

# Systematische Überlegungen zur Amtsgnade

Autor(en): **Amiet, Peter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **63 (1973)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404543>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Systematische Überlegungen zur Amtsgnade

Von Peter Amiet

### Vorbemerkungen

Der Begriff der Amtsgnade ist von keiner kirchlichen Instanz umschrieben worden. Auch das Konzil von Trient, zu dessen Zeit dieser Begriff umstritten war, sagt unter Verweis auf 2. Tim. 1, 6/7 nur, es würde in der Ordination Gnade gegeben (Denz. 959), wobei diese Aussage unter dem Vorzeichen der Rechtfertigungsfrage steht (Denz. 843a), und stellt dann unter Anathem wer sagt, es würde durch die Ordination der Heilige Geist nicht gegeben (Denz. 964). Auch später findet keine Bildung einer präziseren *sententia communis* statt<sup>1</sup>.

Die vom Tridentinum bekämpften reformatorischen Positionen sind alles andere als eindeutig. Luther, Melanchthon und Calvin (und bis heute wohl die meisten evangelischen Ordinationsformulare) können durchaus von einer Geistmitteilung bei der Ordination reden. Daher lässt sich mit einiger Gewissheit nur sagen, dass das Tridentinum kaum mehr tut, als an der allgemeinen Auffassung festzuhalten, es würde bei der Ordination irgendwie eine Geistesgabe mitgeteilt, ohne dass diese Gabe näher umschrieben würde.

Diese allgemeine Auffassung scheint praktisch – ausser bei Sekten – nur von neueren evangelischen Theologen abgelehnt zu werden, sonst aber der ganzen Christenheit eigen zu sein.

Wenn man allerdings beachtet, dass die Reformatoren in Gegnerschaft zu bestimmten Lehrmeinungen scheinbar auch undifferen-

---

<sup>1</sup> Dabei mag die Frage der Geschaffenheit der Amtsgnade in eine seltsame Spannung zum Tridentinum geraten, welches für unser Problem nicht zwischen *Spiritus Sanctus* und *Gratia* unterscheidet. Ludwig Ott (Grundriss der Dogmatik, 4. Aufl., Freiburg 1959, S. 544) nennt die Amtsgnade «Vermehrung der heiligmachenden Gnade», wobei die heiligmachende Gnade eine «von Gott real verschiedene, geschaffene, übernatürliche Gnade» sei (S. 308; was allerdings nicht *de fide* sei, sondern *sententia fidei proxima*). Für die Amtsgnade wird auf Denz. 964 verwiesen, wonach nun der Heilige Geist selber die Amtsgnade zu sein scheint, also erschaffen wäre!

Das Problem der Geschaffenheit oder Unerschaffenheit der Gnade ist in meiner Untersuchung nicht behandelt. Es sei dazu verwiesen auf U. Kury in IKZ 50. Jg. 1960, 2. und 3. Heft. «Heiliger Geist, Kirche und Amt», These 3 (2. Heft, S. 114): «In seiner Kondeszendenz («Erniedrigung») ist der Heilige Geist Person und Gabe zugleich und wohnt in dieser Doppelung der Kirche ein bis ans Ende der Tage...»

ziert die Weihegnade ablehnen konnten, so stellt sich die Frage, wie weit diese neueren reformierten Theologen mit ihrer Ablehnung auch nur bestimmte Lehrausformungen und nicht die Sache selber im Auge haben<sup>2</sup>.

Die Frage des Konfessionsunterschiedes in diesem Punkt wird in einem besonderen Kapitel in ihrer Problematik gezeigt.

Es ist hier nun ganz allgemein die Frage gestellt, in welchem Zusammenhang das Problem der Amtsgnade mit dem Gesamt der Lehre stehe.

Hier wird versucht, einzelne Theologen nach diesem Zusammenhang (vor allem mit der Ekklesiologie) zu befragen.

Dabei zeigt sich als Hauptproblem die Frage nach der Zuordnung des Geistes zum Amt einerseits und zu den Laien andererseits. Unter verschiedenen Gesichtspunkten wird dies Problem behandelt in den Kapiteln «Die Spannung: Amt – Geist», «Zur ‚Amtsgnade‘ der Laien» und «Gibt es nichtordinierte Glieder der Kirche?».

Vor allem bei der Theologie Karl Barths und dann wieder bei der Frage der Unfehlbarkeit des Papstes (einem Sonderfall der «Amtsgnade», wenn dieser Begriff allgemeiner als üblich genommen wird – wie es hier angestrebt wird – als die Zugehörigkeit des Geistes zum Amt) erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis der Lehre zum Lehrer, welche Frage im Kapitel «Zur Priorität der Autorität einer Person vor der einer Lehre» untersucht wird.

Als Einzelfrage wird in einem Kapitel ein Blick auf das filioque-Problem geworfen.

Weiter wird die Handauflegung bei der Ordination als Darstellung der Geistmitteilung betrachtet im Kapitel «Zur psychologischen Struktur der Handauflegung». Dem liegt die Annahme zugrunde, es müsse das theologische Reden der Art des kirchlichen Handelns und dieses wiederum dem vom Schöpfer vorgegebenen (und durch die Inkarnation bejahten) menschlichen Bereich entsprechen. Wenn dies

---

<sup>2</sup> Bei Karl Barth ist einerseits deutlich, dass er die römisch-katholische Lehre schlecht kennt, und andererseits, dass er in der Ablehnung recht weit geht. Ganz kommt aber auch er nicht ohne die Forderung nach einer gewissen Amtsgnade aus, bloss dass es ihm nicht mehr möglich ist, diese mit der Ordination verbunden zu sehen. Er begründet sie nicht christologisch, sondern in einer Weise, die man vielleicht – vage genug – pneumatologisch oder theistisch nennen könnte.

Die konfessionskundliche Frage, wie sich dies Problem allgemein auf reformiert-protestantischer Seite zeige, ist in dieser Untersuchung nur am Rand berührt.

gezeigt werden kann, ist für jenes, das theologische Reden, eine gewisse Bestätigung gefunden.

Ein kleines Kapitel versucht, die – vor allem in antikatholischer Polemik – etwa vorhandene Frage nach Magischem bei der Ordination in ihrer Problematik bewusztzumachen.

Beigefügt ist eine Exegese der Timotheusstellen zum Amtscharisma. Es seien noch ein paar Bemerkungen zur Wahl der 4 besonders untersuchten Theologien gemacht:

Alle 4 Theologen sind bedeutende Vertreter ihres Faches, die zu unserem Problem notwendige Anliegen vertreten. Es ist hier nicht versucht worden, diese 4 Theologien selber darzustellen. Vielmehr sind sie Anlass, eine Diskussion durchzuspielen. Dabei werden diesen Theologen selber eigene Anliegen mit ihren übrigen Gedanken konfrontiert, wozu ich jeweilen meine Fragen beitrage.

Die Theologie von K. Barth wurde gewählt als Beispiel einer Theologie, die zur Gemeinschaft suchen möchte, aber dem Individualismus verhaftet bleibt, was wohl deshalb der Fall ist, weil die Amtsfrage verdrängt wird.

Die von Paul Althaus weiss um die Strukturiertheit der Kirche und um das Amt, lehnt aber die *successio episcoporum* zugunsten einer *successio fidelium* ab.

Die von Michael Schmaus kennt alle Elemente der katholischen Lehre. Hier wird rückgefragt, wie sich das (besonders von Karl Barth betonte) Anliegen, die Bedeutung der Laien und ihrer Geistbegabung zu sehen, darstelle.

Dass auch M. J. Scheebens Theologie untersucht wurde, geschah, weil er z. T. in Grundbegriffen der Gemeinschaft denkt, wie sie zur Familie gehören, z. B. «Vater», «Mutter», «Bräutigam» u. a. Scheeben tut damit etwas, das dem hier im Kapitel «Zur psychologischen Struktur der Handauflegung» Versuchten ähnlich ist. Bei Scheeben ist ein Wissen darum, dass die Theologie, wenn sie die Lehre vom Inkarnierten sein will, ihre Bezüge zu andern Gebieten hat (wie sie heute von der Anthropologie, Psychologie, Soziologie usw. untersucht werden).

Der Leser ist nun eingeladen, sich in den Gang dieser «Diskussion» einzulassen.



## Zur Theologie Karl Barths

Ein besonderes Licht kann auf die Frage nach der Amtsgnade fallen, wenn sie gegenüber der Ekklesiologie und Pneumatologie Karl Barths gestellt wird.

*Barths Ekklesiologie trägt stark individualistische Züge. Es sieht bei ihm so aus, als ob der Heilige Geist nicht in der Kirche als ganzer als vielmehr nur in den einzelnen Christen wohne.* Diese Beobachtung ist verwunderlich, wenn man sich vor Augen hält, wie sehr Barth immer wieder die Gemeinschaft betont<sup>3</sup>. Barth empfindet den Individualismus der Christen als Not. Aber er kommt nicht über die bloße Betonung dessen hinaus, dass man nur als Glied der Kirche Christ sein könne<sup>4</sup>. Er zieht aus diesem Satz keine Konsequenzen für die gegenseitige Zuordnung der Christen und damit für die Struktur der Kirche.

Wenn wir beim «Christozentriker» Barth nach dem christologischen Gehalt der Gemeinschaft der Christen, der Kirche, fragen, so finden wir nicht einmal eine Andeutung dieses Problems.

Man kommt nicht darum herum, Barths Ekklesiologie eine individualistische und theistische zu nennen, bloss dass diese Charakterisierung – wie durch zwei unorganisch beigefügte Fremdkörper – abgeschwächt wird durch die erwähnte Betonung dessen, dass man nur als Glied der Kirche Christ sein könne, und durch die Beifügung des – für die Struktur der Kirche bedeutungslosen – Schriftprinzips, das wie eine leere Forderung erwähnt wird.

Nur in zweierlei Hinsicht behandelt Barth die Struktur der Kirche: Einmal negativ in Abgrenzung gegen das Papsttum und

---

<sup>3</sup> Z. B. Kirchliche Dogmatik IV, 1, S. 768: «Zum Glauben und zur Gemeinde hinzugetan werden, ist eins und dasselbe. Es gibt also nicht zwei Aussonderungen, Unterscheidungen, Auszeichnungen: eine individuelle für sich und also die Erschaffung von gewissen *Homines sancti*, deren Existenz dann wohl auch Selbstzweck sein und dem, der sie beruft, und ihnen selbst genügen könnte – und dann noch eine in ganz anderer Richtung notwendige und sinnvolle kollektive, die Sammlung und Sonderung dieser einzelnen Christen zur Gemeinde.» Dabei gilt: «Das Kollektiv ist der Sinn, das Individuum die Form der subjektiven Rechtwerdung der Versöhnung durch das Werk des Heiligen Geistes.» «Die Gemeinde lebt in den Christen, die Christen leben in der Gemeinde und so lebt Christus inmitten der Welt. So sind sie in und mit ihm heilig.»

<sup>4</sup> An dieser Feststellung ändert es nichts, wenn Barth die beiden Begriffe des Bruderseins der Christen füreinander und des gegenseitigen Dienens gebraucht; denn er erläutert diese Begriffe nicht, obwohl sie alles andere als klar sind. Wie er übers Dienen redet, muss geradezu als grotesk gesehen werden (S. 782f). S. unten S. 179, Anm. 19.

dann (im selben Zusammenhang), indem er eine Ordnung der überregionalen Verbindung von Gemeinde zu Gemeinde als möglich, aber nicht als wesensnotwendig sieht<sup>5</sup>.

Barth interessiert an der Kirche besonders dies, dass *das Credo ecclesiam kein Ausweichen in die unsichtbare Kirche erlaube*, um so vor den Schwierigkeiten der sichtbaren auszuweichen. Vielmehr gelte nur in der Bejahung der sichtbaren Kirche das Paradox des Glaubens. Es gehe eben nicht um ein Feststellen der Kirche, sondern um ein An-sie-Glauben. Die Kirche ist stets zugleich sichtbar und verborgen. Sie ist bloss eine menschliche Gemeinschaft unter andern und dennoch zugleich christliche Gemeinschaft. Die Kirche ist nicht nur in der Welt, sondern sie müsse auch in der Welt sein. Das ist die eine Seite des genannten Paradoxons<sup>6</sup>.

Abgesehen von konfessioneller Polemik scheint Barths Interesse an der Kirche auf dreierlei konzentriert zu sein: 1. Die Gültigkeit des 2. auf Christus bezogenen und 3. in der Welt seienden Glaubens. Diese drei Punkte sind jeweils im Hinblick auf einander betrachtet. Das In-der-Welt-Sein wird nicht entfaltet, sondern nur vor der Frage gesehen, ob es von Gott angenommen sei oder nicht (Gültigkeit) und ob es auf Christus bezogen sei, welche Beziehung allein im individuellen Glauben und im Schriftprinzip liegt. Mit der Frage nach der Gültigkeit fällt die nach der unsichtbaren Kirche zusammen. Mit diesem Punkt verbunden ist die Frage nach der Freiheit und Majestät Gottes. Dasselbe, was in diesen drei Punkten zusammengefasst ist, sagt Barth auch vom einzelnen Christen und seinem Glauben. Damit ist das Zusammensein der Christen in der Kirche eine Forderung und auch Behauptung, die entweder nur additiv oder als neues Paradox des Glaubens verstanden werden müsste. Bloss additiv wäre die Kirche (als blosse Summe aller einzelnen Christen), wenn jeder Christ mit den andern Christen nur über Christus verbunden wäre. Derart erschiene Christus wie ein Umweg von Christ zu Christ. So liesse sich die Kirche einem Rad ohne Reifen vergleichen, bei dem Christus die Nabe und die Christen die Speichen wären. Wenn dem so wäre, hätte es aber nur

---

<sup>5</sup> Dogm. IV, 1, S. 746f.

<sup>6</sup> Man sieht leicht, dass der Gehalt dieser wie der folgenden Aussagen nicht spezifisch von der Kirche gegenüber dem Individuum gilt, sondern ebenso fürs Individuum allein (statt *Credo ecclesiam* müsste man etwa sagen *credo christianum esse*). Wenn man die Behauptung «Christsein heisse Gemeindeglied sein» streicht, lässt sich das Kapitel «Die Zeit der Gemeinde» mühelos individualistisch verstehen.

mehr einen Sinn, auf dem Gebiet der Ethik von der Kirche zu reden. Es ginge nur mehr um die Pflicht zur gegenseitigen Liebe, welche Pflicht abgeleitet wäre von der Verbindung mit der gemeinsamen Nabe, dem gemeinsamen Glauben an Christus. Oder eben, dann gäbe es neben der Frage der Christuszugehörigkeit noch die der Zugehörigkeit zur Kirche. Nur wenn beide Bedingungen, die im letzteren Fall nicht in eins fielen, erfüllt wären, dürfte von Christsein geredet werden<sup>7</sup>. Es ist eindeutig (vgl. Anm. 3), dass sich Barth gegen beides verwahren würde. Solange er sich aber auf die drei genannten Fragen beschränkt, erscheint die Kirche wie eine formlose Masse von Individuen, die alle in gleicher Weise für sich und die andern Verantwortung tragen dafür, dass die Kirche auf den Heiligen Geist höre, gehorche und vor der Welt Zeugnis ablege.

Zur Frage der Gültigkeit kann Barth sagen, dass die Kirche ihr Zeugnis nicht selber als christliches bezeichnen könne. Die Kirche kann nur gehorchen. Sie kann sich auch nicht selber berufen. Derlei Aussagen haben bei Barth keinerlei Folgen für die Gestalt der Kirche. Dies Fehlen der Folgerungen lässt einen erstaunen, wenn man weiterliest: «Sie (d. i. die Kirche, die katholisch ist) hat als der mit seinem Haupt geeinte Leib Jesu Christi die Priorität vor ihren Gliedern und sie hat diese Priorität zu wahren: um des Hauptes, aber auch um der Glieder selbst willen<sup>8</sup>.» Wie aber macht sie das, wäre zu fragen. Bei Barth fehlt ein autoritatives Amt und damit eine Strukturiertheit der Kirche. Dieser Mangel dürfte die Quelle der im folgenden gezeigten Widersprüche sein. Es sieht so aus, als ob alle einzelnen Gläubigen das tun müssten, wie Barth schreibt: «Alle tragen in derselben Weise für die andern in der Kirche Verantwortung» (s. o.). Wo bleibt dann aber die Priorität der Kirche? Bloss darin, dass alle zusammensitzen und ein Kirchenrecht schaffen, dem sie dann doch nicht unterworfen wären, da sie nur Gott unterstellt sind? Es müsste, wenn die Christen Barths Ansicht ernst nähmen, Massentyrannei die Folge sein, oder dies, dass eben alle auf das Haupt selber hörten, womit «Priorität der Kirche» ein missverständlicher Ausdruck für die Priorität Christi (oder des Heiligen Geistes) wäre. Christus (der Heilige Geist) allein hätte obige Verpflichtung zur Wahrung der Priorität. Jeder ein-

---

<sup>7</sup> S. Anm. 3, «Das Kollektiv ist der Sinn». Das kann ethisch oder pneumatologisch verstanden werden, wobei Barth weder das eine noch das andere sagt.

<sup>8</sup> Dogm. IV, 4, S. 788.

zelle müsste sich stets im Gewissen fragen, ob und wie er berufen sei. Das hiesse dann fürs christliche Zeugnis (das man so besser nicht kirchliches nannte), dass der Zeuge nicht voll und ganz für sein Zeugnis einstehen könnte, sondern stets beteuern müsste, nicht er, sondern Gott entscheide, ob es gelte. Barths Betonung der Kirche will natürlich gerade das nicht. Da er aber ein von Gott eingesetztes autoritatives Amt verwirft, kann er die Schwierigkeit nicht beheben. *In der Immanenz steht damit der Christ nur sich selber gegenüber und kann den andern auch nur auf das Gegenüber zur Transzendenz, schon gar nicht aber auf das Gegenüber innerhalb der sichtbaren Kirche verweisen.*

Es ist deutlich, dass so bloss verbal behauptet werden kann, Gott wohne in der Gemeinschaft der Kirche, wohnt er doch nur in der individuellen Beziehung eines jeden zu sich.

So bleibt auch die Betonung der *Selbigkeit der Kirche durch alle Zeiten und Orte*<sup>9</sup> rein verbal. Über eine bloss verbale Beteuerung führte die Erwähnung der Taufe (die nach dem Wegfall des tradierten Amtes auch bei Barth bleibt) hinaus, doch unterlässt Barth in dem Zusammenhang jeden Hinweis auf sie.

Barth sieht nur in den Aposteln von Gott gesetzte Autoritäten. Danach würde die Selbigkeit der Kirche mit deren Tod eine Änderung erfahren haben, indem seither in der Kirche die Vaterstruktur fehlte.

*Zur apostolischen Sukzession*<sup>10, 11</sup>

In konfessioneller Abgrenzung sieht Barth den Begriff der apostolischen Sukzession in der katholischen Kirche wie folgt: In der apostolischen Sukzession werde durch Handauflegung von Bischof zu Bischof seit den Aposteln apostolische Autorität, Lehrgewalt und Sendung weitergegeben. In ihr sei die Apostolizität einer Kirche begründet. Durch sie werde die apostolische Amtsgnade weitergegeben, die letztlich der Heilige Geist selber sei. Wo diese apostolische Sukzession anerkannt wird, bedürfe es nicht mehr des Heiligen Geistes noch des Credo ecclesiam. Da gehe es bloss um eine – supranaturale – Jurisprudenz, einen historischen Nachweis, not-

<sup>9</sup> Dogm. IV, 1, S. 790.

<sup>10</sup> Dogm. IV, 1, S. 798ff.

<sup>11</sup> Dem ganzen Abschnitt scheint die Vermutung zugrunde zu liegen, es gehe bei der apostolischen Sukzession um etwas wie Magie (vgl. hier das Kapitel «Handauflegung und Magie») und Garantie (vgl. die Kapitel «Zur Theologie von M. Schmaus» und «Zur Priorität der Autorität...»). Barth verwendet hier die beiden Begriffe Magie und Garantie nicht, doch liesse sich mit ihnen seine Ansicht wohl interpretieren, s. «supranaturale Instanz», «Naturkraft».

falls archäologische Ausgrabungen. Dem sei so bei den Römisch-Katholiken, den Orthodoxen, Anglikanern und auch bei protestantischen Pfarrern, die heimlich *episcopi vagantes* sind.

Barth fragt, ob dieser Heilige Geist, der da weitergereicht würde, tatsächlich der Heilige Geist sei, den die Apostel vom Herrn empfangen und in dessen Macht sie ihn verkündigt haben. Ist es der Heilige Geist, «der souveräne Gott, der, indem er als Geist weht, wo er will, der Menschen Herz erweckt zur Einigkeit des Glaubens und ihre Zungen zum Zeugnis von ihm – oder ist er etwas ganz anderes?» Geht es da um «die Folge der freien Gnadentaten, in welchen sich Gott der Vater und der Sohn zur Ehre Gottes des Vaters auch in dieser Zeit zwischen der Auferstehung und Wiederkunft immer aufs neue bezeugt..., oder reden wir von einer supranaturalen Substanz, die einmal in die Geschichte der Menschheit eingegangen und nun daselbst – etwa wie eine neu entdeckte Naturkraft – in die Hände und Macht bestimmter Menschen übergegangen... wäre?».

*Gerade bei Barth aber erscheint der Heilige Geist, da die von ihm begründete Einheit nicht auch naturhaft sich gibt, als supranaturale Substanz, die die Lücke im Naturhaften ausfüllen muss, d. h. an die Stelle des Amtes tritt.*

Die Amtsgnade zeigte sich demnach ohne rechten inkarnatorischen Zusammenhang. Die Kirche der Menschen ist in sich nicht ganz, sondern bedarf der Beifügung des Heiligen Geistes. Dieser ist nicht nur Kriterium der Echtheit und Gültigkeit der Kirche, sondern auch ein Teil von ihr. Er ersetzt das Amt. Er allein ist es, der Autorität hat (jedenfalls nach dem Tod der Apostel), fordert, sendet usw. In dieser Frage fehlt eine sichtbare Kirche. Der Geist allein ist es, der – mit Hilfe der Schrift (Barth erwähnt die Taufe, die endlich auch angeführt werden könnte, nicht) – den Zusammenhang mit dem Inkarnierten wahr. Nur über die Bibel gibt es einen inkarnatorischen Zusammenhang mit Christus, nicht über Menschen.

Barth redet so, als ob die Vertreter der apostolischen Sukzession (die er alle in einen Topf wirft) behaupteten, alles Wirken des Heiligen Geistes geschähe nur durch sie<sup>12, 13</sup>. Demgegenüber sieht

---

<sup>12</sup> Ganz falsch ist das nicht, vgl. das Kapitel zu Scheeben.

<sup>13</sup> Barths Neigung zu strukturlosem und undifferenziertem Denken lässt ihn hier Amtsgnade und Heiligen Geist schlechterdings in eins sehen, was zwar (s. Denz. 959, verglichen mit 964) nicht völlig falsch ist, aber doch der allgemeinen nachtridentinischen Theologie widerspricht. Das differenziertere Reden auf katholischer Seite – auch in den Ordinationsformularen! – weiss um ein strukturiertes Walten des Geistes.



er das Wirken des Geistes ganz ohne sie<sup>14</sup>. Diese Behauptung wird durch Barths Bemerkung, es könne sich ja der Heilige Geist auch einem Amtsträger schenken, aber warum oder mit Vorliebe gerade einem solchen<sup>15</sup> ? natürlich nicht eingeschränkt<sup>16</sup>.

Das Amt erscheint wie eine beiläufige, vielleicht gar nicht nötige Erscheinung in der Kirche. Mit Christus steht es gewiss nicht in einer historischen, durchgehenden Verbindung. In einer solchen steht die Kirche überhaupt nur (durch die Taufe und) durch die Tradierung der Bibel.

Es sieht so aus, als ob mit der Inkarnation das Muster gegeben worden wäre, nach dem der Geist immer wieder neu wie nach einem Vorbild Kirche bilde und jeweilen überhaupt wieder werden lasse. Nebst der irdischen, gleichsam papieren-textlichen Verbindung durch die Bibel mit Christus gibt es nur die transzendente durch den Heiligen Geist. Da wo nun *Barth* nach der Ablehnung des katholischen Sukzessionsbegriffs, so wie er ihn versteht, *selber sagt, was er unter der Apostolizität der Kirche verstehe*, kommt er zu folgenden Aussagen: Wesentlich sind zuerst die Apostel, die Augenzeugen. Sie sind nicht Herren der Gemeinde, sondern Christus bedient sich ihrer. «Dass er das tut, darin besteht ihre Autorität, Macht und Sendung. Darin sind sie der Fels, auf den er seine Gemeinde baut.» «Und nicht sie bauen, sondern er baut». «Zeugen dessen, der selber nur gedient hat, können offenbar nur Menschen sein, die ihrerseits nur dienen.» «Dienen ist hier ein Hauptbegriff. Wer nun von Barth erwartete, er legte dar, was Dienen sei, wird allerdings enttäuscht. Es heisst praktisch nur – zahllos wiederholt – es sei nicht Herrschen). Die Person des Apostels wird betont. Nach seinem Tod bleibt aber nur sein Zeugnis, das in der Schrift (sowohl dem Alten Testament, zu dem die Apostel standen, wie im Neuen) niedergelegt ist. (Spätere Generationen stünden danach nicht mehr Zeugen, sondern doch nur einem Zeugnis gegenüber, wie sehr Barth auch die Person der Apostel betonen mag.) Für Barth gehört das Schriftprinzip engstens mit dem Begriff der Apostolizität zusam-

<sup>14</sup> In diesem Zusammenhang fragt sich, ob Barth nicht das filioque zugunsten eines a patre solo aufgeben müsste. Vgl. Anm. 97.

<sup>5</sup> Diese Frage wird verständlicher, wenn man bedenkt, wie auf katholischer Seite von der Amtsgnade geredet wird, die als Verstärkung oder Vermehrung der Heiligungsgnade gesehen wird.

<sup>16</sup> Eigenartig an dieser Polemik berührt, dass Barth sich mit keinem Wort gegen die in der reformierten Schweiz verwendeten Ordinationsriten wendet, die nun undifferenziert den Heiligen Geist (und nicht Gnade!) den VDM – und nicht etwa den Ältesten und der Gemeinde auch – zuwenden.

men. «Apostolisch und also wahr ist die Kirche da, wo ihre äussere Ordnung – das, was man das ‚Kirchenregiment‘ nennt – durch ihr Achten auf die Blickrichtung der Schrift auf alle Fälle so aufgelockert wird, dass alle Beeinträchtigung der Herrschaft dessen, der allein ihr Herr sein kann, vermieden oder doch tunlichst zurückgedrängt und ausgeschaltet, dass seinem Regieren Raum gegeben wird. Ob das besser durch eine monarchische oder aristokratische oder demokratische Verfassungsform geschieht, ist eine sehr wohl aufzuwerfende, aber immerhin zweite Frage (Barth selber wirft sie nicht weiter auf). Ihre Gefahren haben alle diese Formen.»

Barth sagt, dass die Inkarnation darin ihre Konsequenz habe, dass die Kirche Leib Christi ist, dass Christus in ihr seine geschichtlich-menschliche Fortwirkung hat. Aber das bedeutet bei Barth nichts anderes, als dass die Kirche (nun eben doch = die Christen) die Schrift lesen und bedenken, sich ethisch recht verhalten und recht beten muss. Soziologisch hat das aber für die Kirche keine Konsequenzen. *Christi Gegenwart inmitten der Kirche* (die Barth sehr betont) *lässt sich als kirchliche Gegenwart nur behaupten*. Nachvollziehen lässt sie sich bloss so, dass man die Bibel liest, betet und ethische Verantwortung trägt und wahrnimmt. Bekennen kann man sie nur verbal, welchem Bekenntnis man durch die gute Tat Gewicht geben kann. Eine Gemeinschaft aber, die nur die Summe der christlichen Individuen wäre, kann dies nicht als Gemeinschaft bekennen. Dass es überhaupt eine solche Möglichkeit geben könnte, dass nämlich eben durch die Struktur der Kirche selber ein Bekenntnis abgelegt würde, sieht Barth offenbar gar nicht, weshalb er sie auch nicht verneint. Dies wird besonders deutlich, wo Barth sagt (S. 796f), dass Christus der Herr ist, müsse auch so bekannt werden, dass man zum Abendmahl gehe. Wenn irgendeinmal, so erwartete man jetzt, dass Barth zeigte, wie die Kirche nicht nur die Summe der christlichen Individuen sei. Doch fehlt jeder Ansatz dazu. Barth fährt einfach fort, in Parallele zum Abendmahlsbesuch zu betonen, dass man gemeinsam bekennen und beten müsse, wobei völlig offenbleibt, was «gemeinsam» sei.

Nach dem Gesagten erstaunt nicht, dass der Begriff der Amtsgnade nur nach seiner individualistischen Seite in den Blick kommt und damit entweder fragwürdig wird oder als Gnade (bzw. Heiliger Geist) schlechthin und undifferenziert gesehen und vom Amt gelöst wird<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> S. oben die Abweisung der Apost. Sukz.



Von knappen Ausnahmen abgesehen (Heiliger Geist als Geist der Einheit der Kirche, Verschiedenheit der Gnadengaben, beides nur angedeutet), interessierten Barth am Heiligen Geist in unserem Zusammenhang nur zwei Aspekte: 1. *Dass* man 2. *auf Christus* schaut; dass es überhaupt geschieht und dass es gültig geschieht, eben christozentrisch ausgerichtet ist, wobei man wirklich auf Christus nur blicken kann, wenn man von ihm durch den Heiligen Geist gefordert, berufen und gesandt ist<sup>18</sup>.

Es ist nun zu fragen, *ob wir die Amtsgnade in Barths Theologie nicht auch unter andern Aspekten als kontroverstheologischen finden*. Das Wort «Amtsgnade» wird allerdings sonst nicht gebraucht. Die Sache kann sich aber doch zeigen.

Da Barth die Frage der Amtsgnade, wie wir gesehen haben, direkt als Frage nach dem Heiligen Geist sieht, müssen wir zuerst allgemein fragen, was Barth über das Verhältnis des Heiligen Geistes zur Kirche sagt. S. 780ff finden wir dazu folgendes:

Der Heilige Geist beruft und sendet die Gemeinde, zu der er sich als zu seiner eigenen irdisch-geschichtlichen Existenzform bekennt. Der Sendungsauftrag besteht darin, dass die Kirche die vorläufige Darstellungsform der in ihm ergangenen Berufung der ganzen Menschenwelt sein muss (dies im Dienst an seinem prophetischen Wort). Der in ihm geschlossene Bund zwischen Gott und Mensch ist der erste und letzte Sinn der Geschichte der Kirche, dessen künftige Offenbarung ihre grosse, jetzt und hier schon wirksame und lebendige Hoffnung ist. (Was nichts anderes heisst, als dass man auf Christus schaut.)

Wie sieht nun diese Darstellung aus, wie sieht diese «irdisch-geschichtliche Existenzform» des Heiligen Geistes im Zusammenhang des Amtes aus? Dazu finden wir drei positive Aussagen:

1. So wie jeder eine Gnadengabe hat, haben etliche die Gabe der Führung. Ob die Gemeinde gerufen sei, diese anzuerkennen,

---

<sup>18</sup> Dogm. IV, 1, S. 803, erscheint dann das Wirken des Heiligen Geistes doch als strukturiertes: «Führer, Lehrer, Seelsorger sein (nun wird ein gewisses Verhalten gefordert) ... der und nur der wird sich in der Gemeinde als zum Führer Berufener erweisen: indem er es faktisch ist, nicht indem er es zu sein beansprucht oder mit der Würde eines solchen bekleidet ist. Die Freiheit des Heiligen Geistes, die christokratische Bruderschaft in diesem Sinn zu ordnen, solche faktische Führerschaft des Bruders für den Bruder nicht zu verhindern – das wird die Aufgabe und Sorge des rechten Kirchenrechtes sein.» Gibt das Kirchenrecht die Kriterien, wann diese faktische Führerschaft gültig ist?

wird nicht gesagt, es heisst nur, sie dürfte diese faktische Führerschaft nicht verhindern.

2. Als Kriterium, ob es christliche Führerschaft sei, wird das Schriftprinzip genannt. Indirekt muss man schliessen, das schriftgemässe Lehren (und wohl auch Handeln) sei das Kriterium. Dies ist zugleich die einzige irdisch-geschichtliche Beziehung zum Inkarnierten.

3. Die Führerschaft muss eine brüderlich dienende sein. Dies wird in negativer Abgrenzung näher bestimmt als Gegensatz zum Herrschen und Würde-Beanspruchen<sup>19</sup>.

Zur ersten Aussage: Der Amtsträger ist von den übrigen Gemeindegliedern nur durch die besondere Begabung für eine gewisse Tätigkeit unterschieden. Das gilt in gleicher Weise für alle Gnadengaben. Wie alle Begabungen solche füreinander sind (vgl. Anm. 3), so auch die seine. Wenn wir dies mit einer katholischen Auffassung vergleichen, wonach die Amtsgnade Vermehrung der allen Christen geschenkten Heiligungsgrade sei<sup>20</sup>, wobei ja für verschiedene Aufgaben auch andere Christen eine solche Vermehrung erhalten können, so finden wir einmal eine seltsame Übereinstimmung über die Konfessionsgrenzen hinweg. Um so auffälliger ist dann der Unterschied: Auf katholischer Seite wird gelehrt, die Amtsgnade werde durch die Ordination verliehen. Die Art der Verleihung hat damit einen ausgesprochen geschichtlich-inkarnatorischen Charakter. Bei Barth fehlt aber der Bezug auf den Inkarnierten gänzlich. Es drängt sich

---

<sup>19</sup> Dass es Barth bei dieser ausschliesslichen Forderung des Dienens und der Brüderlichkeit (was beides nicht erläutert wird) selber nicht recht wohl war, mag folgendes Zitat zeigen (Dogm. IV, 1, S. 782): « Gerade indem die Gemeinde in ihrem Herrn (exemplarisch für die ganze Menschheit) dieser Erhebung (sc. in die Niedrigkeit) teilhaftig ist, gerade indem sie mit ihm herrscht, kann sie und kann jeder Einzelne in ihr nur dienen, kann es sich in dem in ihr geltenden Recht – im Kirchenrecht – nur um die Richtigkeit ihres Dienstes handeln. Diese Bestimmung ist eindeutig, undialektisch, unumkehrbar. Es ist also in der Gemeinde nicht so, dass das in ihr geltende Dienstrecht doch auch noch allerlei Herrschaftsrecht nach sich zöge und das irgendwie neben sich hätte... Die Gemeinde ist – und es ist ein jedes ihrer Glieder – gefordert, schlechterdings zum Dienst gefordert... Sie hat für sich und es hat in ihr Keiner etwas für sich zu fordern. Berechtigtes Fordern kann für sie und kann in ihr immer nur das Fordern dessen sein, was dazu nötig ist, um dem gemeinsamen Gefordertsein zum Dienst gerecht zu werden ... nur das Herrschen, das selbst und als solches Dienst und nur Dienst ist... Es gibt da wohl auch Forderungen, die die Gemeinde an ihre Glieder und ihre Glieder an die Gemeinde oder eines ihrer Glieder an ein anderes zu richten hat.»

<sup>20</sup> S. z. B. L. Ott, Grundriss der Dogmatik, 1959, S. 544.

auch die Annahme auf, dass Führerschaft nach Barth zuerst in gleicher Weise zum politischen wie zum kirchlichen Führer befähige. Katholischerseits aber wäre es so, dass die Amtsgnade zuerst nur christlich-kirchlich sinnvoll und möglich wäre<sup>21</sup>. Es wäre aber eine Verkennung gerade des Bezugs zur Inkarnation, wenn dieser Gegensatz so verstanden würde, als hätte ein katholischer Ordinand keine vorgegebenen Bedingungen zu erfüllen. Auf der andern Seite ist bei Barth eine christliche Qualifizierung gegeben durch die Mitgliedschaft in der Kirche und die Anerkennung der Führerschaft durch die Kirche. (Direkt nennt Barth allerdings nur, dass der Führer das Schriftprinzip anerkennt).

Zur zweiten Aussage: Hier stimmen alle Konfessionen überein<sup>22</sup>.

Zur dritten Aussage: Was Brudersein und Dienen sei, sagt Barth nicht. Er grenzt es nur negativ gegen Herrschen ab. Die Betonung des Dienens scheint durch konfessionelle Polemik mitbedingt zu sein. Da ist aber zu fragen, ob Barth irgendeinen Theologen gleich welcher Konfession fände, der nicht auch sagte, es komme allein aufs Dienen an, man hätte servus, ja servus servorum Christi zu sein, welches Dienen u. U. eben ein Fordern beinhalte. Und wenn man dies Fordern Herrschen nenne, so sei damit ja doch Dienst gemeint. Dass wiederum in allen Konfessionen dies «Fordern» zu «Herrschen» pervertieren kann, dürfte auch keine Kontroversfrage sein. Da Barth nicht ausführt, was er mit seiner seitenslangen Betonung des Dienens meine, bleibt alles im dunkeln.

---

<sup>21</sup> Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, Sp. 1213: Das Amtspriestertum ruht nicht auf . . . individueller Berufung, sondern auf den Weihen (göttl. oder kirchl. Einsetzung). Vgl. auch Denz. 2275.

<sup>22</sup> Natürlich gibt es konfessionsbedingte Unterschiede. Diese spielen jedoch in unserem Zusammenhang keine Rolle. Es ist eher so, dass die Verschiedenheit des Amtsverständnisses für die Auffassung des Schriftprinzips Konsequenzen hat als umgekehrt. Wenn sich die Gemeinde nicht zuerst dem Amtsträger verpflichtet weiss, sondern der Schrift (deren Verfasser gestorben sind und nicht mehr direkt der Gemeinde als Personen gegenüberstehen), oder allgemeiner, wenn sie sich nicht zuerst Mitchristen als Lehrern verpflichtet weiss, sondern der Schrift, dann sieht sie das Einwohnen des Heiligen Geistes nicht so sehr in Menschen als eben in der Schrift. Die Christen unterwerfen sich damit der unpersönlichen Schrift, die kein Bewusstsein hat und niemand ist, nur etwas. Wird dagegen die Schrift als das Zeugnis der Kirche, der Apostel und als das Bekenntnis aller Christen und auch der gegenwärtigen Kirche gesehen, dann wird die Schrift angenommen wegen Personen, wegen der Kirche. Es geht um die Frage, ob Christi Inkarnation vorerst durch Menschen oder durch Worte bezeugt werde und ob damit der Heilige Geist in Menschen oder in Worten zuerst einwohne.

Konkreter dürfte ein Bedenken des Begriffs des Bruderseins werden. Die Betonung des Bruderbegriffs grenzt sich dem Wortsinn nach gegen andere Begriffe ab wie gegen den des Vaters, des Bräutigams, des Kindes, der Braut u. a. Die Kirche kann, wenn sie – wie Barth das fordert – ausschliesslich brüderlich sein will, Christi Vater- und Bräutigamsein nur verbal bekennen, nicht durch ihre Gestalt. Oder sie bekennt dies durch ihre Struktur gerade so, dass der Vater- und Bräutigambegriff, welche Begriffe in der menschlichen Gemeinschaft nicht fehlen können, in der Kirche gerade betont fehlen, so dass die Kirche absichtlich eine defekte menschliche Gemeinschaft sein will. So stünde sie in einer ständigen Spannung nach Ergänzung, welche Spannung als eschatologische interpretiert werden müsste. Solches bedenkt Barth nicht. Darum lässt sich auch nicht sagen, ob er diese Folgerungen aus seiner Betonung des Bruderbegriffs billigen würde. Das wäre nicht sicher so; denn diese eschatologische Spannung wäre – entgegen Barths Lehre – nicht eine des Noch-nicht-und-doch-Schon, sondern bloss eine des Noch-Nicht. Würde man dennoch annehmen, die Ergänzung geschähe eben doch schon, indem nämlich Gott selber auch jetzt schon der Vater und Bräutigam sei, so läge der oben erwähnte Verdacht wiederum nahe, Gott sei wie eine supranaturale Ergänzung der Kirche verstanden. Die Kirche wäre derart zusammengesetzt aus den sichtbaren Gläubigen, den Brüdern und Gotteskindern, und dem unsichtbaren Vater.

(Fortsetzung folgt)