen, die klassisch weiblich konnotierte Aufgabenbereiche übernommen haben, dies in hoher Professionalität und Reflexionskraft gestalten.¹¹² Ob sich in einzelnen beruflichen Selbstbildern, etwa einer sozialdiakonisch akzentuierten Willkommenskultur als pastoraler Grundintention¹¹³ nicht doch auch Traditionslinien zu klassisch weiblich konnotierten Tätigkeiten zeigen, wage ich auf der Basis der knappen Darstellung des Interviewmaterials nicht zu beurteilen. In einem der Interviews, die ich – unter einem anderen Fokus – in meiner Dissertation 2011/12 geführt habe, begegnet mir durchaus eine Pfarrerin mit einem hohen Mütterlichkeitsethos, die sich in ihrer beruflichen Laufbahn am Wohl des Kindes orientiert hat, mit ihrem eigenen hohen Anspruch an Erreichbarkeit und Zuständigkeit im Blick auf entgrenzte Erwartungen ringt und ganz «selbstverständlich» auch das Putzen übernimmt.¹¹⁴

Die Trennung zwischen dem – männlich konnotierten – Pfarrberuf und den – weiblich konnotierten – Berufen in Pädagogik und Diakonie hat sich durch die Veränderung des Berufsbildes, durch die Ausdifferenzierung des Pfarrberufs, aber auch durch die zunehmende Integration von Frauen gelockert. Während sich der Pfarrberuf zunehmend als ein vielfältiger Beruf und ein Beruf für alle Geschlechter etabliert, bleiben jedoch auch Erfahrungen von Differenz aufgrund unterschiedlicher Sozialisation und berufliche Vollzüge, die traditionelle Geschlechterrollen fortführen.

109 Sammet, *Die Bedeutung*, 96. Eine ähnliche Verbindung sieht auch Isolde Karle, *Die Pfarrerin im Pfarrberuf*, 116–121.

110 Dressler u. a., *Innenansichten*, 233.

111 Zum einen referieren einige Befragte auf die – historisch für die Einführung der Frauenordination wesentliche – Unterscheidung von (männlichem) Amt und (weiblichem) Dienst. Diese Unterscheidung ist jedoch nicht essenzenialisierend und binär – auch für Männer entwickle sich das Pfarrbild zu einem solchen Dienstcharakter. Anders dagegen der zweite Typus, der auf die klassischen Topoi des weiblichen Arbeitsvermögens zurückgreift: Mütterlichkeit und Hausfrauenlösungen werden hier als Spezifika weiblicher Amtsführung imaginiert. Diese Frauen versuchen gewissermassen, das Erbe der Pfarrfrau mit dem Beruf des Pfarrers zu verbinden. Darüber hinaus finden sich auch Frauen, die mit der Betonung von Subjektivität, Emotionalität und Authentizität im Beruf weibliche Zuschreibungen reaktivieren, ohne diese explizit über die Geschlechterthematik zu verhandeln. (Sammet, *Die Bedeutung*).

112 Dressler u. a., *Innenansichten*, 232–235.

113 Vgl. a. a. O., 42–45.

114 Kerstin Menzel, *Kleine Zahlen, weiter Raum. Pfarrberuf in ländlichen Gemeinden Ostdeutschlands*, Stuttgart 2019, 438–441; dies., *Geschlechterverhältnisse im Pfarrberuf*, 108–110.

3 Ein von Care-Arbeit entlasteter Dienst – kritische Perspektiven auf gegenwärtige Abgrenzungen der Ordination

Im Folgenden will ich diese Traditionslinien noch einmal explizit auf zwei umstrittene Fragen der Ordinationspraxis und -theologie wenden. Die aktuellen Regelungen zur Ordination innerhalb der EKD sind uneinheitlich und durchaus umstritten. In diesem Rahmen kann keine umfassende Erörterung der damit verbundenen theologischen Fragen geleistet werden. Im Blick auf die Diskussionen der letzten zwanzig Jahre fallen jedoch unter geschlechtersensibler Fokussierung der Care-Dimension zwei Dimensionen ins Auge.

3.1 «Umfassend mit vollem zeitlichen Einsatz und mit der Verpflichtung, darauf jederzeit ansprechbar zu sein» – begrenztes Amt und die Ordination von Prädikant:innen

«Ungeachtet einer theologisch gleichwertigen Berufung in beiden Formen [Ordination und Beauftragung, KM] ist die Auswirkung auf die Lebensgestaltung für beide doch sehr unterschiedlich. Für einen Menschen, der seine berufliche Existenz lebenslang mit dem Verkündigungsauftrag verbindet und der die sich daraus ergebenden Aufgaben *umfassend mit vollem zeitlichen Einsatz und mit der Verpflichtung, darauf jederzeit ansprechbar zu sein*, einlöst, ist dies völlig anders zu gewichten als bei einer Person, die den Verkündigungsauftrag in einer allein auf den Gottesdienst konzentrierten Form wahrnimmt, in diesem Rahmen gelegentlich einen Gottesdienst hält, sich aber jederzeit davon auch zurückziehen kann.»¹¹⁵ So verteidigt der Leitende Bischof der VELKD 2007 die Empfehlung der Bischofskonferenz «Ordnungsgemäß berufen». In der Leitlinie selbst findet sich eine etwas andere Unterscheidung – hier wird die «Wahrnehmung eines die gesamten pfarramtlichen Aufgaben umfassenden Dienstes, sei es ein gemeindlicher oder ein übergemeindlicher Dienst, einschließlich der Teilhabe an der Gemeindeleitung (z. B. im Kirchenvorstand) und der juristischen Verantwortlichkeit» zum Kriterium der Ordination, der eine vorrangig auf die Leitung von Gottesdiensten begrenzte und befristet erteilte Beauftragung zugeordnet wird.¹¹⁶ Gemeinsam ist beiden Formen nach dem Verständnis der VELKD die notwendige theologische Bildung sowie die Zuord-

115 Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, Landesbischof Dr. Johannes Friedrich, vor der Generalsynode am 21. Oktober 2007 in Goslar, Drucksache Nr. 8/2007, Hervorhebung KM.

116 «Ordnungsgemäß berufen». Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis, Texte aus der velkd 136/2006. hg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Hannover 2006, 18. Die Befristung wird in den Richtlinien von 2008 revidiert: «Die Berufung ins Prädikantamt gilt unbefristet und einmalig, nicht nur *pro loco et tempore*», davon zu unterscheiden ist der je konkrete Dienstauftrag (Dietrich Keller, «Ordnungsgemäße Berufung» zum Prädikantamt, ZevKR 59 [2014], 313–357, hier: 343).

nung zum Amt freier «öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung» nach CA XIV.¹¹⁷ Entsprechend unterscheiden sich die von EKU und VELKD 2011 verabschiedeten Agenden von Ordination und Beauftragung nur marginal.¹¹⁸ Eine Vielzahl von Randbemerkungen ruft die bleibend uneinheitliche Praxis in Erinnerung. So werden etwa in der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland und in der Evangelischen Kirche im Rheinland Prädikant:innen weiterhin ordiniert.

Zentrales Unterscheidungskriterium ist in den oben zitierten Aussagen der «umfassende» Dienst der Ordination gegenüber dem der Beauftragung. Allerdings: Auch Prädikant:innen haben in ihrem Dienst umfassend die Schweigepflicht zu wahren und werden darauf verpflichtet, ihr «Amt [...] in Verantwortung und Treue [zu] führen und [sich] in allem so [zu] verhalten, dass die glaubwürdige Ausübung des Amtes nicht beeinträchtigt wird.»¹¹⁹ Es bleiben mithin zwei Aspekte der Differenzierung:

Zum einen könnte die Unterscheidung, so wie in «Ordnungsgemäß berufen» vollzogen, am vollen Pfarramt festgemacht werden. Diese Unterscheidung lässt sich aber im Blick auf die Weitergewährung der Ordinationsrechte im Fall von Beurlaubung sowie im Blick auf die Ordination ins Ehrenamt nicht plausibel durchhalten.¹²⁰ Letztere ist auf Lebenszeit angelegt und sieht einen regelmässigen Dienstauftrag im Bereich der Gottesdienstleitung vor, unterscheidet sich also nur in den konkreten Ausbildungsvoraussetzungen¹²¹ vom Dienst der Prädikant:innen.

Gewichtiger scheinen mir jedoch Imaginationen von Lebensförmigkeit¹²² zu sein, die mit Formulierungen wie «umfassend mit vollem zeitlichen Einsatz» und «jederzeit ansprechbar» angesprochen sind. Diese Imaginationen des Pfarrdienstes können sich auf gewichtige pastoraltheologische Ansätze berufen, insbesondere den Ansatz von Isolde Karle, die als zentrales Merkmal des Pfarramts als Profession die Sicherheit der Ansprechbarkeit¹²³ und generelle Zuständigkeit hervorhebt:

117 Zur intensiven Diskussion nach dem Entwurf der Empfehlung von 2004 zu dieser Stelle vgl. Keller, 330f.333–336. Vgl. bereits die Beiträge, in: Irene Mildnerberger (Hg.), *Ordinationsverständnis und Ordinationsliturgien. Ökumenische Einblicke*, Leipzig 2007.

118 «Die vorliegende Agende bietet je eine Ordnung für die Ordination von angehenden Pfarrern und Pfarrerinnen und für die Beauftragung von Prädikanten und Prädikantinnen. Die beiden Ordnungen stimmen im Kern der Berufungshandlung überein. Das Ordinationsformular für die Berufung von Pfarrern und Pfarrerinnen berücksichtigt jedoch den umfassenden Dienst angehender Pfarrern und Pfarrer.» (Berufung – Einführung – Verabschiedung, Agende 6 für die Union Evangelischer Kirchen in Deutschland / Agende IV, Teilband 1 der VELKD für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bielefeld 2012, 24).

119 Berufung – Einführung – Verabschiedung, 83 bzw. 97.

120 Hier argumentiert die Empfehlung m. E. uneinheitlich, vgl. zur Ordination im Ehrenamt «Ordnungsgemäß berufen», Abschnitt 4.5, S. 22f.

121 Dies wäre eigens zu diskutieren, zumal die Zugänge zum Pfarramt sich gegenwärtig erneut pluralisieren, vgl. Kerstin Menzel, *Nur Theologiestudium light?!*, www.feinschwarz.net/nur-theologiestudium-light/ (08.10.2020).

122 Vgl. Ingrid Lukatis, *Pfarrer/in – Berufs- oder Lebensform?*, *DtPfbI* 100 (2000), 531–537.

123 Karle, *Profession*, 236.

«Ein Pfarrer kann sich deshalb nicht wie ein nichtordiniertes Gemeindeglied damit entschuldigen, keine Zeit, keine Lust oder keine ausreichenden Fähigkeiten zu haben, um einen Gottesdienst oder eine Beerdigung zu übernehmen.»¹²⁴ Entsprechend wird die Ordination mit dem umfänglichen Dienstauftrag *identifiziert*: «Was [dem Pfarrer, KM] mit der Berufung zum Pfarramt verliehen wird, ist lediglich ein Dienstauftrag, der festlegt, was von ihm zuverlässig und kontinuierlich erwartet werden kann. Die Vokation [sic!] – das evangelische Äquivalent zur Priesterweihe – vermittelt demnach keine persönlichen Qualitäten, sondern setzt ein in ein Amt mit Rechten und Pflichten.»¹²⁵ Eine geteilte Stelle, aber auch die mit begrenzter Zuständigkeit versehenen funktionalen Pfarrdienste beurteilt sie entsprechend kritisch.¹²⁶

Dieser Ansatz, so wird in meinen bisherigen Ausführungen deutlich, setzt allerdings das (über Zölibat und Pfarrfrau etablierte) Ideal des von Care-Arbeit entlasteten Amtsinhabers voraus. Dies ist (a) im Blick auf gegenwärtige Lebensformen kein für alle erreichbares Ideal. Im Kontext der Diskussionen um den Teildienst im Pfarrberuf ist längst deutlich geworden, dass der Pfarrberuf keineswegs unteilbar ist.¹²⁷ Gewiss gelten bestimmte Anforderungen unabhängig von der Arbeitszeit, «ist» man immer «Pfarrer:in», aber nicht immer aktiv «im Dienst».¹²⁸ Es gilt mithin, genauer zu entscheiden, welche Aspekte des Dienstes ohne zeitliche Begrenzung gelten – Schweigepflicht, Lebensführung, Ansprechbarkeit im Notfall, geregelte Erreichbarkeit – und welche Aspekte durch Arbeitszeiten geregelt werden können.

(b) Auch im Blick auf ausgedehnte Verantwortungsbereiche von Pfarrer:innen sind solche Konzepte permanenter Verfügbarkeit und Ansprechbarkeit nicht mehr zu halten.¹²⁹ So rechnet das Konzept von Karle implizit mit der eindeutigen Zuordnung einer Pfarrperson zu einer Gemeinde und dem Bezug der Pfarrperson auf deren Nahbereich. Auch einmal transparent zu machen, dass man in der Vielzahl möglicher Aufgaben für eine bestimmte «keine Zeit» hat (s. Zitat oben), ist hier notwendiger Schutz vor Überforderung. Wichtiger als «jederzeit ansprechbar» sind hier geklärte und transparente Zuständigkeiten und Vertretungen. Schon längst

124 A. a. O., 162.

125 A. a. O., 159.

126 Karle, Pfarrerin im Pfarrberuf, 111; dies., Profession, 131f., vgl. auch dies., Stellenteilung im Gemeindepfarramt – ein Modell der Zukunft?!, Lernort Gemeinde 20 (2001) 1, 26–34.

127 Wild, Teildienst, 30.48; Ulrike Wagner-Rau: Vom Umgang mit Grenzen und Übergängen. Überlegungen zum eingeschränkten Dienst im Pfarramt, PTh 89 (2000), 529–542, Ulrike Wagner-Rau, Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels, Stuttgart 2009, 132f.

128 Vgl. Wild, Teildienst, 170, anders aber 26.

129 Vgl. Menzel, Kleine Zahlen und dies., «Weiße Flecken» und «Rückzug aus der Fläche»? Über kirchliche Präsenz in ländlichen Räumen, in: Torsten Meireis / Clemens Wustmans (Hg.), Leere Kirchen – voller Einsatz? Kirche und sozialer Zusammenhang in den urbanen und ländlichen Kontexten, XXVIII. Werner-Reihlen-Vorlesungen (Beiheft zur BThZ 38), Berlin/New York 2022, 5–21.

nehmen Menschen den Kontakt nicht mehr über das Pfarrhaus, sondern am Rand des Gottesdienstes oder per Mail/Telefon auf.¹³⁰

(c) In der Rezeption des professionssoziologischen Ansatzes von Isolde Karle werden in der Pastoraltheologie häufig Profession und entgrenzte Lebensförmigkeit des Berufs miteinander identifiziert: «Das Pfarramt weist die professionstypische, auf Männer ausgerichtete Grundstruktur, der zufolge das Amt im Wesentlichen als Vollzeittätigkeit, möglichst ohne Berufsunterbrechung, in der Totalinklusion von Beruf und Person, zu denken ist.»¹³¹

Es spricht vieles dafür, hier genauer zu differenzieren: Gerade die klassischen Professionen in Medizin und Recht rechnen nicht mehr mit einer umfassenden Lebensförmigkeit, sehen Arbeitszeiten (und ggf. Bereitschaftsregelungen) und Teilzeitmodelle vor. Entsprechend ist auch der Pfarrberuf als Profession, d. h. als auf ein spezifisches Teilsystem bezogene Expert:innen-Rolle, zu unterscheiden sowohl von Arbeitszeitregelungen als auch von dem Wechselverhältnis von Amt und Person. Eine ständige Erreichbarkeit ist nicht notwendig Teil einer Definition von Profession.¹³² Eine klarere Begrenzung beruflicher Aufgaben bei gleichzeitiger Bejahung der professionellen Autonomie und der Professionsethik spricht nicht für «Deprofessionalisierung», wie Karle meint, sondern für die Etablierung einer modernen Profession.¹³³

Wenn Ordination als Wahrnehmung öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, die sich die Kirche zurechnen lässt und die umgekehrt der Einheit der Kirche verpflichtet ist, klarer von der Vernehmung eines konkreten – in unterschiedlichem Ausmass begrenzten – Dienstauftrags getrennt würde,¹³⁴ könnte dies den Unterscheidungen in dieser Hinsicht dienlich sein.

130 Hartmann, Christian / Schendel, Gunther, «In der Kirche ist es kalt, im Pfarrhaus ist es warm». Das evangelische Pfarrhaus in seiner öffentlichen Bedeutung, 2013, Online verfügbar unter www.siekd.de/portfolio/das-pfarrhaus/ (10.09.2022).

131 Wiedekind, Wertewandel, 114.

132 «[E]ine Profession zeichnet sich aus durch fachliche Kompetenz auf der Grundlage theoretischen Wissens, das im Zuge einer wissenschaftlichen Ausbildung erworben wird, die berufliche Ausübung der erworbenen Kompetenz ist an ein Zulassungsverfahren gekoppelt, Mitglieder der Profession haben ein Monopol auf das einschlägige Wissen und die fachliche Kontrolle ist professionsintern und kollegial geregelt und die professionellen Leistungen werden durch Werte legitimiert, die von direkter sozialer Kontrolle befreien.» Johanna Beyer, Nicht Professionalität ist die Frage – aber Profession. Teildienst als Spitze des Eisberges, DtPfrBl 6/2001, 1.1.

133 Wiedekind, Wertewandel, 218–220.

134 In diese Richtung argumentiert etwa das Papier der Evangelischen Kirche im Rheinland, 3.4 sowie die GEKE, Amt, Ordination, Episkopé, Nr. 44, 130: «In den evangelischen Kirchen wird der Dienst an Wort und Sakrament traditionell durch vollzeitliche Gemeindepfarrerinnen ausgeübt. Dies hatte – und behält – seinen Wert in der Sicherstellung, dass gut ausgebildete Amtsträger sich vollständig ihrer Aufgabe widmen konnten. Aber traditionelle und historisch kontingente Formen des Gemeindepfarramts sind nicht die einzigen möglichen Formen, den göttlich eingesetzten Dienst an Wort und Sakrament zu gewährleisten. Dieser Dienst kann in unterschiedlichen Formen der Anstellung und mit eigens festgelegten Funktionen und Aufgabengebieten ausgeübt werden.» Und Nr. 66: «Die

3.2 «Haben nicht teil am Amt der öffentlichen Verkündigung» – das ordinierte Amt im Verhältnis zu anderen kirchlichen Berufen

«Arbeitsteilung», so schreibt Angelika Wetterer, ist «ein zentraler, möglicherweise sogar der zentrale Modus der sozialen Konstruktion von Geschlecht».¹³⁵ Damit rückt die Zuordnung unterschiedlicher kirchlicher Berufsgruppen in den Fokus. In den aktuellen Diskussionen finden sich hierzu lapidare Abgrenzungen ohne Begründung, etwa in «Ordnungsgemäß berufen»: «Die Ämter der Diakone und Diakoninnen sowie der Gemeindepädagogen und Gemeindepädagoginnen haben nicht teil am Amt der öffentlichen Verkündigung, da sie anders gefüllt sind».¹³⁶ Daneben finden sich auch berufsständische Abwehrreaktionen, etwa in den Thesen zur Ordination des Verbands der Pfarrvereine: «Deshalb halten wir die Gleichstellung aller kirchlichen Berufe durch eine 'gemeinsame Ordination' für unsachgemäß. Wir betonen vielmehr, dass die unterschiedlichen Berufe in der Dienstgemeinschaft der Kirche sich gegenseitig mit ihrem je spezifischen, und deshalb klar unterscheidbaren Profil ergänzen. Die für die zukünftige Arbeit nötige stärkere Profilierung der einzelnen kirchlichen Berufe kann somit gerade nicht über die Ordination als Beauftragung zum Verkündigungsamt sichtbar gemacht werden, sondern verlangt nach anderen Formen, die hier nicht diskutiert werden können.»¹³⁷

Nun gibt es durchaus Kirchen, die hier anders entschieden haben. So werden Diakon:innen in verschiedenen evangelischen Kirchen in Europa¹³⁸ sowie in Deutschland ordiniert.¹³⁹ Die Evangelische Kirche im Rheinland etwa ermöglicht die Ordination von «gemeindepädagogische[n] oder diakonische[n] Mitarbeitende[n] in Verkündigung, Seelsorge und Bildungsarbeit» im Rahmen des Gemeinsamen Pastoralen Amtes.¹⁴⁰ Im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR wurde

Frage, ob eine Person ordiniert werden sollte, sollte nicht davon abhängen, ob sie ihren Dienst vollzeitlich, teilzeitlich oder in ehrenamtlicher Tätigkeit ausüben soll. [...] Es sollte auch nicht allein auf der Grundlage ihrer Ausbildung entschieden werden. Die entscheidende Frage ist, ob es sich bei ihrem Amt um das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung handelt oder nicht.»

135 Angelika Wetterer, Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion. «Gender at work» in theoretischer und historischer Perspektive, Konstanz 2002, 26.

136 «Ordnungsgemäß berufen», 20.

137 Verband der Vereine evangelischer Pfarrerrinnen und Pfarrer in Deutschland e. V., Thesen zu Ordination und Beauftragung, DtPfrBl online, www.pfarrerverband.de/meldungen/einzelsicht/thesen-zu-ordination-und-beauftragung (25.09.2006). Zu den berufsständischen Interessen hinter solchen Aussagen vgl. bereits Eberhard Hauschildt, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt, Ehrenamtliche und Berufstätige. Ein Vorschlag zur Strukturierung verwickelter Debatten, Pastoraltheologie 102 (2013), 388–407, hier: 400–402.

138 GEKE, Amt, Ordination, Episkopé, 134.

139 Vgl. zu den Rummelsburger Diakon:innen Heinrich de Wall, Ordination und Pfarrdienstverhältnis im Evangelischen Kirchenrecht, in: Mildner, Ordinationsverständnis, 41–67.

140 <https://kirchenrecht-ekir.de/document/3043> (10.09.2022), vgl. Günter Ruddat, Das Gemeinsame Pastorale Amt im Rheinland, Praktische Theologie 44 (2009) 1, 49–53. Vgl. zu Ämterverständnis und Ordinationspraxis von Diakon:innen in historischer Hinsicht Annette Noller, Diakonat und

in den 1970er und 80er Jahren die Gemeinschaft der Dienste auch im Blick auf Gemeindepädagog:innen und Kirchenmusiker:innen reflektiert und deren Integration in ortsgemeindliche Grundaufgaben sowie ihre Ordination gefordert.¹⁴¹ In der Evangelischen Kirche Mitteldeutschlands und der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz werden Gemeindepädagog:innen auch gegenwärtig ordiniert.¹⁴² Diese Entwicklung war eng verbunden mit einer ekklesiologischen Selbstverständigung von Kirche als Lerngemeinschaft – eine Integration erzieherischer und pädagogischer Dimensionen in alle Bereiche kirchlichen Lebens.¹⁴³

In den oben genannten Abgrenzungen zeigen sich zwei Engführungen: Zum einen wird der Pfarrberuf nur von der Ortsgemeinde her gedacht, wo vorhandene Aspekte von Bildung und Diakonie häufig unterschlagen werden bzw. in die entsprechenden Institutionen ausgelagert wurden. Hier zeigt sich der erneute Verlust eines gesellschaftsorientierten Pfarrbilds und die Verkirchlichung des Pfarramts im Zuge der unter «Wachstum gegen den Trend» firmierenden Reformstrategien der 1990er und 2000er, sowie die noch immer ausstehende Integration von sogenannten funktionalen Pfarrdiensten in das Berufsbild. Im Blick auf die – strukturell ebenfalls marginalisierten – Pfarrstellen in Spezialseelsorge und Bildungsinstitutionen etwa wird die Unterscheidung zu Diakon:innen und Gemeindepädagog:innen weit weniger scharf konturierbar, als die oben zitierten Grenzziehungen suggerieren. Stattdessen wiederholt sich mit solchen hinwerfenden Differenzbehauptungen die Abwertung der als weiblich konnotierten, care-affinen kirchlichen Berufe und Bereiche des Pfarrberufs.

Zum anderen zeigen sich in solchen Abgrenzungen verengte Verständnisse von Bildung bzw. von Diakonie. Letzteres zu weiten, mahnt die GEKE in ihrer Studie zum Amt: «Diakonie ist nicht nur ein menschlicher Dienst, der in der Welt ausgeübt wird. Sie ist das Zeugnis der Kirche für Gottes erhaltende Gnade, das Erbarmen Christi und die befreiende Kraft des Heiligen Geistes. Auch wenn *diakonia* ein besonderes Gewicht auf die Nöte der Schwachen und Ausgegrenzten legt, repräsentiert sie die Sorge der Kirche für alle Aspekte menschlichen Lebens.»¹⁴⁴ Mit

Kirchenreform. Empirische, historische und ekklesiologische Dimensionen einer diakonischen Kirche, Stuttgart 2016.

141 Hanna Kasparick / Hildrun Kessler, Aufbrechen und weiterdenken. Gemeindepädagogische Impulse zu einer Theorie von Beruflichkeit und Ehrenamt in der Kirche, Leipzig 2019.

142 Vgl. Kasparick/Kessler, Aufbrechen und weiterdenken.

143 Gleiches liesse sich mit dem Konzept «Kirche für andere» auch für diakonische Dimensionen sagen. Vgl. dazu Text GAW.

144 GEKE, Amt, Ordination, Episkopé, Nr. 49, S. 133. Vgl. auch Dorothee Gabler / Dieter Hödl, Der Diakonat – ein Amt der Verkündigung des Evangeliums?! Beobachtungen aus synodalen Prozessen in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, in: Werner Baur / Dieter Hödl / Ellen Eidt / Annette Noller / Claudia Schulz / Heinz Schmidt (Hg.), Diakonat für die Kirche der Zukunft, Stuttgart 2016, 171–190, hier: 186ff. Vgl. zur Vielfalt diakonischer Ämter: Annette Noller, Diakonat: Diversität in Amt und Profession. Diakoniegeschichtliche und kirchentheoretische Forschungsfragen

den Begriffen von «Zeugnis» und «Dienst» knüpft das Papier an die ökumenischen Diskussionen seit den 1960er Jahren an und eröffnet die Transparenz diakonischer Bereiche für die kirchlichen Grundvollzüge nach CA VII. Und selbst mit einem engen Verständnis von «Wortverkündigung» gilt es nicht zu vergessen, dass Gottesdienst auch – und zuweilen in beeindruckend gut besuchter und lebendig gefeierter Weise – in diakonischen und Bildungsinstitutionen gefeiert wird: auch von Lehrer:innen, Erzieher:innen und Diakon:innen verantwortet. Wenn nun die Berufung zur freien Gestaltung von Gottesdiensten in der Vermittlung des Wortes Gottes in Evangelium und Sakrament das zentrale Unterscheidungskriterium der Ordination wäre – was auch die vielfältigen Formen des Pfarrberufs integriert¹⁴⁵ – wären die Zugänge zur Ordination für andere Berufsgruppen noch einmal zu bedenken. Sätze wie die am Beginn des Abschnitts zitierten setzen dagegen die Reproduktion von Hierarchien entlang der Geschlechterdifferenz fort.

und -ergebnisse, in: Noller, Diakonat, 191–202.

145 Vgl. Maximilian Baden / Friederike Erichsen-Wendt / Folkert Fendler / Julia Koll / Kerstin Menzel und Peter Meyer, «Denk nicht, sondern schau!». Der eine Pfarrdienst und seine vielfältigen parochialen und funktionalen Spielarten, DtPfrBl 9 (2020), 562–567.

Ordination in ökumenischen Gesprächen

Ľubomír Batka

Das Thema Ordination, verbunden mit der Frage des Amtsverständnisses und der geistlichen übergemeindlichen Kirchenleitung (Episkopé), ist eine der fundamentalen Fragen im ökumenischen Gespräch, einerseits als Frage nach Struktur und Ordnung der Kirche, andererseits als Frage nach Zeugnis, Dienst und Auftrag der Kirche. Das ordinierte Amt beruht auf einem besonderen Auftrag Christi. Wie konfliktreich diese These sein kann, zeigen unter anderem die Diskussionen um die Rolle des Priestertums aller Gläubigen, um die Frauenordination oder um die Rolle der geistlichen Kirchenleitung bei der Ordination. Amt, Ordination und Episkopé sind für das Sein der Kirche bedeutsam. Sie dienen dem Wirken Gottes in der Welt und in der Kirche und sind ein Instrument zur Wahrung der Kontinuität des Zeugnisses und Dienstes der Kirche.

Für die Vertiefung der Kirchengemeinschaft und die kirchliche Einheit ist eine Verständigung über den Sinn und Inhalt der Ordination unentbehrlich. Dies gilt nicht nur im Gegenüber zur römisch-katholischen Kirche und den anglikanischen Kirchen, sondern auch unter den protestantischen Kirchen. Die Bemühungen, die Kirchengemeinschaft innerhalb der Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen Europas (GEKE) durch die ökumenische Arbeit über das Amtsverständnis zu stärken, sind in dieser Hinsicht besonders lehrreich.

Dieser Artikel konzentriert sich auf die Ergebnisse der ökumenischen Arbeit innerhalb der GEKE. Er behandelt Themen, die für die Anerkennung der Ordination innerhalb der GEKE relevant sind und die den erreichten Konsens innerhalb der GEKE in anderen ökumenischen Gesprächen betreffen. Der folgende Beitrag zeichnet wichtige Stationen der Entwicklungsgeschichte der GEKE nach, die zur Bestimmung von Ordination als Einsetzung in das *ministerium verbi* geführt hat, weil dies relevant für jene Kirchen ist, die auch Diakone und Älteste ordinieren oder die Ordination nicht von einer Beauftragung unterscheiden.

Im ersten Abschnitt wird geprüft, wie die besonderen Aufgaben des ordinationsgebundenen Amtes in das rechte Verhältnis zum allgemeinen Priestertum aller getauften Glaubenden gesetzt werden können. Im zweiten Abschnitt wird erörtert, welche Bedeutung die uneingeschränkte Bejahung der Frauenordination sowie die uneingeschränkte Mitwirkung von Frauen an Episkopé und Kirchenleitung nach evangelischem Verständnis für das weitere ökumenische Gespräch haben. Der dritte Abschnitt behandelt die Frage nach dem handelnden Subjekt der Ordination und das Zusammenspiel von Gemeinde, Episkopé und Heiligem Geist in ihr. Daran anschliessend widmet sich der vierte Abschnitt dem Verhältnis zwischen Ordination und der Einführung in Diakonat und Episkopat. Die wesentlichen Punkte werden in der Zusammenfassung noch einmal gebündelt.

1 Das Ordinationsverständnis innerhalb der GEKE

Für die GEKE gehört das Thema der Ordination zu den zentralen Fragen hinsichtlich der Form der Kirchengemeinschaft. Mit der Zustimmung zur Leuenberger Konkordie (1973) gewähren die Mitgliedskirchen einander gegenseitig die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und auch die Anerkennung der Ordination.¹ Die Ordination wird nicht als kirchentrennend verstanden, auch wenn das lutherische und das reformierte Amtsverständnis voneinander abweichen. Innerhalb der GEKE gibt es verschiedene Ordnungen für Ordination, Berufung (Vokation), Beauftragung oder Einsetzung (Installation). Solche Unterschiede sind dort möglich, wo der Auftrag der Kirche und ihre Einheit nicht gefährdet sind.² Die Bedeutung der Ordination zum *ministerium verbi* ins Verhältnis zur aktuellen kirchlichen Praxis zu setzen bleibt eine beständige Aufgabe. Es kann gesagt werden, dass die kontinuierliche Arbeit der GEKE am Thema der Ordination und das Finden einer zukunftsweisenden Lösung zu den wichtigsten ekklesiologischen Entwicklungen im Protestantismus gehört.

Grundsätzlich gilt: nach Confessio Augustana V³ und nach der Theologischen Erklärung von Barmen III⁴ ist jeder Christ und jede Christin durch die Taufe zum Dienst der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung befähigt. Auch das ordinierte Amt ist seinem Wesen nach ein Dienst der Verkündigung des Wortes Gottes. Im wichtigsten Text der GEKE zur Ordination, unter dem Titel «Amt – Ordination – Episkopé» (2012) wird eindeutig festgehalten: «Im Kontext der GEKE wird die Ordination im grundsätzlichen Sinne (vgl. LK 33) als bezogen auf die Beauftragung für den Dienst an Wort und Sakrament verstanden.»⁵

Daraus ergibt sich die Frage, worin die Besonderheit des Dienstes des ordinationsgebundenen Amtes besteht und wie es in das rechte Verhältnis zum allgemeinen Priestertum aller getauften Glaubenden gesetzt werden kann, ohne rein hierarchisch oder rein funktional verstanden zu werden.⁶

1 Leuenberger Konkordie (LK) 33. Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, in: Harding Meyer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltenebene (DwÜ) 3, Paderborn 1991–2012, 724–731. LK 39 hat zugleich das Thema des Amtes auf die Tagesordnung der theologischen Weiterarbeit innerhalb der GEKE gesetzt.

2 Vgl. Amt – Ordination – Episkopé (A–O–E) 1.4.2, These 19, in: Mario Fischer / Martin Friedrich (Hg.), Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung (Leuenberger Texte 13), Leipzig 2020, 150–192.

3 Confessio Augustana = Augsburgische Konfession, in: Irene Dingel (Hg.), BSLK. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, Göttingen 2014.

4 Petra Bahr u. a. (Hg.), Begründete Freiheit. Die Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung. Neukirchen-Vluyn 2009, 151.

5 A–O–E, 2.3.1, These 64.

6 Die Probleme verbunden mit dem axiomatischen Rang der Lehre vom Priestertum aller Gläubigen für die evangelische Ämterlehre bespricht Ulrich H. J. Körtner, Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsensus zum Differenzmodell, Göttingen 2005, 145–157.

Schon im Jahr 1976 wurde ein Lehrgespräch der GEKE mit dem treffenden Titel «Amt – Ämter – Dienste – Ordination» in Auftrag gegeben. Als Konsens, der in bilateralen Gesprächen nicht mehr infrage gestellt wird, gelten die «Neuendettelsau-Thesen» (1982/86).⁷ Die Ordination ist Berufung zum Dienst der «öffentlichen» Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung,⁸ die für das ganze Leben gilt.⁹ Das führt zur wichtigen praktischen Konsequenz, dass alle zu ordinieren sind, «mit deren Dienst Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung verbunden ist, auch wenn sie in einer anderen kirchlichen Funktion tätig sind als dem Gemeindepfarramt.»¹⁰

Der (lutherische) Zusatz, es gehe um die Berufung zur «öffentlichen» Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, scheint den Unterschied zwischen der Ordination und dem Priestertum aller Gläubigen zu erklären.¹¹ Die Übertragungstheorie klingt an, der zufolge eine geordnete Übertragung des Predigtamtes auf eine Person zum Dienst der Evangeliumsverkündigung der Grund für die Entstehung des ordinierten Amtes ist.¹² Doch im weiteren Fortgang der Thesen, v. a. wenn es um die Bestimmung dessen geht, was in der Ordination passiert, wird die Argumentation komplexer: Neben einer Berufung zum Amt als *vocatio externa* (ordnungsgemässe Berufung) wird die Ordination auch breiter aufgefasst. Bei der Ordination geht es auch um persönliche Befähigung und Bevollmächtigung,¹³ die aus der Segenshandlung des Heiligen Geistes kommt. Die Besonderheit des ordinationsgebundenen Amtes im Verhältnis zum allgemeinen Priestertum aller getauften Glaubenden wird damit jedoch noch nicht in aller Klarheit beantwortet. Eine allein funktionale Auffassung von Ordination im Sinne eines Delegationsprinzips wird zwar verhindert, auf der anderen Seite reicht es aber nicht, die Besonderheit der Ordination hervorzuheben.

Eine für die Ordinationsfrage relevante Arbeit innerhalb der GEKE sind die Thesen zu «Amtsdiskussion heute» (Tampere-Thesen) von 1987, die in das Dokument «Die Kirche Jesu Christi» (1994) als Abschnitt (2.5.1.1) eingeflossen sind.¹⁴ Schlüsselbegriff ist hier das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, das auf der Taufe gründet. «Zeugnis und Dienst der Kirche» geschehen durch das «geordnete

7 Thesen zur Übereinstimmung in der Frage «Amt und Ordination» zwischen den an der Konkordie beteiligten Kirchen, in: Wilhelm Hüffmeier (Hg.), Sakrament, Amt, Ordination (Leuenberger Texte 2), Frankfurt a. M. 1995, 87–93.

8 Neuendettelsau-Thesen, Thesenreihe II, 4.

9 Vgl. a. a. O., 7.

10 A. a. O., 9.

11 Die Reformation der reformierten Richtung benutzte diese Kategorie der Öffentlichkeit nicht.

12 Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Wohin steuert die Ökumene?, 163–164.

13 Das Predigtamt geht zurück auf eine unmittelbare Stiftung Gottes. Siehe dazu a. a. O., 163.

14 Die Tampere-Thesen wurden von nordischen und schottischen Kirchen verfasst und auf der Vollversammlung in Strassburg 1987 entgegengenommen. Siehe Wilhelm Hüffmeier (Hg.), Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit (Leuenberger Texte 1), Frankfurt a. M. 1996, 31–34.

Amt»¹⁵, wobei die Gesamtheit kirchlicher Dienste als «Ordnung der Ämter» verstanden wird. In dieser Ordnung stehen auch das «ordinierte Amt» und der Leitungsdienst (die Episkopé).¹⁶

Das «ordinierte Amt» beruht nach reformatorischem Verständnis auf einem besonderen Auftrag Christi und gehört «zum Sein der Kirche»¹⁷. Es kommt den besonders gewählten und ausgebildeten Gliedern der Gemeinde zur «ständigen und öffentlichen Verkündigung des Evangeliums» und «zur Wahrung der rechten Lehre» zu.¹⁸ In dieser – CA XIV ähnlichen – Doppelbestimmung zeichnet sich ein neues Element ab, das die Besonderheit des ordinierten Amtes genauer bestimmt. Die mit dem ordinierten Amt verbundene «Wahrung der Einheit» geschieht in der Gemeinde. Die Episkopé ist ein Dienst an der Wahrung der Einheit der Kirche auf der übergemeindlichen Ebene.

Wenn aber die Ordination ein Dienst an der Wahrung der Einheit ist, dann geht es um Aufsicht und Leitung in einem konkret gegebenen Rahmen (Gemeinde bzw. Kirche) gegenüber dem Priestertum aller Gläubigen. Die besondere Funktion des ordinierten Amtes liegt in der «Wahrung der rechten Lehre». In den Tampere-Thesen wird diese Aufgabe aber auch der «ganzen Gemeinde» und «anderen Diensten» zugesprochen, womit die Besonderheit der Ordination relativiert wird. Es hat sich gezeigt, dass der Zugang zur Ordination durch das unterschiedliche Amtsverständnis der lutherischen und reformierten Kirchen eine klare Bestimmung der Ordination schwierig macht. Daher überrascht es nicht, dass weitere Arbeit an der Bedeutung der Ordination notwendig war.

Auf der Vollversammlung der GEKE in Budapest im September 2006 wurde eine Projektstudie «Gestalt und Gestaltung protestantischer Kirchen in einem sich verändernden Europa» vorgelegt.¹⁹ In Bezug auf Ordination wurde ein zweifaches konstatiert: Die Selbstbestimmung über die Voraussetzungen für die Ordination und für die Wählbarkeit in ein kirchliches Amt bleibt den Kirchen vorbehalten. Um die Zusammenarbeit und die Verbindlichkeit innerhalb der GEKE zu stärken, wird deutlich die gegenseitige Anerkennung der Ordination hervorgehoben: «Die Kirchengemeinschaft impliziert die volle gegenseitige Anerkennung der ‹Ämter›, und damit die Anerkennung der Ordination in allen beteiligten Kirchen.»²⁰

15 Die Kirche Jesu Christi (KJC), 2.5.1.2. Diese Konzeption ist verwandt mit der calvinistischen Lehre des gegliederten oder differenzierten Amtes. Der Wortgebrauch in KJC ist aber nicht einheitlich, weil «geordnetes Amt» im Dokument auch gleichgesetzt wird mit dem Dienst an Wort und Sakrament. Also hat sich dieser Begriff in weiteren Dokumenten nicht durchgesetzt. Nach lutherischer Überzeugung gibt es lediglich ein ordinationsgebundenes Amt der Kirche.

16 Tampere-Thesen, Thesen 2 und 3.

17 A. a. O., These 1; s. a. A–O–E 2.2.2, These 41.

18 Tampere-Thesen, These 2.

19 Wilhelm Hüffmeier, Martin Friedrich (Hg.), *Gemeinschaft gestalten. Evangelisches Profil in Europa*, Frankfurt 2007, 34–73.

20 *Gestalt und Gestaltung protestantischer Kirchen in einem sich verändernden Europa*, Teil 4.C.3.2. Die gegenseitige Anerkennung der Ämter schliesst ein, dass keine GEKE-Kirche für einen ihrer

Die Notwendigkeit eines gemeinsamen Verständnisses von Amt, Ordination und Episkopé und die Bemühung darum unterstreicht die Einleitung eines Lehrgesprächs zu diesem Thema. Das Ergebnis dieses Lehrgesprächs mit dem Titel «Amt – Ordination – Episkopé» (im Folgenden: A–O–E) wurde später auf der 7. Vollversammlung der GEKE in Florenz im Jahr 2012 verabschiedet.²¹ Das Besondere an diesem Dokument ist eine theologische Begründung der grundlegenden Übereinstimmung im Verständnis von Amt, Ordination und Episkopé. In der «Erklärung» (Teil II) wurde der in den früheren Dokumenten der GEKE formulierte differenzierte Grundkonsens vertieft und weiter entfaltet.²²

Entscheidend ist in diesem Dokument ein neuer Zugang zur Bestimmung der Ordination. Die Ordination wurde hier zum Ausgangspunkt für die Bestimmung des Amtes: «Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Frage der Ordination für alle Dienste an Wort und Sakrament.»²³ Darunter sind sowohl in Vollzeit tätige Gemeindepfarrer und Gemeindepfarrerinnen als auch alle Formen des «lokalen Amtes» (meist auf nebenamtlicher und zeitlich begrenzter Basis) gemeint. Der Begriff «Dienst an Wort und Sakrament» oder die traditionelle Bezeichnung *ministerium verbi* zeigen an, «dass die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente nicht voneinander getrennt werden können.»²⁴ Ordination ist deshalb primär nicht abhängig von theologischer Ausbildung,²⁵ auch nicht von der virulenten Frage von Vollzeit-, Teilzeit- oder ehrenamtlicher Tätigkeit und auch nicht von möglichen geografischen Einschränkungen. Die geistliche Bedeutung des Gnadenmittels und die Realität der Übermittlung von Gottes rettendem Handeln in Christus ist nämlich unabhängig von diesen Bestimmungen. «Die entscheidende Frage ist, ob es sich bei ihrem Amt um das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung handelt oder nicht.»²⁶ Das heisst, alle die zu ordinieren, die mit

Dienste die Ordination einführt, ohne eine Konsultation mit der Gemeinschaft.

- 21 Fischer/Friedrich, Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung, 105–192. Die höchste Stufe der Anerkennung gilt der Erklärung (Teil II) und den Empfehlungen (Teil III), während das «Studienmaterial» (Teil IV) nur zur Beachtung empfohlen wird.
- 22 Sowohl die lutherischen wie auch die reformierten Kirchen kennen in formaler Weise eine Berufung zum Dienst am Wort und Sakrament (A–O–E, 2.2.2, These 43). A–O–E wurde in englischer Sprache verfasst und erst später ins Deutsche übersetzt. Das ist insofern interessant, weil der Begriff «ministry» sowohl als «Amt» als auch als «Dienst» übersetzt werden kann. Die reformierte Tradition ist näher am Verständnis des Begriffs «Amtsträger» im Sinne von vier verschiedenen Ämtern in der Kirche, während die lutherische Tradition den Begriff im Sinne von «Dienst *verbi divini*» versteht. Dieses Amt wird als grundlegend verstanden, wobei die reformierte Tradition darauf bedacht ist, andere «Ministerien» nicht zu reduzieren.
- 23 A. a. O., These 45.
- 24 A. a. O., These 47.
- 25 Nach A–O–E, 2.2.2, These 45 wird jedoch eine angemessene Ausbildung auch für örtlich begrenzte Ämter innerhalb abgegrenzter Verantwortungsbereiche erwartet. «Die Einschränkungen müssen aber durch die Beschäftigungsverhältnisse und nicht durch Anpassungen im Verständnis der Ordination gebildet werden.» (A–O–E, 2.3.2, These 66).
- 26 A–O–E 2.3.3, These 66.

Predigt und Verwaltung der Sakramente beauftragt werden.²⁷ Die Form der Ordination kann jedoch gemäss der jeweiligen Ordnung jeder einzelnen Kirche beibehalten werden.

Für unser Thema ist These 62 von zentraler Bedeutung, in der die Ordination im Zusammenwirken von Gemeinde, Kirche und Heiligem Geist umfassend beschrieben wird: «Ordination ist die offizielle Handlung der Kirche im Namen Gottes (*vocatio externa*), welche die Berufung (*vocatio interna*) und die Eignung einer Person zu einem bestimmten Amt anerkennt und sie zu ihrem Dienst beauftragt. Der liturgische Akt der Ordination geschieht inmitten der gottesdienstlichen Gemeinde und schließt die Handauflegung sowie das Gebet um die Gabe des Heiligen Geistes ein. Diese Handlung spiegelt die Abhängigkeit eines jeden Amtsträgers von Gottes Kraft und Leitung ebenso wider wie das Gebet der Gemeinde, dass Gott den Ordinanden in seinem künftigen Dienst tatsächlich mit dem Heiligen Geist begleiten wird. Innerhalb des gesamten Gottesvolkes gibt es jedoch keinen Unterschied zwischen ordinierten und nicht-ordinierten Personen, weder im Wesen noch im Grad.»²⁸ Es gibt innerhalb der GEKE eine grundsätzliche Übereinstimmung, dass der Ordination eine Berufung vorausgeht. Diese innere Berufung ist ohne den Heiligen Geist nicht möglich. Das Amt in der Kirche wird dadurch geordnet, dass die Kirche eine geeignete Person beruft. Es ist im Interesse der Gemeinde als einer Gemeinschaft des «allgemeinen Priestertums», dass die berufene Person im Dienst vom Heiligen Geist begleitet wird. Diese pneumatologische Verankerung des Dienstes aufseiten der berufenen Person, der Kirche und der Gemeinde macht deutlich, dass die Ordination keine rein funktionale Berufung ins Amt ist, sondern eine performative Handlung mit einem gemeindeübergreifenden Aspekt als Realisierung der katholischen Kirche in der Welt. Die Ordination ist ein für alle Mal vollzogen und wird nicht wiederholt.²⁹ In gewisser Weise handelt es sich um ein «unauslöschliches Merkmal» (*character indelebilis*), aber nicht als Wesensmerkmal des bzw. der Ordinierten verstanden, sondern als universelle Berufung der «einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche»: «Die Diener an Wort und Sakrament haben ihr Amt in Gemeinschaft mit der weltweiten Kirche auf der Grund-

27 Vgl. A–O–E Empfehlungen, 3. Im Dokument «Ordnungsgemäß berufen» der Vereinigten Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD) von 2006 wurde eine terminologische Unterscheidung eingeführt, und zwar zwischen «Ordination» für den pastoralen Dienst mit allen Verantwortlichkeiten und «Beauftragung» für einen pastoralen Dienst, der weitgehend auf Predigt und Sakramentsverwaltung in einer Gemeinde begrenzt ist. Im streng theologischen Sinn muss auch die Beauftragung als Ordination angesehen werden, auch wenn dafür ein anderer Begriff verwendet wird.

28 Die theologischen Meinungen gehen auseinander, was ein «*rite vocatus*» ist: eine formelle Anerkennung der *vocatio interna* oder ein effektiver performativer Akt.

29 Vgl. A–O–E 2.3.2, These 65.

lage einer klaren Berufung (*vocatio interna* ebenso wie *vocatio externa*) wahrzunehmen.»³⁰ Gegenseitige Anerkennung der Ordination innerhalb der GEKE macht dies zu einer Wirklichkeit.

Im Unterschied zu den «Neuendettelsau-Thesen», wo der Akzent auf der Gemeinde lag, und im Unterschied zu «Kirche Jesu Christi», wo eine Balance zwischen Priestertum aller Gläubigen und Episkopé gesucht wurde, weitet sich in «Amt – Ordination – Episkopé» die Perspektive auf den Dienst der Ordinierten unter dem Aspekt der Katholizität und Apostolizität der Kirche. Die Besonderheit des Dienstes des ordinationsgebundenen Amtes im Verhältnis zum allgemeinen Priestertum aller getauften Glaubenden besteht in der Öffentlichkeit des Dienstes, der ebenfalls ein Dienst an der Einheit der apostolischen und katholischen Kirche ist. Mit Gunther Wenz kann das Verhältnis von ordinationsgebundenem Amt und Priestertum aller Gläubigen so bestimmt werden, dass sich «beide wechselseitig hervorrufen und erfordern.»³¹

Die Ausweitung des Blicks auf die weltweite Ökumene spiegelt sich auch im Verständnis des Dienstes der Episkopé. Sie verbindet das Zeugnis und den Dienst der Ortsgemeinden mit dem Dienst und Zeugnis des gesamten Gottesvolkes auf einer regionalen Ebene: «Im Kontext evangelischer Kirchen wird Episkopé vorrangig für jede Einzelkirche gestaltet und ausgeübt. Indem sie die Predigt und das geistliche Leben der Gemeinden beaufsichtigt, nimmt die Ausübung der Episkopé Verantwortung für das Evangelium als Kern der Apostolizität und Einheit der Kirche wahr. Episkopé ist deshalb auch ein Dienst an der Einheit der ganzen Kirche und kann ohne diese ökumenische Perspektive nicht angemessen in Betracht gezogen werden.»³²

Als letztes soll das Dokument «Die Ausbildung für das ordinationsgebundene Amt in der GEKE» (2012)³³ erwähnt werden. Sein Ziel ist nicht die Vereinheitlichung der theologischen Ausbildung, sondern deren gegenseitige Anerkennung in den GEKE Mitgliedskirchen, was wiederum die Anerkennung der Ordination und die Vertiefung der Kirchengemeinschaft erleichtert. Im Unterschied zu allen bisher genannten Dokumenten wird hier der Blick auf die Person des Ordinierten gelenkt

30 A–O–E 2.2.2, These 46.

31 Gunther Wenz, Episkope im Dienst der Apostolizität der Kirche, 45, in: Theodor Schneider / Gunther Wenz (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. I, Freiburg 2004, 38–67.

32 A–O–E 2.4.1, These 73.

33 Vgl. Fischer/Friedrich, Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung, 193–230. Das Dokument hat drei Teile: 1. Ausgangspunkt 2. Hauptpunkte, 3. Empfehlungen. Kapitel 1 definiert die theologischen Grundlagen für die Ordination sowie das Verhältnis von Amt und theologischer Ausbildung. Teil 2 bietet einen historischen Überblick und einen systematischen Überblick über die Variationen der theologischen Ausbildung innerhalb der GEKE. Teil 3 möchte ein Konzept der Ausbildung fördern, an dem sich die Kirchen und Universitäten orientieren können, um leichter zur gegenseitigen Anerkennung der Ausbildungswege und -abschlüsse zu gelangen. Für die Diskussion in der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz siehe: Matthias Wüthrich, Ordination in reformierter Perspektive, SEK Position 10, Bern 2007, 10–15.

und im Unterschied zu A–O–E wird die Bedeutung von solider theologischer Ausbildung betont. In Anlehnung an CA VII wird für die Ausübung des ordinierten Amtes «die theologische Urteilsfähigkeit hinsichtlich der ›Reinheit‹ der Lehre und der ›Richtigkeit‹ der Sakramentsverwaltung»³⁴ erwartet. Daraus ergibt sich als Voraussetzung für die Ordination eine qualitativ hochwertige theologische Bildung. Das Recht und die Pflicht zur öffentlichen Lehre umfassen das ganze Leben der Ordinierten. Sie «müssen sich in ihrem Leben vom Evangelium selbst in Anspruch nehmen lassen.»³⁵ Dazu kommt auch eine «persönliche Eignung zu diesem Dienst [...] wie Frömmigkeit als Haltung, die das Evangelium für sich selbst gelten lässt»³⁶, was als *vocatio interna* verstanden werden kann. Eine fachliche, persönliche und geistige Kompetenz ist wichtig für die Fähigkeit, auf die gegenwärtige Situation der Kirchen und die individuelle Lage der Menschen zu reagieren.

Auch in diesem Dokument stehen die besonderen Aufgaben des ordinationsgebundenen Amtes als Dienst an Wortverkündigung und Sakramentenverwaltung unter dem Aspekt der Katholizität und Apostolizität der Kirche, insofern es um Verantwortung für das ganze Volk Gottes geht. Durch die Bezugnahme auf Katholizität und Apostolizität der Kirche konnte vermieden werden, die Rolle der Ordination entweder rein funktional oder rein hierarchisch zu bestimmen. Die besonderen Aufgaben des ordinationsgebundenen Amtes im Verhältnis zum allgemeinen Priestertum aller getauften Glaubenden stehen im öffentlichen Dienst am Wort unter dem Aspekt der «Wahrung der rechten Lehre», die zur Einheit, Katholizität und Apostolizität der Kirche notwendig ist.³⁷ In den ausgewählten Dokumenten der GEKE spielt der Aspekt der Heiligkeit der Kirche keine zentrale Rolle. Aus dem Dokument zur Ausbildung für das ordinationsgebundene Amt in der GEKE geht hervor, dass die Ordination auch eine Art Berufung ist, sich ständig mit der Heiligen Schrift zu befassen. Ein intensiver Umgang mit der Bibel kann von den Ordinierten besonders erwartet werden – für sich selbst, aber auch als Teil des Dienstes der Wortverkündigung, damit das Evangelium rein verkündet wird und die Sakramente laut des Evangeliums dargereicht werden. Im reformatorischen Sinn macht sowohl die Person wie auch die Kirche der Heilige Geist heilig, der durch das Wort Gottes wirkt. Auch bei diesem Aspekt soll keineswegs die Wesensgleichheit zwischen dem allgemeinen Priestertum und den Ordinierten verschwimmen.

³⁴ Die Ausbildung für das ordinationsgebundene Amt in der GEKE, Kap. 1.3.

³⁵ Ebd.

³⁶ A. a. O., Kap. 1.4.

³⁷ Vgl. Lubomír Batka, *Chalcedon Revisited. What does this catholic doctrine teach us?*, in: Leo Koffeman (Hg.), *Christliche Traditionen zwischen Katholizität und Partikularität*, Frankfurt 2009, 101–116.

2 Frauenordination als ökumenisches Thema

Die bestehenden Unterschiede hinsichtlich der Ordination von Frauen stellen innerhalb der Ökumene ein grosses Hindernis für Kirchengemeinschaft dar. Kirchen, die selbst keine Ordination von Frauen praktizieren, erkennen meist den ordinierten Dienst von solchen Kirchen nicht an, die Ordination von Frauen praktizieren. Daher stellt sich die Frage, welche Bedeutung die uneingeschränkte Bejahung der Frauenordination sowie der uneingeschränkten Mitwirkung von Frauen an Episkopé und Kirchenleitung nach evangelischem Verständnis für das weitere ökumenische Gespräch mit anderen Kirchen hat.

Die Kirchen der GEKE haben ihre Praxis der Frauenordination im Einklang mit dem gegenwärtigen reformatorischen Verständnis des Amtes entwickelt.³⁸ Aber auch sie sind erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts zu einem gemeinsamen Verständnis der Berufung von Frauen und Männern gekommen. Um zu dem zu gelangen, was heute in der Mehrheit der protestantischen Kirchen als Normalfall gilt, war ein langer Weg notwendig.³⁹ 1948 wurden drei Frauen in der Dänischen Lutherischen Kirche ordiniert, weitere Kirchen folgten: die Evangelische Kirche AB in der Slowakei (1951), die Schwedische Kirche und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Lübeck (1958), die Norwegische Kirche (1961), Evangelical Lutheran Church in America (1970).⁴⁰ 2021 erfolgte die Entscheidung der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen, in der die Diskussion über die Ordination von Frauen seit mehr als 70 Jahren immer wieder geführt wurde, auch Frauen zu Pfarrerinnen zu ordinieren.

Kirchen der reformierten Tradition waren bei der Frage der Frauenordination offener. Am 27. Oktober 1918 wurden in der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich die ersten Frauen in ganz Europa zu Pfarrerinnen ordiniert. Sie durften aber nur als Hilfspfarrerinnen arbeiten.⁴¹ Seit Mitte des 20. Jahrhunderts ordinieren jedoch immer mehr reformierte Kirchen in der ganzen Welt regelmässig Frauen als Pfarrerinnen, Kirchenälteste und Diakoninnen. Auf der Generalversammlung der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WGRK) im Jahr 2017 verpflichteten sich die Kirchen in einer «gemeinsamen Glaubenserklärung»

³⁸ Vgl. A–O–E 4.2.3, Thesen 52–58.

³⁹ Vgl. Else Marie Wiberg Pedersen, *One Body of Christ? Ecclesiology and Ministry between Good Theology and Bad Anthropology*, in: Hans-Peter Grosshans / Martin L. Sinaga. «Like Living Stones». Lutheran Reflections on the One Holy, Catholic, and Apostolic Church, Minneapolis 2010, 59–82, hier: 70. Zur Position von LWB siehe: Amt, Frauen, Bischöfe, LWB Studien, Genf 1993, sowie Rosemarie Wenner, *Ämter für Frauen aus Perspektive der methodistischen Kirche*, in: Margit Eckholt (Hg.), *Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene*, Herder 2018, 55–61.

⁴⁰ Vgl. Auguste Zeiß-Horbach, *Evangelische Kirche und Frauenordination*. Leipzig 2017, 400–403.

⁴¹ Vgl. Sarah Sommer, «Rehe vor die Pflüge spannen?» – 100 Jahre Frauenordination in der Zürcher Landeskirche, notabene, Nr. 8, 10/2018, 9 (www.zhref.ch/intern/kommunikation/notabene/downloads/zhref-notabene-8-2018.pdf [21.02.2022]).

zur allgemeinen Praxis bis 2024, in das «ordinierte Amt Frauen willkommen zu heissen».⁴²

Doch auch innerhalb des Protestantismus gibt es zahlreiche Kirchen, die Frauenordination ablehnen. Es seien u. a. die Kirchen des Internationalen Lutherischen Rats,⁴³ Kirchen der International Conference of Reformed Churches oder ein grosser Teil der Baptistenbünde⁴⁴ genannt. Vereinzelt gibt es auch revisionistische Bewegungen innerhalb der Kirchen des Lutherischen Weltbundes (LWB). 2016 entschied die Evangelische Kirche Lettlands (ELKL), den Zugang zum Pfarramt wieder auf Männer zu beschränken.⁴⁵ Auch innerhalb der WGRK gibt es sporadische Versuche, die Ordination von Frauen zu stoppen.⁴⁶ Nach Cordelia Kopsch hat «die Zurückhaltung oder Ablehnung gegenüber der Ordination von Frauen vor allem mit grundsätzlichen Einstellungen in Bezug auf die Rolle von Männern und Frauen in der Gesellschaft zu tun, [...] Die damit verbundenen Debatten stehen stellvertretend für das Ringen um die Deutung der Wirklichkeit in der jeweiligen Kirche.»⁴⁷ Diese fundamentalen Vorbehalte werden in der gegenwärtigen Diskussion mit biblischen, historischen und mehr oder weniger dogmatischen Begründungen angeführt. Aus Sicht der GEKE können sie aber dogmatisch nicht wirklich überzeugen. In den «Neuendettelsau-Thesen» wurde mit Berufung auf Gal 3,27f.

42 EGKR (<http://wcrcl.ch/wp-content/uploads/2017/07/Declaration-of-Faith-on-Womens-Ordination-DE.pdf> [21.02.2022]).

43 Laut Bericht der Kommission für Theologie und Kirchenbeziehungen der Lutheran Church Missouri Synod von 1985 mit dem Titel «Women in the Church», Philadelphia 1985, 36, folgt aus dem seit der Schöpfung geordnetem Platz der Frau in der Kirche auch die hamartiologische Konsequenz: «The theological matrix for the apostle's inspired teaching on the silence of women in the church and the exercise of authority is, again, the order of creation. In 1 Tim. 2:13 Paul points to the order of creation as the basis for the instructions given in verses 11 and 12. God made Adam before Eve; that is, He created man and woman in a definite order.» Nachdem die Frau als erste in Sünde gefallen ist, wäre ein Amt der öffentlichen Lehre für Frauen in der Kirche ein Verharren in der durch die Sünde verkehrten Ordnung. Also: «Assumption of that office by a woman is out of place because it is a woman who assumes it, not because women do it in the wrong way or have inferior gifts and abilities.» Trotz reger Diskussion zum Thema Frauenordination ist es für Frauen nicht erlaubt, Ämter «des öffentlichen Dienstes am Wort und Sakrament» zu vertreten. Siehe CTCT Review of 2005 Task Force Guidelines for the Service of Women in Congregational Offices. (www.lcms.org/about/leadership/commission-on-theology-and-church-relations/documents/man-and-woman-in-the-church [21.02.2022]).

44 Vgl. A–O–E, 138, Anm. 51.

45 Cordelia Kopsch, Die Ordination von Frauen in den Evangelischen Kirchen in Deutschland (und Europa): alles klar – oder?, in: Margit Eckholt (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Herder 2018, 62–68.

46 Siehe z. B. die Diskussion in der Reformierten Kirche in Transkarpatien 2006; s. a. Hella Hoppe / Anne Walder Pfyster, Die Gleichstellung der Frau in leitenden Positionen der protestantischen Kirchen. Eine globale Perspektive, in: Claudia Bandixen (Hg.), Wenn Frauen Kirchen leiten. Neuer Trend in den reformierten Kirchen der Schweiz, Zürich 2006, 103–152.

47 Cordelia Kopsch, Die Ordination, 67.

die Verweigerung der Ordination für Frauen als eine «geschichtlich bedingte Praxis» bezeichnet, die sich «mit dem reformatorischen Verständnis von Amt und Gemeinde» heute nicht vereinbaren lässt.⁴⁸ In A–O–E wird betont, dass Geschlecht, Rasse und sexuelle Orientierung in Bezug auf die Ämter keine Rolle spielen. Die «grundlegende Voraussetzung für die ordinationsgebundenen Ämter» sind «nur Glaube und Taufe».⁴⁹ Der Dienst von Frauen und Männern wird verstanden als «eine Gabe Gottes».⁵⁰ Die Praxis der Frauenordination ist in A–O–E eindeutig ein «nicht verhandelbares Prinzip».⁵¹ Wie bereits erwähnt setzt sich das Dokument «Gestalt und Gestaltung protestantischer Kirchen» für die gegenseitige Anerkennung der Ämter ein. Das heisst, alle beteiligten Kirchen sollen «den Dienst einer in einer anderen Kirche der GEKE ordinierten Amtsträgerin an[]erkennen.»⁵² Unter der Voraussetzung der gegenseitigen Anerkennung der Ämter wird in der GEKE die Ordination der Frauen nicht als Frage des Glaubens behandelt, sondern als Frage der Kirchenleitung und Amtsstruktur.⁵³ Allen beteiligten Kirchen, auch Kirchen, die bis jetzt – nach Ansicht der GEKE zu Unrecht – Ordination nur auf Männer beschränken, bleibt die Selbstbestimmung über die Voraussetzungen der Ordination und die Wählbarkeit in ein kirchliches Amt unangetastet.

Instruktiv ist das Ergebnis eines im Jahr 2000 initiierten Studienprozesses der Lutherisch-Römisch-katholischen Kommission für Einheit mit dem Titel «Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche» (2007). Die sogenannte Erklärung von Lund, 2007 angenommen vom Rat des LWB, beschäftigte sich im Besonderen mit dem Amt der Episkopé.⁵⁴ In den Thesen 40–42 wird auch über die Ordination von Frauen und ihre Berufung zur Episkopé ein eindeutiges Wort gesprochen. Von einer gegenwärtigen Bibel-Hermeneutik und einem auf die Gegenwart bezogenen Sendungsauftrag der Kirche ausgehend, ist die Einbeziehung sowohl männlicher als auch weiblicher Gaben gefordert: «Die Frauenordination bringt die Überzeugung zum Ausdruck, dass im öffentlichen Amt von Wort und

⁴⁸ Neuendettelsau-Thesen, Thesenreihe II, 5.

⁴⁹ A–O–E 2.2.6, These 58.

⁵⁰ A. a. O., These 59. Noch exakter in A–O–E 4.2.3, These 58: «Die Kirchen der GEKE betrachten die Ordination von Frauen als ein Geschenk und als Segen des Heiligen Geistes und werden diese Praxis nicht aufgeben, weil es für sie eine prinzipielle Angelegenheit ist.»

⁵¹ A–O–E 2.2.6, These 60.

⁵² Gestalt und Gestaltung protestantischer Kirchen, Teil 4.C.3.2.

⁵³ Vgl. Tampere-Thesen, These 3.

⁵⁴ LWB (Hg.), Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche (viersprachige Publikation), Genf 2008, 55–78. Der vierte Teil des Dokuments beschäftigt sich mit dem ordinierten Amt im Dienst der apostolischen Mission der Kirche (Thesen 35–39). Das ordinierte Amt hilft der Kirche, in Christus und in der Treue des von den Aposteln überlieferten Evangeliums zu leben (These 35). Das ordinationsgebundene öffentliche Amt von Wort und Sakrament gehört zu den Gaben, die Gott der Kirche verliehen hat (These 37). Ordination von Diakoninnen/Diakonen ist eine noch zu klärende Sache (These 39).

Sakrament die Gaben von Männern wie Frauen gebraucht werden, damit die Kirche ihre Sendung erfüllen kann, und dass die Beschränkung des ordinationsgebundenen Amtes auf Männer das Wesen der Kirche verdunkelt, die Zeichen unserer Versöhnung und Einheit in Christus durch die Taufe ist, über die Schranken ethnischer Zugehörigkeit, sozialer Schichtung und des Geschlechts hinweg (vgl. Gal 3,27–28).»⁵⁵ Im Sinne des LWB geht es bei der Ordination nicht um ein Recht, sondern um eine Berufung, die auf Taufe und Glauben gründet. Wenn nach Gal 3,28 die volle Einheit von Frauen und Männern in Christus gilt, so ist die Gleichstellung von Frauen und Männern in der Kirche Ausdruck und Zeichen der Herrschaft Gottes in dieser Welt. Sichtbar zeigt es sich auch in der Praxis, Frauen in das Amt der Episkopé zu wählen.⁵⁶

Während in reformatorischer Perspektive die Ordination von Frauen als ein Zeichen von voller Katholizität der Kirche verstanden wird, ist sie aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche ein Zeichen fehlender Katholizität. Die katholische Kirche (wie auch die Orthodoxie) wendet gegen die Frauenordination ein, dass Jesus ein Mann war und nur Männer zu Jüngern berief.⁵⁷ Canon 1024 des geltenden kirchlichen Gesetzbuches, des Codex Iuris Canonici (CIC) von 1983, erlaubt die Weihe nur einem getauften Mann.⁵⁸ Praktisch führt das zum Ausschluss von Frauen von allen drei kirchlichen Weihe- und Leitungsämtern (Diakon, Priester, Bischof). Im Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* (1994) erklärte Papst Johannes Paul II., die Kirche besitze nicht die Vollmacht, Frauen jemals zu Priestern zu weihen, und habe auch nie etwas anderes gelehrt.⁵⁹ Von dieser verbindlichen lehramtlichen Aussage ist auch Papst Franziskus nicht abgewichen. In seinem *Motu proprio Spiritus Domini* (2021) hat er kirchenrechtlich verankert, dass die Dienste des Lektors und des Akolythen explizit auch Frauen ausüben können.⁶⁰ Diese Dienste der Laien gründen auf dem «königlichen Priestertum» aller Getauften, sind aber essenziell unterschieden von der Amtsweihe.⁶¹

⁵⁵ Die Erklärung von Lund, These 40.

⁵⁶ A. a. O., These 42. Die ökumenische Relevanz der Frauenordination zeigte sich an der Unterbrechung des Dialogs der russisch-orthodoxen Kirche mit der EKD, als 2009 Margot Käßmann als erste Frau zur EKD-Ratsvorsitzenden gewählt wurde. (www.ekd.de/pm299_2009_orthodoxie.htm [20.02.2022]).

⁵⁷ Schwerer wiegt das Argument, dass der Priester bei der Wandlung von Brot und Wein «*in persona Christi*» handelt und dementsprechend nur ein Mann sein kann. Dazu: Saskia Wendel. Jesus war ein Mann ... – na und? Ein funktionales und nicht sexualisiertes Amtsverständnis in anthropologischer Hinsicht, in: Margit Eckholt (Hg.), Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Herder 2018, 330–341, insbesondere 332–335.

⁵⁸ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Codex des Kanonischen Rechtes, Kevelaer 1983, 455.

⁵⁹ Vgl. Art. 4. (www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html [20.02.2022]).

⁶⁰ Vgl. The Holy See, *Spiritus Domini* (www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html [20.02.2022]).

⁶¹ Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde eine intensive Diskussion über die Stellung der Laien in der römisch-katholischen Kirche geführt. Es geht um Versuche, die hierarchische Struktur der Kirche aufzubrechen und die Gleichwertigkeit und Mündigkeit aller Christen zu gewähren.

Die Bejahung der Frauenordination gründet auf einem Verständnis von Evangelium und Amt, das aus evangelischer Perspektive für die Fülle des Dienstes am Wort und Sakrament die Anerkennung von gleichen Rechten von Frauen und Männern auf allen Ebenen des Dienstes notwendig macht. Dies ist ein nicht verhandelbares Prinzip, auch wenn dies bedeutet, dass es in weiteren ökumenischen Gesprächen mit anderen Kirchen als Hindernis wahrgenommen wird.⁶²

Neben der Frage, wer ordiniert werden kann, ist in ökumenischen Gesprächen die Frage nach dem handelnden Subjekt bei der Ordination wichtig.

3 Die Rolle von Gemeinde, Episkopé und Heiligem Geist bei der Ordination

Im ersten Abschnitt hat sich gezeigt, dass die «Neuendettelsau-Thesen» bei der Ordination grossen Wert auf die Gemeinde legen. Ordination als öffentliche Berufung geschieht durch die Gemeinde (These II.4). Bischöfe oder Superintendents in Kirchen mit episkopaler Struktur leiten die Ordinationshandlung lediglich (These II.6). Somit wäre die Ordination ein Handeln der gesamten Gemeinde und nicht allein des Ordinierenden. Das Dokument A–O–E geht mit Blick auf die weltweite Ökumene einen Schritt weiter: Das Zusammenkommen der weltweiten Kirche und der Ortsgemeinde bei der Ordination repräsentieren sichtbar Personen, «die selbst ordiniert sind» und «denen der Dienst der Episkopé anvertraut ist»,⁶³ wobei es als Normalfall angesehen wird, dass auch nicht-ordinierte Personen beteiligt sind.

Das kommt ohne Zweifel dem lutherischen Verständnis nahe, wonach das Amt des Bischofs eine spezifische Form des einen pastoralen Amtes auf regionaler gemeindeübergreifender Ebene ist (doch nicht ein gesondertes Amt) und zu den wesentlichen Aufgaben des Bischofs unter anderem auch die «Aufsicht über die Lehre und geistliche Praxis von Ordinierten» wie auch die «Vollmacht und Verantwortung für die Ordination» gehört⁶⁴ (vgl. CA XXVIII). Hinreichend für einen Konsens mit der römisch-katholischen Kirche ist das jedoch nicht. Die katholische Kirche kann das Amt der evangelischen Kirchen nicht anerkennen.

Siehe: Karl Rahner, Über das Laienapostolat, in: Schriften zur Theologie, Bd. II, Einsiedeln 1961, 339–373. Edward Schillebeeckx, Die Typologische Definition des Christlichen Laien nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Gott, Kirche, Welt. Gesammelte Schriften, Mainz 1970, 140–161.

62 LWF, PCPCU (Hg.), The Apostolicity of the Church. Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, Minneapolis, 2006. In der Einleitung wird explizit konstatiert, dass es bleibende Differenzen gibt, die das Amtsverständnis der Kirchen betreffen, v. a. die Frauenordination und Berufung der Frauen zum Bischofsamt, wie auch das besondere apostolische Amt des Bischofs von Rom. (ApK, Einleitung, 11).

63 A–O–E 2.3.2, These 70.

64 Die Erklärung von Lund, These 46; s. a. a. O. These 23.

Zwischen 2013 und 2017 fand eine Reihe von Konsultationen zwischen Delegierten der GEKE und des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen statt. Ein Resultat der Gespräche wurde 2018 im Bericht über «Kirche und Kirchengemeinschaft»⁶⁵ vorgelegt. Dessen dritter Teil beschäftigt sich mit Fragen rund um Ämter. Trotz Annäherungen im Verständnis der Kirchen und ihrer Ämter, bleibt aus Sicht der katholischen Kirche die Frage der «sakramentalen Qualität der Ordination bzw. Weihe» offen.⁶⁶ Demnach geht es nicht nur darum, ob die Ordination von der Episkopé durchgeführt wird, sondern um die Gültigkeit des Bischof-amtes selbst. Nach der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (LG, 1964) verkörpert die volle Form des ordinationsgebundenen Amtes nämlich der Episkopat: «durch die Bischofsweihe wird die Fülle des Weihesakraments übertragen [...]. Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können.»⁶⁷ Für die reformierten Kirchen stellt sich hier eine schwierige Frage nach der Rolle des Papstes wie auch nach der Rolle des Bischofsamtes in apostolischer Sukzession. Wenn aber die Ordinierenden in evangelischen Kirchen nicht in Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium der katholischen Kirche handeln, ist nach katholischer Lehre in den evangelischen Kirchen das sakramentale Zeichen der Ordination nicht in Fülle gegeben, es besteht ein Mangel im Sakrament der Weihe (*defectus sacramenti ordinis*).⁶⁸ Für die reformatorischen Kirchen konstituiert die Ordination hingegen keinen besonderen Gnadenstand und ändert auch nichts an der Wesensgleichheit zwischen den «Laien» und «Geweihten».

Auch wenn die Beobachtung von Johannes Brosseder über viele «grundlegende Gemeinsamkeiten» im Verständnis von Amt und Kirche zwischen den beiden Kirchen, die «aus konfessionspolemischen Gründen nicht für erörterungswürdig befunden worden sind»⁶⁹ zu optimistisch erscheint, muss dennoch gesagt werden, dass es bei Themen wie Priestertum der Getauften, göttlichem Ursprung des Amtes,

65 Christian Schäd, Karl-Heinz Wiesenmann (Hg.), Bericht über Kirche und Kirchengemeinschaft. Ergebnis einer Konsultationsreihe im Auftrag der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, Leipzig 2019.

66 Bericht 3.5, These 70. Für Katholiken hat der Bischof von Rom «volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche». Auch das Kollegium der Bischöfe übt die höchste und volle Gewalt über die Universalkirche aus «gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt» (LG 22); s. a. ApK 284.

67 LG 21. Es geht um habituelle Partizipation an der *potestas iurisdictionis* und *potestas ordinis*, die der Hierarchie eigen sind. (www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html [20.02.2022]).

68 ApK 283. Peter Walter, «Sacramenti Ordinis defectus» (UR 22, 3). Die Aussage des II. Vatikanum im Licht des ökumenischen Dialogs, in: Dorothea Sattler / Gunther Wenz, Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. III, Freiburg 2008, 86–101.

69 Johannes Brosseder, Die entscheidende Differenz? Zum Amtsverständnis in den Kirchen, in: Heinz Glässgen (Hg.), Evangelisch-katholisch. Muß das sein? Was verbindet, was trennt, 2. Aufl., Freiburg 1989, 112–126, hier: 112.

Dienst an Wort und Sakrament, Amt auf lokaler und regionaler Ebene, Apostolizität, Dienst an der Universalkirche und – interessanterweise – auch beim Ordinationsritus durchaus Übereinstimmungen gibt.⁷⁰

Zum Ritus der Ordination gehören Handauflegung, Herabrufung des Heiligen Geistes, Gebet, Fürbitte und Sendung. Auf unsere Frage, wer ordiniert, gibt das Dokument «Die Apostolizität der Kirche» eine unmissverständliche Antwort: «Die Einführung in dieses Amt geschieht in der Ordination, in der ein Christ unter Gebet und Handauflegung in den Dienst der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament berufen und gesandt wird. Jenes Gebet ist die erhörungsgewisse Bitte um den Heiligen Geist und seine Gaben. Christus selber handelt im menschlichen Ritus der Ordination, in dem er den Heiligen Geist verheißt und gibt.»⁷¹

Auch wenn in katholischer Theologie die Amtsweihe (Ordination) einen sakramentalen Charakter v. a. als «Beauftragung und Geistbegabung für Erfüllung einer Berufsaufgabe in der Kirche»⁷² hat, eröffnet die Konzentration auf das Wirken des Geistes ein gemeinsames theologisches und ökumenisches Thema.

Die Aussage, dass Christus selber im menschlichen Ritus der Ordination handelt, in dem er den Heiligen Geist verheißt und gibt, gründet in der Trinitätslehre und ist mit dem reformatorischen Verständnis der Apostolizität der Kirche in Einklang. Bei der Bitte um die Charismen des Heiligen Geistes bei der Ordination geht es um die Qualität des Amtes, nicht der Person, so dass die essenzielle Gleichheit zwischen den Getauften und den Ordinierten nicht infrage gestellt wird. Es kann also konstatiert werden, dass der pneumatologische Aspekt bei der Berufung für den Dienst der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament in der Ordination einen neuralgischen Punkt ausmacht, bei dem ein wesentlicher Unterschied zwischen Ordination und Einsetzung in andere Dienste (unter den reformatorischen Kirchen) und zwischen der Ordination als Berufung und dem

70 Vgl. ApK 271–280. Für eine übersichtliche Zusammenfassung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede im lutherisch-katholischen Dialog s. a. Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit (Hg.), Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017, Leipzig 2013, 73–76.

71 ApK 277.

72 Die katholische Ekklesiologie unterscheidet sich von der protestantischen Theologie in ihrem Verständnis der sakramentalen Identität des Priesters und der Beziehung des sakramentalen Priestertums zum Priestertum Christi. Sie betonen, dass «die Priester von Gott durch den Dienst des Bischofs geweiht [werden], um in besonderer Teilhabe am Priestertum Christi die heiligen Geheimnisse als Diener dessen zu feiern, der sein priesterliches Amt durch seinen Geist allezeit für uns in der Liturgie ausübt.» *Presbyterorum Ordinis* (1965), 5. (www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_en.html [20.02.2022]). In der katholischen Theologie ist der ordinierte Amtsträger sakramental bevollmächtigt, im Namen Christi und im Namen der Kirche zu handeln. Die evangelischen Kirchen zählen die Ordination nicht zu den Sakramenten, weil sie kein materielles Zeichen mit sich trägt und nicht als eine Handlung betrachtet wird, die Gottes rettende Gnade mitteilt.

character sacramentalis (zwischen den reformatorischen und der katholischen Kirche) sichtbar wird. Nach Auffassung der GEKE beruft Jesus Christus bei der Ordination durch den Heiligen Geist mittels der Kirche in der Gemeinde eine Person für den öffentlichen Dienst an Wort und Sakrament – so wie es auch in allen anderen Gemeinden der Fall ist.

Die genauere Bestimmung der Rolle des Heiligen Geistes und der Geistesgaben bei der Ordination bleibt ein wichtiges Thema für weitere ökumenische Arbeit,⁷³ zumal sie auch von der paulinischen Charismenlehre her erklärt werden kann. Meines Erachtens ist die Überzeugung, dass der Heilige Geist in der Ordination wirkt, wichtiger für die Diskussion über die Apostolizität der Kirche als die – in der ökumenischen Theologie intensiv diskutierte – Frage nach der Apostolizität der Kirche unter dem Zeichen der apostolischen Sukzession der Episkopé.

4 Ordination zwischen Einführung zum Diakonat und zum Episkopat

Schliesslich soll das Verhältnis zwischen der Ordination und der Einführung zum Diakonat und zum Episkopat vor Augen geführt werden. Neue Fragestellungen hinsichtlich der Wichtigkeit und der Erfordernisse von Episkopé bei der Ordination ergaben sich für die GEKE durch die ökumenischen Vereinbarungen einiger lutherischer und reformierter Kirchen mit anglikanischen Kirchen (Meißen, Porvoo und Reuilly).⁷⁴ Dadurch wurde eine Diskussion über die Existenz einer

73 Für die orthodoxe Lehre sind Amt und Charismen noch enger verbunden als in der Westkirche. Insbesondere in der Seelsorge «wird vom orthodoxen Priester Handeln in charismatischer Vollmacht erwartet.» (VELKD, DNK/LWB [Hg.], Das Amt im ökumenischen Kontext. Stellungnahme des Ökumenischen Studienausschusses der VELKD und des DNK/LWB, 178, in: Jörg Baur, Das Amt im ökumenischen Kontext, Stuttgart 1980, 165–182).

Der charismatische Charakter der Kirche spiegelt sich in der institutionellen Struktur der Kirche und in der Theologie, doch «auf der anderen Seite manifestieren charismatische Personen die Katholizität, Heiligkeit und Apostolizität der Kirche gerade wenn sie diese Prozesse durchbrechen und verlassen. Ohne die Gaben des Geistes ist die Arbeit jeder Institution vergeblich.» (Dimitrios Mochos, A Harbor for the World in Stormy Times. Ecclesiological Reflections on the Orthodox Church and Theology, in: Hans-Peter Grosshans [Hg.], One Holy, Catholic and Apostolic Church, LWF Studies, Genf 2009, 77–92, hier: 88 [Übersetzung LB]).

74 Die Meißener Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Church of England (1988/91), das Porvoo Common Statement (1992/95) von den lutherischen Kirchen in Norwegen, Dänemark, Estland und Litauen sowie den anglikanischen Kirchen Grossbritanniens und Irlands, sowie die Gemeinsame Erklärung von Reuilly (1999/2001) von anglikanischen Kirchen sowie den französischen lutherischen und reformierten Kirchen haben den Weg für die völlige Austauschbarkeit von Pfarrern zwischen den Signatarkirchen geebnet. In diesem Kapitel soll nicht die Frage behandelt werden, ob das «Porvoo-Modell» mit dem «Leuenberger Modell» kompatibel ist. Siehe dazu Wilhelm Hüffmeier, Colin Podmore (Hg.), Leuenberg, Meißen und Porvoo, Frankfurt 1996. Texte in: Harding Meyer (Hg.), DwÜ 1–4 (Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. I–IV, Paderborn u. a. 1991–2012), hier: DwÜ 3, 734–748, Meißener Gemeinsame Feststellung; DwÜ 3, 754–777, Die Porvooer

dreifachen Ordnung des Dienstes und über das Episkopat in historischer Sukzession entfacht. Es geht um die Frage, inwieweit neben dem Presbyterat und der Episkopé auch das Diakonat wesentlich für die Kirchengemeinschaft ist und inwieweit die übernommene historische episkopale Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität der ganzen Kirche verstanden werden kann.⁷⁵

Die Frage des Diakonats ist an sich ein komplexes Thema, schon deshalb, weil es in der Geschichte beträchtliche Veränderungen des Diakonats gab und weil in den (evangelischen) Kirchen unterschiedliche Formen dieses Dienstes existieren.⁷⁶

Wenn das Diakonat ein geordnetes Amt der Kirche ist, so muss gefragt werden, wie sich dieses Amt zum Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung verhält, und – in Anbetracht des Themas Ordination – wie sich die Einführung in dieses Amt zur Ordination verhält.

Eine differenzierte Position zu dieser Frage hat A–O–E. Die Unterschiede zwischen den Kirchen der GEKE in dieser Frage sind grundsätzlich kein Hindernis für die Kirchengemeinschaft, aber bei praktischen Konsequenzen der Umsetzung der gegenseitigen Anerkennung der Ordination können sich Schwierigkeiten ergeben.⁷⁷ Die Möglichkeit einer Ordination zum Diakonat (oder zu einer anderen kirchlichen Funktion als dem Gemeindepfarramt) kann es aus der Sicht der GEKE geben, wenn in der konkreten kirchlichen Ordnung dieser Dienst auch die Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung beinhaltet.⁷⁸ Damit wird verhindert, dass die dreifache Struktur des Dienstes eine hierarchische Abstufung der verschiedenen Ämter oder gar eine graduelle Steigerung der Taufgnade bedeutet. Nennenswert ist z. B. der Vorschlag von Gunther Wenz «analog zur Ausdifferenzierung episkopaler Funktionen des ordinationsgebundenen Amtes» auch das Diakonat «in seinem spezifischen, durch besondere Sorge um den Leib-Seele Zusammenhang ausgezeichneten Dienst [...] mit entsprechenden liturgischen Funktionen im Gottesdienst» zu verbinden.⁷⁹

Die Debatte über die apostolische Sukzession ist in der GEKE erst sekundär aufgekomen im Zug der interkonfessionellen Gespräche einiger lutherischer und

Gemeinsame Feststellung; DwÜ 3, 814–834, Gemeinsame Erklärung von Reuilly.

75 In den ökumenischen Gesprächen nimmt das sogenannte Lima-Dokument eine wichtige Stellung ein (BEM, Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenztexte der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, 1982, in: DüW 1, 545–585). Nach Amt Nr. 22 ist «das dreifache Amt des Bischofs, Presbyters und Diakons heute [...] ein Ausdruck der Einheit, die wir suchen, und auch [...] ein Mittel, diese zu erreichen.» In Amt Nr. 38 wurde der Wunsch geäußert, «die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche zu akzeptieren.» Die Gliederung des kirchlichen Amtes in Bischof, Priester, Diakon ist nach der Lehre der katholischen Kirche «göttliche Einsetzung» (LG 28).

76 Vgl. A–O–E 2.2.5, These 56, vgl. Neuendettelsau-Thesen, Thesenreihe II, 3.2; s. a. Wüthrich, Ordination, 59–66.

77 Vgl. A–O–E 2.2.5, These 57. A–O–E 4.2.7, Thesen 72–74.

78 Vgl. Neuendettelsau-Thesen, Thesenreihe II, 9; A–O–E 2.3.3, These 66.

79 Gunther Wenz, Episkope im Dienst der Apostolizität der Kirche, 48.

reformierter Kirchen mit anglikanischen Kirchen aber auch mit der römisch-katholischen Kirche. Die Übernahme einer historischen episkopalen Sukzession innerhalb der GEKE kann nach A–O–E grundsätzlich möglich sein als ein «frei gewähltes Zeichen der Einheit».⁸⁰ Es leuchtet ein, dass die Akzeptanz der Sukzession in den Kirchen stattfand, wo es schon gewisse strukturelle Vorbedingungen dazu gab. Die Frage, wie – und ob überhaupt – sich das historische Bischofsamt in ein presbyterial-synodales System einfügen lässt, hat Ulrich H. J. Körtner eingehend untersucht.⁸¹ Für das Thema dieses Artikels ist relevant, wie sich die Einführung ins Bischofsamt zur Ordination verhält und welche Bedeutung dabei die Handauflegung hat.

In der Porvoo-Erklärung wird über die «Konsekration» des Bischofs gesprochen.⁸² In These 50 ist wiederum von der «Ordination» des Bischofs die Rede. Diese terminologische Unklarheit ist aus der Sicht der GEKE insofern problematisch, als sie das eine ordinierte Amt infrage stellt. Wie wir schon gesehen haben, handelt es sich im Verständnis der GEKE bei der Ordination um den Dienst an Wort und Sakramentsverwaltung. Das Amt der Episkopé und also auch das historische Bischofsamt ist seinem Wesen nach vom ordinierten Amt zum Dienst an Wort und Sakramentverwaltung nicht unterschieden. Daher kann es im reformatorischen Verständnis bei der Einsetzung des Bischofs um keine neue Ordination gehen, auch nicht um eine «höhere» Weihe, gesteigerte Gnadenmitteilung oder besondere «Konsekration».⁸³ Aus evangelischer Sicht muss bei der Einführung des Bischofs richtigerweise über «Installation» gesprochen werden.⁸⁴

Nach der Porvoo-Erklärung wird die Handauflegung je nach Kontext, in dem sie geschieht, gedeutet. Sie kann auch so interpretiert werden, dass eine «von Gott schon gegebene Gnadengabe nicht nur anerkannt und bekräftigt, sondern für den Dienst vollendet»⁸⁵ wird. In These 50 wird zu den vier Bedeutungen der Handauflegung auch die Vermittlung der Autorität des Amtes im «Einklang mit dem Willen Gottes» gezählt. Wenn über «Vollendung» gesprochen wird, so kann es scheinen, als ob die Ordination an sich noch nicht die Fülle der Gaben hätte oder als ob das historische Bischofsamt ein höheres Zeichen von Apostolizität und Katholizität

80 A–O–E 4.2.7, These 74. Die meisten Kirchen der GEKE sehen die historische bischöfliche Sukzession im Dienst der Episkopé nicht «als ein natürliches Element zur Förderung der christlichen Einheit.» A. a. O., These 73.

81 Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Kirchenleitung und Episkopé. Funktionen und Formen der Episkopé im Rahmen der presbyterial-synodalen Ordnung evangelischer Kirchen, in: Dorothea Sattler, Gunther Wenz (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Freiburg 2006, 217–240.

82 Porvoo 47; s. a. Thesen 48–49.

83 Reinhard Frieling, Kritische Anfragen an Porvoo aus der Sicht der Leuenberger Konkordie, 168, in: Wilhelm Hüffmeier / Colin Podmore (Hg.), Leuenberg, Meißen und Porvoo, Frankfurt 1996, 163–171: «Dieses eine ordinierte Amt steht in der Gemeinschaft mit anderen Ämtern und Diensten in der Kirche und kann in verschiedenen Bezügen genommen werden.»

84 Ulrich H. J. Körtner, Kirchenleitung, 229.

85 Porvoo 47.

wäre als das ordinierte Presbyterat. Mit den Worten der Porvoo-Erklärung macht die Handauflegung in einer «apostolischen Sukzession» bei der Einführung des Bischofs die «Einheit und Kontinuität der Kirchen zu allen Zeiten und an allen Orten sichtbarer».⁸⁶

Meiner Ansicht nach bringt die apostolische Sukzession weniger Einheit als behauptet. Die Position der GEKE ist in diesem Punkt eindeutiger. Die Kirchen der GEKE bauen auf die Überzeugung, dass «zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente notwendig und ausreichend» ist (LK 2, vgl. CA VII). Die apostolische Sukzession besteht im Einklang mit der biblischen apostolischen Tradition. Aus der Sicht der GEKE kann die Bemühung, die bischöfliche Sukzession mit dem Zeichen der Handauflegung als Ausdruck der Apostolizität der Kirche zu deuten, nur als formale Angelegenheit gesehen werden. Sie kann als sichtbares Symbol für die Treue der Kirche zum apostolischen Evangelium auf der universalen Ebene gedeutet werden, sie darf aber nicht die Prämisse des Priestertums aller Getauften relativieren. Die Diskussion über die apostolische Sukzession deutet eher auf die Schwierigkeit, das Amt der Episkopé zwischen dem historischen Amt des Bischofs einerseits und den nichtordinierten Gliedern der Gemeinde andererseits zu fassen.

Apostolische Sukzession besteht in der Bewahrung des «apostolischen Evangeliums» in der Ortskirche – wozu auch das ordinierte Amt inmitten des Priestertums aller Gläubigen dient. In meinem Verständnis wird nicht nur die Einheit, sondern auch die Apostolizität der Kirche bewahrt, wenn im Sinne von CA VII die Betonung auf der «reinen» Predigt des Evangeliums und der Darreichung der Sakramente «laut dem Evangelium» liegt. Es kommt darauf an, wie das Wort und die Sakramente gepredigt und gereicht werden. Es geht also um «Eintracht im reinen Verständnis» des Evangeliums und um Treue gegenüber dem «göttlichen Wort» bei der Feier der Sakramente. In diesem Sinne ist die Handauflegung bei der Installation des Bischofs oder eines anderen Inhabers der Episkopé eher «Aufgabe» als «Gabe». Sie ist ein Zeichen der Berufung zur Wahrung der Einheit der Kirche und zur Verantwortung für den Inhalt der Verkündigung und für die Darreichung der Sakramente. Sie bezeichnet die Verantwortung für die Treue der ganzen Kirche zur apostolischen Tradition und für ihre Einheit.

5 Zusammenfassung

Die Kirche hat einen göttlichen Auftrag, das Evangelium weiterzugeben. Das Evangelium ist eine Gabe für alle Gläubigen. Die Bezeugung des Evangeliums ist Aufgabe aller Getauften in der Kirche, sie ist ein Amt zum Dienst. Die Kirche bestimmt,

86 A. a. O. 53. In diesem Punkt wird eine wichtige Aussage bezüglich der gegenseitigen Anerkennung der Ämter gemacht: «Die gegenseitige Anerkennung unserer Kirchen und Ämter geht dem Gebrauch des Zeichens der Handauflegung in der historischen Sukzession theologisch voraus.»

wer öffentlich in einer konkreten Gemeinde oder regionalen Kirche das Evangelium verkündigen und die Sakramente darreichen kann.

Die ökumenische Arbeit zum Thema Ordination hat die konstitutive Bedeutung des Priestertums aller Gläubigen bestätigt. Auch wenn es auf dieser Prämisse naheliegend wäre, die Ordination als eine Delegation der Gemeinde zu verstehen, hat das ökumenische Gespräch innerhalb der GEKE, aber auch mit den anglikanischen und mit der römisch-katholischen Kirche dazu beigetragen, dass immer deutlicher Einheit, Apostolizität und Katholizität der Kirche in den Vordergrund traten. Die Besonderheit des Dienstes des ordinationsgebundenen Amtes im Verhältnis zum allgemeinen Priestertum aller getauften Glaubenden besteht in der Öffentlichkeit des Dienstes, der zugleich ein Dienst an der Einheit der apostolischen und katholischen Kirche ist. Diese erweiterte Perspektive hat die Teilhabe der Ordinierten am Priestertum aller Gläubigen nicht geschmälert – im Gegenteil. Die Kirchen stimmen darin überein, dass alle, die mit Predigt und Verwaltung der Sakramente beauftragt werden, ordiniert werden. Ordination ist Dienst am Wort für den Glauben der Gemeinde und Aufgabe der apostolischen Kontinuität und Einheit der Kirche.

Etwas überspitzt kann gesagt werden: Wer die Kirche eingerichtet hat und erhält, der beruft auch. Christus hat berufen und eingesetzt und der Heilige Geist erhält und beruft innerlich wie auch durch das äussere gepredigte Wort. Bei der Ordination beruft Jesus Christus durch den Heiligen Geist mittels der Kirche in der Gemeinde eine Person für den öffentlichen Dienst am Wort und Sakrament, so wie es auch in allen anderen Gemeinden der Fall ist. Diese pneumatologische Verankerung des Dienstes hinsichtlich berufener Person, Kirche und Gemeinde macht deutlich, dass die Ordination keine rein funktionale Berufung ins Amt ist, sondern eine performative Handlung mit gemeindeübergreifendem Aspekt als Realisierung der katholischen Kirche in der Welt. Die Bejahung der Frauenordination gründet auf einem evangelischen Verständnis von Evangelium und Amt. Es sieht für die Fülle des Dienstes an Wort und Sakrament die Anerkennung von gleichen Rechten von Frauen und Männern auf allen Ebenen des Dienstes für notwendig an. Die Ordination wird ein für alle Mal vollzogen und wird nicht wiederholt.

Die Ordination macht die Dimension des ganzen Volkes deutlich, aber konkret und sichtbar kann sie nur in einer konkreten Gemeinde werden. Deshalb soll bei der Ordination die Gemeinde vertreten sein und sich aktiv beteiligen, auch wenn die Ordination selbst den Ordinierten und den in das Amt der Episkopé Eingesetzten anvertraut ist.

Das Diakonat wie auch die Episkopé (und das Episkopat) können als geordnetes Amt der Kirche angesehen werden. Für die Formen der Amtseinführung gilt als ein fundamentaler Konsens, dass es bei der Ordination um einen Dienst der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung geht. Ordination führt in einen Dienst am Wort und Sakrament für den Glauben der Gemeinde ein.

Amt und Ordination

Linien und Grenzen einer soziologischen Annäherung

Michael N. Ebertz

1

1.1 *Feld und Relationen*

Wer von «Amt und Ordination» spricht oder schreibt, produziert und reproduziert auf symbolische Weise eine gesellschaftliche Ordnungsstruktur und dabei ein bestimmtes Feld, das sich von anderen sozialen Feldern unterscheidet. Dass es bei «Ordination» um «Ordnung» und zwar um eine irgendwie religiöse bzw. christliche bzw. kirchliche Ordnungsstruktur gehen muss, dürfte auch der Frau oder dem Mann auf der Strasse bewusst sein: «Ordination und Amt» könnte dann das «kirchliche Amt» meinen, eher bezahlt als unbezahlt, vielleicht das «geistliche Amt», vielleicht auch das «diakonische Amt». Wohlinformiertere Bürger:innen lesen dann vielleicht schon einmal, dass es sich um das «ordinationsgebundene Amt» zum «Dienst der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums und der Darreichung der Sakramente»¹ handeln könnte, und sie stossen auf diese Wortverbindung explizit in kirchlichen bzw. theologischen Texten.² Im Wissen um den zentralen christlichen Wert der «Nächstenliebe» verwundert sie dann vielleicht, dass «Amt» eher mit der Programmformel «Verkündigung» und/oder «Sakramente», also mit der Kommunikation von Heilswahrheiten und/oder Heilsgütern, und eher nicht mit Aufgaben der «Diakonie» verknüpft wird bzw. das mit «Ordination» ausgezeichnete «Amt» so selektiv auf jenen und nicht auf diesen kirchlichen Zweck bezogen wird. Vielleicht irritiert sie auch eine andere Selektion, die sich weniger auf das kirchliche Programm als auf das kirchliche Personal bezieht und sich häufig darin zeigt, dass «Amt» nicht «Ehrenamt», sondern «Hauptamt» meint und das

- 1 Vgl. Christian Schad / Karl-Heinz Wiesemann (Hg.), Bericht über Kirche und Kirchengemeinschaft. Ergebnis einer Konsultationsreihe im Auftrag der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, Paderborn/Leipzig 2019, Nr. 60.
- 2 An «Fragen wie Amt und Ordination weiter zu arbeiten», heisst es etwa Schad/Wiesemann (Hg.), Bericht, Nr. 61. Zum «ordinationsgebundenen Amt» als «integrale[m] Element der Kirche», das «für das Sein der Kirche notwendig» ist, s. auch Nr. 62. Oder sie kennen sie als praktische Anregung aus der Vierämterlehre Calvins (Pastoren, Lehrer, Älteste, Diakone), vgl. Georg Plasger, Die Dienste in der Gemeinde. Impulse aus der Ämterlehre Calvins für die gegenwärtige Diskussion um Amt und Ordination, Evangelische Theologie 69, 2009, 133–141.

«ordinierte Amt» im kirchlichen Stellensystem, d. h. in der «Gesamtheit von Anstellungsverhältnissen»³ der Kirche, häufig nur theologischen «Profis» zugedacht wird.

Ob und inwiefern solche Selektionen und Kombinationen zu erklären und von intellektueller Konsistenz getragen sind – Herausforderungen dieser Art überlassen dann theologische «Laien» gern der forschenden und grübelnden Dauerreflexion von «Expert:innen», sofern sie sich nicht zur Minderheit der Hochreligiösen unter den mehr oder weniger (inter)aktiven Kirchenmitgliedern rechnen, für die das Thema von Relevanz ist oder – etwa angesichts von Personalmangel – auch persönlich relevant werden könnte. Sofern den Hochreligiösen allerdings der lokale Rock näher ist als das sakramentale Hemd, könnte es auch sein, dass für sie die Bedeutung von «Amt und Ordination» verblasst und auch «Amt ohne Ordination» akzeptabel wird.⁴ Wie dem auch sei: «Amt und Ordination» verweist auch auf ein Relationsgefüge von Stellen und Programmen (öffentliche Wortverkündigung; öffentliche Sakramentsverwaltung; Leitung der Gemeinde), Stellen und Personal (theologische Expert:innen; theologische Laien) und Stellen und Organisation (hauptamtlich; ehrenamtlich), mit denen (religiöse) Felder sich voneinander nach innen und aussen unterscheiden.

1.2 Feld und externe Relation

Aussen, etwa im politischen oder rechtlichen oder wissenschaftlichen Feld, stossen wir zwar auch auf «Ämter», nicht aber auf «Ordination», obwohl freilich auch dort «Ordnungen» gelten. Auch jenseits der Kirchen gibt es Ämter im Sinne von vertikal und horizontal ausdifferenzierten Stellen mit – je nach sachlichem Zweck einer Ordnung – als Rechte und Pflichten priorisierten Zuständigkeiten, zu deren – mehr oder weniger befristeter – dauerhafter Übernahme und Erledigung Einzelne oder ein Kollegium symbolisch bevollmächtigt werden. Einzelne oder Mitglieder eines Kollegiums können von solchen Zuständigkeiten auch entbunden, versetzt, des Amtes enthoben werden, vom Amt zurücktreten, aufs Amt verzichten, Amtspflichten verletzen, ein Amt missbrauchen usw., woran schon deutlich wird, dass Amt und Person getrennt bzw. gekoppelt sind. Personen mögen zwar an Ämtern «kleben», aber letztere unterliegen dem «Prinzip der Mobilität»: «Die Identität einer Stelle ermöglicht die Vorstellung geordneter Bewegung, ermöglicht es, «Besetzungen» der Stelle auszutauschen.»⁵ «Amt und Ordination» steht offensichtlich

3 Gerhard Rau, Ekklesiologie kirchlicher Haushaltspläne in Baden, in: Wolfgang Lienemann (Hg.), Die Finanzen der Kirche, München 1989, 335–354, hier: 351.

4 Im Rahmen des dualen Systems in der Schweiz ziehen z. B. die vom Volk gewählten katholischen Bürger:innen in den katholischen Kirchengemeinden oft «Laientheolog:innen» bzw. Diakone für die Gemeindeleitung gegenüber (ausländischen) Priestern vor, und statt Heiligen Messen werden Wortgottesdienste mit Kommunionfeiern gehalten; s. hierzu kritisch Daniel Ric, Wenn das gläubige Volk fehlt, Tagespost 7.1.2022.

5 Niklas Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Jakobus Wössner (Hg.),

für eine mehr oder weniger bestimmte Art und Weise einer solchen Koppelung. In anderen sozialen Feldern sind dann statt der Koppelung von «Amt durch Ordination» andere Wortverbundwahrscheinlichkeiten anzutreffen, etwa «Amt und Verbeamtung» oder «Amt und Ernennung» oder «Amt und Ruf», die als Zeichenrelationen in signifikanter Form soziale Unterschiede markieren.

Solche Wortverbindungen wie Koppelungen von Position und Person stehen wie «Amt und Ordination» primär für *institutionalisierte* soziale Felder. Mit Pierre Bourdieu können wir sagen, dass diese die Gesellschaft *horizontal* differenzieren. Sekundär können soziale Felder auf gesellschaftliche Ordnungen verweisen, die *vertikal* ausgerichtet sind: zum einen auf Standes-, Klassen- oder Schichtverhältnisse, die am Mass der Verfügung über «Kapital» bestimmbar werden, wobei mit Bourdieu wechselseitig konvertierbare Kapitalsorten – ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital und darüber symbolisches Kapital – gemeint sind;⁶ zum anderen auf die Geschlechterordnung, ist es doch in einigen Feldern noch heute der Fall, jedenfalls nicht so lange her, bestimmte Ämter nur männlich zu besetzen.

1.3 Interne Relationen

Die Wortverbindung «Amt und Ordination» steht zugleich für *feldinterne* soziale Relationen, worauf die vorliegenden Ausführungen den soziologischen Fokus ausrichten. Sie ist nicht einfach ein beliebiger kommunikativer Ausdruck, sondern konstitutiv für ein bestimmtes Feld mit den Beziehungen seiner Akteur:innen, hier für das Feld der Religion. Wie auch das Feld der Kunst, des Rechts, der Politik, der Wirtschaft oder der Wissenschaft weist es einen «*nomos*», d. h. eine eigene Logik, Strukturen oder Regeln auf, die einen objektiven, von den Akteur:innen unabhängigen Gehalt haben, denen sich diese nicht entziehen können, wenn sie nicht des Feldes verwiesen werden wollen. Bereits die kircheninterne «Amtsfrage» ist normativ so sehr besetzt, dass es auf sie kaum distanzierte Hinsichten gibt. «Amt und Ordination» betrifft offensichtlich den religiös legitimierten «*nomos*» des christlichen Feldes, jedoch im engeren Sinn nicht einmal das Feld der römisch-katholischen Kirche, deren Kirchenrecht «Amt», nicht aber «Ordination» kennt.⁷ Schon semantisch werden somit Unterschiede *innerhalb* des christlichen Feldes markiert, Unterschiede im Verständnis von «Amt» und in der Koppelung von Amt und Person (durch Ordination, Beauftragung oder Weihe). Das Regelwerk eines sozialen Feldes legt die konkreten einzelnen Handlungen, Handlungsketten oder Strategien («Spielzüge») der Akteur:innen nicht fest, eröffnet ihnen Möglichkeiten, setzt aber

Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 245–285, hier: 278.

6 Vgl. Pierre Bourdieu, Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital, in: ders., Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg 1992, 49–79.

7 Vgl. Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg/Basel/Wien 2004, 35ff.

auch Grenzen. Dieses Regelwerk ist den Akteur:innen in Fleisch und Blut übergegangen, d. h. sie haben es als «Habitus»⁸ inkorporiert, der ihre Praxis im Feld leitet und ihrer «*illusio*» Form gibt, ohne die sie am Spiel des Feldes desinteressiert wären. Mit «*illusio*» meint Bourdieu «die Tatsache, dass man vom Spiel erfasst, vom Spiel gefangen ist, dass man glaubt, dass das Spiel den Einsatz wert ist oder, um es einfach zu sagen, dass sich das Spielen lohnt».⁹

Auch im Feld der Religion, des Christentums und der Kirchen werden *dieser* kollektive Glaube und der Glaubensernst, den Bourdieu als «*illusio*» bezeichnet, zur Basis der Anerkennung für die Wirksamkeit von Ämtern, von Riten und anderen Formen der Kommunikation, etwa des Predigens. Mit «*illusio*» sind hier nicht allein die spezifischen, in religiösen Diskursen und «Heiligem Wissen»¹⁰ vertretenen Bewusstseinsinhalte gemeint. Die Wirksamkeit von Ämtern, von Riten und anderen Formen der Kommunikation «kommt nur in dem Maße zustande, wie derjenige, der ihr unterliegt, denjenigen, der sie ausübt, als den zur Ausübung Berechtigten anerkennt beziehungsweise, was auf dasselbe hinausläuft, wie er sich selbst in der Unterwerfung als denjenigen vergisst und nicht wiedererkennt, der durch seine Anerkennung dazu beiträgt, dieser Wirkung eine Grundlage zu geben. Sie beruht gänzlich auf dem Glauben, der die Grundlage des Amtes ist – also auf einer gesellschaftlichen Fiktion – und der viel tiefer geht als der Glaube und die Mysterien, von denen das Amt kündigt und für die es steht.»¹¹ Um diesen Zusammenhang deutlich zu machen, hat Bourdieu einmal die rhetorische Frage gestellt, was schliesslich einen Papst, einen Präsidenten oder einen Generalsekretär von einem «Größenwahnsinnigen» unterscheidet, «der sich für einen Papst oder einen Generalsekretär oder genauer: für die Kirche, den Staat, die Partei oder die Nation hält». Der Fragesteller antwortet selbst, dass man den Papst, Präsidenten oder Generalsekretär «im allgemeinen ernst nimmt und ihm damit das Recht auf diese Art von «legitimem Schwindel» [...] zuerkennt».¹² Weil prinzipiell jede:r irgendwie predigen kann und jede:r das Abendmahl halten kann, geht es nicht allein um das «Produkt», sondern um seine «Gültigkeit», um seine Legitimität, um das kollektive «Amen», d. h. eine kommunikativ anerkannte und normativ verbürgte Gewissheit, dass «Christus unter Brot und Wein *wirklich* gegenwärtig und empfangen werden

8 Zum Konzept des Habitus s. jetzt auch Michael N. Ebertz / Janka Stürner-Höld, *Eingespielt – Ausgespielt! Vom notwendigen Wandel des Pastoralen Habitus in der Kirche*, Ostfildern 2022.

9 Pierre Bourdieu, *Die Investition*, in: ders., *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt 1998, 140–143, hier: 140f.; s. jetzt auch André Armbruster, *Moral in organisierten Feldern. Grundzüge zu einer feldtheoretischen Organisationssoziologie*, in: ders. / Cristina Besio (Hg.), *Organisierte Moral. Zur Ambivalenz von Gut und Böse in Organisationen*, Wiesbaden 2021, 191.

10 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Auflage, Tübingen 1972, 279ff.

11 Pierre Bourdieu, *Die autorisierte Sprache: die gesellschaftlichen Bedingungen der Wirkung des rituellen Diskurses*, in: ders., *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, Wien 1990, 73–83, hier: 83.

12 Pierre Bourdieu, *Die verborgenen Mechanismen der Macht enthüllen*, in: ders., *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, 81–86, hier: 86.

kann».¹³ Weil sich das Spiel lohnt, woran sie jedenfalls leidenschaftlich glauben, nehmen die Akteur:innen im christlichen Feld an den einschlägigen Auseinandersetzungen teil, protestieren und empören sich, führen zivilisierte «Dialoge», beteiligen sich vielleicht auch an Konsultationen und Lehrgesprächen und ringen auf Synoden und informellen Wegen um Positionen, Einfluss und Kapital, auch wenn (permanente) Niederlagen drohen. Wer «vom Fach» ist und «die Szene» kennt, weiss dann auch, dass diese Relationen, auf die mit «Amt und Ordination» angespielt wird, Gegenstand von Auseinandersetzungen im christlichen bzw. konfessionellen Feld sind, die für die betreffenden Akteur:innen nicht belanglos, ja höchst relevante Bestandteile ihrer sozialen, wenn nicht persönlichen Identität sind.¹⁴ Niederlage und Erfolg der Akteur:innen eines Feldes sind ganz zentral auch von ihrem jeweiligen Feldhabitus und ihrer jeweiligen Feldposition (ihrem sozialen und kulturellen Kapital) abhängig, über die sie verfügen.¹⁵

- 13 So der evangelisch-lutherische Pfarrer Volkmarr Walther, Sakramentsverwaltung ohne Ordination – ein ökumenisches Hindernis, Anzeiger für die Seelsorge 107, 1998, 472–476, hier: 475. Hervorhebung MNE. – Zum «Amen» in der Kirche angesichts von für Religion typischen Freiheiten zu Sinnüberschüssen einerseits und fehlender Überprüfbarkeit andererseits s. religionssoziologisch grundlegend Hartmann Tyrell, Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt, in: ders., Soziale und gesellschaftliche Differenzierung, Wiesbaden 2008, 251–314, bes. 263ff.
- 14 S. etwa Walther, Sakramentsverwaltung, 473, 475, insbesondere über zahlreiche «innerlutherische Differenzen im Amts- und Ordinationsverständnis» und in der konkreten Praxis, d. h. auch «zu den widersprüchlichen Regelungen in den ev. Landeskirchen», die eng mit «Unterschieden im Glaubensverständnis» zusammenhingen; Ulrich H. J. Körtner, Ordination und Priestertum aller Gläubigen – eine reformierte Stimme, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 56, 2006, 29–32. Er setzt sich darin kritisch mit einer Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zu einem lutherischen – im Titel aber: zum «evangelischen» – Verständnis von Amt und Ordination auseinander: Lutherisches Kirchenamt der VELKD (Hg.), Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD, (VELKD-Texte 130/2004), Hannover 2004. Dem darin vertretenen Verständnis von Amt und Ordination wurde von römisch-katholischer Seite (etwa Walter Kardinal Kasper) in drastischer Metaphorik vorgeworfen, den gemeinsamen Boden einer ökumenischen Verständigung zu verlassen, ihre «Brücken niederzureissen», sie mit einer «schweren Hypothek» zu belasten und in Richtung der – auf der Basis der «Leuenberger Konkordie» (1973) und der Studie «Die Kirche Jesu Christi» (1994) aufbauenden – Leuenberger Kirchengemeinschaft (seit 2003: Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa) abzuweichen, woran sich die römisch-katholische Kirche «nicht beteiligen können» werde; Wolfgang Thönissen, Eine problematische Weichenstellung. Lutherische Empfehlungen zum Verständnis der Ordination, Herder Korrespondenz 59, 2005, 136–140. Die Verständigungen zwischen den Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, sind allerdings ebenso wenig abgebrochen worden wie die zwischen den Akteuren dieser Kirchen und denjenigen der römisch-katholischen Kirche. S. dazu: Christian Schad, Ökumenische Überlegungen zu Kirche und Kirchengemeinschaft, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 69, 2018, 91–94; Schad/Wiesemann, Bericht. S. dazu auch Johannes Oeldemann, Ökumenische Annäherungen im Kirchenverständnis. Neue Impulse für den evangelisch-katholischen Dialog über Kirche und Kirchengemeinschaft, Münchener Theologische Zeitschrift 70, 2019, 220–238.
- 15 Vgl. Pierre Bourdieu, Über das Fernsehen, Frankfurt 1998; vgl. Rainer Schütze, Soziologische Kommunikationstheorien, 2. Auflage, Konstanz 2015, bes. 208ff.

1.4 Kampf in den sozialen Feldern und im Feld der Religion

Soziale Felder sind somit aus soziologischer Sicht nicht substanzial(istisch) zu denken, sondern relational(istisch) – nicht zu verwechseln mit «relativistisch». Was also Politik, Wirtschaft, Wissenschaft oder Kunst jeweils ausmacht, was ihre «Identität» «ist», ist ebenso wenig vorgegeben wie das Verhältnis – etwa das Machtverhältnis – *zwischen* diesen Feldern. Beides wird in Feldern entschieden, d. h. in «Arenen, in denen ständig darum gekämpft wird, was eine legitime Praxis des Feldes ist und wer überhaupt entscheiden darf, was legitime Praxis im Feld ist».¹⁶ Auch die legitime Grenze des Feldes der Religion, d. h. auch das, was sie ausschliesst («Was ist Religion, was nicht»; «was Magie»; «was begründet eine Glaubens- oder Kirchengemeinschaft, was nicht»; «was macht ihre «Einheit» aus, wie und wo wird sie «gefährdet»?), ist nicht fixiert, sondern Gegenstand von Antagonismen.¹⁷ Hiervon zeugen im frühen Christentum bereits z. B. der Kampf um die Bedeutung jüdischer Zugehörigkeitsregeln als Basis für eine Gemeindemitgliedschaft oder der Kampf um den biblischen Kanon.¹⁸ Ein anderes spätantikes Beispiel ist der Kampf um den «Unterschied zwischen legitimen und illegitimen Formen übernatürlicher Macht»¹⁹ ebenso wie die kaiserlich verfügte «Enteignung der Wahrsager» zugunsten der christlichen Religion.²⁰ Auch heute beteiligen sich an der Definition des «Religiösen» Akteur:innen des politischen und des rechtlichen

16 Im Anschluss an Bourdieu jetzt André Armbruster, Die dreifache Konstitution von Kirche als Kampf, Körper und Artefakt, in: Dietmar Schon (Hg.), Identität und Authentizität von Kirchen im «globalen Dorf», Regensburg 2019, 128–158, hier: 141.

17 So formuliert der Generalsekretär der GEKE für diese, von römisch-katholischer Seite seit einigen Jahren als Dialogpartner anerkannte Leuenberger Kirchengemeinschaft, die heute ihren Sitz in Wien und ca. 100 Mitglieder hat, abstrakt und minimalistisch, vorhandene Differenzen relativierend: «Einheit verlangt kein einheitliches Bekenntnis, keine einheitliche Liturgie, keine einheitliche Ämterstruktur, keine einheitliche Organisation und vor allem keine vereinheitlichenden Maßnahmen und gemeinsame übergeordnete Struktur: keine gemeinsame Kirchenleitung, keine gemeinsame Synode, geschweige denn ein allen gemeinsames Bischofsamt», um dann weiter auszuführen: «Wo ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums und der Sakramente besteht und die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts nicht mehr den heutigen Partner treffen, besteht schon Kirchengemeinschaft und muss von der einzelnen Kirche konsequenterweise nur noch erklärt werden» (Mario Fischer, Grenzen der Einheit(lichkeit) und Vielfalt. Kirchliche Pluralität in Europa als Herausforderung und Chance für die Ökumene am Beispiel der GEKE, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 69, 2018, 95–100).

18 Vgl. Martin Ebner, Die Stefanusleute in Antiochia (Apg 11,19f.) und Paulus auf dem Areopag (Apg 17,16–34), Theologische Zeitschrift 71, 2015, 241–255, bes. 242ff.; ders., Religiöser Pluralismus im Kontext des frühen Christentums, in: Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler (Hg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn/München/Zürich/Wien 2012, 17–50.

19 Peter Brown, Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1986, 92.

20 Marie T. Fögen, Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike, Frankfurt 1997, bes. 189ff., 192ff.

Feldes,²¹ auch des soziologischen und theologischen Feldes;²² und wenn es um «Spirituelles» geht, kommen noch ganz andere Felder mit ihren Akteur:innen ins Spiel, die den Geistlichen «alten Schlags» Konkurrenz machen.²³ Es sind nicht mehr nur die «klassischen», weil amtslosen und nichtordinierten, d. h. direkt von Gott berufenen Propheten und selbsternannten Zauberer, die um die Aufmerksamkeit und den Legitimitätsglauben von «Laien» konkurrieren, sondern auch Amtsinhaber:innen (Ärzt:innen, Psychotherapeut:innen, Sozialarbeiter:innen) aus den medizinisch- und psycho-therapeutischen Hilfefeldern, die heute das religiös-spirituelle Feld beackern und dabei auf wachsende Nachfrage stossen. So können Verschiebungen der *feldexternen* Beziehungen auch *feldinterne* Kämpfe auslösen und den Sinnzusammenhang neu definieren: Ist Yoga mit dem Christentum vereinbar; ist «Achtsamkeit» nicht eine Art «trojanisches Pferd» einer nicht-christlichen Religion; dürfen Menschen mit nicht-christlichen Spiritualitäten bei den expandierenden christlichen Wohlfahrtsorganisationen beschäftigt werden;²⁴ steht eine Segnung homosexueller Paare und die Ordination homosexuell orientierter Personen im Widerspruch zur Heiligen Schrift; sind alle «Ämter» «Dienste», alle «Dienste» «Ämter», gar «Dienstämter»; soll es ein ordinationsgebundenes Diakonenamt geben wie in den methodistischen Gemeinden und in einigen skandinavischen Kirchen; soll es ordinierte und nichtordinierte Ämter geben; darf es ein Sakrament des Bischofsamts geben wie in der finnischen Kirche; ist es legitim, von einer gottgewollten Ämterordnung wie in der römisch-katholischen Kirche zu sprechen; soll die Vierämterlehre Calvins heute wieder fruchtbar gemacht werden ...? Auch religiöser Sinn ist das Ergebnis von Kämpfen, zumal das Feld der Religion, das ja selbst wieder durch konkurrierende Religionen und diverse *feldinterne* antagonistische Felder – von «Kirchen», «Sekten», «Bewegungen» – mit ihren unterschiedlichen Akteur:innen und durch seine Beziehungen zu den anderen – ebenfalls dynamischen – Feldern bestimmt wird. Die gesamte Christentumsgeschichte lässt sich – trotz oder sogar wegen der Semantik der «Brüderlichkeit»²⁵ – als Kampf um die legitime Rückbindung an den ursprünglichen Sinn der Jesusbewegung interpretieren («Wie hat Jesus Gemeinde gewollt»; «sind die Zwölf schon als Ämter zu verstehen»; «muss das jesuanische Verbot der Heidenmission für verbindlich gehalten

21 Vgl. Astrid Reuter, Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld, Göttingen 2014.

22 Vgl. Gregor Bongaerts, Grenzsicherung in sozialen Feldern – Ein Beitrag zu Bourdieus Theorie gesellschaftlicher Differenzierung, in: Thomas Schwinn / Clemens Kroneberg / Jens Greve (Hg.), Soziale Differenzierung, Wiesbaden 2011, 113–133.

23 Vgl. Pierre Bourdieu, Die Auflösung des Religiösen, in: ders., Rede und Antwort, Frankfurt 1992, 231–237.

24 Vgl. Michael N. Ebertz / Lucia Segler, Spiritualitäten als Ressource für eine dienende Kirche. Die Würzburg-Studie, Würzburg 2016.

25 Hartmann Tyrell, Die christliche Brüderlichkeit. Semantische Kontinuitäten und Diskontinuitäten, in: Karl Gabriel / Alois Herlth / Klaus P. Strohmeier (Hg.), Modernität und Solidarität. Für Franz-Xaver Kaufmann, Freiburg 1997, 189–212.

werden»?), die ihrerseits selbst Akteurin in einem konflikthaft bestimmten religiösen Feld war,²⁶ in dem es unter anderem ja darum ging, was legitime jüdische Praxis sei. Symbolische Kämpfe im religiösen Feld schliessen nicht aus, dass ihnen durch den Einsatz von physischer bzw. politischer Gewalt oder mit anderen – ökonomischen – Machtmitteln Nachdruck verliehen wird. Diese Stichworte mögen hier genügen, um anzudeuten, dass auch die Zeichenrelation von «Amt und Ordination» in eine feldinterne Auseinandersetzung über die Identität der jeweiligen Kirche eingebettet ist und war, ja Gegenstand von Kämpfen war und ist.²⁷ Selbst die Vorstellungen von «Amt» und ihre Verknüpfung mit spezifischen Zwecken wie mit spezifischen Programmen und spezifischem Personal haben zwischen den und innerhalb der Konfessionskirchen unterschiedliche Bedeutungen und sind umkämpft.

2

Um unser Thema strikt soziologisch zu strukturieren, wollen wir weiter den theoretischen Spuren folgen, die Pierre Bourdieu gelegt hat, weniger den klassischen – und unter Theolog:innen ziemlich bekannten – Theoretikern von Lebensübergängen oder Passageriten (Arnold van Gennep, Victor Turner). Wie kein anderer hat Bourdieu den Gegenstand der Übergangsriten soziologisch scharf gestellt, und so können wir uns auch der sozialen Funktion der Verbindung von «Amt und Ordination» annähern. Um den Umfang des Begriffs nicht allzu sehr einzuschränken, soll dabei «Ordination» in einem eher weiten Sinn als ritualisierter Vorgang der institutionalisierten «Einsetzung» im Rahmen einer gesellschaftlichen Ordnung verstanden werden, durch den diese Ordnung reproduziert wird.

2.1 *Ordination als Trennungsritus*

Zunächst einmal fällt auf, dass der 2002 verstorbene französische Soziologe weniger von «Übergangsriten» als von «Einsetzungsriten» (*rite d'institution*)²⁸ spricht. Aus seiner Perspektive wäre somit am Ordinationsgeschehen statt der zeitlichen Dimension eher die soziale Dimension in den Blick zu nehmen. Anstelle der bei Arnold van Gennep und Victor Turner wahrgenommenen «Betonung des zeitlichen Übergangs» geht Bourdieu der «sozialen Funktion des Rituals und der sozialen Bedeutung der Linie oder Grenze, die das Ritual zu überschreiten bzw. zu übertreten gestattet»,²⁹ nach. Dabei hebt er im Wissen um «die entscheidende

26 Vgl. Michael N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*, Tübingen 1987.

27 S. auch die älteren Beiträge, in: Hans-Dieter Bastian (Hg.), *Kirchliches Amt im Umbruch*, München 1971, und in: Paul Hoffmann (Hg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf 1987.

28 Pierre Bourdieu, *Einsetzungsriten*, in: ders., *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, Wien 1990, 84–93, hier: 84.

29 Ebd.

Bedeutung der Wortwahl» hinsichtlich der Einsetzungsriten «als das eigentlich Wichtige die Linie»³⁰ hervor, die für ihn eine – dann in zeitlicher Hinsicht doch – dauerhafte Trennung markiert. Der «ganz wesentliche Effekt des Ritus» der Einsetzung ist für ihn «die *Trennung* derer, die ihn durchlaufen haben, nicht etwa von denen, die ihn noch nicht durchlaufen haben, sondern von denen, die ihn unter gar keinen Umständen durchlaufen werden».³¹ Riten, die, von Ausnahmen abgesehen, von allen irgendwie im Lauf ihres Lebens an den Übergängen sogenannter normativer Lebensereignisse vollzogen werden (Geburt, Einschulung, Pubertät, Verrentung, Tod), interessieren ihn nicht, sofern sie nur ein allgemeines Vorher und Nachher markieren. Auch die semantische Ausweitung von «Initiation» auf mehr oder weniger alltägliche Verhaltensweisen, etwa den Beginn einer Buchlektüre,³² würde Bourdieu wohl nicht mitmachen. So interessiert ihn an der Unterscheidung z. B. von noch nicht beschnittenen von beschnittenen Kindern bzw. Erwachsenen – im Blick auf die Mitgliedschaftsbedingungen ein Konfliktthema von höchster Relevanz in der frühen Geschichte des Christentums (Apostelkonvent 48/49 n. Chr.)³³ – allein «die Trennung all derer, die der Beschneidung unterzogen werden, also Jungen und Männer, Kinder wie Erwachsene, von all denen, die das nicht werden, das heißt Mädchen und Frauen».³⁴ Das Beschneidungsritual, das manifest nur vorübergehend Menschen trennt, schreibt latent eine andere Trennung mit «festschreibender Wirkung»³⁵ zu. Es bestätigt eine Trennung, die zur Gesamtheit der sozialen Ordnung gehört, indem sie symbolisch immer wieder neu reproduziert und in Kraft gesetzt, instituiert wird: «Instituieren, einsetzen, heißt in diesem Falle, einen Zustand, eine bestehende Ordnung bestätigen, sie festschreiben und heiligen, genau wie eine Konstituierung im politisch-rechtlichen Sinne».³⁶

Bourdieu spricht im Zusammenhang mit Einsetzungsriten auch von «sanktionieren, festschreiben, einen Unterschied festschreiben».³⁷ Im Blick auf andere Einsetzungsriten ist für ihn nicht so sehr die Dauer der Festschreibung oder der als irreversibel bzw. «unauslöschlich» behauptete Charakter zentral, wie er etwa Per-

30 A. a. O., 85.

31 A. a. O., 84.

32 Vgl. Mireille Schneyder, Initiationsriten am Anfang des Buches, in: Corina Caduff / Joanna Pfaff-Czarnecka (Hg.), *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, Berlin 1999, 191–218.

33 S. Ebner, Stefanusleute, hier: 246: Der Stefanuskreis und andere frühchristliche Zellen praktizierten «einen alternativen Initiationsritus, der wohl die Haut berührte, aber nur ein geistig-symbolisches Zeichen setzt: die Taufe auf Christus, wodurch sowohl alle (religiös konnotierten) Differenzmerkmale des Judentums («da ist nicht mehr Jude noch Grieche») als auch die gesellschaftlich konnotierten Differenzmerkmale der paganen Gesellschaft aufgehoben werden («da ist nicht mehr Freier noch Sklave, nicht mehr Mann noch Frau»: Gal 3,28)».

34 Bourdieu, *Einsetzungsriten*, 85.

35 Ebd.

36 A. a. O., 86.

37 A. a. O., 85.

sonen durch den Empfang der «Sakramente» der Taufe und in der römisch-katholischen Kirche der Firmung und der Weihe³⁸ zugeschrieben wird, sondern die Festbeschreibung einer sozialen Trennung überhaupt, die «Linie». Und es interessiert ihn die Überschreitung der Linie mittels eines Rituals, das «noch aus dem kleinsten, schwächsten, kurz, weibischsten Mann einen vollgültigen Mann»³⁹ macht, aus dem Knappen einen Ritter, aus der Abgeordneten eine Präsidentin, aus einem Zettel eine Urkunde usw. Insofern würde er sich mehr für die römisch-katholische Theologie und Praxis der (heute in die drei Stufen Diakon, Priester, Bischof gegliederten) Weihe als für die Theologie und Praxis von Taufe, Firmung bzw. Konfirmation interessieren, zumal in der sakramentalen Weihe eine vierfache Linie gezogen wird: Im christlichen Feld hin zu denjenigen, welche die Ordination nicht als Sakrament verstehen (1). Im katholischen Feld selbst begründet die «Ordination» der einen (Klerus), die selbst wieder durch Linien der Über- und Unterordnung (von Bischöfen über Priester und Diakone) strukturiert sind (2),⁴⁰ die (zweiteilige) Subordination der anderen (Laien) (3) und reproduziert zugleich eine differenziertere «Ordnungsgestalt des Geschlechterarrangements»,⁴¹ d. h. eine (dreiteilige) «Geschlechterhierarchie»⁴² mit Frauen als «Minderlaien» (4).⁴³

Auch und gerade in der römisch-katholischen Liturgie bildet sich diese komplexe *communio hierarchica* ab, einerseits etwa dadurch, dass die auf dem II. Vatikanischen Konzil postulierte «*participatio actiosa*» von Laien «nicht initiativ, sondern bloß *reaktiv*» praktiziert werden darf, und andererseits dadurch, dass kein

38 In der römisch-katholischen Kirche gibt es nur für Frauen eine eigene, nämlich die Jungfrauenweihe, die nur einen Stand ohne Amt begründet. Diese ist hier nicht gemeint.

39 A. a. O., 86.

40 Römisch-katholische Bischöfe sind Mitglieder eines eigenen Bischofskollegiums, Vorgesetzte von Priestern und Diakonen in ihren jeweiligen Organisationsbezirken (Diözesen) und verfügen über das Monopol der Heilswahrheiten (zusammen mit dem Papst) und spezieller Heilsgüter (Weihe [Diakonatsweihe, Priesterweihe und Bischofsweihe] und Firmung). Flankiert wird die Weihehierarchie durch eine weitere (somit vierte) hierarchische Linie, die Iurisdiktionshierarchie, die nicht sakramental begründet ist und das Papstamt an der Spitze miteinschließt. Eine Papstweihe kennt die römisch-katholische Kirche nicht (vgl. Hans Dombois, *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Figur*, Freiburg i. Br. 1971).

41 Norbert Lüdecke, *Mehr Geschlecht als Recht? Zur Stellung der Frau nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche*, in: Sigrid Eder / Irmtraud Fischer (Hg.), «... männlich und weiblich schuf er sie ...» Gen 1,27. Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft, Innsbruck 2008, 183–216, hier: 183.

42 Norbert Lüdecke, *Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983*, in: Rudolf Weigand (Hg.), *Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller*, Würzburg 1997, 66–90, hier: 88.

43 Lüdecke, *Geschlecht*, 191, 205, 210.

Priester rechtlich verpflichtet werden kann, «Messmädchen» zum Altardienst zuzulassen.⁴⁴ Die mancherorts immer noch beobachtbaren Auseinandersetzungen darum mögen banal erscheinen, aber sie bezeugen ebenso wie die basalen Postulate, Frauen wenigstens zum Diakonats-, wenn nicht zum Priester- und Bischofsamt zuzulassen, dass auch in kirchlichen Feldern erhebliche Kämpfe um die «verschiedenen Arten, die religiöse Rolle zu erfüllen»,⁴⁵ und darüber ausgetragen werden, wer darüber zu entscheiden hat. Das Feld der römisch-katholischen Kirche kennt «eine lehramtlich verbindliche Auslegung der göttlichen Verfügungen zur Geschlechteranthropologie».⁴⁶ Dementsprechend wird – allen bibelwissenschaftlichen Einsichten zum Trotz⁴⁷ – der Ausschluss der Frauen vom «geweihten Dienstamt» seitens der Inhaber der höchsten Kirchenämter naturalisiert, divinisiert, mythologisch und kosmologisch legitimiert: Aus «Gottes Plan mit den Geschlechtern» gingen «unterschiedliche Seinsweisen» von Frauen (und Männern) hervor, deren ontologisch angelegte Werte, Begabungen und Berufungen auch und gerade von der Kirche zu schätzen und zu schützen seien.⁴⁸ So werden Frauen auch «vor der Illusion bewahrt, selbst zum Priestertum berufen zu sein».⁴⁹ Dieser «göttlichen Planvorgabe»⁵⁰ entspricht auch das rechtliche Verbot der Zulassung von homosexuellen Männern (und Frauen) zum römisch-katholischen Priesteramt.⁵¹

Wer sich die römisch-katholische Brille erst gar nicht aufsetzt, sich angesichts der kosmologisch begründeten römisch-katholischen Geschlechteranthropologie die Augen reibt und sich von ihr ebenso distanziert wie von einem spezifisch «sakramentalen Verständnis der Amtsübertragung als Weihehandlung»,⁵² d. h. von der damit unterstellten Übertragung eines Heilsguts, wird nicht umhin können, festzustellen, dass genau darüber wie mit der rituellen *Praxis* von Weihen dort und Ordinationen hier bei aller ökumenischen Einheits-, Differenzüberwindungs- und Komplementaritätsrhetorik⁵³ und bei allem Unverständnis für «ausdifferenzierte

44 A. a. O., 189. S. ausführlich auch Norbert Lüdecke, Feiern nach Kirchenrecht. Kanonistische Bemerkungen zum Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie, Jahrbuch für Biblische Theologie 18 (2003), 395–456, bes. 422ff.

45 Bourdieu, Auflösung, 231f.

46 Lüdecke, Geschlecht, 208, mit zahlreichen Belegen.

47 S. etwa Paul Hoffmann, Priestertum und Amt im Neuen Testament. Eine Bestandsaufnahme, in: ders. (Hg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1987, 12–61, bes. 28ff.

48 Lüdecke, Geschlecht, 196, 198.

49 A. a. O., 204.

50 A. a. O., 205.

51 Die Praxis sieht offensichtlich anders aus, ist aber empirisch schwer zu überprüfen. Die Diskrepanz von Sollen und Sein wird in zahlreichen Büchern skandalisiert. Andererseits bleiben rechtlich unwidersprochen Behauptungen über «homosexuelle Netzwerke, von denen gerade der Vatikan durchzogen ist wie ein Roquefort mit Schimmel» (Daniel Deckers, Brutal im Vatikan, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.06.2012, 1).

52 Schad, Überlegungen, 93.

53 Motto: «Wir sind uns in ekklesiologischen Fragen deutlich näher, als wir bisher gedacht haben», so in Schad/Wiesemann, Bericht, Nr. 89. Typisch ist auch die folgende Diktion: «Die internationale

theologische Begründungen»⁵⁴ unter den theologischen Laien der Unterschied zwischen den Konfessionen immer wieder reproduziert wird – implizit nicht zuletzt auch durch die Kollaboration der Gläubigen, indem sie an Ordinations- bzw. Weihe- und anderen Handlungen der Geweihten bzw. Ordinierten zumindest zuschauend teilnehmen.

Freilich ist auch festzustellen, dass die Kämpfe um die Frauen(trennungs)fragen in der römisch-katholischen Kirche an Heftigkeit zugenommen haben,⁵⁵ diese «Linie» also – im Zug der «funktionalen Demokratisierung»⁵⁶ im Gefolge der Hebung des Bildungsniveaus und des Wandels zur Dienstleistungsgesellschaft in allen gesellschaftlichen Feldern⁵⁷ – massiv unter Legitimationsdruck geraten ist. Feststellbar ist zudem, dass sich Konflikte um genau diese Linie auch in anderen christlichen Kirchen ausmachen lassen, so in der Neuapostolischen Kirche, bei den Siebenten-Tags-Adventisten oder bei der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche⁵⁸ sowie auch in verschiedenen Mitgliedskirchen der GEKE. Dort sind Kirchen reformierter, lutherischer, unierter, methodistischer und vorreformatorischer

lutherisch-katholische Dialogkommission hat die Kontroversen über allgemeines Priestertum und insbesondere das geistliche Amt in der Kirche, über die in verschiedenen Formen personal, kollegial und gemeinschaftlich ausgeübte Episkopé, über Ordination und Amt, über Tradition und Sukzession als überwindbar dargestellt [...] Dennoch bleiben gewichtige Differenzen» (a. a. O., Nr. 59 mit Verweis auf das lutherisch-katholische Dokument: Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, 2006, in: Johannes Oeldemann u. a. [Hg.], Dokumente wachsender Übereinstimmung 4, Paderborn-Leipzig 2012, 527–678). Das Typische ist u. a.: Differenzen werden nicht mehr problematisiert nach einem Devianzschema, sondern nach einem Desintegrationsschema. S. dazu Michael N. Ebertz, Vielfalt als Problem? Eine soziologische Anfrage, Ökumenische Rundschau 70/2021, 2, 2021, 137–150.

54 Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, 2019, 5.3.6 (www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/zentraleseiten/aktuelles/gemeinsam_am_tisch_des_herrn_ein_votum_des_oekumenischen_arbeitskreises_evangelischer_und_katholischer_theologen.pdf [22.09.2022])

55 So hat offensichtlich Papst Franziskus Sr. Katharina Ganz «stellvertretend für alle Ordensoberinnen» geraten, sie «könnten sich eine ›andere Kirche‹ machen, wenn Sie mit den Zulassungsbedingungen zum Weiheamt nicht einverstanden seien»; (vgl. Katharina Ganz im Interview mit Daniel Deckers: Frauen müssen die Machtfrage stellen, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.09.2019, 4).

56 Zu diesem Begriff, der nicht identisch ist mit einer institutionellen Demokratisierung (Ordnung der Gewaltenteilung usw.), s. Norbert Elias, Was ist Soziologie?, 5. Auflage, München 1986, 70f. Er meint damit eine generelle Tendenz zur «Verlagerung der Machtgewichte», zur «Veränderung der gesellschaftlichen Machtverteilung» im Allgemeinen und zur «Verringerung der Machtdifferentiale» – etwa zwischen Eltern und Kindern und Männern und Frauen – aber auch «zwischen verschiedenen Schichten».

57 Vgl. Michael N. Ebertz, Entmachtung, 4 Thesen zu Gegenwart und Zukunft der Kirche, Ostfildern 2021, bes. 66f.; s. mit vielen kirchenbezogenen Beispielen auch ders., Von der «Vollmacht» zur Ohnmacht? Herausgeforderter Klerikalismus im Feld der Glaubenskämpfe, Theologie und Glaube 110/2020, 417–436, bes. 425ff.

58 Vgl. Lothar Triebel, Ökumenischer Jahresbericht 2020: Aus den Freikirchen, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 71, 2020, 113–117.

Traditionen ohne einheitliche Bekenntnisgrundlage kartellartig assoziiert und darum bemüht, ihre Verbundenheit «als ekklesiales Subjekt» zu vertiefen und die wechselseitige «Anerkennung der Ämter» in den jeweiligen Kirchen besser wahrnehmbar zu machen,⁵⁹ d. h. auch unter den Gläubigen zu popularisieren, zumal sich das GEKE-Projekt als ziemlich akademisches und elitäres Projekt von theologischen Expert:innen erweist. Auch die Anglikanischen Kirchen kennen basale Konflikte beim Thema der Koppelung von Frauen und Amt, der sogenannten Frauenordination. Während in der Kirche von England Frauen (erst) seit 1994 zu Priesterinnen geweiht werden und die erste Bischöfin 2015 geweiht wurde, gilt für die Kirchen des anglikanischen GAFCON-Verbands, von denen einige (wenige) Priesterinnen haben: «Einig sind sich diese Kirchen nur in der Ablehnung von Frauen im Bischofsamt.»⁶⁰

2.2 Ordination als Ritus der Überordnung

Sichten wir in den Bahnen Bourdieus das Thema «Amt und Ordination» weiter als ein multiples Kopplungs- und Trennungsthema, so stossen wir – neben solchen hierarchischen Linien (in der Organisationsstruktur), sakramentalen Linien (in der Programmstruktur), Geschlechterlinien und asketischen Linien (in der Personalstruktur) wie in der römisch-katholischen Kirche (Zölibat) und in den orthodoxen Kirchen (zölibatäres Bischofsamt) – auch auf weitere Linien und Linien-Konflikte, etwa bei der Kopplung von Ämtern und Personen mit homosexueller Orientierung – abgesehen von der römisch-katholischen Kirche mit ihrer massiven Stigmatisierung der Homosexualität,⁶¹ insbesondere in evangelischen Freikirchen und in den Anglikanischen Kirchen.⁶²

Als eine weitere Linie erweist sich die Markierung einer Klassenlinie mittels der Verfügung über Bildungskapital, wie von einigen Theologen gefordert (und für die reformierte Tradition des «gelehrten Pfarrherren» mit «Standesbewusstsein»⁶³ ty-

59 Mareile Lasogga, Vollversammlung der GEKE 2018. Befreit – verbunden – engagiert, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 69, 2018, 89–91, hier: 89 und 91.

60 Miriam Haar, Ökumenischer Jahresbericht 2020: Aus dem Anglikanismus, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 71, 2020, 121–124; GAFCON = Global Anglican Future Conference.

61 Vgl. Ebertz, Entmachtung, 34ff.

62 S. zu den schweren anglikanischen Konflikten um die Zuordnung von Personen zu den Ämtern Marco Marzano, Die unbewegliche Kirche. Franziskus und die verhinderte Revolution, Freiburg 2018, 122–128; vgl. Robert M. Vanderbeck u. a. (Hg.), The Transnational Debate Over Homosexuality in the Anglican Communion, in: Stanley D. Brunn (Hg.), The Changing World Religion Map, Dordrecht 2015, 3283–3301; s. auch Bradley C. Rundquist / Stanley D. Brunn, Geographic Support for the Ordination of Same Sex Clergy by American Lutheran and Presbyterian Denominations, in: Brunn, The Changing World Religion Map, 3361–3385.

63 Thomas Schlag / Ralph Kunz, «Des Pfarrers neue Kleider ...». Erkundungen und Erwägungen zur Talarfrage in den reformierten Schweizer Landeskirchen, Pastoraltheologie 98, 2009, 212–232.

pisch). Sie postulieren als «Voraussetzung für die Ordination», die zur «öffentlichen Wortverkündigung» bevollmächtigt, «eine hinreichende theologische Bildung», insbesondere «die Fähigkeit zur selbstständigen und hermeneutisch reflektierten Schriftauslegung», die «üblicherweise durch ein wissenschaftliches Theologiestudium und das Vikariat erworben wird».⁶⁴ Unabhängig von der Frage, ob dieses bildungselitäre Verständnis normativ neutestamentlichen Befunden standhält,⁶⁵ auf die man sich sonst beruft, unabhängig auch davon, ob das hinter diesem Postulat stehende Professionskonzept (Wissenschaft, Autonomie) den heutigen Anforderungen von Professionen genügt, reproduziert es eine Differenzierung von Expert:innen und Laien und eine gesellschaftliche Arbeitsteilung von Kopf- und Handarbeit, wobei die Berufung auf Texte, zumal in «toten» und damit geheimnisvollen, den «Laien» jedenfalls unverständlichen Sprachen geschrieben, offensichtlich als wirkungsvolles Argument für die Überlegenheit dienen soll, zumal diese Texte selbst für autoritativ gehalten werden. Bezugspunkt der Ordination wird damit das Bildungssystem, das eine Grenze zieht zwischen denen, die von ihm «erwählt und denen, die ausgestoßen wurden»⁶⁶ bzw. keine günstigen Bildungschancen haben. Es wird als Ordinationsbedingung zugleich ein verinnerlichter, d. h. in den Körper eingeschriebener Zustand kulturellen Kapitals, somit «in Form von dauerhaften Dispositionen des Organismus»⁶⁷ akzentuiert. Vorausgesetzt für die Ordination in ein solches kirchliches Amt, das nicht an die Person gebunden und von ihr unabhängig ist, wird damit «ein Besitztum», das eng an die Person gebunden ist.⁶⁸ Implizit wird damit nicht nur funktional eine durch Ausbildung erworbene Kompetenz mit einem bestimmten Komplexitätsniveau und Abstraktionsvermögen wie mit einer Selbstdisziplinierung und Selbstkontrolle der eigenen (religiösen) Projektionsneigungen vorausgesetzt. Impliziert wird auch eine Investition von Zeit, die Studium und Vikariat erfordern, und damit auch von ökonomischem Kapital; denn «die Akkumulation von Kultur in korporiertem Zustand [...] setzt einen *Verinnerlichungsprozess* voraus, der in dem Masse, wie er Unterrichts- und Lernzeit erfordert, *Zeit kostet*».⁶⁹ Diese Zeit muss auch von der betreffenden Person «*persönlich* investiert werden: Genau wie wenn man sich eine sichtbare Muskulatur oder eine gebräunte Haut zulegt, so lässt sich auch die Inkorporation

64 Körtner, Ordination, 30.

65 Vgl. exemplarisch Hoffmann, Priestertum, 29: «1 Kor 10,16 spricht vom Becher, den wir segnen, und vom Brot, das wir brechen. Träger der «sakramentalen Akte» ist das «Wir» der Gemeinde.» Offensichtlich bezieht sich – ebenso wie das römisch-katholische – auch das reformierte Amtsverständnis selektiv auf bestimmte – nachpaulinische – neutestamentliche Texte, die es zur leitenden Norm erhebt, während anderen Bezugstexten ein geringeres Gewicht beigemessen wird. Zu den soziohistorischen Gründen der Herausbildung gemeindlicher und intergemeindlicher Ämterstrukturen und der damit verbundenen «religiösen Schichtung und Ungleichheit» (Hoffmann, Priestertum, 32f.).

66 Bourdieu, Einsetzungsriten, 89.

67 Bourdieu, Kapital, 53.

68 A. a. O., 54.

69 A. a. O., 55.

von Bildungskapital nicht durch eine fremde Person vollziehen. Das *Delegationsprinzip* ist hier ausgeschlossen.»⁷⁰ Fällt das Theologiestudium (und Vikariat) als obligatorische Bedingung für die Ordination in das «geistliche Amt» weg, werden also Personen ohne das kulturelle Kapital des Theologiestudiums ordiniert (z. B. Prädikant:innen, Lektor:innen), drohe, so wird weiter (explizit wie implizit) argumentiert, eine «Erosion der theologischen Qualifikation».⁷¹ Es lasse sich «leicht ausmalen», wie etwa Ulrich H. J. Körtner schreibt, «dass unter dem Druck ökonomischer Verhältnisse künftig über hauptamtliche Stellen für Theologen, die lediglich einen Bachelor vorweisen können, nachgedacht wird, auch wenn derartige Überlegungen bisher von Kirchenleitungen ins Reich der Phantasie verwiesen werden».⁷² Damit wird aber auch implizit auf eine weitere Erosion verwiesen, nämlich auf einen Verlust des Seltenheitswerts der Ordination, auf ihre Inflation und Entwertung als symbolisches Kapital. Auch die in einigen Kirchen getroffene Unterscheidung von «Ordination» und «Beauftragung» akzentuiert die durch Bildungskapital generierte Statusrelevanz. Funktionale, z. B. outputorientierte Überlegungen, etwa zur Wirkungskompetenz (output) statt Befähigungskompetenz (input), geraten dabei ohnehin nicht in den Blick. Dass kirchliche Amtsträger heute zu einer sensiblen Wahrnehmung der Anderen und der Spezifika der jeweiligen Situationen tatsächlich fähig sein müssen, Dauerreflexionen erzeugen und dementsprechend soziale Beziehungen vitalisieren, koordinieren und gestalten können, was ja in einer gemeindeorientierten Kirche erwartbar wäre, wird nicht zur Ordinationsbedingung gemacht.

3

Alles in allem markiert die «Ordination» eine mehr oder weniger, so oder anders gezogene, nicht unumkämpfte Statuslinie, die bereits bestehende und gern naturalisierte soziale Unterschiede aktiviert oder neue schafft und deren Überschreitung im Feld einzelne hervor- und heraushebt, dabei dessen Ordnung aber zugleich auch bestätigt und beschwört. Damit sind durchaus Ambivalenzen verbunden, da die Ordination auch an die Gemeinschaft der Akteur:innen, die sie vornimmt, bindet. In der umstrittenen Frage, «zu welchen Ämtern ordiniert wird»,⁷³ könnte auch diese Ambivalenz von Bedeutung sein. Ein Einsetzungsritual wie die Ordination erzeugt nicht nur ein Sein-Dürfen, sondern auch ein Sein-Müssen.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Körtner, Ordination, 30.

⁷² Ebd.

⁷³ Schad/Wiesemann, Bericht, Nr. 61.

3.1 Ordination als Eröffnung von Möglichkeiten

In der Regel geht eine Ordination mit Gewinnen, z. B. einer Erhöhung und Versteigerung von ökonomischem Kapital (Einkünfte, Gehälter, Honorare) und nicht zuletzt von symbolischem Kapital, d. h. auch der «Vermutung der Ehrhaftigkeit»⁷⁴ und von Glaubwürdigkeit, ja mit Vertrauensüberschüssen einher. Hierzu gehört auch, über privilegierte Territorien,⁷⁵ Zugänge (Kanzel- bzw. Altar Bühne) und Zuständigkeiten zu verfügen, die andere nicht haben, etwa zur Spendung und Versagung von Heilsgütern, zur *öffentlichen* Interpretation der Heilswahrheiten und zur Repräsentation (Darstellung, Vorstellung, Stellvertretung) von Gemeinde und Kirche bis hin zum Zugang zu Inhalt und Form des Diskurses, d. h. auch seiner legitimen stilistischen Darstellungs- und Ausdrucksmittel. Die Ordination verleiht die Autorität zum legitimen Sprechen, weil im Wort der Amtsträger:innen, mit Bourdieu gesagt, «das symbolische Kapital konzentriert ist, das von der Gruppe akkumuliert wurde».⁷⁶ Der Autoritätsdiskurs, etwa eine Predigt, würde nicht (erst) daran scheitern, dass er (intellektuell) unverstanden bliebe; er würde schon mangels Anerkennung seines Sprechers oder seiner Sprecherin misslingen. *Diese* geht dem intellektuellen Verstehen des Diskurses voraus, das nicht einmal gegeben sein muss (und ja auch nur selten evaluiert wird). Um nicht zu scheitern, muss allerdings gegeben sein, dass er für eine «dafür legitimierte Person gehalten wird», die «befugt und befähigt ist, diese besondere Klasse von Diskursen zu produzieren [...]»; er muss in einer legitimen Sprechsituation gehalten werden, das heißt vor legitimen Empfängern [...] und schließlich muss er (syntaktisch, phonetisch usw.) in den legitimen Formen gehalten werden».⁷⁷ Der wichtigste dieser drei Bausteine, der Eckstein gewissermassen, ist für Bourdieu die soziale Anerkennung, die – im Fall eines kirchlichen Amtes der Kommunikation von Heilswahrheiten und Heilsmitteln – durch das Ritual der Ordination (oder andere Formen der Einsetzung) unter Mitwirkung der davon Ausgeschlossenen gespendet wird: Achtet man ausschliesslich auf die formalen Bedingungen der Wirkung eines Rituals bzw. Diskurses, «übersieht man leicht, dass die rituellen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit das Ritual

74 Dies ist ein Ausdruck aus dem Gutachten: Sexueller Missbrauch Minderjähriger und erwachsener Schutzbefohlener durch Kleriker sowie hauptamtliche Bedienstete im Bereich der Erzdiözese München und Freising von 1945 bis 2019, 2022, über die Statusdiskrepanz im Kontext sexuellen Missbrauchs: «Dementsprechend genossen die geschädigten Minderjährigen allenfalls eine sehr geringe Glaubwürdigkeit, die jedenfalls dann vollständig entfiel, wenn sich die erhobenen Vorwürfe gegen Personen des öffentlichen Lebens richteten, für die allein schon kraft des von ihnen ausgeübten Amtes die vermeintlich unwiderlegbare Vermutung der Ehrhaftigkeit sprach» (<https://westpfahl-spieler.de/wp-content/uploads/2022/01/WSW-Gutachten-Erzdiocese-Muenchen-und-Freising-vom-20.-Januar-2022.pdf> [28.01.2022]).

75 Vgl. hierzu sehr interaktionssensibel Erving Goffman, *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*, Frankfurt 1974; vgl. auch z. B. Mk 10,35–45; Mt 23,6.

76 Bourdieu, *Sprache*, 75.

77 A. a. O., 79.

ablaufen kann und das Sakrament *verbindlich und wirksam* zugleich ist, nie zu reichend sein können, solange nicht auch die Bedingungen gegeben sind, die die Anerkennung dieses Rituals produzieren: Die Sprache der Autorität regiert immer nur dank der Kollaboration der Regierten». ⁷⁸ Nur so steht, in theologischer Diktion formuliert, «das ordinationsgebundene Amt in der Gemeinde und ihr gegenüber, wie auch der Amtsträger zugleich in der Gemeinde und ihr gegenüber steht». ⁷⁹ Nur so kann sie, soziologisch gesagt, den Darstellungen der Amtsträger:innen Vertrauen schenken und sie «als Anzeichen für etwas Größeres als die Zeichen selbst» ⁸⁰ behandeln. Wenn dies alle Gemeindemitglieder könnten und dürften, würde das Spiel im Feld nicht mehr funktionieren (jedenfalls nicht unter gewissermassen «postpaulinischen» Gemeindebedingungen). Je mehr Personen einerseits und je mehr amtliche Zuständigkeiten andererseits mit dem Ritual der Ordination verknüpft werden, desto grösser ist der mit ihr einhergehende Verlust an symbolischem Kapital – weshalb dann auch auf dieses Ritual verzichtet werden könnte. Je kontingenter in den verschiedenen Kirchen und Gemeinden unterschiedliche fachliche oder Zuständigkeitskompetenzen mit dem gleichen oder ähnlichen Ritual der «Ordination» verknüpft werden, desto beliebiger erscheint nicht nur Aussenstehenden diese Praxis und desto weniger kann deren Integration bzw. die immer wieder beschworene «Einheit» über ein gemeinsames Amts- bzw. Ordinationsverständnis generiert werden, zumal dann unterschiedliche Einsetzungsriten unterschiedliche Trennungen vornehmen und schliesslich unterschiedliche soziale Ordnungen repräsentieren.

Zum symbolischen Kapital gehört auch, Talare, also eine bestimmte Gewandform, tragen und Titel führen zu dürfen, was anderen – unter Spott- und Strafandrohung (Hochstapelei) – verwehrt ist. ⁸¹ Talare und Titel, die für Glaubwürdigkeit

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Schad/Wiesemann, Bericht, Nr. 62.

⁸⁰ Erving Goffman, Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, 4. Auflage, München 1983, 54.

⁸¹ Zu Amtstrachten und zu religiöser Kleidung als vestimentärer Kommunikation und Wahrnehmung im besonderen s. allgemein Dorothea Lüddeckens, Relevanz in der Interaktion: Kleidung und Religion, in: dies. u. a. (Hg.), Die Sichtbarkeit religiöser Identität. Repräsentation – Differenz – Konflikt, Zürich 2013, 37–75; zur Amtstracht reformierter «Würdenträger:innen» s. Schlag/Kunz, Erkundungen; vgl. auch Wilhelm Torgerson, Form und Sinn der gottesdienstlichen Gewandung in den lutherischen Traditionen, Lutherische Beiträge 13, 2008, 3–15; Antje Bednarek-Gilland / Hermann-Peter Eberlein, Kleidung – zwischen Distinktion und Rekleralisierung? Beobachtungen zur Veränderung der Amtstracht und Zivilkleidung evangelischer Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland, in: Gunther Schendel (Hg.), Zufrieden – gestresst – herausgefordert. Pfarrerinnen und Pfarrer unter Veränderungsdruck, Leipzig 2017, 218–239; jetzt auch: Thomas Klie / Jakob Kühn (Hg.), FeinStoff. Anmutungen und Logiken religiöser Textilien, Stuttgart 2021; vgl. Goffman, Theater, 25ff.

und für Person-, Professions- und Institutionsvertrauen,⁸² aber auch als «Markenzeichen»⁸³ kollektiver Identität nach aussen stehen und zur Markierung der Stratifikation nach innen dienen, können zu Ehrerbietungen und Respektbezeugungen führen, d. h. veranlassen, ihren legitimen Träger:innen eine «andersartige und distinktive Behandlung»⁸⁴ zukommen zu lassen. Auch wenn in den reformierten Gemeinden «der Stoff, aus dem das Amt geschneidert wird, Patchwork [ist]», symbolisiert dieser «Würdenträger».⁸⁵ In der römisch-katholischen Kirche gebührt geweihten Männern, was ja «Ordinierte» nicht sind, «Ehrfurcht, d. h. achtungsvolle Scheu und Respekt vor ihrer geistlichen Erhabenheit, sowie als Träger von Jurisdiktion Gehorsam. Die verpflichtende Klerikertracht ist sozial stützende visuelle Standesmarkierung».⁸⁶ Es soll nicht zynisch klingen, wenn ich in der hier eingenommenen Rolle des Soziologen, der sich auf den methodologischen Agnostizismus verpflichtet weiss, empfehle, das folgende Zitat einmal als einen rein innerweltlichen «Akt sozialer Magie»⁸⁷ zu lesen: Auch «wenn die evangelischen Kirchen die Ordination nicht als Sakrament ansehen, dann liegt dabei ihre Definition des Sakraments als eines durch Jesus Christus selbst eingesetzten Heilmittels zugrunde. Sie bestreitet jedoch nicht, dass die Ordination durch Handauflegung und das seiner Erhörung gewisse Gebet um die Gabe des Heiligen Geistes ein effektives Geschehen ist».⁸⁸ Auch ohne sakramentales Amtsverständnis geht wie von jedem Einsetzungsritus von einer Ordination auf die Person, so Bourdieu, eine effektive, «ganz reale Wirkung insofern aus, als sie die eingesetzte Person real verwandelt».⁸⁹ Sie wird dann nicht in einem ontologischen Sinn, wie es das römisch-katholische Verständnis will,⁹⁰ sondern in ihrem «sozialen Sosein»⁹¹ transformiert. Aber es sind auch nicht Praktiken von «Wortmagie», die Bourdieu im Sinne hat, wenn er von «sozialer Magie» spricht, auch nicht subjektive Zuschreibungen, sondern Zuschreibungen, die Ausdruck eines kollektiven Glaubens sind, der sich im Einsetzungsritus verdichtet. Das soziale Sosein definiert Bourdieu als die «Gesamtheit jener vom Einsetzungsakt geschaffenen sozialen Attribute und Attributierungen»; er ist «ein feierlicher Akt der Kategorienbildung, der dazu dient, zu erzeugen,

82 Aber sie können auch zum Sturz in das soziale Nichts oder mindere Sein führen, wenn die damit verbundenen Erwartungen enttäuscht werden; s. dazu (auf der Basis einer soziologischen Vertrauens-theorie) Michael N. Ebertz / Lucia Segler, Was tun, wenn das Vertrauen endet?, in: Joachim Valentin (Hg.), Der «Fall» Tebartz-van Elst. Kirchenkrise unter dem Brennglas, Freiburg 2014, 91–118.

83 Schlag/Kunz, Erkundungen, 212.

84 Bourdieu, Einsetzungsriten, 88.

85 Schlag/Kunz, Erkundungen, 214, 219; zumal Paulus auf jegliche feste Titulatur für die Leitungsdienste in seinem Gemeindeverständnis verzichtet, so Hoffmann, Priestertum, 28.

86 Lüdecke, Geschlecht, 185.

87 Bourdieu, Einsetzungsriten, 86.

88 Schad/Wiesemann, Bericht, Nr. 69.

89 Bourdieu, Einsetzungsriten, 86.

90 Vgl. ebd.

91 A. a. O., 87.

was er bezeichnet». ⁹² Ein Ritus zu zweit, wie ich ihn tatsächlich einmal bei meiner Verbeamtung auf Zeit am Schreibtisch eines Hochschulkanzlers erlebt habe, könnte diese kollektive Bestätigung allenfalls indirekt erzeugen.

Versteht man die Ordination mithin als ein «soziales Attributionsurteil», ⁹³ ändern sich damit nicht nur das Bild, das die anderen von der ordinierten Person haben, sondern auch deren Tun und Unterlassen. Und es verändert sich damit zugleich auch «die Vorstellung, die die eingesetzte Person von sich selber hat». ⁹⁴ Wie ein Stigma die persönliche, soziale und Ich-Identität beschädigen, transformieren und zum Taktieren veranlassen kann, ⁹⁵ verändert sich, so Bourdieu, auch das Verhalten der eingesetzten Person, zu dem sie sich nun, um der eigenen Vorstellung und der Vorstellung der anderen und den damit einhergehenden Erwartungen zu genügen, verpflichtet sieht: «Der Eingesetzte fühlt sich aufgefordert, seiner Definition gerecht zu werden, seinem Amt gewachsen zu sein.» ⁹⁶

3.2 Ordination als Schliessung von Möglichkeiten

Mit dem Sein-Dürfen geht, wie gesagt, auch ein Sein-Müssen einher, das die Ambivalenz der Ordination ausmacht. Ordinierte haben auch eine Seins-Pflicht, die den Betreffenden bedeutet, dass und wie sie sich in einer bestimmten Art und Weise rechtlich und moralisch zu benehmen haben. Sie haben sich in die «Fassade» der Sonderrolle des Amtsträgers bzw. der Amtsträgerin ebenso einzufügen wie in das «Ensemble», das auf der Bühne des kirchlichen Feldes Stücke aufführt. ⁹⁷ Sie unterliegen – je nach Position im Stellengefüge – auch vermehrt dem Risiko von Leitungsversagen, etwa dem Strafbarkeitsrisiko, bis hin zum Risiko, durch Unterlassen bestimmte Handlungen anderer nicht verhindert zu haben. Denen, welche die Linie, die heilige Grenze, überschreiten, sind auch Grenzen gesetzt, den durch Ordination Kategorisierten sind auch Ansprüche auferlegt. Sie werden ihnen durch latentes und manifestes, jedenfalls «unablässiges Bestärken, Ermutigen und Zur-Ordnung-Rufen als Pflichten zugewiesen und verordnet». ⁹⁸ Bourdieu nennt das durch Einsetzungsakte zugewiesene Sosein keineswegs überdramatisierend «ein *fatum* [...] *fatal* – ich meine tödlich – weil sie die dergestalt Unterschiedenen in die Grenzen einschließen, die ihnen zugewiesen sind und die sie anerkennen müssen». ⁹⁹ Auf keinen Fall dürfen sie «die Linie in der falschen Richtung zu überschreiten

⁹² Ebd.

⁹³ A. a. O., 88.

⁹⁴ A. a. O., 86.

⁹⁵ Vgl. Erving Goffman, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt 1967.

⁹⁶ Bourdieu, *Einsetzungsriten*, 88.

⁹⁷ Zu dieser dramasoziologischen Begrifflichkeit s. Goffman, *Theater*, bes. 25f., 73ff.

⁹⁸ Bourdieu, *Einsetzungsriten*, 88.

⁹⁹ Ebd.

beginnen»,¹⁰⁰ auch wenn sie glauben, letztlich nicht tiefer fallen zu können als in Gottes Hand.¹⁰¹ Zwar sind sie nicht zur Überkorrektheit verdammt wie Kleinbürger unter den Laien und können sich in spielerisch korrekter und dosierter Weise gewisse – gönnerhafte – Herablassungen erlauben, aber sie dürfen auf dem Parkett ihres gesellschaftlichen Feldes – und auch anderer Felder – nicht ausrutschen. Sie sind mit der Ordination zur öffentlichen Person geworden und stehen mithin unter der sozialen Kontrolle der Öffentlichkeit (auch der «Öffentlichen Verwaltung» des Staates, der «Sichtbarkeit» aller, der diskursiven demokratischen Öffentlichkeit). Haben die Ordinierten schon vor ihrer Einsetzung (z. B. Studium, Vikariat) durch das «mehr oder weniger schmerzhaft einübende bleibende Dispositionen», eines feldspezifischen Habitus, zahlreiche Opfer erbracht, müssen sie auch danach Opfer bringen, um den «Lockungen der Natur oder der Anti-Kultur»,¹⁰² die zu einer nicht standesgemässen Lebensführung verführen, zu widerstehen. Schon in der Art, sich zu geben, zu sprechen, zu essen, sich zu kleiden und zu gehen dürfen sie sich «nicht gehen lassen», um den grundlegenden Glauben an die Ordnung all derer, deren Einsetzung sie ihr soziales Sosein verdanken, nicht zu erschüttern. Der Ordinierte unterliegt z. B. auch Sprechverboten, darf bestimmte Dinge nicht sagen, muss «auf die Wahrung seiner Würde durch eigenes Verhalten achten».¹⁰³ Das mit dem inneren Gepäck des Habitus erworbene Überschreiten der Ordinationslinie eröffnet Möglichkeiten, führt aber auch in ein «System von Grenzen»¹⁰⁴, d. h. auch vor Augen, was Ordinierten verwehrt ist.

100 A. a. O., 89.

101 So beendete am 24. Februar 2010 die EKD-Ratsvorsitzende und Bischöfin der Hannoverschen Landeskirche als Reaktion auf einen «schweren Fehler» ihre Rücktrittserklärung: «Ich weiß aus vorangegangenen Krisen: Du kannst nie tiefer fallen als in Gottes Hand. Für diese Glaubensüberzeugung bin ich auch heute dankbar.» (www.stern.de/politik/deutschland/dokumentation-margot-kaessmanns-erklaerung-im-wortlaut-3898488.html [20.04.2023]).

102 Bourdieu, Einsetzungsriten, 89.

103 Alois Hahn, Rede- und Schweigeverbote, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 43/1991, 86–105, hier: 93.

104 Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede, in: ders., Die verborgenen Mechanismen der Macht, 31–47, hier: 33.

Die Ordination im reformierten Kirchenrecht der Schweiz

Ausgewählte Themen

Cla Famos

1 Einführung

Das evangelische Kirchenrecht zeichnet sich in der Schweiz durch seine reformierte Prägung und durch seine föderalistische Struktur aus. Beides führt zu einer breiten Diversität an Regelungen auch in der Frage der Ordination.¹ Eine umfassende Darstellung würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Deshalb konzentriere ich mich auf einige ausgewählte Streiflichter und versuche in erster Linie, die wichtigsten Tendenzen zu beschreiben und Varianten exemplarisch darzustellen.²

Die folgenden Ausführungen fokussieren auf die Regelung der Ordination und damit im Wesentlichen auf den Einführungsritus für Pfarrerinnen und Pfarrer und teilweise Diakoninnen und Diakone. Andere liturgische Formen wie die Beauftragung, die andere kirchliche Dienste prägen, werden im Folgenden nicht behandelt. In den letzten Jahrzehnten hat in der Schweiz eine breite und teilweise intensiv geführte Debatte stattgefunden, wer ordiniert werden darf. Neben dem Pfarramt haben auch andere kirchliche Berufsgruppen die Ordination angestrebt, teilweise mit Erfolg wie beispielsweise die Diakoninnen und Diakone.³ Während die Reformatoren Zwingli und Bullinger zusammen mit Luther den Fokus allein auf das Pfarramt als das zentrale Amt der Verkündigung des Wortes Gottes legen, sind vor allem die Kantonalkirchen der Westschweiz durch die Ämterlehre Calvins geprägt, die von verschiedenen Diensten ausgeht.⁴ Insgesamt zeigt ein Blick auf die schweizerische Kirchenlandschaft eine grosse Regelungsvielfalt. Ein einheitliches Ordinationsverständnis fehlt in der reformierten Schweiz, was aber nicht überraschend erscheint.⁵ Als gemeinsame Grundlage kann die zentrale Stellung des Pfarramts als *Verbi divini minister*⁶ als überall ordiniertes Amt und die allgemeine Wertschätzung aller Dienste in der Kirche bezeichnet werden, welche mit der auf weitere Berufsgruppen ausgedehnten Beauftragung ausgedrückt wird. Auch wenn damit

1 Matthias Wüthrich, Grundfragen des reformierten Ordinationsverständnisses, SJKR 24, 2019, 11–27, hier: 12 spricht von eigentlichen Amtskulturen und historisch gewachsenen Amts-Brauchtümern.

2 Einige Erlasse und Vereinbarungen werden im Anhang auszugsweise abgedruckt.

3 Für die Deutschschweiz siehe Simon Hofstetter, Ordinations- und Beauftragungsverständnisse der Sozialdiakoninnen und Sozialdiakone in den Deutschschweizer Kirchen, SJKR 24, 2019, 29–42, hier: 29ff.

4 Vgl. Christian Tappenbeck, Das evangelische Kirchenrecht reformierter Prägung, Zürich 2017, 137.

5 Vgl. ebd.

6 A. a. O., 131.

immer noch ein Unterschied zwischen Beauftragung und Ordination besteht – wie relativ solche begrifflichen Unterscheidungen sowohl synchron wie diachron sein können,⁷ zeigt ein Blick in die Verfassung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Bern vom 19. März 1946, wo noch von Konsekration von Pfarrern die Rede ist,⁸ während Missionare ordiniert werden!⁹

2 Kirchenrecht als funktionale Lebensordnung der Kirche

Wenn hier das Thema Ordination aus einer kirchenrechtlichen Perspektive betrachtet werden soll, spielt auch dieser kirchenrechtliche Rahmen eine Rolle. Das evangelische Kirchenrecht reformierter Prägung zeichnet sich durch einige Charakteristika aus, die es von anderen christlichen Rechtssystemen unterscheiden. Aufgrund der national und kantonale verfassten reformierten Kirchen ist das reformierte Kirchenrecht in seinem Geltungsbereich in vielen Fragen grundsätzlich örtlich auf die jeweilige Landeskirche bzw. Kantonalkirche beschränkt, dies im Gegensatz etwa zum kanonischen Recht der römisch-katholischen Kirche. Im Unterschied zu diesem rekurriert das evangelische Kirchenrecht nicht auf ein *ius divinum*, sondern erhebt aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift den Auftrag zur Kommunikation des Evangeliums und setzt diesen Auftrag vor dem Hintergrund der aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen in eine konkrete Form. Das evangelische Kirchenrecht in diesem funktionalen Verständnis hat als zentrale Aufgabe, das Leben der Kirche und das gute Zusammenleben der Kirchenglieder mit konkreten Normen zu regeln.

3 Kirchenrecht im Rahmen des staatlichen Rechts

Das evangelische Kirchenrecht befindet sich wie andere religiöse Normensysteme im staatlich vorgegebenen Rahmen der Schweizerischen Rechtsordnung. Im Unterschied etwa zur deutschen Rechtsauffassung, die vom System einer Koordination von zwei Sphären ausgeht, dem staatlichen Recht und den kirchlichen Wesensbereichen, orientiert sich das Schweizerische Rechtsverständnis am System des grundsätzlichen staatlichen Primats und der Unterordnung aller religiösen Rechtssysteme unter das staatliche Recht.¹⁰ Alle religiösen Rechtssysteme können sich im Rahmen

7 «Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass die Ordination im evangelischen Bereich eine wechselhafte und uneinheitliche Entwicklung genommen hat.» (Christian Grethlein, Evangelisches Kirchenrecht, Leipzig 2015, 155 m. w. H. zur Situation in Deutschland).

8 KiVerf BE Art. 31 Abs. 3ff. Der Begriff *consécration* wird in der französischsprachigen Schweiz als Synonym zum Begriff der Ordination verwendet (z. B. KO VD Art. 176).

9 A. a. O. Art. 35 Abs. 1, der damit auch auf die unterschiedlichen Begrifflichkeiten in den Sprachregionen und dort zusätzlich in den Konfessionen hinweist.

10 Vgl. Christoph Winzeler, Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz, 2. Aufl., Zürich 2009, 67ff.

und unter dem Primat des staatlichen Rechts frei entfalten. Das evangelische Kirchenrecht hat dieses Primat des staatlichen Rechts seit Jahrhunderten nicht nur akzeptiert, sondern in seinen ganzen Aufbau übernommen. Einige Landeskirchen waren noch bis vor einigen Jahrzehnten als Teil der kantonalen Verwaltung organisiert, und gerade bei öffentlich-rechtlich anerkannten Kantonalkirchen ist der Bezug zum kantonalen öffentlichen Recht immer noch sehr eng. Darüber hinaus wird bei vielen Fragen, welche von einer Kantonalkirche nicht selbst geregelt werden, regelmässig auf das staatliche Recht verwiesen. Auch in der Ordination existieren einige Verzahnungen mit dem staatlichen Recht wie z. B. die Verweisung auf das staatlich geordnete Berufs- und Amtsgeheimnis.

4 Föderalistische Vielfalt

In der Schweiz sind nach der bundesrechtlichen Kompetenzordnung und dem Subsidiaritätsprinzip für religiöse Angelegenheiten grundsätzlich die Kantone zuständig,¹¹ welche durch ihr Recht und insbesondere durch das Institut der öffentlich-rechtlichen Anerkennung das Kirchenrecht entscheidend prägen. Die reformierten Kirchen der Schweiz sind entsprechend primär auf kantonaler Ebene organisiert (mit einigen Überschneidungen und interkantonalen Verbänden) und orientieren sich rechtlich am jeweiligen kantonalen Recht (oder im Fall des Synodalverbands Bern-Jura-Solothurn an den jeweiligen kantonalen Rechtssystemen). Dies hat weitreichende Auswirkungen auch auf die Regelung der Ordination. Es ergibt sich dadurch eine grosse Vielfalt an Normen. Diese daraus resultierende Heterogenität kann zuweilen als problematisch angesehen werden. Sie gewährleistet aber andererseits eine hohe Adaptivität des Systems, neue Fragen können relativ schnell aufgenommen und behandelt werden. Das reformierte Kirchenrecht funktioniert damit analog zum Recht der Kantone auch in einem gewissen Wettbewerb und erscheint wie dieses zuweilen als föderalistisches Versuchslabor. Es besteht die Möglichkeit, voneinander zu lernen, und sinnvoll erscheinende Lösungen setzen sich über die Zeit durch, einmal beschrittene Wege können aber auch wieder aufgegeben werden. So ist beispielsweise der Synodalverband Bern-Jura-Solothurn von der Ordination der Diakoninnen und Diakone wieder abgekommen. Diese Reaktions- und Lernfähigkeit des Normensystems des evangelischen Kirchenrechts kann als Chance und Stärke verstanden werden, sofern damit nicht ein Abgleiten in die Beliebigkeit verbunden ist.

5 Regelungsebenen

Die Ordination wird grundsätzlich auf der kantonalen Ebene geordnet. In der Regel finden sich die einschlägigen Normen in der kantonalen Kirchenordnung und

11 BV Art. 72 Abs. 1.

teilweise zusätzliche Konkretisierungen auf Verordnungsebene. Dazu kommen die interkantonalkirchlichen Verträge und die internationalen Vereinbarungen, insbesondere die Leuenberger Konkordie. Die lokale Ebene der Kirchgemeinde erlässt zur Frage der Ordination keine eigenen Normen, sondern stellt für die Ordination ihre Kirchen gemäss den Vorgaben ihrer Landeskirche zur Verfügung. Auf nationaler Ebene ist das Thema der Ordination zwar aufgenommen worden,¹² eine vereinheitlichende Gesetzgebung wie etwa in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) durch das Pfarrdienstgesetz existiert aber in der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz (EKS) nicht. Nach dem in der Verfassung der EKS statuierten Subsidiaritätsprinzip «übernimmt die Ebene der Kirchengemeinschaft Aufgaben nur, wenn diese nicht auf Ebene der Mitgliedkirchen oder ihrer Verbände erledigt werden können.»¹³ Die EKS ist Mitglied der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen Europas (GEKE) und verbindet damit auch ihre Mitgliedkirchen mit dieser europäischen Kirchengemeinschaft (§ 4 Abs. 4 Verf. EKS), welche auch in kirchenrechtlicher Hinsicht für die Frage der Ordination von Bedeutung ist: Grundlage der GEKE ist die Leuenberger Konkordie, aufgrund derer seit 1973 die ihr angeschlossenen evangelischen Kirchen in Europa die volle Kirchengemeinschaft erklären, was nicht nur die Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft, sondern auch die gegenseitige Anerkennung der Ordination einschliesst.¹⁴

6 Grundlagen des reformierten Ordinationsverständnisses

Auch wenn die kirchenrechtlichen Regelungen in der reformierten Schweiz eine grosse Bandbreite aufweisen, lassen sich klare gemeinsame theologische Grundlagen des reformierten Ordinationsverständnisses erkennen. Das reformierte Verständnis der Ordination beruht auf der gemeinsamen Überzeugung des Priestertums aller Glaubenden (1Petr 2,9). Alle sind aufgerufen, das Evangelium zu verkündigen und alle haben den gleichen Stand, es gibt keinen abgehobenen geistlichen Status, auch wenn die Charismen und Begabungen der Kirchenmitglieder sehr verschieden sind. Allgemein anerkannt ist deshalb auch, dass die sogenannte Übertragungstheorie als theologische Grundlage eines gemeinsamen Ordinationsverständnisses gelten kann.¹⁵ Die Übertragungstheorie steht im Gegensatz zur Stiftungstheorie, welche von einer unmittelbaren göttlichen Stiftung des Amtes ausgeht. Nach reformiertem Verständnis liegt die Verantwortung für die Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums und die Austeilung der Sakramente bei der Gemeinde und ist nicht durch eine göttlich gestiftete Hierarchie bestimmt. Die Apostolizität der Dienste und insbesondere des Verkündigungsdienstes des Pfarramts

¹² Vgl. Matthias Wüthrich, *Ordination in reformierter Perspektive*, SEK Position 10, Bern 2007, 131 mit entsprechenden Empfehlungen des Rates SEK (heute EKS).

¹³ Verf. EKS § 5 Abs. 4.

¹⁴ Vgl. Leuenberger Konkordie § 33.

¹⁵ Vgl. Wüthrich, *Ordination*, 35ff.; Tappenbeck, *Kirchenrecht*, 133.

besteht gerade in der Treue zu diesem Verkündigungsauftrag und nicht in einer lückenlosen Sukzession, wie es das römisch-katholische Verständnis vertritt.

Dieses Ordinationsverständnis überträgt der Kirche als Gemeinschaft eine grosse Verantwortung. Aufgrund des allgemeinen Priestertums sind grundsätzlich alle Christinnen und Christen aufgerufen zur Verkündigung. Da die öffentliche Verkündigung aber nicht von allen gleichzeitig gemacht werden kann, braucht es primär aus praktischen Gründen eine Delegation an Einzelne, welche diesen Dienst im Auftrag der ganzen Gemeinschaft übernehmen. Die Ordination ist theologischer Ausdruck dieser Delegation der Gemeinde. Der Kirche selbst kommt als ihre *missio* das Amt der Verkündigung zu, sie delegiert dieses Amt für den öffentlichen Auftrag an verschiedene Dienste,¹⁶ vor allem an das Pfarramt, aber auch an das Diakonat. Das Zentrum dieser Dienste sind öffentliche Verkündigung und Verwaltung der Sakramente. Diese werden vom Pfarramt verantwortet.¹⁷ Der Kollegialität aller kirchlichen Dienste in ihrer gemeinsamen Aufgabe kommt in den kirchenrechtlichen Erlassen eine hohe Bedeutung zu.¹⁸

Man hat vorgeschlagen, die Ordination einer rein geistlichen Ebene zuzuweisen, welche der rechtlichen Ebene eines konkreten Dienstverhältnisses vorgelagert sei.¹⁹ Eine solche fein säuberliche Trennung von Geistlichem und Rechtlichem ist aber wohl praktisch schwierig umzusetzen und geht von einer vielleicht doch etwas zu ausgeprägten Dichotomie aus. Wenn Kirchenrecht als die lebensweltliche Ordnung der Kirche als Gemeinschaft verstanden wird, dann ist das Kirchenrecht immer schon durch seine theologischen Grundlagen geprägt und dann haben alle seine Normen immer auch eine geistliche Dimension. Umgekehrt haben auch Elemente einer wie auch immer gearteten geistlichen Ebene durchaus rechtliche Auswirkungen. Im Fall der Ordination beispielsweise als Voraussetzung der Anstellung und damit für ein ganz konkretes Rechtsverhältnis.

7 Wer wird ordiniert oder Objekt der Ordination

Alle kirchlichen Ordnungen stimmen darin überein, dass Pfarrerinnen und Pfarrer für ihren Dienst ordiniert werden. Damit zeigt sich die nach wie vor zentrale Stellung des Pfarramts in den reformierten Kirchen der Schweiz. Viele Kantonalkirchen folgen der Empfehlung des Rates EKS,²⁰ nur zum Pfarrdienst zu ordinieren.²¹

16 Vgl. Georg Vischer, Das kirchliche Amt aus praktischer Sicht, SJKR 11, 2006, 33–48, hier: 33.

17 Vgl. Tappenbeck, Kirchenrecht, 132.

18 Z. B. KO FR Art. 92: «Die kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter arbeiten gemäss ihrer Ausbildung, ihrem Auftrag und ihren Fähigkeiten in Absprache mit dem Kirchgemeinderat in kollegialer Weise zusammen. Sie ergänzen und respektieren sich gegenseitig in ihren Arbeitsgebieten.» Siehe dazu m. w. H. Wüthrich, Ordination, 51ff.; ders., Grundfragen, 14.

19 Z. B. Grethlein, Kirchenrecht, 154.

20 Vgl. Wüthrich, Ordination, 131.

21 So die Kantone AR-AI, BE-JU-SO, BL, GL, LU, NW, OW, SO, SZ, ZH und ZG.

Diese Kantonalkirchen sehen in der Regel trotzdem auch für das Diakonat eine bestimmte Form der Konsekration oder Einführung vor, welche in der Regel als Beauftragung bezeichnet wird.²²

Einige Kantonalkirchen ordinieren auch Diakoninnen und Diakone. Dazu gehören alle französischsprachigen Kirchen der Westschweiz²³; aber auch im Aargau²⁴, Basel-Stadt²⁵, Schaffhausen²⁶, Thurgau²⁷, St. Gallen²⁸ und Graubünden²⁹ werden Ordinationen in das Diakonat vorgenommen. Die Ordination von Diakoninnen und Diakonen ergeht auf ihren diakonischen Dienst, ist aber im Übrigen analog zur Ordination von Pfarrerinnen und Pfarrern geordnet.

In einigen Kantonen wäre auch die Ordination von weiteren Diensten wie der Katechese und sogar von Gemeindehelfenden grundsätzlich möglich. So haben die Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Glarus und die Evangelisch-reformierte Kantonalkirche Schwyz in ihrer Verfassung der Synode zumindest die Möglichkeit eröffnet, die Ordination auch für Katechetinnen und Katecheten und für Gemeindehelferinnen und Gemeindehelfer vorzusehen.³⁰ Zusätzlich wurde auch die Ordination von kirchenleitenden Diensten vorgeschlagen.³¹ Die Diskussion über den Empfängerkreis der Ordination findet somit in Lehre und Praxis statt, konkret rechtlich ausgebildet sind aber nur die Ordination von Pfarrpersonen und teilweise von Diakoninnen und Diakonen. Von allen Kirchen wird die Empfehlung des Rates EKS aufgenommen, die Ordination wie auch die Beauftragung

22 Z. B. KO BL § 61 Abs. 3; KO BE-JU-SO Art. 197a (Katechetinnen) und Art. 197b (Sozialdiakone).

23 KiVerf GE Art. 55; KiVerf FR Art. 45 Abs. 3; KO VD Art. 281; KiVerf NE Art. 49; KiVerf VS Art. 36.

24 KO AG § 77.

25 Ordnung für die Gottesdienste und kirchlichen Handlungen (Gottesdienstordnung) vom 21. Juni 2006 BS § 43.

26 KiVerf SH Art. 51.

27 KO TG § 70.

28 KiVerf SG Art. 30.

29 Die Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Graubünden regelt dies in der Verordnung für die Anstellung von Sozialdiakonen und Sozialdiakoninnen vom 12. November 2003, deren Art. 3 im Folgenden exemplarisch im Wortlaut aufgeführt wird:

¹ Sozialdiakone und Sozialdiakoninnen werden für ihren diakonischen Dienst in der Kirche ordiniert, sofern sie seit mindestens einem Jahr in der Bündner Kirche angestellt und nicht bereits ordiniert sind.

² Die Ordination wird von einem ordinierten Mitglied des Kirchenrates in einem öffentlichen Gottesdienst vollzogen, in dem der Ordinand bzw. die Ordinandin das folgende Versprechen ablegt: «Ich gelobe, in der Nachfolge von Jesus Christus die Liebe Gottes mit Rat und Tat zu bezeugen, mich nach Kräften einzusetzen für die Mitmenschen und am Bau der Gemeinde mitzuarbeiten. Ich verspreche, den Dienst als Sozialdiakon bzw. Sozialdiakonin gemäss der Kirchlichen Verfassung und den Verordnungen der Kantonalkirche gewissenhaft auszuführen.»

30 KiVerf GL Art. 29 Abs. 2; KiVerf SZ § 34 Abs. 2 und 3.

31 Vgl. Gottfried Locher, Das ordinierte Amt. Überlegungen in reformierter Perspektive, SJKR 11, 2006, 11–31, hier: 31. Allerdings nur als Frage, über die nachgedacht werden müsse. Siehe m. w. H. Wüthrich, Grundfragen, 14.

zu einem bestimmten Dienst mit einer Zuweisung zu bestimmten Kerntätigkeiten dieses Dienstes zu verbinden.³²

8 Voraussetzungen der Ordination

Um ordiniert werden zu können, muss eine Person – deren Geschlecht und sexuelle Orientierung keine Rolle spielt³³ – gewisse persönliche und fachliche Voraussetzungen erfüllen, die rechtlich geregelt sind und deren Nichtanerkennung zumindest in gewissen Teilen auch gerichtlich überprüft werden können. Hier zeigt sich, dass die Ordination zwar ein geistlicher Akt, aber deshalb nicht gänzlich der rechtlichen Ebene entzogen ist.

Personen, die ordiniert werden wollen, müssen also hinsichtlich ihrer Persönlichkeit, ihrer inneren Berufung und ihrer fachlichen Fähigkeiten geeignet sein, um zur Ordination zu gelangen. Das Kirchenrecht regelt dies mithilfe von formalisierten und justiziablen Normen.

Die reformierten Kirchen haben sich in der Schweiz zu drei Ausbildungsverbänden zusammengeschlossen: Der Synodalverband Bern-Jura-Solothurn hat die Ordination in einer eigenen Verordnung geregelt.³⁴ Die anderen Kantonalkirchen der Deutschschweiz haben sich in einem Konkordat zusammengeschlossen, um die Ausbildung gemeinsam zu regeln.³⁵ Die französischsprachigen Kantonalkirchen schliesslich, die in der *Conférence des Eglises réformées de Suisse Romande* (CER), einem Verein nach Art. 60ff. ZGB, zusammengeschlossen sind, regeln ihre Ausbildung und damit die gemeinsamen Voraussetzungen für die Ordination ebenfalls in einer eigenen Verordnung.³⁶ Die Regelungen der Ordination unterscheiden sich in diesen drei Ausbildungsverbänden in einigen Punkten. Insgesamt ergibt sich aber ein einheitliches Bild der Voraussetzungen. Man kann unterscheiden zwischen der Mitgliedschaftsvoraussetzung, den formalen Voraussetzungen, welche sich v. a. auf die Ausbildung beziehen, und den persönlichen Voraussetzungen, welche in der Ausbildung entwickelt und geprüft und im Ordinationsgelübde eingefordert werden.

Eine grundlegende Voraussetzung für die Ordination ist die kirchliche Mitgliedschaft,³⁷ erstaunlicherweise nicht aber die Taufe, obwohl der Bezug zur Taufe in der theologischen Reflexion der Ordination in der Regel eine zentrale Rolle spielt. Auch wenn die Taufe in den reformierten Kirchen der Schweiz nicht zu den

32 Vgl. Wüthrich, *Ordination*, 103.

33 Siehe dazu a. a. O., 57; ders., *Grundfragen*, 16.

34 Verordnung über die Ordination, die Beauftragung und die Einsetzung in das Amt der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn vom 12. Mai 2016.

35 Konkordat betreffend die gemeinsame Ausbildung der evangelisch-reformierten Pfarrerinnen und Pfarrer und ihre Zulassung zum Kirchendienst vom 28. November 2002.

36 *Règlement de la Commission Romande des Stages et de la Formation* (CoRoStaF) du 11 septembre 2017.

37 Z. B. KO FR Art. 91 Abs. 2; VO Ordination BE Art. 9 Abs. 1.

Mitgliedschaftsvoraussetzungen zählt,³⁸ ist der theologische Bezug zwischen der Taufe und der Ordination so elementar, dass man de lege ferenda die Taufe auch kirchenrechtlich als unabdingbare Voraussetzung vorsehen sollte.

Formale Voraussetzung für die Ordination ist der Nachweis einer angemessenen theologischen Ausbildung, eines Wahlfähigkeitsausweises und der damit vorausgesetzten persönlichen Fähigkeiten, welche im Lauf der Ausbildung verschiedenlich geprüft worden sind. Zur angemessenen theologischen Ausbildung gehört das Studium der evangelischen Theologie an einer Universität, wobei es hier Differenzierungen und Abgrenzungen zu theologischen Ausbildungsgängen an nicht-staatlichen Theologischen Fakultäten gibt. Die Ausbildungsverbände haben verschiedene Sicherungsmechanismen eingebaut, um die Qualität der theologischen Ausbildung auf der Höhe der aktuellen Wissenschaft und insbesondere unter Einbezug der historisch-kritischen Methode zu garantieren.

Nach dem universitären Theologiestudium ist eine kirchlich-praktische Ausbildung zu absolvieren, das Lernvikariat, welches in untergeordneten Punkten wiederum unterschiedlich ausgestaltet ist. Das Lernvikariat kann auch durch eine gleichwertige praktische Ausbildung ersetzt werden. Die kirchlich-praktische Ausbildung umfasst nicht nur einen praktischen Teil, sondern auch eine wiederum unterschiedlich ausgestaltete kirchliche Abschlussprüfung,³⁹ welche erfolgreich absolviert werden muss.

Schliesslich muss als letzte Voraussetzung der Ordination auch die Bereitschaft gelten, durch das Ablegen des Ordinationsgelübdes eine generelle Verpflichtung in Bezug auf das zukünftige eigene Handeln einzugehen.⁴⁰ Diese Gelübde unterscheiden sich wiederum in ihrer Ausprägung und konkreten Formulierungen, enthalten aber als gemeinsame Elemente zwei Verpflichtungen, eine kommunikative und eine persönliche: Die Verpflichtung, das Evangelium von Jesus Christus aufgrund der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments öffentlich zu verkündigen und die Verpflichtung, sein Leben entsprechend dieser Botschaft zu führen. Die Ordinandinnen und Ordinanden versprechen etwa nach den Worten der Zürcher Kirchenordnung, «ihren Dienst als Pfarrerin, Pfarrer oder in einer anderen beruflichen Stellung in theologischer Verantwortung zu erfüllen und die mit dieser Aufgabe verbundenen persönlichen Verpflichtungen auf sich zu nehmen.»⁴¹ Das die persönliche Lebensführung betreffende Versprechen der Ordinandinnen und Ordinanden, «ihr Zeugnis durch einen der Botschaft Gottes würdigen Lebenswandel zu

38 Siehe dazu Cla Famos, Die rechtliche Bedeutung der Taufe, SJKR 15, 2010, 11–29.

39 Im Synodalverband Bern-Jura-Solothurn gehört dazu auch das Staatsexamen für den Dienst in der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Bern: BE VO Ordination Art. 9 Abs. 2 lit. c.

40 Nach KO FR 164 Abs. 1 etwa ergeben sich für die ordinierten Amtsträgerinnen und Amtsträger Rechte und Pflichten aus dem in der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Freiburg geltenden Ordinationsgelübde.

41 ZH KO Art. 108 Abs. 3.

bekräftigen»⁴², bezieht sich somit nicht einmal nur auf diejenige Lebenszeit der zu Ordinierenden, welche sie dem Pfarramt widmen, sondern es besteht explizit eine Verpflichtung für alle Tage ihres Lebens, «wo immer ich hinberufen werde»⁴³! Auch wenn diese Verpflichtung immer unter dem Vorbehalt «nach bestem Wissen und Gewissen»⁴⁴ zu handeln steht, so ist der darin ausgesprochene Anspruch doch umfassend und zugleich beeindruckend. Es liegt darin auch eine grosse Kraft, aus der die reformierte Kirche vielleicht noch stärker schöpfen könnte. Denn auch wenn, ja gerade weil das reformierte Kirchenrecht keinen gesonderten Priesterstand kennt, so hat die Kirche hier ein Potenzial an Menschen, die auch ausserhalb des pfarramtlichen Dienstes an der gesellschaftsumfassenden Kommunikation des Evangeliums noch stärker beteiligt werden könnten.

9 Anerkennung anderer Ordinationen

Alle reformierten Kantonalkirchen der Schweiz anerkennen ihre Ordinationen gegenseitig.⁴⁵ Auch andere, gleichwertige Ordinationen auf der Grundlage der GEKE, der Kirchengemeinschaft der Leuenberger Konkordie, werden anerkannt. Die in dieser Kirchengemeinschaft vereinten Kirchen gewähren einander Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, was ausdrücklich auch die gegenseitige Anerkennung der Ordination einschliesst.⁴⁶ Damit umfasst die gegenseitige Anerkennung auch lutherische und methodistische Ordinierte. Selbstverständlich können diese erst für eine spezielle Pfarrstelle in der Schweiz gewählt werden, wenn sie in den entsprechenden Kirchendienst aufgenommen worden sind, wie die Leuenberger Konkordie festhält.⁴⁷

10 Wer ordiniert, oder das Subjekt der Ordination

Die Ordination nimmt grundsätzlich ein ordiniertes Mitglied der kantonalen Kirchenleitung im Namen der ganzen Kirche vor. Die ordinierende Person steht für die ganze Gemeinde, für welche sie stellvertretend die Ordination ausspricht, im Vertrauen auf die Treue zum göttlichen Auftrag der Kirche.⁴⁸ Dass die Ordination in einem Gottesdienst mit Abendmahl vollzogen wird, betont zusätzlich ihre Bedeutung als gesamtkirchlicher Akt. Die Ordination durch ein ordiniertes Mitglied der Kirchenleitung unterstreicht auch die Einheit der Kirche.⁴⁹

⁴² Gottesdienstordnung BS § 44 Ziff. 1.

⁴³ ZH KO Art. 108 Abs. 3.

⁴⁴ BE-JU-SO KO Art. 195 Abs. 4.

⁴⁵ Z. B. KO BE Art. 195 Abs. 1.

⁴⁶ Vgl. Leuenberger Konkordie § 33c.

⁴⁷ Vgl. a. a. O. § 43.

⁴⁸ Siehe dazu auch Wüthrich, Grundfragen, 16.

⁴⁹ Vgl. Tappenbeck, Kirchenrecht, 133.

11 Der Zeitpunkt der Ordination

Die Ordination findet in aller Regel unmittelbar nach Abschluss der theologisch-praktischen Ausbildung statt. In einigen französischsprachigen Kirchen wird die Ordination der Pfarrerinnen und Pfarrer erst nach einer zweijährigen Periode erteilt, welche die Kandidierenden schon als eigenständige pasteurs «sur un poste en pleine autonomie»⁵⁰ erfüllt haben. Diese Periode wird als suffragance bezeichnet,⁵¹ was man mit dem Begriff Vikariat umschreiben könnte (im Unterschied zum Lernvikariat). In der Eglise protestante de Genève ist die Ordination nicht obligatorisch, sondern kann von den Pfarrerinnen und Pfarrern individuell gewünscht werden, wenn sie den Zeitpunkt dafür gekommen sehen.⁵²

12 Einmaligkeit der Ordination

Die Ordination für einen spezifischen Dienst ist ein einmaliger Akt, der grundsätzlich nicht wiederholt werden kann. Eine Person kann allerdings eine weitere Ordination für einen anderen Dienst erhalten. Dies wird aber aus verschiedenen praktischen Gründen eine seltene Ausnahme bleiben.

13 Unauflösbarkeit und Unentziehbarkeit der Ordination

Die Ordination ist ein gegenseitiges Versprechen von Ordinierten und Gemeinde und zugleich eine Zusage Gottes. Nach reformiertem Verständnis kann die Ordination deshalb grundsätzlich nicht aufgelöst werden. Allerdings können die Rechte, welche aus der Ordination erwachsen, durchaus sehr stark eingeschränkt werden (siehe unten), was einer Rückgängigmachung relativ nahe kommt.

14 Lebenslange Dauer der Ordination

Die Ordination ist im Gegensatz zu einer Beauftragung nicht befristet und gilt damit lebenslang. Sie gilt als Zusage Gottes an einen Menschen, die von Menschen nicht zurückgenommen, wohl aber in ihrer konkreten Geltung eingeschränkt werden kann. Dies gilt im Prinzip auch für die Ordinierten selbst. Folgerichtig ist im reformierten Kirchenrecht der freiwillige Verzicht nur für die Beauftragung durch die beauftragte Person vorgesehen, nicht aber für die Ordination durch die Ordinierten.⁵³

50 Didier Halter, La consécration dans le parcours des pasteurs de Suisse romande, SJKR 24, 2019, 43–50, hier: 47.

51 Vgl. Halter, Consécration, 47.

52 Vgl. a. a. O., 48, wo diese Praxis m. E. zu Recht kritisiert wird.

53 Verordnung über die Ordination BE-JU-SO Art. 4 Abs. 2.

15 Ordination und Dienstverhältnis

Ordiniert werden Personen stets im Hinblick auf einen konkreten kirchlichen Dienst. Trotzdem ist dieser Zusammenhang biografisch nicht zwingend. Die Ordination ist mit dem Pfarrdienstverhältnis (und dem Dienstverhältnis des Diakonats) eng verbunden, ist aber nicht selbst ein Teil desselben, sondern wird als zumindest relativ eigenständiges Element verstanden, das primär geistlich bestimmt ist. Ein gemeinsames Dienstrecht aller Kantonalkirchen existiert in der Schweiz nicht. Dies im Unterschied zur Situation in Deutschland, wo vor einigen Jahren eine Vereinheitlichung auf der Ebene der EKD gelungen ist.⁵⁴ Das Kirchengesetz zur Regelung der Dienstverhältnisse der Pfarrerrinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche in Deutschland (Pfarrdienstgesetz der EKD – PfdG.EKD) vom 10. November 2010 regelt das Pfarrdienstverhältnis von Pfarrerrinnen und Pfarrern im Dienst der Evangelischen Kirche in Deutschland, den Gliedkirchen und gliedkirchlichen Zusammenschlüssen seither einheitlich. In der Schweiz gelten die verschiedenen arbeitsrechtlichen Vorgaben der Kantonalkirchen. Die meisten kennen ein öffentlich-rechtliches Arbeitsverhältnis, bei Trennung von Staat und Kirche wird das Arbeitsverhältnis privatrechtlich organisiert.

16 Rechtsfolgen der Ordination

Auch wenn die Ordination von der Mehrheit der Lehre in die geistliche Ebene verortet wird, knüpfen sich daran durchaus Rechtsfolgen. Die Ordination ist eine Handlung, die ebenso Teil des Kirchenrechts ist und der kirchenrechtlichen Regelung bedarf wie Abendmahl und Taufe. Deshalb ergibt sich daraus, dass an den öffentlichen Akt der Ordination gewisse Rechtsfolgen geknüpft sind. Denn die Ordination ist auch eine gegenseitige Verpflichtung von Ordinierten und der Kirche.⁵⁵

16.1 Rechte und Pflichten der Ordinierten

Die Ordinierten erhalten durch die Ordination das Recht, in den Dienst als Pfarrperson bzw. in den Diakonatsdienst einzutreten. Dieses Recht ist allerdings nicht unbeschränkt, denn die Ordinierten müssen dazu noch weitere Voraussetzungen erfüllen.

Die Ordinandinnen und Ordinanden versprechen, ihren Dienst als Pfarrerin, Pfarrer oder in einer anderen beruflichen Stellung in theologischer Verantwortung zu erfüllen.⁵⁶ Die Pflichten der Ordinierten sind die evangeliumsgemässe, ansonsten freie Verkündigung⁵⁷ und die ordnungsgemässe Sakramentsverwaltung und eine

⁵⁴ Vgl. Heinrich de Wall, Das Pfarrdienstgesetz der EKD, ZevKR 57, 2012, 390–409.

⁵⁵ KO FR Art. 173: «Die Ordination ist eine gegenseitige Verpflichtung von Kirche und Ordinanden. Die Kirche beauftragt die ordinierten Pfarrerrinnen und Pfarrer zum Dienst am Wort.»

⁵⁶ KO ZH Art. 108 Abs. 3.

⁵⁷ Pfarrerrinnen und Pfarrer sind «im Gehorsam gegen Jesus Christus und gebunden durch das Ordinationsgelübde in der Wortverkündigung frei.» (KO ZH Art. 107 Abs. 2). Zur Verkündigungsfreiheit

dem Zeugnisdienst kongruente Lebensführung. Im Fall der ordinierten Diakoninnen und Diakone sind es die evangeliumsgemässe Erfüllung des diakonischen Dienstes und eine entsprechend kongruente Lebensführung.

Die Ordinierten trifft wie alle im kirchlichen Dienst Tätigen eine allgemeine Schweigepflicht.⁵⁸ In der Regel wird auf das Berufsgeheimnis verwiesen, das im Fall von Pfarrerinnen und Pfarrern ausdrücklich durch staatliches Recht geschützt ist,⁵⁹ in gewissen Fällen gilt auch das Amtsgeheimnis⁶⁰.

16.2 Rechte und Pflichten der ordinierenden Kirchen

Die Kirchen, welche die Ordination vornehmen, haben das Recht, die Ordinierten in den Kirchendienst aufzunehmen. Die Kirchen haben die Pflicht dazu, wenn die Ordinierten alle dazu nötigen Voraussetzungen erfüllen und die Kirche die Ordination selbst vorgenommen hat,⁶¹ was allerdings noch nicht eine konkrete Anstellung umfasst, da diese von weiteren Voraussetzungen abhängt wie z. B. der Wahl durch eine Kirchgemeinde. Im Konkordat verpflichten sich die Mitgliedkirchen, die Kandidierenden aufgrund des durch die Konkordatsbehörden ausgestellten Wahlfähigkeitszeugnisses zu ordinieren.⁶² Die Kirchen übernehmen auch die Pflicht, die Ordinierten in der Entwicklung ihres kirchlichen Dienstes zu fördern,⁶³ was auch die Verpflichtung einschliesst, für eine angemessene berufliche Weiterbildung der Ordinierten zu sorgen.

Die Aufnahme in den Kirchendienst heisst in der Schweiz nicht die Aufnahme in den Beamtenstatus und entsprechend gibt es auch keine Pflicht der Kirchen, die Ordinierten auf Lebenszeit in einem Dienstverhältnis zu beschäftigen. Die Pfarramtsstellen sind in der Mehrheit auf eine Amtsdauer von in der Regel vier Jahren gewählt, mit einer unbeschränkten Wiederwahlmöglichkeit, aber eben ohne garantierte Anstellung. In den letzten Jahren sind einige Kantonalkirchen aus verschiedenen Gründen, auf die hier nicht weiter einzugehen ist, dazu übergegangen, die Pfarrerinnen und Pfarrer unbefristet anzustellen.⁶⁴ Das schliesst aber weder in einem privat- noch in einem öffentlich-rechtlichen Anstellungsverhältnis eine Beendigung, etwa durch Kündigung, aus.

und Unabhängigkeit des Pfarramts siehe auch Heinrich de Wall / Stefan Muckel, Kirchenrecht, 4. Aufl., München 2014, 301.

⁵⁸ Z. B. KO FR Art. 165.

⁵⁹ StGB Art. 321.

⁶⁰ A. a. O. Art. 320.

⁶¹ KO FR Art. 174 Abs. 1: «Durch die Ordination in die Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Freiburg sind die Pfarrerinnen und Pfarrer auch in deren Kirchendienst aufgenommen.»

⁶² Konkordat betreffend die gemeinsame Ausbildung der evangelisch-reformierten Pfarrerinnen und Pfarrer und ihre Zulassung zum Kirchendienst, Art. 2 i. V. m. Art. 19.

⁶³ KO ZH Art. 108 Abs. 4.

⁶⁴ Z. B. KO FR Art. 98 Abs. 3, wo als Alternative zum Dienstverhältnis mit Wiederwahl ein Arbeitsvertrag eine gegenseitige Kündigungsfrist vorgesehen werden kann. Siehe dazu auch Vischer, Amt, 46f.

17 Einschränkung einzelner Rechte der Ordination

Die lebenslange Dauer, Unauflösbarkeit und Unentziehbarkeit der Ordination bedeuten nicht, dass die Rechte, welche aus der Ordination fließen, nicht durchaus eingeschränkt werden können. Um als Ordinierte oder Ordinierte einen Kirchendienst aufnehmen zu können, muss sowohl die Wahlfähigkeit als auch die Wählbarkeit⁶⁵ gegeben sein. Beide sind an weitere Voraussetzungen geknüpft.

Das evangelische Kirchenrecht kennt auch den Entzug bestimmter mit der Ordination verbundener Rechte.⁶⁶ Der Entzug kann für eine begrenzte Zeit oder sogar auf Dauer erfolgen.⁶⁷ Allerdings müssen dazu schwerwiegende Gründe vorliegen, wozu der schwerwiegende Verstoss gegen das Ordinationsgelübde oder gegen für die Person geltende Bestimmungen gezählt werden.⁶⁸ Damit ist das Feld möglicher Gründe sehr breit angelegt. Wem für eine längere Dauer wesentliche Rechte aus der Ordination entzogen worden sind, kann sogar gänzlich aus dem Kirchendienst ausgeschlossen werden.⁶⁹ Damit kann von einer eigentlichen faktischen Sistierung der Ordination gesprochen werden,⁷⁰ auch wenn sie nicht gänzlich aufgehoben wird.

Das Konkordat nennt als Gründe, aufgrund derer die Konkordatskonferenz auf Antrag einer Konkordatskirche Inhaberinnen und Inhabern des Wahlfähigkeitszeugnisses dieses entziehen kann: Die Handlungsunfähigkeit, wiederholte oder schwere Vernachlässigung pfarramtlicher Pflichten, schwere Beeinträchtigung der Vertrauenswürdigkeit, insbesondere wegen Verurteilung zu einer Freiheits- oder Geldstrafe infolge eines Verbrechens oder Vergehens, und schliesslich der Wegfall der notwendigen persönlichen Voraussetzungen für eine Tätigkeit im Kirchendienst aus anderen Gründen.⁷¹ Diese Regelung ist erst seit 1. Januar 2019 in Kraft, sie gibt den Kirchen stärkere Mittel in die Hand, um bei problematischen Fällen aktiv zu werden und damit das System der Ordination insgesamt zu schützen. Dieselbe Tendenz ist auch bei der 2016 erlassenen Verordnung über die Ordination BE-JU-SO zu konstatieren.

Ob theologische Lehrmeinungen, die in wesentlichen und grundlegenden Punkten den gemeinsamen Überzeugungen der reformierten Kirchen widersprechen, ein solcher Grund für die Einschränkung von Rechten aus der Ordination sein könnte, ist offen. Ein eigentliches Lehrbeanstandungsverfahren wie in der EKD gibt es in

65 Die Wählbarkeit setzt die Wahlfähigkeit und die zur Führung des Pfarramts nötige persönliche Befähigung voraus und wird in der Regel von der kantonalkirchlichen Exekutive vor der Wahl auf eine bestimmte Pfarrstelle festgestellt. Siehe z. B. KO ZH Art. 128ff.

66 Z. B. Verordnung über die Ordination BE-JU-SO Art. 4 Abs. 2.

67 A. a. O. Art. 29 Abs. 2.

68 A. a. O. Art. 29 Abs. 1.

69 KO BE-JU-SO Art. 195 Abs. 6.

70 Vgl. Wüthrich, Ordination, 91.

71 Konkordat Art. 19a.

den Kirchen der EKS, die sich als bekenntnisfreie Kirchen verstehen, nicht. Trotzdem sollte eine Auseinandersetzung mit der Frage, worin die gemeinsame theologische Basis besteht und wo deren Grenzen verlaufen, nicht grundsätzlich gescheut werden. Sicher stellt die Verletzung des Berufsgeheimnisses⁷² einen schweren Verstoss gegen die Amtspflichten dar.⁷³ Wie weit die persönliche Lebensführung als schwerwiegender Verstoss gegen das Ordinationsgelübde gelten kann, muss im Einzelfall sicher sehr sorgfältig und insbesondere vor dem Hintergrund der allgemeinen gesellschaftlichen Vorstellungen geprüft werden.⁷⁴

Ob die Ausrichtung von freien Ritualen wie Hochzeiten oder Abdankungen gegen ein Entgelt an einem mittlerweile etablierten freien religiösen Markt für Ordinierte mit ihrem Ordinationsgelübde vereinbar ist, erscheint zurzeit als offene Frage, die nicht generell beantwortet werden kann. Allenfalls könnte man darin einen Verstoss der Treuepflicht sehen.⁷⁵ Aber solange dazu noch keine klaren kirchenrechtlichen Bestimmungen erlassen worden sind, wird ein solcher wohl auf besonders schwerwiegende Fälle beschränkt bleiben.

18 Rechtsstaatliche Garantien

Die Entscheidungen der zuständigen Kirchenbehörden in Bezug auf die Ordination unterstehen grundlegenden rechtsstaatlichen Garantien wie etwa dem Verhältnismässigkeitsprinzip⁷⁶ und können mittels Rekurs verwaltungsintern und in gewissem Masse auch gerichtlich überprüft werden, weshalb diese bei öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen regelmässig in Form von anfechtbaren Verfügungen erfolgen müssen. Privatrechtlich organisierte Kirchen haben zumindest eine interne Rekursmöglichkeit vorzusehen.

19 Fazit

Ein Blick auf die kirchenrechtliche Ordnung der Ordination in der schweizerischen reformierten Kirchenlandschaft zeigt trotz fraktionierter Regelung aufgrund des föderalistischen Aufbaus ein relativ einheitliches Bild und eine systematische Regelung. Die Ordination ist ein zentrales Institut der reformierten Kirchen der Schweiz, welches in den letzten Jahrzehnten mit der nötigen Sorgfalt weiterentwickelt worden ist. In der Frage, ob das Diakonat und allenfalls auch weitere Dienste in der Kirche zusätzlich zum Pfarramt ebenfalls ordiniert werden sollen, existieren verschiedene Auffassungen. Diese sollte man allerdings nicht überbewerten. Denn

⁷² Z. B. KO ZH Art. 101.

⁷³ So auch für das Seelsorgegeheimnis de Wall/Muckel, Kirchenrecht, 305.

⁷⁴ Siehe zur Diskussion in der EKD und insbesondere zur Frage der Ehescheidung de Wall/Muckel, Kirchenrecht, 304.

⁷⁵ So dezidiert Wüthrich, Ordination, 93.

⁷⁶ Verordnung über die Ordination BE-JU-SO Art. 29 Abs. 3.

alle Kirchen stimmen darin überein, dass auch andere Dienste neben dem Pfarramt, das als Verkündigungsdienst und Verwaltung der Sakramente eine zentrale Stellung einnimmt, für ihre Aufgabe eine gewisse Form von Beauftragung und Sendung erhalten sollen. Schliesslich müsste de lege ferenda die Taufe als Voraussetzung der Ordination explizit aufgeführt werden, nicht nur um dieser theologisch engen Verbindung auch kirchenrechtlich die nötige Bedeutung zu geben, sondern ebenso im Dienst einer ökumenischen Anschlussfähigkeit des schweizerischen evangelischen Kirchenrechts reformierter Prägung.

Auszüge aus ausgewählten kirchenrechtlichen Erlassen und Konkordaten (per 31.12.2021)

Konkordat betreffend die gemeinsame Ausbildung der evangelisch-reformierten Pfarrerinnen und Pfarrer und ihre Zulassung zum Kirchendienst vom 28. November 2002

Art. 1. Die an diesem Konkordat beteiligten, dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK) angehörenden evangelisch-reformierten Landeskirchen (Konkordatskirchen) bekräftigen mit dieser Vereinbarung ihr Bestreben,

- a. eine gleichwertige Ausbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer in den schweizerischen evangelischen Kirchen zu fördern,
- b. ein den Bedürfnissen entsprechendes Angebot für die kirchliche Ausbildung sicherzustellen,
- c. die Voraussetzungen für die Zulassung in den Kirchendienst einheitlich zu regeln,
- d. die Grundlagen für eine die Amtseinführung begleitende Weiterbildung in den ersten Amtsjahren zu schaffen.

Art. 2. Die Konkordatskirchen verpflichten sich, den gemäss den Grundsätzen dieses Konkordats ausgestellten Fähigkeitsausweis für die Ausübung eines evangelisch-reformierten Pfarramtes (Wahlfähigkeitszeugnis) anzuerkennen.

Art. 19. Die Konkordatskonferenz stellt nach dem Bestehen der praktischen Prüfung das Wahlfähigkeitszeugnis aus. Die zuständige Konkordatskirche nimmt gestützt auf das Wahlfähigkeitszeugnis die Ordination vor.

Art. 19a.

¹Inhaberinnen und Inhaber des Wahlfähigkeitszeugnisses, die aus einer Mitgliedkirche des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes oder aus einer evangelischen Kirche im Ausland, die Mitglied der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) oder der Weltgemeinschaft Reformierter Kirche (WRK) ist, austreten oder ausgeschlossen werden, verlieren das Wahlfähigkeitszeugnis.

²Die Konkordatskonferenz kann auf Antrag einer Konkordatskirche Inhaberinnen und Inhabern des Wahlfähigkeitszeugnisses dieses entziehen, wenn

- a. sie handlungsunfähig geworden sind,
- b. sie ihre Pflichten in der pfarramtlichen Tätigkeit wiederholt oder schwer vernachlässigt haben,
- c. ihre Vertrauenswürdigkeit in anderer Weise schwer beeinträchtigt erscheint, insbesondere wegen Verurteilung zu einer Freiheits- oder Geldstrafe infolge eines Verbrechens oder Vergehens,
- d. sie aus anderen Gründen nicht mehr über die notwendigen persönlichen Voraussetzungen für eine Tätigkeit im Kirchendienst verfügen.

Art. 20. Wer aufgrund eines von der Konkordatskonferenz ausgestellten Wahlfähigkeitszeugnisses ordiniert worden ist, ist in allen Konkordatskirchen zum kirchlichen Dienst zugelassen. Vorbehalten bleiben die nach dem Recht der einzelnen Konkordatskirchen notwendigen persönlichen Voraussetzungen der Wählbarkeit.

Art. 21.

¹Die Konkordatskirchen teilen rechtskräftige Entscheide gegenüber Inhaberinnen und Inhabern von Wahlfähigkeitszeugnissen über den Entzug oder Verlust der Wählbarkeit sowie über Rehabilitationen unverzüglich dem Präsidium der Konkordatskonferenz zuhanden der übrigen Konkordatskirchen mit.

²Die Konkordatskirchen sind berechtigt, rechtskräftige Entscheide über Entzug oder Verlust der Wählbarkeit sowie über Rehabilitationen in ihrem Bereich in gleicher Weise gelten zu lassen.

Art. 22. Die einzelnen Konkordatskirchen sind berechtigt, neben den Inhaberinnen und Inhabern eines durch die Konkordatskonferenz ausgestellten Wahlfähigkeitszeugnisses auch andere Pfarrerinnen und Pfarrer in ihren Kirchendienst zuzulassen. Diesen kommt die Wahlfähigkeit nur für das Gebiet der entsprechenden Konkordatskirche zu.

Kirchenordnung des Evangelisch-reformierten Synodalverbandes Bern-Jura vom 11. September 1990. 11.020 (Stand am 28. April 2021)

Art. 124 Auftrag der Pfarrerin

¹Die Pfarrerin ist die theologisch ausgebildete und ordinierte Verkündigerin des Wortes Gottes in Predigt, Taufe und Abendmahl, in der Seelsorge, im kirchlichen Unterricht, in der Jugendarbeit und in der Erwachsenenbildung.

²Im Gehorsam gegenüber Jesus Christus, dem Herrn der Kirche, und gebunden durch das Ordinationsgelübde ist sie in der Wortverkündigung frei.

³Der Dienst des Pfarrers bezeugt der Kirchengemeinde, dass sie zur weltweiten Kirche Jesu Christi gehört.

⁴Über Auftrag und Aufgaben der Pfarrerin gibt der Synodalrat eine Dienstanweisung heraus.

Art. 195 Pfarrerinnen: Ordination

¹Durch die Ordination ermächtigt die Kirche die Kandidatin aufgrund ihrer Ausbildung und Berufung zum Dienst als Pfarrerin. Die Ordination ist Voraussetzung für die Aufnahme des Pfarrers in den Kirchendienst. Ordinationen anderer evangelisch-reformierter Kirchen der Schweiz werden anerkannt; über die Anerkennung von Ordinationen anderer Kirchen im Inland und Ausland entscheidet der Synodalrat unter Berücksichtigung der Leuenberger Konkordie und der durch diese begründeten Kirchengemeinschaft.

²Wer ordiniert werden möchte, reicht dem Synodalrat ein Gesuch ein und legt die Auseinandersetzung über Ausbildung und bisherige Tätigkeit bei.

³Der Synodalrat entscheidet gestützt auf diese Grundlagen über die Gewährung der Ordination und ordnet diese an.

⁴Wer ordiniert wird, gelobt vor Gott und der Kirche,

- die Frohe Botschaft von Jesus Christus aufgrund der Heiligen Schrift nach bestem Wissen und Gewissen öffentlich zu verkünden und in der Gemeinde die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung und zu allen Menschen zu feiern,
- zu bezeugen, dass die Frohe Botschaft für alle Bereiche des öffentlichen Lebens, in Staat und Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur gilt, und daher alles Unrecht und jede leibliche, geistige und seelische Not und deren Ursachen zu bekämpfen,
- in allem Wirken die Einheit der Kirche in den vielfältigen Formen des Glaubens und Handelns zu fördern, zusammen mit allen Gliedern der Kirche, den Ehrenamtlichen und den anderen Mitarbeitenden am Aufbau der Gemeinde mitzuwirken, geleitet von Hoffnung und Liebe, zum Besten von Kirche und Welt.

⁵Der Synodalrat gewährt die Ordination mit Wirkung für das ganze Gebiet des Synodalverbandes.

⁶Er kann die mit der Ordination verbundenen Rechte für bestimmte oder unbestimmte Zeit entziehen, wenn die Pfarrerin in schwerwiegender Weise gegen das Ordinationsgebot oder die für sie geltenden Bestimmungen verstossen hat.

⁷Der Synodalrat erlässt in einer Verordnung nähere Bestimmungen über die Ordination und deren Wirkungen, die Durchführung und die Form der Ordinationsfeier sowie den Entzug der mit der Ordination verbundenen Rechte.

Art. 196 Pfarrer: Aufnahme in den Kirchendienst

¹Die Aufnahme in den Kirchendienst ist Voraussetzung für die Anstellung oder Wählbarkeit als Pfarrer.

Kirche Bern (BE) / Kirche Kanton Jura (JU)

²Über die Aufnahme in den bernischen Kirchendienst entscheidet der Synodalrat. (BE)

²Über die Aufnahme in den jurassischen Kirchendienst entscheidet der Kirchenrat. (JU)

³Wer in den Kirchendienst aufgenommen werden möchte, reicht der Kirche ein Gesuch zuhanden des Synodrates ein. Dieser entscheidet aufgrund eines Antrags der für die kirchliche Ausbildung zuständigen Stellen. (BE)

³Wer in den Kirchendienst aufgenommen werden möchte, reicht ein Gesuch beim Synodalrat ein. Dieser leitet das Gesuch zusammen mit einer Stellungnahme an den Kirchenrat weiter. (JU)

⁴Ist die Aufnahme in den jurassischen Kirchendienst rechtsgültig erfolgt, so ist für die Aufnahme in den bernischen Kirchendienst kein Antrag nach Abs. 3 erforderlich. (BE)

⁴Ist die Aufnahme in den bernischen Kirchendienst rechtsgültig erfolgt, so ist das Gesuch um Aufnahme in den jurassischen Kirchendienst direkt beim Kirchenrat einzureichen. Die Stellungnahme des Synodalrates entfällt. (JU)

⁵Jede Anstellung oder Wahl gemäss Abs. 1 unterliegt auch nach erfolgter Aufnahme in den Kirchendienst der Genehmigung des Synodalrates.

⁶Wem für eine längere Dauer wesentliche Rechte aus der Ordination entzogen worden sind, kann aus dem Kirchendienst ausgeschlossen werden.

⁷Der Synodalrat regelt die Einzelheiten in einer Verordnung.

*Verordnung über die Ordination, die Beauftragung und die Einsetzung in das Amt der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn vom 12. Mai 2016.
45.020 (Stand am 1. August 2016)*

Art. 1 Gegenstand und Geltungsbereich

¹Diese Verordnung regelt im Rahmen der Vorgaben der Kirchenordnung

- a) die Ordination zum Pfarramt,
- b) die Beauftragung zum katechetischen Amt und zum sozialdiakonischen Amt,
- c) die Durchführung der Ordinations- und der Beauftragungsfeier,
- d) die Einsetzung in das Pfarramt, das katechetische Amt und das sozialdiakonische Amt,
- e) das Verfahren und den Rechtsschutz.

²Sie gilt für das gesamte Kirchengebiet der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn, soweit die Kirchenordnung nicht für einzelne Gebiete besondere Bestimmungen vorbehält.

Art. 2 Allgemeines Priestertum, Dienste, Ämter

¹Die christliche Gemeinde lebt aus der Kraft des Heiligen Geistes und dem Einsatz ihrer Glieder. Alle Gemeindeglieder sind als Leib mit vielen Gliedern (1. Kor. 12, 12–31) und gemäss dem Grundsatz des Allgemeinen Priestertums (1. Petr. 2, 5–9) berufen, am Aufbau einer in Zeugnis (Martyria), gefeiertem Glauben (Liturgia), Gemeinschaft (Koinonia) und solidarischem Dienst (Diakonia) lebendigen Gemeinde mitzuwirken.

²Die Gemeinde richtet zur Erfüllung ihres Auftrags verschiedene Dienste nach ihren Bedürfnissen und Möglichkeiten ein und überträgt diesen einzelne Aufgaben zur fachgerechten Erfüllung.

³Die kirchlichen Ämter nach der Kirchenordnung, nämlich das Pfarramt, das katechetische Amt und das sozialdiakonische Amt, sind besondere Dienste, die für die Gemeinde unverzichtbare Aufgaben wahrnehmen.

⁴Ein kirchliches Amt kann durch eine oder mehrere Personen ausgeübt werden, welche die dafür geltenden Voraussetzungen erfüllen.

Art. 3 Ordination und Beauftragung

¹Mit der Ordination oder der Beauftragung ruft die Kirche einzelne ihrer Glieder in allgemeiner Weise in ein kirchliches Amt. Sie ermächtigt die Ordinierten oder Beauftragten damit zu einem besonderen Dienst in der Kirche, im Vertrauen darauf, dass Gott ihr und den Menschen durch die Verkündigung der ordinierten oder beauftragten Personen in Wort und Tat sein Evangelium nahe bringt.

²Die Ordination und die Beauftragung gründen auf dem Priestertum aller Gläubigen und auf der Taufe als der Zusage eines besonderen Charismas.

³Sie stehen allen Frauen und Männern offen, welche die persönlichen und fachlichen Voraussetzungen für das betreffende Amt erfüllen.

Art. 4 Geltung für das gesamte Wirken

¹Die Ordination oder Beauftragung gilt für das gesamte Wirken der ordinierten oder beauftragten Person im Dienst der Kirche und ist nicht an eine konkrete Anstellung gebunden.

²Vorbehalten bleiben der Entzug bestimmter mit der Ordination oder der Beauftragung verbundener Rechte nach den besonderen Bestimmungen über Interventionen und Sanktionen sowie der freiwillige Verzicht auf die Beauftragung durch die beauftragte Person.

Art. 5 Ökumene

¹Die Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn ordinieren und beauftragen im Namen der einen Kirche Jesu Christi.

²Sie ordinieren und beauftragen Frauen und Männer im Einklang mit Erkenntnissen und mit der Praxis anderer evangelischer Kirchen, im Besonderen der Mitgliedkirchen des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und der weiteren Kirchen, die sich in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zusammengeschlossen haben.

³Sie streben eine gegenseitige Anerkennung der Ordination und der Beauftragung durch andere Kirchen an.

Art. 6 Gleichwertige Ämter mit unterschiedlichen Aufgaben

¹Die Ordination und die Beauftragung sind Ermächtigungen zu gleichwertigen Ämtern mit unterschiedlichen Aufgaben.

²Mit der Ordination ermächtigt die Kirche Pfarrerinnen und Pfarrer zur Ausübung des Pfarramts als Verbi Divini Ministerium.

³Mit der Beauftragung ermächtigt sie Katechetinnen und Katecheten zur Ausübung des katechetischen Amtes und Sozialdiakoninnen und Sozialdiakone zur Ausübung des sozialdiakonischen Amtes.

Art. 8 Bedeutung und Wirkungen

¹Mit der Ordination ermächtigt die Kirche ausgebildete und geeignete Theologinnen und Theologen zum Dienst am Wort Gottes als Verbi Divini Minister oder Verbi Divini Ministra.

²Die Ordination verleiht die Befugnis zur Übernahme aller pfarramtlichen Aufgaben nach den Vorgaben der Kirchenordnung und der weiteren für das Pfarramt geltenden Bestimmungen, namentlich in der Dienstanweisung für Pfarrerinnen und Pfarrer.

³Sie ist einmalig und gilt lebenslang. Sie kann nicht rückgängig gemacht oder entzogen werden.

⁴Wer ordiniert wird, verpflichtet sich mit dem Ordinationsgelübde, den Auftrag als Pfarrerin oder Pfarrer nach bestem Wissen und Gewissen zu erfüllen

- a) auf der Grundlage der Heiligen Schrift,
- b) in Orientierung an den reformatorischen Erkenntnissen und Grundsätzen,
- c) nach den Ordnungen der Kirche, in deren Dienst sie oder er steht,
- d) in ökumenischer Verbundenheit sowie in konfessions- und religionsüberschreitender Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

⁵Die Ordination ist Voraussetzung für die Aufnahme in den bernischen Kirchendienst nach den besonderen dafür geltenden Vorschriften.

Art. 9 Voraussetzungen

¹Die Ordination setzt die Mitgliedschaft in einer reformierten Kirche voraus.

²Ordiniert werden kann, wer

- a) ein Studium der evangelischen Theologie an einer Universität abgeschlossen hat,
- b) das Lernvikariat nach den dafür geltenden besonderen Bestimmungen oder eine gleichwertige praktische Ausbildung absolviert und die Abschlussprüfung bestanden hat und
- c) das Staatsexamen für den Dienst in der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Bern oder ein gleichwertiges Examen bestanden hat.

Art. 10 Verfahren

¹Der Synodalrat entscheidet über die Ordination einer Person.

²Wer ordiniert werden möchte, unterbreitet dem Synodalrat ein entsprechendes Gesuch.

³Das Gesuch enthält

- a) die Ausweise über die absolvierte Ausbildung (Art. 9 Abs. 2),
- b) einen Lebenslauf und eine kurze Darstellung der bisherigen Tätigkeiten.

⁴Die zuständige Stelle prüft das Gesuch, klärt die fachliche und persönliche Eignung sowie allfällige offene Fragen ab und stellt dem Synodalrat Antrag.

⁵Der Synodalrat sorgt dafür, dass Studierende der Theologie rechtzeitig über die Voraussetzungen für die Ordination und das Verfahren informiert werden.

Art. 11 Ordination durch eine andere Kirche

¹Der Synodalrat entscheidet über die Anerkennung der Ordination durch eine andere Kirche. Er prüft namentlich, ob diese mit der Ordination durch die Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn gleichwertig ist.

²Die Ordination durch eine Mitgliedkirche des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes oder durch eine andere Kirche der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) wird anerkannt.

³Die Anerkennung hat die gleichen Wirkungen wie die Ordination durch die Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn.

Art. 29 Entzug von Rechten aus der Ordination. Grundsatz

¹Der Synodalrat kann einer ordinierten oder beauftragten Person einzelne oder mehrere der mit der Ordination oder der Beauftragung verbundenen Rechte entziehen, wenn diese in schwerwiegender Weise gegen ihr Gelübde oder gegen die für sie geltenden Bestimmungen verstossen hat.

²Der Entzug von Rechten kann für eine zum Voraus bestimmte Dauer oder auf unbestimmte Zeit erfolgen.

³Der Synodalrat wählt die den Verfehlungen angemessene Sanktion aus. Er beachtet das Gebot der Verhältnismässigkeit.

Art. 30 Einzelheiten

Für die Einzelheiten betreffend den Entzug der Rechte, namentlich für die näheren Voraussetzungen für einen Entzug, die entziehbaren Rechte und das Verfahren gelten die besonderen Bestimmungen über die Aufsicht über die Trägerinnen und Träger eines kirchlichen Amtes.

Art. 31 Verfügungen

¹Die zuständige Stelle eröffnet Beschlüsse, welche die Rechtsstellung betroffener Personen berühren, in Form einer schriftlichen Verfügung.

²Durch Verfügung zu eröffnen sind namentlich Beschlüsse betreffend die Anerkennung einer Ausbildung oder einer durch eine andere Kirche gewährten Ordination oder Beauftragung sowie die Verweigerung einer Ordination oder Beauftragung.

Art. 32 Rechtsschutz

¹Gegen Verfügungen untergeordneter Stellen, die gestützt auf diese Verordnung ergangen sind, kann innert 30 Tagen Beschwerde an den Synodalrat erhoben werden.

²Für den Erlass, den Inhalt und die Anfechtung der Verfügungen gelten im Übrigen die Bestimmungen über die Rekurskommission der Reformierten Kirchen Bern-Jura Solothurn und, soweit diesen Bestimmungen keine Regelung zu entnehmen ist, die kantonale Gesetzgebung über die Verwaltungsrechtspflege.

Règlement ecclésiastique de l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud adopté par le Synode le 6 juin 2009

Article 175

Pour être engagé comme ministre en qualité de titulaire, il faut avoir été consacré ou agréé comme pasteur ou diacre dans l'EERV.

Article 176 Pour recevoir la consécration pastorale, le candidat doit:

a) être porteur d'une maîtrise (master) en théologie de l'Université de Lausanne ou d'un titre jugé équivalent par le Collège romand de théologie protestante;

- b) avoir satisfait aux exigences de la formation professionnelle de la Conférence des Eglises Réformées Romandes (CER) et reçu validation de la Commission romande des stages;
- c) avoir été admis au ministère pastoral par la Commission de consécration et d'agrégation.

Article 177

Pour recevoir la consécration diaconale, le candidat doit:

- a) être au bénéfice d'une formation professionnelle de niveau ES (école supérieure) ou supérieur ou d'une validation d'acquis d'expérience et d'une formation théologique complémentaire conformes aux exigences de la formation prérequis de la Conférence des Eglises Réformées Romandes;
- b) avoir satisfait aux exigences de la formation professionnelle de la Conférence des Eglises Réformées Romandes et reçu validation de la Commission romande des stages;
- c) avoir été admis au ministère diaconal par la Commission de consécration et d'agrégation.

Article 178

La Commission de consécration et d'agrégation discerne et reconnaît la vocation et les compétences des candidats à un ministère dans l'EERV. Elle examine leur personnalité, ainsi que l'adéquation de leur théologie et de leur ecclésiologie à celles de l'EERV.

Article 180

La Commission de consécration et d'agrégation a les compétences suivantes:

- a) accueillir et suivre les candidats qui demandent à recevoir la consécration pastorale ou diaconale au sein de l'EERV;
- b) observer ces candidats dans un processus de discernement spirituel et ecclésial;
- c) organiser les auditions des candidats à la consécration ou à l'agrégation;
- d) s'assurer que la vocation, le cheminement personnel, ecclésial et spirituel des candidats leur permettront d'exercer leur ministère et les devoirs de leur charge au sein de l'EERV avec foi, engagement, discernement et dignité.

La commission reçoit de la part de l'Office des ressources humaines le dossier du candidat, établi par la Commission romande des stages.

La commission transmet sa décision au Conseil synodal. Les dossiers de tous les candidats, admis ou non, sont remis à l'Office des ressources humaines.

La commission détruit toutes les pièces en sa possession.

Article 181

La Commission de consécration et d'agrégation décide de l'agrégation des pasteurs et des diacres consacrés dans une autre Eglise issue de la Réforme.

Un pasteur peut être agrégé au corps ministériel de l'EERV s'il satisfait aux exigences de l'art. 176 a) et b).

Un diacre peut être agrégé au corps ministériel de l'EERV s'il satisfait aux exigences de l'art. 177 a) et b).

Article 182

Après leur acceptation par la Commission de consécration et d'agrégation, les ministres s'inscrivent au rôle des pasteurs ou à celui de diacres; ces rôles sont tenus par la commission. Les ministres de l'EERV qui désirent être rayés du rôle le déclarent par écrit à la commission.

Ils peuvent en outre être rayés du rôle sur décision de la Commission de traitement des litiges.

Article 183

Le Synode adopte les critères d'admission à l'exercice des ministères.

La Commission de consécration et d'agrégation édicte les dispositions concernant les démarches de candidature à la consécration et à l'agrégation, ainsi que les procédures d'examens y relatives. En cas de décision positive, la Commission de consécration et d'agrégation ne peut pas l'assortir de conditions. En cas de décision négative, la Commission de consécration et d'agrégation communique par écrit au candidat sa décision et les motifs du refus. Ceux-ci sont versés au dossier remis à l'Office des ressources humaines.

Un candidat refusé ne peut se représenter à nouveau qu'une seule fois par période de sept ans à compter de la première décision. Les décisions de la commission sont susceptibles d'un recours écrit et motivé auprès de la Commission de recours en matière de procédure, dans les dix jours suivant la notification de la décision.

Le recours ne peut porter que sur la procédure.

Article 281

La consécration est un acte synodal au cours duquel:

- a) L'Eglise reconnaît la vocation d'une personne et ses aptitudes à exercer un ministère pastoral ou diaconal au service de l'annonce de l'Evangile en paroles et en actes;
- b) l'Eglise rend grâce à Dieu pour ce ministre, pour les dons qu'il a reçus et pour son engagement au service du Christ dans l'Eglise;
- c) le ministre s'engage à servir Dieu dans l'Eglise, qui le reconnaît;
- d) l'Eglise invoque l'Esprit saint pour qu'il guide et fortifie le ministre dans l'exercice du ministère qui lui sera confié;
- e) l'Eglise l'envoie pour qu'il exerce son ministère publiquement.

Article 281bis

L'agrégation est l'acte synodal par lequel:

- a) l'Eglise reconnaît la consécration qu'un ministre a reçue dans une Eglise sœur;
- b) l'Eglise rend grâce à Dieu pour ce ministre, pour les dons qu'il a reçus et pour son engagement au service du Christ dans l'Eglise;
- c) le ministre s'engage à servir Dieu dans l'Eglise, qui le reconnaît;
- d) l'Eglise intègre le ministre à son corps ministériel;
- e) l'Eglise l'envoie pour qu'il exerce son ministère publiquement.

Article 282

La consécration et l'agrégation des nouveaux ministres et la reconnaissance des nouveaux animateurs d'Eglise sont célébrées à la cathédrale de Lausanne lors d'un culte synodal.

Ce culte est organisé par le Conseil synodal.

Une délégation du Conseil d'Etat participe à la consécration et à l'agrégation des ministres.

Article 282bis

Le président du Synode, avec la délégation du Conseil d'Etat, reçoit la prestation de serment des candidats.

Le texte du serment est le suivant: «A la place qui sera la vôtre dans la mission de l'Eglise: vous promettez d'annoncer, en paroles et en actes, la Parole de Dieu telle qu'elle est contenue dans l'Ecriture sainte, de veiller à la vie communautaire du peuple de Dieu et de remplir en conscience les devoirs d'un ministre de l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud; vous promettez de servir, de former et d'encourager vos frères et vos sœurs, au nom du Seigneur Jésus-Christ, afin que leur foi soit affermie et leur engagement stimulé; vous promettez d'accompagner avec persévérance ceux dont vous aurez la charge, de chercher ce qui unit et non ce qui divise, d'observer la discrétion qu'impose le ministère et d'être plein d'attention et de respect envers tous; vous promettez d'accomplir fidèlement votre ministère et de rechercher en toute circonstance le bien du pays, en lui annonçant l'Evangile avec une entière liberté, selon que Dieu le commande. Vous le promettez dans la communion de l'Eglise, avec l'aide du Père, du Fils et du Saint-Esprit.»

Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (vom 17. März 2009) 181.10

Art. 98

¹Die Kirche beruft Frauen und Männer in ihren Dienst.

²Ordination und Installation bezeichnen den Dienst am Wort, Beauftragung und Einsetzung die weiteren Dienste.

³Die Installation von ordinierten Theologinnen und Theologen führt zum Dienst im Pfarramt, die Einsetzung von Beauftragten zum Dienst in einer Kirchgemeinde oder Institution.

Art. 99

¹Kirchgemeinden und Landeskirche sorgen für ein von Wertschätzung, Vertrauen und gegenseitiger Achtung geprägtes Arbeitsumfeld.

²Die Kirchensynode erlässt für Pfarrerrinnen und Pfarrer sowie für die Angestellten der Kirchgemeinden und der Landeskirche eine Personalverordnung.

³Die Personalverordnung regelt insbesondere die Begründung, Ausgestaltung und Beendigung des Arbeitsverhältnisses, die sich aus diesem ergebenden Rechte und Pflichten sowie die Entlohnung der Pfarrerrinnen, Pfarrer und Angestellten nach einheitlichen Grundsätzen.

⁴Der Kirchenrat erlässt die zum Vollzug der Personalverordnung erforderlichen Vorschriften.

Art. 100

¹Die Kirchgemeinden legen die Löhne ihrer Angestellten fest.

²Der Kirchenrat legt die Löhne der Pfarrerinnen und Pfarrer sowie der Angestellten der Gesamtkirchlichen Dienste fest.

³Die Landeskirche richtet die Löhne der Pfarrerinnen und Pfarrer aus. Sie stellt den Kirchgemeinden die Löhne gemeindeeigener Pfarrstellen in Rechnung.

Art. 101

¹Pfarrerinnen, Pfarrer, Sozialdiakoninnen und Sozialdiakone wahren Geheimnisse, die ihnen um ihres Berufes willen anvertraut werden oder die sie in dessen Ausübung wahrnehmen. Werden sie von anderen Personen unterstützt, so unterstehen diese der gleichen Geheimhaltungspflicht.

²Die zur Wahrung des Berufsgeheimnisses verpflichteten Personen dürfen solche Geheimnisse nur mit Bewilligung des Kirchenrates offenlegen. Dieser kann die Zustimmung erteilen, wenn überwiegende kirchliche, öffentliche oder private Interessen dies gebieten.

Art. 107

¹Pfarrerinnen und Pfarrer sind theologisch ausgebildet für die Verkündigung des Evangeliums in Predigt, Taufe und Abendmahl, für die Seelsorge, für die Diakonie, für den Unterricht und die Bildungsarbeit mit Erwachsenen sowie für den Aufbau der Gemeinde.

²Sie sind im Gehorsam gegen Jesus Christus und gebunden durch das Ordinationsgelübde in der Wortverkündigung frei.

³Pfarrerinnen und Pfarrer erbringen ihren Dienst in einer Kirchgemeinde, in Institutionen, in regionalen und gesamtkirchlichen Aufgaben und Projekten sowie in den Gesamtkirchlichen Diensten.

Art. 108

¹Die Ordination ist die Aufnahme von theologisch ausgebildeten Mitgliedern der Kirche in den Dienst am göttlichen Wort. Sie setzt das Wahlfähigkeitszeugnis des Konkordats betreffend die gemeinsame Ausbildung der evangelisch-reformierten Pfarrerinnen und Pfarrer und ihre Zulassung zum Kirchendienst oder die ausserordentliche Zulassung zum Pfarramt der Landeskirche voraus.

²Die Ordination wird von einem ordinierten Mitglied des Kirchenrates in einem Gottesdienst nach erfolgtem Ordinationsgelübde vollzogen.

³Ordinandinnen und Ordinanden versprechen, ihren Dienst als Pfarrerin, Pfarrer oder in einer anderen beruflichen Stellung in theologischer Verantwortung zu erfüllen und die mit dieser Aufgabe verbundenen persönlichen Verpflichtungen auf sich zu nehmen. Sie leisten das Ordinationsgelübde mit den Worten:

«Ich gelobe vor Gott, den Dienst an seinem Wort aufgrund der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments in theologischer Verantwortung und im Geiste der Reformation

zu erfüllen. Ich gelobe, im Gehorsam gegenüber Jesus Christus diesen Dienst durch mein Leben zu bezeugen, wo immer ich hinberufen werde.»

⁴Die Landeskirche verpflichtet sich mit der Ordination, die ordinierten Theologinnen und Theologen in ihrem kirchlichen Dienst zu fördern.

Art. 128 Die Wahlfähigkeit für das Pfarramt besitzt, wer

a. gemäss dem Konkordat betreffend die gemeinsame Ausbildung der evangelisch-reformierten Pfarrerinnen und Pfarrer und ihre Zulassung zum Kirchendienst das Wahlfähigkeitszeugnis erhalten hat und ordiniert worden ist oder

b. vom Kirchenrat nach bestandenem Kolloquium und der Erfüllung der weiteren vom Kirchenrat bestimmten Voraussetzungen unbeschränkt für alle landeskirchlichen oder beschränkt für besonders umschriebene Pfarrämter oder Aufgaben gemäss Art. 113 Abs. 1 als wahlfähig bezeichnet worden ist.

Art. 129

¹Die Wählbarkeit ist Voraussetzung für die Wahl in ein Pfarramt der Landeskirche und für die Anstellung in einem pfarramtlichen Dienst der Landeskirche. Sie ist vor jeder Wahl oder Anstellung vom Kirchenrat zu erteilen. Der Kirchenrat regelt die Ausnahmen.

²Die Wählbarkeit setzt die Wahlfähigkeit und die zur Führung des Pfarramtes nötige persönliche Befähigung voraus.

³Stehen ordinierte Theologinnen und Theologen während mehr als acht Jahren ausserhalb des Kirchendienstes, so klärt der Kirchenrat im Hinblick auf die Feststellung der Wählbarkeit ab, ob die fachliche und persönliche Befähigung noch gegeben ist. Er trifft die hierfür erforderlichen Anordnungen.

Art. 130

¹Die Wählbarkeit erlischt mit dem Verlust der Handlungsfähigkeit oder mit der Erteilung eines Tätigkeitsverbotes nach den Bestimmungen des Schweizerischen Strafgesetzbuches

²Entzieht die zuständige Kirchenbehörde einer Pfarrerin oder einem Pfarrer im Gebiete des Konkordates betreffend die gemeinsame Ausbildung der evangelisch-reformierten Pfarrerinnen und Pfarrer und ihre Zulassung zum Kirchendienst die Wählbarkeit, so gilt dieser Entzug auch für den Dienst in der Landeskirche, sofern er in einem dem landeskirchlichen gleichwertigen Verfahren erfolgt ist.

Art. 131

¹Ist gegen eine Pfarrerin oder einen Pfarrer nach den Bestimmungen des Schweizerischen Strafgesetzbuches ein Tätigkeitsverbot verhängt worden, so kann die Wählbarkeit nicht vor Ablauf von dessen Dauer wieder erteilt werden.

²Der Kirchenrat trifft vor der Wiedererteilung der Wählbarkeit die hierfür erforderlichen Anordnungen.

Autorinnen und Autoren

Lubomír Batka, Prof. Dr. theol., ist Professor of Lutheran Theology am Department of Legal Theory and Social Sciences der Comenius University Bratislava.

Judith Becker, Prof. Dr., ist Professorin für Reformation und neuere Christentumsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

Michael N. Ebertz, Prof. Dr. rer. soc. habil., Dr. theol., ist Professor im Ruhestand an der Katholischen Hochschule Freiburg.

Cla Famos, Prof. Dr., ist Titularprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

Stefan Krauter, Prof. Dr., ist Assistenzprofessor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

Ralph Kunz, Prof. Dr., ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

Kerstin Menzel, Dr., ist Assistentin am Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Sabrina Müller, PD Dr., ist Geschäftsleiterin des Universitären Forschungsschwerpunktes (UFSP) Digital Religion(s) und Privatdozentin für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

David Plüss, Prof. Dr., ist Professor für Homiletik, Liturgik und Kirchentheorie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Matthias D. Wüthrich, Prof. Dr., ist Professor für Systematische Theologie, insbesondere Religionsphilosophie, an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.