

Gert Kelter

Parochiales oder diözesanes Bischofsamt ?

Versuch einer Auseinandersetzung mit neuen Ergebnissen ökumenischer Forschung

1. Einleitung

Spätestens mit der Veröffentlichung eines von der Theologischen Kommission der VELKD verfaßten und durch die VELKD-Bischofskonferenz im November 2004 an die Gliedkirchen der EKD versandten Textes unter dem Titel „Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis“ ist die Frage nach dem Wesen des Amtes und der Bedeutung der Ordination auch ökumenisch wieder virulent geworden. Das Papier, dem selbst die Vorsitzende der VELKD-Kommission, Prof. Dorothea Wendebourg, widersprach und statt dessen in einem Minderheitsvotum ihre Position verdeutlichte, stieß auf heftige, vor allem auch ökumenische Kritik. Kernpunkt dieser Kritik war das Plädoyer des Dokumentes für eine vielfältige sog. Beauftragung zum Dienst an Wort und Sakrament neben der Ordination. Im März 2005 distanzierte sich die Bischofskonferenz von dem noch kurz zuvor den EKD-Kirchen empfohlenen Text und veröffentlichte hierzu einige Sätze, die „Ordination und Beauftragung“ zu synonymen Begriffen derselben eigentlich gemeinten Sache erklärten und behaupten, daß das rite vocatus von CA XIV heute und in der EKD eben hierdurch erfolge und dadurch gewährleistet sei. Gebet und Handauflegung seien sowohl bei der Ordination als auch bei der Beauftragung „zu solcher Berufung gehörende Akte.“¹

Daß diese Begriffserklärung, die eher eine Begriffsverwirrung bedeutet, dazu beitragen kann, daß sich die ökumenischen Wogen in absehbarer Zeit wieder glätten, ist kaum zu erwarten. Die römisch-katholische Innsbrucker Theologieprofessorin Silvia Hell veröffentlichte noch in der jüngsten Ausgabe der ökumenischen Zeitschrift UNA SANCTA „Kritische Anmerkungen zum VELKD-Papier“ und resümiert: „Das VELKD-Papier wird weder der eigenen, evangelisch-lutherischen Amtstheologie noch dem gegenwärtigen ökumenischen Stand gerecht. Man kann nur hoffen, dass die evangelischen Kirchen den kritischen Stimmen innerhalb ihrer eigenen Konfession Gehör verleihen. Mit dem Sondervotum zu dem Papier, das von der Vorsitzenden des Theologischen Ausschusses der VELKD, Dorothea Wendebourg, stammt, liegt eine berechtigte, ablehnende Stellungnahme evangelischer Seite vor.“²

2. Rufer in der Wüste?

Angesichts der verwirrenden, unüberschaubaren, wenig greifbaren, sich widersprechenden „Amtstheologien“ im evangelischen Raum erscheint die im Jahre 2004 vorgelegte Dissertation Augustinus Sanders „Ordatio Apostolica“ fast wie ein rührender Versuch, nicht nur Licht in das Dickicht der umstrittenen Frage nach der Ordination an sich, sondern nach der Bedeutung des diözesanen Bischofsamtes in Unterscheidung zum parochialen Pfarramt zu bringen und im Rückgriff auf einen angenommenen historischen Konsens zur Annäherung der divergierenden Positionen beizutragen.

Es ist ein beachtlicher Beitrag zum lutherisch-römischen Dialog in der Frage der gegenseitigen Anerkennung der jeweiligen Ämter, den der Laacher Benediktinerpater Augustinus Sander in seiner Dissertation³ vorlegt. Beachtlich gerade auch deshalb, weil der Autor sich als römisch-katholischer

¹ vgl. Dorothea Wendebourg / Gunter Wenz, Nur ein Streit um Worte? – Wer in der lutherischen Kirche einen Gottesdienst leiten darf, in: Zeitzeichen 8 / 2005, S. 54 ff

² Silvia Hell, Kritische Anmerkungen zum VELKD-Papier „Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis“, in: UNA SANCTA – Zeitschrift für ökumenische Begegnung- 3 / 2005, S.291

³ Augustinus Sander OSB, Ordatio Apostolica, Studien zu Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Bd. I: Georg III. von Anhalt (1507-1553), in: Innsbrucker theologische Studien Bd. 65, hrg. v. Lothar Lies SJ, Innsbruck-Wien 2004

Theologie ausdrücklich und bewußt auf das ursprüngliche Selbstverständnis der Reformation als innerkatholischer Erneuerungsbewegung⁴ einläßt und seine Beobachtungen und Studien in diesen Kontext stellt. Die Studie steht damit (nicht nur editorisch) in einer Reihe mit der Untersuchung Reinhard Meißners zur „Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche“⁵ oder zur „Evangelisch-lutherischen Beichte“⁶ des benediktinischen Theologen Laurentius Klein, und atmet auch deren Geist differenzierter theologischer Wahrnehmung und ehrlichen ökumenischen Bemühens um das Aufspüren gemeinsamer Grundlagen zur Ermöglichung gegenseitigen Verstehens.

Sanders „Studien zu⁷ Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts“ nehmen die sog. Merseburger Bischofsweihe Georgs III. von Anhalt am 2. August 1545 durch Martin Luther als ein Beispiel dafür in den Blick, daß im Luthertum des 16. Jahrhunderts das diözesane Bischofsamt als vom Pfarramt zu unterscheidende Größe noch von theologischer, und das heißt: ekklesialer Bedeutung war. Diese These untermauert Sander durch die sorgfältige Analyse zahlreicher, teilweise bislang unveröffentlichter Quellen, vor allem durch Korrespondenzen im Vorfeld der Bischofsweihe, durch Ordinationszeugnisse und Ordinationsformulare, um daran aufzuzeigen, daß die Bischofsweihe Georgs III ihrer Intention nach eben nicht nur eine Einführung oder Installation in ein regionales, übergemeindliches Pfarramt, sondern eine distinkte Ordination oder Weihe zum diözesanen Bischofsamt gewesen sei.

Welche Bedeutung könnte eine solche historische Fallstudie a) für das ökumenische und b) für das innerlutherische Gespräch über die Amtsfrage haben, wenn es gelänge, das lutherische Postulat von dem *einen* Hirtenamt der Kirche, dem dann auch die *eine* Ordination entspricht⁸, so zu dynamisieren, daß bei der Aufrechterhaltung der theologischen Grundeinsicht in die Einheit des Hirtenamtes dennoch dessen Aufgliederung anerkannt und distinkte ordinationes hierzu angenommen werden können?

Für das ökumenische Gespräch könnten sich hierdurch neue Zugänge zur Frage nach der ekklesialen Bedeutung des diözesanen Bischofsamtes ergeben, die nicht bei der auch römischerseits längst in den Hintergrund getretenen historisch-mechanisch verstandenen Sukzessionsproblematik stehenbliebe, sondern sich den *ekklesiologischen* Inhalten, Zusammenhängen und Konsequenzen widmete.

Für das innerlutherische Fragen nach dem Wesen des Amtes und seiner konkreten Ausprägungen eröffneten sich neue Möglichkeiten, ökumenisch konsens- oder doch wenigstens dialogfähig eine prinzipielle Einigung über das Ordinationsverständnis zu erzielen und die Möglichkeit eines gegliederten Amtes mit je distinkten Ordinationen zu allen seinen Gliederungen in Erwägung zu ziehen. Das Konstrukt der „Beauftragung“ wäre damit überflüssig, die ekklesiologische Bedeutung der distinkten Bischofsweihe allerdings nicht automatisch eine wesensnotwendige Kategorie.

3. Fragen an „*Ordinatio Apostolica*“

Bei aller Hochachtung vor dem Kenntnisreichtum des Autors, seiner wahrhaft ökumenischen Gesinnung und Intention und der Scharfsinnigkeit seiner Ausführungen, die ja als Studie und damit als Basis für ein daran anknüpfendes Gespräch ausdrücklich gekennzeichnet sind, ergeben sich folgende Fragen zu der durchaus zentralen These, daß die Ordination Georgs III eine besondere Bischofs-Ordination (im ausdrücklichen Unterschied zu einer Presbyterordination) gewesen sei.

⁴ „Von ihrem Selbstverständnis her hat die Wittenberger Reformation ihren Ort *innerhalb* der bestehenden katholischen Kirche, zielt der Anspruch der Wittenberger Theologie auf *innerkatholische* Erneuerung.“ S. 19

⁵ Reinhard Meißner, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche; Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft, In: Innsbrucker theologische Studien Bd. 25, Innsbruck-Wien 1989

⁶ Laurentius Klein OSB, Die Evangelisch-lutherischen Beichte, Lehre und Praxis, in: Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd V, hrg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, 1961 (?)

⁷ Das sprachlich ungewöhnliche „zu“ anstelle des zu erwartenden „zur“ soll wohl –nicht ohne Grund!- unterstreichen, daß es eine generelle und verbindliche lutherische Ordinationstheologie weder gab noch gibt.

⁸ Römisch-katholische Theologie könnte im übrigen diesem Postulat zustimmen, wenn sie auch dieses *eine* Hirtenamt im diözesanen Bischofsamt verwirklicht und in der *Bischofsweihe* die Übertragung der *Fülle* der Amtsvollmachten sieht.

3.1 Sander setzt durchgängig voraus, daß Georg seine Ordination als besondere Bischofsordination verstand und also von einem durch Ordination vermittelten „distinkten“ Bischofsamt ausging. Damit müßte Georg, und zwar –wie Sander selbst bestätigt- *gegen* die damalige katholische Mehrheitsschulmeinung, ein Verständnis von der Bedeutung des Bischofsamtes als „Maßstab alles Amtlichen“ (nach Michael Schmaus) gehabt haben, wie es erst das 2. Vaticanum (LG 21 u.a.) mehr oder weniger festlegt.

Ist das nicht eine gewissermaßen anachronistische Eintragung, die Georg eine fast „infallible“ prognostische Intuition unterstellt?

Sander legt eine Fülle von Material vor, aus dem ersichtlich wird, daß auch Georg Pfarrern und Superintendenten (im eigenen Fall sogar dem „titellosen“ Priester Luther, wenn man von seinem Doktorat bzw. seiner Professur absieht, die bei ihm ja eine besondere Bedeutung haben) die geistliche Vollmacht zugesteht zu ordinieren. In der Dissertation begegnet auch kein Hinweis, daß Georg sich beispielsweise kritisch zur Naumburger Bischofsweihe geäußert hätte. Georg betont kontinuierlich nicht nur die Einheit, sondern auch die Identität von Presbyter- und Bischofsamt hinsichtlich der in der Ordination ihnen übertragenen geistlichen Vollmachten.

Wo ich Sander unbedingt zustimme: Georg hat ein besonderes Gespür für die Katholizität der Kirche und die Notwendigkeit ihrer Bewahrung bzw. Dokumentation auch durch ein *strukturkonservatives Festhalten an der institutionellen Gestaltung der Kirche*. („Rechtskontinuität“ vgl. Sander S. 154)

Ist nicht dies aber der entscheidende Grund dafür, daß Georg –dem in seinem Merseburger Bereich kein iurisdiktionell *erst*zuständiger und in diesem Sinne ordentlicher Ordinator zur Verfügung steht- sich an den *nächst*zuständigen Ordinator (in diesem Fall Matthias von Jagow) wendet? Hinzu kommt noch, daß Georg sich bei der Wahl des Brandenburger Bischofs offensichtlich nicht nur an kanonischen Zuständigkeitskriterien, sondern deutlich auch an reformatorisch-theologischen Kriterien orientiert und sie den kanonischen sogar vorordnet, wenn er gerade nicht z.B. seinen persönlichen Freund Erzbischof Albrecht (als iurisdiktionell wesentlich „zuständigeren“ Bischof“) um die Ordinationen bittet. Muß man daraus nicht schließen, daß es Georg zwar sehr wohl um die Bewahrung der institutionellen Gestalt der katholischen Kirche (und deutlicher als anderen) um die Vermeidung schismatisch zu wertenden Handelns (vgl. z.B. Sander, S. 217) ging, seine theologischen Kriterien letztlich aber gegenüber diesen (durchaus auch als theologisch zu bestimmenden) Kriterien überwogen?

Mit anderen Worten: Läßt sich durch den Briefwechsel Georgs mit Matthias wirklich belegen, daß Georg sowohl die Ordinationen seiner Merseburger Ordinanden als später auch seine eigene Ordination vom *nächst*zuständigen, *reformatorischen Anliegen gegenüber konzilianter Ordinarius* erbittet, weil er ihm (im Unterschied zu reformatorisch gesinnten Priestern, dem Bischof von Naumburg, den Superintendenten oder Luther) eine höhere, vollkommeneren Weihevollmacht zugesteht?

3.2 Sander legt großen Wert auf die Feststellung, daß Georg nur die Subdiakonen- und nicht die Presbyterweihe empfangen hatte, wohl um die Bedeutung der postulierten *ordinatio per saltum*⁹ zu unterstreichen.

Nun verstehe ich seine Ausführungen so, daß Georg zunächst als Dompropst, ab 1544 in besonderer Weise auch als *coadiutor in spiritualibus* u.a. auch für die Besetzung der Merseburger Pfarrstellen verantwortlich war.

Vakanten Pfarrstellen standen eine größere Anzahl (reformatorisch gesinnter) Weihekandidaten gegenüber, die der Subdiakon Georg aber, der *potestas iurisdictionis* und *potestas ordinis* offenbar nicht voneinander getrennt verstehen konnte (wie seine Kritik am Weih- und Titularbischöfstum zeigt¹⁰), nicht selbst ordinieren konnte.

Das scheint mir der *zeitgeschichtliche Hintergrund* zu sein, auf dem Georg, allerdings in besonderer Weise um „äußere Dokumentation“ der Katholizität bemüht, die Ordinationen zunächst von Matthias erbittet und später (sind es nicht also vielleicht vorrangig pragmatische Überlegungen, die

⁹ Ordination unter Überspringen vorangehender niedriger Weihen

¹⁰ vgl. hierzu auch Abschnitt 6.5

dazu führen?) auch selbst von ihm die Ordination wünscht, um sein Amt in Merseburg auch geistlich verantwortlich ausüben zu können und sich nicht permanent hilfsweise an andere Ordinarien wenden zu müssen.

Vorausgesetzt, daß Georgs vielfach bezeugte Äußerungen zur Einheit und Identität von Bischofs- und Pfarramt seiner tiefen theologischen Überzeugung entsprechen, vermag ich die Zwangsläufigkeit nicht nachzuvollziehen, mit der Georgs Bitte um die Ordination deshalb im Sinne einer distinkten Bischofsordination verstanden werden muß (die ggf. auch nur ein in dieser Weise speziell ordinierter Bischof erteilen könnte).

Kann man also letztlich von einer „ordinatio per saltum“ nur insofern sprechen, als bei Georg die Diakonenweihe übersprungen wurde, nicht aber auch noch die Presbyterweihe?

3.3 Das Bischofsweiheformular Georgs entspricht nahezu völlig dem Presbyterweiheformular. Der „episkopale Mehrwert“ betrifft einzelne Wendungen, die sich auf das Ordinations- und Visitationsrecht beziehen.¹¹

Bei unvoreingenommener Begutachtung wäre mir dies ein klarer Hinweis darauf gewesen, daß Georg, der ja im Blick auf die iurisdiktionelle Seite des Bischofsamtes bereits die entsprechenden Vollmachten hatte, nun zum „presbyter seu episcopus“ geweiht (ordiniert) wurde und in ein- und demselben Gottesdienst auch spiritualiter als Bischof von Merseburg installiert wurde.

Seine Bischofsweihe wäre dann durchaus nicht „nur“ eine Installation, sondern eine (durch einen Presbyter unter Mitwirkung eines Presbyteriums) vollzogene Priesterweihe mit gleichzeitiger (aber eben auch auf diesen besonderen Fall bezogener) Installation als Diözesan-Bischof.

3.4 Wenn Georg die Bischofsordination als zumindest höchst wünschenswerte Voraussetzung und ordentlichen Normalfall für die Erteilung von Presbyterordination erachtet hätte, und er das Superintendentenamt als eine geistlich defizitäre Notordnung angesehen hätte, müßte es für ihn doch auch nach 1548 noch ein Anliegen gewesen sein, die bischöfliche Ordination in reformatorisch gewordenen Gebieten zu erhalten. Weshalb setzt er seine Weihetätigkeit dann nicht fort bzw. läßt es zu, daß die Merseburger Ordinanden in Leipzig durch einen Superintendenten ordinert werden, bzw. wirkt nicht darauf hin, daß ein solcher Superintendent eine distinkte Bischofsweihe erhält? Er hätte sie ja selbst erteilen können.

3.5 Zur Relevanz der besprochenen Arbeit für den ökumenischen Dialog:

Der innerkatholische Konsens im 16. Jahrhundert besagt,

- a) daß es ein von Christus gesetztes, vom allgemeinen Priestertum der getauften Gläubigen zu unterscheidendes und ihm gegenüberstehendes, besonderes apostolisches Hirtenamt der Kirche gibt.
- b) Dieses Amt ist *eines*. Die Aufgliederung in verschiedene „Ämter“ ist neutestamentlich verankert, insbesondere ein überparochiales Episkopenamt von frühester Zeit an bezeugt. Die konkrete Ausgestaltung dieser Aufgliederung wird aber nicht als *de iure divino* verstanden.
- c) Zum einen apostolischen Hirtenamt der Kirche wird ordinert. Die Weitergabe der Ordination setzt die Ordination des Ordinator voraus. Die Ordination ist ein effektives Geschehen, in dem der Ordinand <mit der Handauflegung *de iure divino* die Gabe des Heiligen Geistes zur Ausrichtung seines Dienstes empfängt.> (Amtspapier der SELK v. 1997 und 2005)
- d) In der Ordination wird die Fülle des *ordo* bzw. der Weihevollmachten übertragen, wobei die Ordinationsvollmacht als *potestas definita* eingeschlossen ist, aber ordentlicherweise durch die dazu von der Kirche bestellten „leitenden Geistlichen“ ausgeübt wird.

Dies sind die Kriterien für die *ordinatio apostolica*.

Vorausgesetzt, das „Luthertum“ hält daran fest, innerkatholische Reformbewegung sein zu wollen und in gewisser Weise „bis zu einer Wiedervereinigung“ vikarisch oder provisorisch zu bestehen, müßte diese Offenheit mit der Perspektive der Wiedervereinigung auf der Basis des innerkatholischen Konsenses zu der Zeit der äußeren Spaltung eigentlich auch auf römisch-

¹¹ Die von Sander gemachten Beobachtungen entsprechen den heute geltenden lutherischen Formularen zur Ordination bzw. Installation von Geistlichen in „ephorale Ämter“

katholischer Seite bestehen, wenn ein ökumenischer Dialog verheißungsvoll und ergebnisorientiert geführt werden soll.

Meine Frage im Blick auf den heutigen ökumenischen Dialog ist:

Hat nicht die römisch-katholische Kirche den amtstheologischen innerkatholischen Konsens des 16. Jahrhunderts (gar nicht so sehr durch die tridentinischen, als vielmehr durch die vaticanischen Lehrentscheidungen) zumindest „überholt“?

Und ist es von daher eine perspektiveverleihender Ansatz, die –wenn es sich denn so verhält– Theologie Georgs von Anhalt (hinsichtlich der Vorstellung einer distinkten Bischofsordination), die ja zu seiner Zeit allenfalls eine Erscheinung *am Rand des allgemeinen katholischen Konsenses* gewesen wäre, als Gesprächsgrundlage für die heutige Amtsdebatte zu sehen?

Muß man nicht also einräumen, daß die Entwicklung der römisch-katholischen Seite zur Konfessionskirche im Blick auf die Amtstheologie sehr viel eklatanter ist, als es amtstheologisch und auf das orthodoxe Luthertum bezogen für die lutherische Seite gesagt werden kann?

4. Bemerkungen zur ekklesialen Bedeutung der Diözese und des Diözesanbischofs

Silvia Hell ist uneingeschränkt zuzustimmen, wenn sie dem VELKD-Papier bescheinigt, daß es dem gegenwärtigen Stand des ökumenischen Dialoges zwischen römischer und lutherischer Theologie nicht gerecht werde.

Vieles von dem, was im bilateralen Dialog zwischen römischen und lutherischen Theologen zum Hirtenamt und zur Ordination längst einvernehmlich und übereinstimmend geklärt werden konnte, stellt dieses unselige Dokument wieder in Frage.

Auch im Blick auf ein zutreffendes Verständnis der sog. apostolischen Sukzession sind die Divergenzen deutlich geringer, und auch römischerseits hat man schon längst von einem historisch-mechanischen Verständnis der apostolischen Sukzession als historisch nachweisbarer, ununterbrochener Abfolge bischöflicher Handauflegungen Abstand genommen.¹²

Ungeklärt und durch das VELKD-Papier gar nicht tangiert, ist nach wie vor die Frage nach der ekklesialen Bedeutung der Diözese und des Diözesanbischofs.

In der Tendenz will Sanders Dissertation andeuten: Diese ekklesiale und für das Wesen der Kirche also höchst bedeutsame Kategorie des Diözesanbischofsamtes sei im 16. Jahrhundert noch theologischer und gesamtkirchlicher Konsens gewesen, zumindest aber *eine* amtstheologische Linie reformatorischer Theologie. Daran anzuknüpfen sei daher eine verheißungsvolle Möglichkeit, der Einheit in der Wahrheit auch in Bezug auf die sichtbare (Struktur bzw. Rechts-) Gestalt der Kirche näher zu kommen.

Meine These dagegen lautet: Die lutherische und Luthersche Grundannahme einer Identität von Pfarramt und Bischofsamt und damit auch einer Entsprechung von Parochie und Diözese ist „katholischer“ als die Überordnung der Diözese über die Parochie bzw. des Diözesanbischofs über den Pfarrer.

Die sog. Bischofsweihe Georgs III von Anhalt war also eine Presbyterweihe (eines Subdiakons) und eine Installation als Oberhirte eines regionalen Parochialverbandes mit den besonderen und aus dem einen Hirtenamt ausgegliederten Vollmachten der Ordination, der Visitation und der Lehraufsicht und dem Ziel, die Einheit der Kirche personal darzustellen und zu gewährleisten.

5. Der Bischof im Licht des Neuen Testaments und der Kirchengeschichte

Folgende Beobachtungen führe ich zur Unterstützung dieser These an:

¹² Bezeichnenderweise ist ein spezielles Interesse an lückenlosen historischen bischöflichen Sukzessionslisten gerade bei hochkirchlichen Gruppierungen im Bereich evangelischen Kirchentums nach wie vor von Bedeutung, denen es nahezu ganz an ekklesialen Bezugsgrößen fehlt, als an Gemeinden, in denen diese Ämter in apostolischer Sukzession ausgeübt werden.

5.1 Im Neuen Testament begegnen weder der Begriff διοικησις (dioikäsís) noch παροικια in einem Zusammenhang, der Rückschlüsse auf unsere Fragestellung zuließe. Im 1. Petrusbrief (1, 17) erscheint paroikia als „Fremde“, als das irdische Leben der Christen fern der himmlischen Heimat.¹³ Statt dessen lesen wir εκκλησια, (ekklésia) Kirche, Gemeinde bzw. Kirchen / Gemeinden (1 Kor 1; 2 Kor 1; Gal 1; 1 Thess 1; 2 Thess 1) oder die apostolischen Sendschreiben sind an die „Heiligen von“ Ephesus, Kolossä etc. gerichtet. Auch die Offenbarung St. Johannes (in den Kapiteln 2 und 3) unterstützen den Befund.

Wo apostolische Briefe an Landschaften (wie z.B. Galatien) gerichtet sind, erscheint εκκλησια im Plural, also als Ekklesien.

Die *eine* Kirche Christi bestand also von Anfang in verschiedenen „Kirchen“, wobei hierunter Ortskirchen, Gemeinden zu verstehen sind.

5.2 Eph 5, 22-32 zeigt deutlich, daß die Struktur der Kirche ein Abbild des Verhältnisses zwischen Christus als dem Haupt und der Kirche als dem Leib Christi ist.

Auch andere neutestamentliche Real-Bilder weisen diese Grundstruktur auf:

Wenn Joh 15, 5 ff von der Kirche als vom Weinstock und den Reben die Rede ist, ist dieses Verhältnis nicht umkehrbar: Die Reben beziehen aus dem Weinstock ihr Leben.

Wo Joh 21, 15 ff von der Kirche als von einer Herde Lämmern gesprochen wird, für die durch Christus dem Apostel Petrus der Weideauftrag erteilt wird, sind Hirt und Herde keine austauschbaren Größen und das einzelne Lamm kann weder Hirte sein, noch eine Versammlung von Hirten eine Herde aus Lämmern bilden.

Daß also die Kirche der Struktur von Christus-Gemeinde, Haupt-Leib, Hirte-Herde, Weinstock-Reben entspricht, ist neutestamentlicher Befund.

Die *eine* Herde hat *einen* Hirten. Der *eine* Leib Hat *ein* Haupt.

Diese „Kephälä-Struktur“ ist der Kirche von Christus eingestiftet, insofern Christus das Haupt seines Leibes, eben der Kirche, ist.

5.3 Die Apostel haben, neutestamentlichem Zeugnis entsprechend, Gemeinden, Ekklesien gegründet, ihnen aber nicht als Bischöfe, Presbyter oder Diakone ortsansässig, kontinuierlich und dauerhaft vorgestanden. Dazu wurden diakonoi, Diener, Amtsträger eingesetzt.¹⁴ Die Apostel waren gewissermaßen „Wanderbischöfe“¹⁵, Vagantenbischöfe, die dann und wann vollmächtig in das Gemeindeleben eingriffen, um falsche Praxis und Lehre zu korrigieren bzw. Anleitung zu rechtem Glauben und Leben zu geben. Ihr apostolisches Episkopat ist charakterisiert durch die Lehraufsicht (insbesondere auch bei Lehrstreitigkeiten und dem Aufkommen von Irrlehren, wenn solche Probleme von den in den Gemeinden dazu gesetzten Amtsträgern nicht gelöst werden konnten), Visitation und Ordination (zumindest initial durch Einsetzung wie Titus 1,5 oder durch Beteiligung und Vorstand wie 1 Tim 4, 14).

Die episkopä der Apostel ist also ein Amt der Einheit der sich in Ekklesien darstellenden Ekklesia. Lehraufsicht, Visitation und Ordination kennzeichnen diesen Dienst der Einheit.

5.4 Während zunächst –auch neutestamentlich erhebbar- kein monarchischer Episkopat existiert, bei dem *ein* Bischof *einer* Gemeinde leitend, regierend, lehrend vorsteht, und es neben Zeugnissen für eine Amtsgliederung nach Bischöfen bzw. Presbytern und Diakonen auch Hinweise für eine presbyteriale Gremienleitung gibt (wobei es auch hier kaum denkbar ist, daß nicht ein primus inter pares existierte), ist doch schon im Neuen Testament selbst die Tendenz unverkennbar, aus der Vielfalt charismatischer Ämter und Dienste zu klaren Strukturen zu kommen. Die Linie von 1 Kor

¹³ vgl. Walter Bauer, Griechisch- Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 5. Auflage, Berlin-New York 1971, Sp. 1247

¹⁴ vgl. z.B. Apg 13,3; 14, 23; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; Titus 1,5

¹⁵ Nach Apg 1, 20 wird den Aposteln durchaus eine episkopä, eine Aufsichtsfunktion in einem Aufsichtsbereich zugesprochen.

12, 28 über Eph 4, 11 zu 1 Tim 3 und Titus 1 und auch Phil 1, 1¹⁶ erweist eine solche Strukturierungs- und Reduzierungstendenz.

5.5 Wo zu apostolischen Zeiten, also zu Lebzeiten der Apostel der Dienst der Einheit (Lehraufsicht, Visitation, Ordination) durch die Apostel geschah, ist dies in nachapostolischer Zeit nicht mehr möglich. Wir sahen jedoch, daß sich die Ämterstrukturen bereits in apostolischer Zeit herausbildeten, also unter dem Apostelamt, und nicht als unmittelbare Nachfolgeämter zu verstehen sind. Mit dem Ende der apostolischen Zeit beginnt nun gerade nicht die „neupostolische“, sondern die nachapostolische.

Gut bezeugt ist die schnell einsetzende und sich zuspitzende Entwicklung zum monarchischen Episkopat in dieser frühesten nachapostolischen Zeit.¹⁷

Zugleich tritt nun an die Stelle der apostolischen episkopä die *bischöfliche Gebietsynode*, die einerseits die Einheit der Kirche in den Kirchen darstellt, andererseits aber auch durch Lehräußerungen, Lehereinigungen und Lehrverurteilungen die übergeordnete Lehraufsichtsinstanz wird. Die Sitte, daß bei Ordinationen neben dem Hauptordinator noch mindestens zwei weitere Ordinatoren aus den Nachbarkeklesien anwesend sind, soll die Apostolizität und Katholizität kirchlichen Handelns dokumentieren und auch gewährleisten.

5.6 Dieses altkirchliche Synodalsystem (Bischofssynoden eines bestimmten Gebietes) führt zur Entwicklung von Metropolen (im Osten: Eparchien), da die Bischöfe der großen Städte, vor allem, insofern diese auch politische Verwaltungszentren waren, sehr bald eine Vorrangstellung für sich beanspruchen.

Zum Entstehen noch größerer Patriarchate bzw. Erzbistümern, die mehrere Metropolen umfassen und in denen *ein* Bischof als Patriarch auch der Metropolen einen Sonderstatus einnimmt, ist es dann nicht mehr weit. Das Papsttum von Rom ist letztlich nichts anderes als die Übertragung des Führungsanspruchs eines einflußreichen Regionalpatriarchen auf den ganzen Erdkreis.

5.7 Dort, wo in der frühesten nachapostolischen Zeit ein monarchischer Bischof einer (Stadt-) Kirche bzw. -Gemeinde vorsteht, was sich liturgisch daran festmachen läßt, daß sich um den einen Altar und die eine Kathedra die ganze Gemeinde zur Eucharistiefeier in der Kathedralkirche versammelt, ist die neutestamentliche und von Christus der Kirche eingestiftete Kephalä-Struktur greifbar und erfahrbar verwirklicht: *Ein* Hirte und *eine* Herde. Seit frühester Zeit und bis in das heute geltende römische Kirchenrecht hinein hält man an dem Grundsatz fest, daß eine Gemeinde (Ortskirche) nur einen Bischof haben dürfe.¹⁸

5.8 Mit der Ausbreitung der Kirche, die ja zumeist so erfolgte, daß von einer Mutterkirche aus zunächst in näherer Umgebung Tochterkirchen entstanden, wurde die Feier der *einen* Eucharistie in *einer* Kirche mit *einem* Bischof und *einer* Gemeinde zunehmend unpraktikabler.

In den Städten selbst gab es bald mehr als nur eine Kirche. Nebenkirchen und Kapellen wurden für die wachsende Zahl der Christen errichtet und die Stadt in „Seelsorgebezirke“ unterteilt. Man unterschied dabei jedoch *die* Ekklesia eines Ortes, einer Stadt nicht von der politischen Civitas. Das heißt: Es sind sozio-politische, wohl auch machstrategische Gründe, die schließlich dazu führen, daß in den Tochterkirchen keine Bischöfe eingesetzt werden, die auf einem Stadtgebiet dann eine städtische Bischofssynode bilden, sondern Presbyter im Namen und Auftrag, ja an der Stelle des Bischofs in diesen Tochtergemeinden das Hirtenamt bekleiden und der Eucharistie vorstehen.

¹⁶ siehe aber auch Offb 2 u. 3; die Sieben Sendschreiben an die Engel, d.h. Bischöfe der jew. Ekklesia von Ephesus, Pergamon etc.

¹⁷ So in den Briefen des Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien aus dem Jahr 107, in denen eine Ämterstruktur aus Bischöfen, Presbytern und Diakonen mit jew. bestimmten und unterschiedlichen Vollmachten und Zuordnungen bezeugt wird.

¹⁸ Ausnahmen läßt das kanonische Recht nur dann zu, wenn z.B. zwei Gemeinden unterschiedlicher Riten (also etwa eine des lateinischen und eine des byzantinischen) an einem Ort nebeneinander bestehen.

Nicht zu vergessen und keinesfalls zu unterschätzen ist die Erhebung des Christentums zur römischen Staatsreligion seit Konstantin d.Gr. (306-337) und der katholischen Kirche zur alleinberechtigten Staatskirche unter Theodosius und Gratian ab 380 n.Chr.

Karl Heussi schreibt: „Die Kirchenverfassung des 4. Jhs. ist nicht die regelmäßige Fortbildung der vorkonstantinischen Verfassung; das Eingreifen der kaiserlichen Gewalt hat die ursprüngliche Anlage vielfach verändert.“¹⁹

Dazu gehört die weitere Stärkung der Bischöfe, denen die Schiedsgerichtsbarkeit, später die volle Gerichtsbarkeit²⁰ übertragen wurden, die kaiserliche Beamte waren wie zuvor die Oberpriester der römischen Tempel. Gerade die Gerichtsbarkeit war aber an Gerichtsbezirke gebunden, die sich aus den römischen Verwaltungseinheiten ergaben. So ist es nachvollziehbar, daß sich die kirchliche Verwaltungsgliederung der staatlichen immer stärker anglich und aus der ursprünglichen Bischofsgemeinde die immer weiter expandierende Diözese wurde, in der ein Heer von Kirchenbeamten aus Presbytern, Archipresbytern, Diakonen, Archidiakonen²¹ und vielen weiteren Amtsstufen den Bischof repräsentierten oder in seinem Namen und Auftrag agierten.

6. Indizien für das Bewußtsein einer Fehlentwicklung

Daß sich in der Kirche das Bewußtsein für die theologisch-ekklesiologische Kategorie des einen Bischofs und der einen um ihn, seinen Altar und seine Kanzel versammelten Gemeinde dennoch erhalten hat und man die Entwicklungen durchaus als problematisch empfand, wird an folgenden Beobachtungen deutlich:

6.1 Die sog. **Stationsgottesdienste**, vor allem für die Stadt Rom gut bezeugt, sind ein Tribut an bereits in Seelsorgebezirke unterteilte Städte, in denen kein gemeinsamer Bischofsgottesdienst der ganzen Stadtkirche mehr stattfand. Hierbei feierte der Bischof reihum in einer vorher bekannt gegebenen „Stationskirche“ den Gottesdienst. „Man wollte durch dieses System, daß der Bischof reihum in den verschiedenen Kirchen der Stadt den Gottesdienst feierte, das Auseinanderfallen der Stadt in unabhängig nebeneinander bestehende Gemeinden vermeiden. (...) Der Brauch des reihum wandernden Bischofsgottesdienstes ist aus dem Altertum auch anderwärts bezeugt, vor allem für Antiochien, Jerusalem, Oxyrhynchos und Tours. In karolingischer Zeit ahmte man das römische Stationssystem in den fränkischen Bischofsstädten (bezeugt vor allem für Metz nach, aber auch an anderen größeren Orten und Klöstern. ...) Durch die zunehmende Verselbständigung der Pfarrei und das bewußtseinsmäßige Zurücktreten des Bischofs hat die Statio der ganzen Stadt im Mittelalter ihre echte Bedeutung verloren.“²²

Mit anderen Worten: Die *Realität* des ursprünglichen Bistums, das aus *einer* Gemeinde und *einem* Bischof bestand, weicht einer *Theorie*, an der durch Konstrukte -wie etwa auch dem der Stationsgottesdienste- wenigstens noch symbolisch festgehalten werden sollte. Faktisch aber gilt, was das (von römischen Verfassern herausgegebene) Pastoralliturgische Handlexikon zutreffend als „bewußtseinsmäßiges Zurücktreten des Bischofs“ und damit auch des gesamten Stadtbistums als seines einheitlichen und ungeteilten Zuständigkeitsbereiches bezeichnet. Diese recht früh einsetzende Entwicklung wird für die theologische Beurteilung der Unterscheidung zwischen Diözese und Parochie später eine ganz neue Bedeutung erlangen.

6.2 Noch längst, bevor es zur auch kirchenrechtlichen Einrichtung von Parochien (Pfarreien) und damit zur Unterteilung der Diözesen kam, entstanden auf dem Stadtgebiet von Rom neben der Bischofskirche sog. **Titelkirchen**. Sie waren den Kardinalspriestern zugeordnet. So genannt, weil ursprünglich nach römischem Brauch am Haus bzw. der Kirche eine Inschrift mit dem Namen des Eigentümers (der sog. Titel) angebracht war, die erst allmählich in Heiligennamen geändert wurde. Das Pastoralliturgische Handlexikon vermerkt dazu: „Die Titel waren nicht Pfarreien in unserem Sinn, sondern eher Unterteilungen der einen römischen Pfarrei; der Gottesdienst in den Titelkirchen wurde als eine praktisch notwendige Ausgliederung aus dem einen gemeinsamen Gottesdienst der

¹⁹ Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1981, 16. Aufl., § 26b, S. 103

²⁰ bis 408

²¹ schon seit etwa 300 bezeugt; sie standen im „Weiherang“ unter den Presbytern, infolge ihrer engen Verbindung mit dem Bischof(!) aber faktisch über ihnen.

²² Adolf Adam / Rupert Berger, Pastoralliturgisches. Handlexikon, 6. Aufl., Freiburg 1980 / 1994, S. 487 / 488

Stadt verstanden, die Einheit durch das Fermentum weiterhin sichtbar dargestellt. Der Papst hielt (vor allem in der Quadragesima) in den einzelnen Titelnkirchen Stationsgottesdienst (statio).²³ Der Bischof von Rom war (und ist), auch wenn das bischöfliche Amt gerade hierdurch theologisch qualifiziert wird, faktisch bereits zu dieser frühen Zeit nicht mehr Liturg, nicht mehr Hirte, nicht mehr (oder doch nur eingeschränkt) Lehrer *der einen* römischen Gemeinde bzw. Ortskirche, sondern nur noch *einer* römischen Gemeinde.

6.3 Bei dem sog. **Fermentum**²⁴ handelte es sich um ein Stück einer vom römischen Bischof in der Bischofskirche geweihten Hostie, das er beim Stationsgottesdienst an die Presbyter der Titelnkirchen sandte, damit diese es während des Friedensgrußes in der Eucharistiefeyer in den Kelch senkten. Bis zum 4. Jahrhundert war es übrigens allgemein üblich, daß sich Bischöfe (!) gegenseitig die Eucharistie zusandten, um dadurch die Einheit der über die ganze Erde ausgebreiteten Kirche symbolisch sichtbar zu machen und sich auch faktisch Anteil an dem einen Leib Christi zu gewähren.²⁵ Zur weiteren Entwicklung wiederum das Pastoralliturgische Handlexikon: „Als mit dem Wachsen der römischen Gemeinde der vom Papst mit dem römischen Klerus gefeierte Stationsgottesdienst nicht mehr ausreichte, mußte in den Titelnkirchen ein Parallelgottesdienst eingerichtet werden; durch das fermentum aus dem Papstgottesdienst sollte die Einheit der Stadt in der Feier der Eucharistie weiterhin sichtbar gemacht werden.“²⁶

Um noch einmal den gravierenden, auch theologisch und ekklesiologischen Unterschied deutlich zu machen: Die gegenseitige Zusendung der Eucharistie in der Alten Kirche, so erklärungsbedürftig uns dies heute auch erscheinen mag, erfolgte zwischen Bischöfen, die in ihren Ortskirchen deren einen und ungeteilten eucharistischen Gottesdienst feierten, um der Einheit der Ortskirchen und ihrer Bischöfe sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Der nicht von ungefähr *römische* Fermentum-Brauch lehnt sich an diese altkirchliche Sitte nur äußerlich an: Hier versendet der Bischof das Fermentum an Presbyter um wenigstens noch symbolisch eine jedoch faktisch nicht mehr vorhandene Einheit und Ungeteiltheit der Eucharistiefeyer seiner Ortskirche zu betonen.

6.4 Ein weiteres Indiz dafür, daß es sich bei der Entwicklung von der Ortskirche (als einer um einen Bischof, seinen Altar und seine Kathedra versammelte Gemeinde) hin zur Dözese um eine auch aus römischer Sicht durchaus problematische und also auch keineswegs für das Kirchesein substantiell entscheidende handeln kann, ergibt sich auch aus der Analyse des sog. **Firmvorbehaltes** der römisch-katholischen Bischöfe. Ganz unabhängig von der theologischen Bewertung der confirmatio als Sakrament im strengen Sinne und ihrer Beziehung zum Taufsakrament, ist festzustellen, daß nach römischem Recht der Diözesanbischof der Spender der Firmung in seiner Diözese ist.²⁷ Während solche Zuordnungen auch für alle anderen Sakramente, insbesondere die Eucharistie, gelten, faktisch jedoch, wie wir sahen, kaum jemals sichtbar in Erscheinung treten, verhält es sich bei der Firmung auffälligerweise anders. Der Diözesanbischof selbst (bzw. einer seiner Weihbischöfe) erteilt bei regelmäßigen Firmreisen den Getauften das Firmsakrament, das als Vollendung des Taufsakramentes gilt. Damit soll unterstrichen werden, daß der Diözesanbischof der eigentliche und erste Spender auch der Taufe, also des Grundsakramentes, innerhalb seines Bistums ist. Auch der Firmvorbehalt erweist sich also als ein Notbehelf und ein deutlicher Hinweis darauf, daß auch römischerseits das Diözesanbischofsamt, trotz aller gegenteiliger Bekräftigung, ein Bischofsamt im *uneigentlichen* Sinne genannt werden muß, das nahezu sämtliche Kriterien, die dafür sonst als signifikant angegeben werden, nicht erfüllt.

²³ a.a.O., S. 517

²⁴ fermentum heißt auch „Sauerteig“; ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig und gibt ihm somit Anteil an der Säuerung. Möglicherweise liegt dem Begriff Fermentum diese auch biblische Vorstellung zugrunde.

²⁵ vgl. 1 Kor 10, 17

²⁶ Pastoralliturgisches Handlexikon, a.a.O., S. 143

²⁷ Ausnahmen der Firmspendung durch Presbyter (Priester) sind in Todesgefahr gestattet, allerdings in jedem Fall nur bei ausdrücklicher Erlaubnis und Bevollmächtigung durch den Bischof und unter Verwendung des vom Bischof Gründonnerstag in der Chrisammesse geweihten Chrisamöls. Die Verwendung dieses bischöflich geweihten und an die Parochien versandten Öls ist ähnlich zu bewerten wie der Brauch des Fermentum.

6.5 Schließlich weist auch die Einrichtung der **Weih- und Titularbischöfe** in dieselbe Richtung: Entgegen dem Grundsatz, daß jede Diözese nur einen Bischof haben darf, gibt es in den meisten Diözesen neben dem Diözesanbischof weitere Weih- und Titularbischöfe, die selbstverständlich nicht nur den Titel eines Bischofs tragen, sondern die Bischofsweihe, die Ordination zum Bischofsamt empfangen haben. Weihbischöfe sind –gerade in großen Diözesen- vielfach diejenigen, die die Firmung spenden. Daraus wird ersichtlich, daß nach römischen Verständnis letztlich nicht der Status eines Diözesanbischofs, sondern die Bischofsweihe hierbei entscheidend ist. Titularbischöfe haben nach ihrer Ernennung und Weihe, ebenso wie die Diözesanbischöfe, von ihrem Bistum „Besitz zu ergreifen“. Allerdings handelt es sich bei diesen Bistümern um längst erloschene Bischofssitze („Titel“) und die Titularbischöfe erfüllen keines der ansonsten für das Bischofsamt erforderlichen Kriterien.

Alle diese Beobachtungen zeigen, daß die ekklesiologische und –wie gezeigt wurde- neutestamentliche Kategorie des Bistums und seines Bischofs²⁸ zunehmend zu einer Fiktion wurde, die zunächst durch symbolische Riten und einzelne kirchenrechtliche Bestimmungen noch aufrechterhalten wurde, auch wenn die Diözese und ihr Diözesanbischof „bewußtseinsmäßig“ immer weiter in den Hintergrund rückte.

7. Neuerung oder Re-Formation?

Höchst interessant ist, daß im 4. und 5. Jahrhundert vor allem in Ländern mit wenigen, aber großen Diözesen eine Entwicklung eintritt, die in der Kirchengeschichtsschreibung meist als Neuerung dargestellt wird, in Wirklichkeit aber eine Re-Formation der Kirche bedeutet: Die Schaffung von Parochien und die Einsetzung von Pfarrern. Die Pfarrer wurden einer Pfarrkirche und einem Pfarrbezirk (sedes; daher „Sedes-Bezirk“; also: Parochie mit festem Pfarrsitz) zugewiesen, deren unterer Klerus und kleinere Filialkirchen ihnen unterstanden. Hinzu kam das Recht der Zehntenerhebung und die Zuweisung von ursprünglich bischöflichem Kirchengut als parochialem Eigentum. So wurden die Pfarrer zu (wenn auch abhängigen) Inhabern des bischöflichen Bannes. Die Parochie ist ein Abbild der Diözese im Kleinen, die selbst wiederum kein Abbild der ursprünglichen Kirche als *einer* Gemeinde mit *einem* Bischof mehr sein konnte. Man darf sich natürlich über die Beweggründe zur Parochialisierung der Diözesen im Verlauf des Mittelalters keine Illusionen machen. Eine Wiederherstellung neutestamentlicher oder frühkatholischer Gegebenheiten aus geistlich-theologischen Gründen stand nicht dahinter. Der Gedanke der Dezentralisation der Diözesen ist vorwiegend pragmatisch-administrativ (und auch ökonomisch) begründet.

Zur Schaffung von Parochien kam auch die Errichtung bzw. Stärkung von Archidiakonaten (oder Dekanaten) unter der Leitung von Archidiakonen, oft Domherren des Stiftskapitels, aber auch Äbte oder Pröpste des Bistums. Im 13. Jahrhundert hatten die Bischöfe vielfach den größten Teil ihrer Gewalt (Visitation, Sendgerichtsbarkeit, Einsetzung der Pfarrer) an die Archidiakone abgetreten.

Das eigentliche Recht und die eigentliche Pflicht des Bischofs, nämlich die Sakramentsspendung und die Evangeliumsverkündigung („Predigt- und Lehramt“) nahmen die Pfarrer wahr.

Das Parochialsystem selbst setzt neue Verzweigungen aus sich heraus. Der Pfarrer setzt Vikare an seiner Stelle ein und wird häufig genug zum Pfründenpfarrer, der –wie dann auch die Bischöfe- seinen Hirtenaufgaben nicht mehr nachkommt. Stadtpfarrer, Erzpriester und andere Ämter entstehen, die die durch Pfründenvermehrung anwachsenden Parochien leiten.

Faktisch jedoch ist die römisch-katholische Kirche des Mittelalters eine parochialisierte Kirche, in der die Bischöfe zumindest als solche (und im eigentlichen, ursprünglichen Sinne) nicht wahrnehmbar sind und die Diözesen mit der *civitas politica* so sehr verschmolzen, daß sie als wesensstiftende ekklesiale Größe keine Bedeutung haben.²⁹

²⁸ im Sinne der um *einen* Bischof, *einen* Altar, *eine* Kathedra versammelten Gemeinde / Ortskirche

²⁹ Abweichungen davon stellen bezeichnenderweise, weil ursprüngliche Verhältnisse bewahrend, die Miniatur-Diözesen in Italien dar, die oft nicht größer waren als entsprechende Stadtparochien im deutschen Raum.

Die lutherische Reformation als eine an den Universitäten beginnende und sich als städtische Bewegung fortsetzende ist ohne diesen Hintergrund der Parochialisierung so nicht denkbar.³⁰

Aus dem Gesagten wird schließlich aber auch deutlich, daß die Gleichung *pastor est episcopus* und, damit zusammenhängend, die Gleichung „Parochie ist Diözese“ durchaus kein Anachronismus ist, der eindeutige, vielleicht gar geistgeleitete historische Entwicklungen einfach überspringt, sondern sich vorreformatorisch bereits im Ansatz klar erkennen läßt.

Ein so verstandener „Parochialismus“ ist im übrigen etwas ganz anderes als der neuzeitliche Kongregationalismus. Die Parochie ist qualitativ „Ortskirche“ (auch unter extremen Diasporaverhältnissen und keiner Quantität unterworfen), episkopal vom Parochus her strukturiert und ekklesiologisch von Altar und Kathedra des Pfarrers her entworfen. Die neuzeitliche Kongregation ist zunächst eine soziale Größe, die von den entschiedenen, wiedergeborenen Einzelnen in freiem Zusammenschluß gebildet wird und ohne Amt auskommt. Während die Parochie als verfaßte Rechtsgröße die sichtbare Kirche an einem Ort ist, ist die sichtbare Seite der „Kongregation“ eine theologisch-ekklesiologische *quantité négligiable* und „Kirche“ eine ganz und gar geistige Kategorie.

In der Parochie ist die Kirche als eine um *einen* Bischof versammelte Gemeinde verwirklicht, wird die *eine* Kirche sichtbar und erfahrbar. In der Diözese mit einem Bischof am Bischofssitz, der in den Gemeinden seines Bistums gar nicht, oder nur „repräsentiert“ durch die Presbyter oder Weihbischöfe die Kriterien erfüllt, die auch römischerseits sonst als zum Wesen der Kirche notwendig und erforderlich bezeichnet werden, ganz konkret also der Vorsitz bei der Eucharistiefeier, bleibt dieser Anspruch in aller Regel³¹ eine blasse Theorie. Eine Theorie allerdings, die im ökumenischen Amtsdiallog als Kategorie von höchster ekklesialer Wertigkeit eine große Rolle spielt. Ausgehend von den gemachten Beobachtungen darf also gefragt werden, ob diese Wertigkeit zu Recht behauptet wird. Mir erscheint das zweifelhaft.

Es konnte gezeigt werden: Spätestens seit dem 4. / 5. Jahrhundert kommt es zu einer Entwicklung weg von der neutestamentlich bezeugten und ekklesiologisch höchst relevanten Struktur der Kirche hinsichtlich ihrer sichtbaren Verwirklichung und Gestalt als der eines „Bistums“, einer Ortskirche mit einem Bischof und einer um dessen Altar und Kathedra versammelten (gottesdienstlichen) Gemeinde, hin zur Flächendiözese. Diese Entwicklung kann mit einigem Recht als sowohl praktische, wie auch theologische Fehlentwicklung bezeichnet werden, der allerdings von Anfang an auf unterschiedliche Weise begegnet wird. Zunächst durch gewissermaßen liturgisch-symbolische Versuche, die Einheit des Bistums mit seinem Bischof (etwa durch die Stationsgottesdienste oder das Fermentum) auszudrücken. Später durch strukturelle Veränderungen der Bistümer in Verwaltungseinheiten, deren Leitern immer weitere Vollmachten des Bischofsamtes zugewiesen werden.

Im 13. und 14. Jahrhundert steht die Parochie am Ende dieser Dezentralisierungsentwicklung, stellt aber selbst und in sich wiederum eine Restrukturierung der ursprünglichen Zentralisation dar, insofern der Parochus und seine Parochie weithin wieder dem Bischof und seinem Bistum gleicht.

Unbestritten ist eine prinzipielle auch (amts-)theologische Unterscheidung zwischen dem Diözesanbischof und dem Parochial-Presbyter (Pfarrer). Allerdings sind sich die maßgeblichen Schultheologen³² darin einig, daß die Fülle der Weihevollmachten in der *Presbyterweihe* vermittelt werde, dort aber teilweise „gebunden“ (*potestas ligata*) bleibe, bis sie durch einen

³⁰ So versammeln sich z.B. 1525 in Görlitz die Erzpriester (Stadt-Ober-Pfarrer) der Lausitz zu einem Konvent und beschließen die Einführung der Reformation in ihren Parochien. Die Einführung der Reformation in einer bestimmten Stadt wird in der Kirchengeschichte fast immer an dem Datum festgemacht, an dem der Pfarrer N.N. erstmals „evangelisch predigte“.

³¹ Das sieht sicherlich z.B. in der römischen Diözese der Färöer mit 130 Seelen anders aus. Aber gerade an diesem Beispiel wird auch deutlich, daß die von Rom behauptete theologisch-qualitative Unterscheidung zwischen Parochie und Diözese nicht haltbar ist.

³² Fast alle bedeutenden Theologen des 13. Jahrhunderts (Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Petrus von Tarantasia, Richard von Mediavilla) argumentieren so; unter Berufung auf Hieronymus auch Luther und Melanchthon, so im Tractatus 60 ff; BSLK 498f

kirchenrechtlichen Akt und die Bischofskonsekration (nicht als Sakrament, sondern als Sakramentale verstanden) „entbunden“ werde.

Eine andere amtstheologische Basis, als die von Mehrheitsschulmeinungen, also etwa kirchenamtlichen, dogmatisierten Definitionen, gibt es bis zu den Lehrentscheidungen des 2. Vaticanums nicht. (Erst das 2. Vatikanische Konzil legt fest, daß die Bischofsweihe ein Sakrament, die höchste Stufe des Ordo und die Verleihung bzw. Übertragung der Fülle aller Weihevollmachten sei und das Presbyterat demzufolge als „verminderte Apostolische Nachfolgeschaft“³³ erscheint, dem diese Fülle fehlt.)

Auf dieser Basis aber argumentierten Luther und die reformkatholischen Theologen des 16. Jahrhunderts, wenn sie Presbyter-Ordinationen als gültige und (not-)rechtmäßige Weihen behaupteten und praktizierten. Die „lutherische“ Stadtparochie ist also, wie wir sahen, keineswegs eine Neuschöpfung der Reformationszeit oder eine reduzierte Notlösung infolge der Weigerung der meisten Diözesanbischöfe, sich der Reformation anzuschließen, sondern vorgefundenes Resultat einer langen kirchen(rechts)geschichtlichen Entwicklung, die durch die Reformatoren nun auch wieder theologisch verortet wird. Dies geschieht maßgeblich durch die Identifizierung von parochus und episkopus und also auch von Parochie und Diözese.

CA XXVIII ist die konfessorische Summe und Darlegung dieser Überzeugung.

8. Vergleichende Zwischenbilanz

Vor diesem Hintergrund kommt nun Augustinus Sanders zuvor bereits ausführlicher beachtete und befragte „Ordinatio Apostolica“ wieder in den Blick:

Ist es nicht eine in gewisser Weise *anachronistische Eintragung* in das theologische Denken des 16. Jahrhunderts, das damals von keiner der beteiligten Seiten überhaupt geteilt werden *konnte*, wenn die Bischofsweihe Georg III. von Anhalt als distinkte Diözesanbischofsordination reinterpretiert wird?

Es muß sich intentional bei dieser Weihe vielmehr um eine (ja zur Ausübung des Pfarramtes auch nach lutherischer Auffassung) erforderliche Presbyterweihe des Subdiakons Georg von Anhalt gehandelt haben (wie der konkrete Vergleich der Formulare der Presbyter- und der Bischofsweihe eigentlich auch nahelegt), mit der zugleich die Installation als Pfarrer der ihm zugewiesenen Parochie und als „Bischof im uneigentlichen Sinne“³⁴ für eine größere Region verbunden war.

Daß dieser „Bischof im uneigentlichen Sinne“ neben der Lehraufsicht und der Visitation auch das Ordinationsrecht ausübte und es in seiner Weihe ausdrücklich übertragen bekommt, ist der historischen Tatsache geschuldet, daß ein römischer Diözesanbischof hierfür nicht zur Verfügung stand und folgt aus der Überzeugung, daß mit der Presbyterweihe die Fülle der bischöflichen Vollmachten übertragen wird. Die Merseburger Bischofsweihe ist also zugleich als der Akt der „Entbindung der Ordinationsvollmacht“ zu interpretieren.

Nach 1548 geht, wie Sander aufzeigt, diese Ordinationsvollmacht nahtlos auf den Leipziger Superintendenten über, der die Merseburger Priesteramtskandidaten ordiniert.

Das spricht ganz deutlich für die Vermutung, daß die Merseburger Bischofsweihe neben einer Presbyterordination die Installation eines Archidiakons oder Dekans oder Superintendenten gewesen ist und auch gewesen sein sollte, der in begrifflicher Unterscheidung und zur

³³ (6) LG³³ Art 21 legt fest, daß die Fülle der Weihegewalt in der Bischofsweihe verliehen wird, die nun selbst als Sakrament bezeichnet wird.

(7) Da nun die Fülle des Sakramentes des Ordo durch die sakramentale Bischofsweihe vermittelt wird, wird das Priesteramt, wie der röm. Dogmatiker M. Schmaus formuliert, zur „verminderten Apostolischen Nachfolgeschaft“. Schmaus weiter: „Der Priester in unserem heutigen Sinne wird also durch die Schrift nicht bezeugt. Diese kennt nur jenen Amtsträger, den wir Bischof nennen (...) Die Kirche hat die von den Aposteln den Bischöfen übertragenen Vollmachten in einer den pastoralen und missionarischen Bedürfnissen angepaßten reduzierten Form weitergegeben. Das einfache Priestertum erscheint so als Ausgliederung aus dem Bischofsamt. Dieses ist das Maß alles Amtlichen in der Kirche.“ Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, St. Ottilien 1982, 2. Aufl., V/2, S. 212 / Michael Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, St. Ottilien 1982, 2. Aufl., V/2, S. 187

³⁴ vergleichbar mit den Archidiakonen oder Dekanen

Kennzeichnung seiner Funktion als Diener der Einheit in einer größeren Region in Merseburg gräzisierung „Bischof“, aber in Leipzig latinisierung „Superintendent“³⁵ genannt wurde.

Vorläufig bleibt es bei dem Fazit:

1. Die Amts- und Ordinationstheologie des 16. Jahrhunderts, sofern sie in den lutherischen Bekenntnisschriften ihren verbindlichen Niederschlag gefunden hat, befindet sich im Konsens mit der katholischen Theologie ihrer Zeit.
2. Unbestritten ist dabei die Existenz des einen, von Christus gestifteten Hirten- und Bischofsamtes der Sakramentsspendung und Evangeliumsverkündigung, das in einem bestimmten und ohne diesen nicht zutreffend darstellbaren Zusammenhang mit dem Apostelamt steht.
3. Unbestritten ist, daß die Vollmachten dieses Amtes nach neutestamentlichem Zeugnis und apostolischem, sowie altkirchlichem Brauch durch die Ordination (Weihe zum Ordo) durch Gebet und Handauflegung (epikletisch-effektiv) von Ordinierten weitergegeben werden.
4. Unbestritten ist, daß Luther und andere eine Aufgliederung dieses einen Amtes auf der Basis ältesten Herkommens, einer Reihe deutlicher Hinweise im Neuen Testament selbst und in Übernahme der vorgefundenen Praxis voraussetzten und nicht generell ablehnten, ja sogar ihre Beibehaltung anstrebten.
5. Dazu gehört insbesondere auch ein Bischofsamt im uneigentlichen Sinne (während das Pfarramt das Bischofsamt im eigentlichen Sinne ist) als besonderer und durchaus nicht einfach verzichtbarer Dienst der Einheit in der Kirche. Dieses Bischofsamt im uneigentlichen Sinne bleibt auch in der Kirche der Reformation unter unterschiedlichen Bezeichnungen erhalten.
6. Die distinkte Ordination zu diesem Bischofsamt wird als Möglichkeit nicht abgewiesen, aber nicht als sakramentale Übertragung einer *über* der der Presbyterordination stehenden Fülle von Weihevollmachten verstanden.
7. Strittig ist aus römisch-katholischer Sicht sicherlich die These, daß die lutherische Parochie und dem lutherischen Parochus (Pfarrer) dieselbe ekklesiale Dignität zukommt, wie der römischen Diözese und ihrem Diözesanbischof als Verwirklichung der Kirche an ihrem Ort. Strittig, aber hier nicht zu erörtern, ist natürlich weiterhin und darüber hinaus die Komponente der Gemeinschaft der Diözesanbischöfe unter dem römischen Papst.
8. Aus lutherischer Perspektive und vor dem Hintergrund der hier skizzierten Beobachtungen und Schlußfolgerungen erscheint nun aber auch das römische Diözesanbischofsamt nur als Bischofsamt im uneigentlichen Sinne, während die lutherischen Bischofs- bzw. Superintendenten-, Propst- oder Dechantenämter ebenso „Bischofsamt im uneigentlichen Sinne“ genannt werden müssen.
9. Während aber das lutherische Pfarramt Bischofsamt im eigentlichen Sinne und die Parochie Bistum im eigentlichen Sinne sind, läßt sich auf römischer Seite eine Entsprechung dafür nicht oder doch nur in defizitärer Weise finden: Der Diözesanbischof ist kein Bischof im eigentlichen Sinn, weil er eines der wesentlichen (auch und gerade aus römisch-katholischer Sicht wesentlichen!) Kriterien hierfür nicht erfüllt, nämlich Bischof einer real um einen Altar und eine Kanzel versammelten eucharistischen Gemeinde, ihr Hirte und Lehrer zu sein. Der römisch-katholische Pfarrer ist aber als Presbyter nur Träger eines reduzierten Amtes in „verminderter apostolischer Nachfolgeschafft“ und kein Bischof und seine Parochie keine Diözese.³⁶

Diese, möglicherweise ungewohnt klingende Umkehrung der Behauptung eines Defizites bzw. Defektes ist keine neue Erkenntnis, sondern wurzelt in CA XXVIII. Den römischen Diözesanbischöfen wird auf der Grundlage der Fakten der Vorwurf gemacht, sie hätten die Iurisdiktionsvollmachten und die Weihevollmachten auseinandergerissen, übten ihre Weihevollmachten kaum oder gar nicht, ihre Iurisdiktionsvollmachten dagegen mit der Attitüde weltlicher Fürsten und mißbräuchlich auch in Bereichen aus, die ihnen nicht zuständen. Sie seien also keine „Bischöfe oder Pfarrherrn“ im eigentlichen Sinne mehr.

³⁵ in jedem Fall also „Aufseher“

³⁶ römisch-katholischer Definition zufolge

Auch wenn die Vorwürfe im Einzelnen und Konkreten auf heutige Verhältnisse nicht zu übertragen sind, bleibt die theologische Zuspitzung davon unberührt: Römische Diözesanbischöfe sind keine Bischöfe im eigentlichen Sinne.

Das wäre für das ökumenische Gespräch ja kein Hindernis, wenn nicht römischerseits lutherischen Pfarrern und lutherischen Bischöfen abgesprochen würde, ein Bischofsamt im eigentlichen Sinne zu bekleiden und damit das Fehlen des Bischofsamts überhaupt, das zurecht als zum Kirchesein der Kirche unbedingt gehörig bezeichnet wird, behauptet würde.

Umgekehrt nämlich bestünde keine Schwierigkeit, dem römisch-katholischen Pfarrer die theologische und ekklesiale Qualität eines Bischofs im eigentlichen Sinne zuzugestehen, selbst wenn dies nach römischem Recht und Verständnis nicht zuträfe.

Eine Durchsicht der entsprechenden Regelungen in der Sammlung römischen Kirchenrechts, dem Codex Iuris Canonici (CIC)³⁷, zeigt hier eine auffällige systematische Parallelität in der Behandlung der Diözese und der Parochie, des Diözesanbischofs und des Pfarrers.

Das betrifft die Regel der territorialen Abgrenzung und den Satz, nachdem Diözese bzw. Parochie alle Gläubigen des jew. Gebietes zu umfassen habe (can. 372.1 bzw. 518). Das trifft aber auch zu auf die Bezeichnung sowohl des Bischofs als auch des Pfarrers als eines „eigenen Hirten“ (pastor proprius; can. 369, bes. 370; can 383.1 [munus pastoris] bzw. 519). Auch die Festlegung, daß *eine* Parochie nur *einen* Pfarrer haben dürfe (can. 526 1 u. 2) reflektiert die eigentliche, die episkopale Struktur der Parochie. Neben einer Reihe weiterer Rechtsparallelen³⁸ (z.B. auch sekundär erscheinender Richtlinien zur Residenzpflicht, aber auch den geistlichen, hirtendienstlichen Funktionen etc.) trifft das kanonische Recht allerdings zwei entscheidende, jedoch weder abgeleitete noch begründete und somit rein apodiktische Differenzierungen: Die Diözese ist per definitionem Teilkirche (ecclesia particularis), Teil des Gottesvolkes (populi Dei portio), die als „für dauernd errichtet“ (stabiler erecta) qualifiziert werden, die Pfarrei hingegen „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist“ (certa communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiler constituta)³⁹. Was zwar inhaltlich nicht unterscheidbar zu sein scheint, soll offenbar durch bewußt unterschiedene Begrifflichkeit ausdrücklich nicht identifiziert werden können: Eine „Teilkirche“ ist definitionsgemäß etwas anderes als eine zwar ansonsten identisch beschriebene „Ortskirche innerhalb einer Teilkirche“. „Teil des Gottesvolkes“ ist per Definition etwas anderes als „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen“.

9. Schluß

Die theologischen Beweg- und Hintergründe sind aus römisch-katholischer Sicht klar. Aber sind diese Unterscheidungen wirklich theologisch plausibel zu machen, von allgemeiner Vermittelbarkeit ganz zu schweigen? Der ökumenische Gesprächspartner hat im Grunde genommen nur die Möglichkeit, diese apodiktischen Festlegungen vorab zu akzeptieren, um dann fast zwangsläufig einzuräumen, daß man ein so definiertes Diözesanbischofsamt freilich nicht habe und kenne.

Für den ökumenischen Dialog wird es darauf ankommen, sich zunächst weniger auf die Frage zu konzentrieren, wo genau und in welcher Gestalt und Struktur in der jeweils anderen Kirche das Bischofsamt realisiert ist, als vielmehr, ob es überhaupt realisiert ist. Die Antwort auf diese Frage ist im gegenwärtigen Gespräch insbesondere für die römisch-katholische Seite entscheidend für die Qualifizierung als „Kirche“ bzw. „kirchliche Gemeinschaft“.

³⁷ Codex des kanonischen Rechtes, hrg. i. A. d. Dt. Bischofskonferenz, lat.-dt. Ausgabe, 3. verbesserte und vermehrte Auflage, Kevelaer 1989

³⁸ die jedoch, weil es sich um Rechtsaussagen handelt, deshalb keineswegs als a-theologisch zu verstehen sind! Diese Unterscheidung zwischen „nur“ Kirchenrecht und geistlich-theologischer Verbindlichkeit und Dignität ist eine Erscheinung des modernen Protestantismus. Sie gilt weder für das Luthertum des 16. Jahrhunderts, noch für die römische Kirche bis heute. Weil dies sowohl innerlutherisch, als auch ökumenisch meist nicht beachtet wird, liegt hier ein Grund für viele Mißverständnisse. Vgl. dazu: Gerhard Scheidhauer, Das Recht der Liturgie, Zum Liturgie- und Rechtsbegriff des evangelischen ius liturgicum, in: THEOS – Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse Bd. 49, Hamburg 2001

³⁹ CIC, a.a.O., can. 515.1

Dabei und deshalb erscheint es mir wenig verheißungsvoll, weiterhin die Kategorie des neurömischen, erst durch das 2. Vaticanum eigentlich geschaffenen und sakramentstheologisch definierten Diözesanbischofsamtes als „Maßstab alles Kirchlichen“ zu fordern.

Ohne den Wert und die wissenschaftliche Brillanz der außerordentlich gewichtigen und ökumenisch bedeutsamen Dissertation Augustinus Sanders hierdurch in irgendeiner Weise schmälern zu wollen, versucht sie dennoch, im Luthertum des 16. Jahrhunderts durchaus gutwillig eine theologische Tendenz bei der Gewichtung des Diözesanbischofsamtes aufzuzeigen, die es nach meinem bisherigen und sicher sehr vorläufigen Erkenntnisstand so gar nicht gegeben hat und vor allem gar nicht geben konnte.

Zusammenfassend stellt sich also die Frage, ob Sanders Studie nicht gerade –und insbesondere auch am Fallbeispiel Georgs von Anhalt- belegt, daß lutherische Theologen und Theologie im 16. Jahrhundert am Bischofsamt nicht nur festhalten wollten, sondern auch festhielten, und zwar an dem Bischofsamt, das ihnen in parochialen Strukturen (und eben sonst nicht oder nur in entstellter Form) begegnete, daß sie *dieses* Bischofsamt stärkten, theologisch begründeten und kirchlich verankerten.

Man darf nun gespannt auf den zweiten Band sein, in dem Sander „Ordinationstheologie des 16. Jahrhunderts“ an den Beispielen Johannes Matthesius’ und Jakob Runges untersuchen wird.