

Judentum die Frau keine volle religiöse Persönlichkeit besaß.⁵ Nach meiner Meinung bestätigt Gal 3, 28, daß Paulus seine aus dem Judentum stammenden Ansichten in diesem Punkt überwunden hat, und 1 Kor 14, 33–36, daß er nicht

¹ K. H. Rengstorf: Kittel, ThWBNT I, 423.

² C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development* (1936).

³ Dillon-Fitzmyer in *Jerome Biblical Commentary* (1968) 45–72.

⁴ John L. McKenzie, *The Elders in the Old Testament: Analecta Biblica* 10 (1959) 388–406.

⁵ G. F. Moore, *Judaism* (1927) II, 126–131. Moores Behandlung des Themas zeigt eine seltsame Ungereimtheit. Nachdem er Dinge zitiert wie den rabbinischen minyan (10 erwachsene Männer sind notwendig für einen Synagogengottesdienst), bemerkt er, daß die soziale und religiöse Stellung der Frau im Judentum eine moralische Errungenschaft darstellt. Diese moralische Errungenschaft geschah in einer Kultur, in der ein berühmter Rabbi sagte, ein Mann solle Gott jeden Tag erneut danken, daß Gott ihn nicht ei-

immer auf der Ebene geblieben ist, auf die er zumindest einmal gelangt war. Es ist hohe Zeit für die christlichen Kirchen, sich zu fragen, ob ihre Amtsstrukturen Paulus' Judentum oder Paulus' Christentum widerspiegeln.

nen Heiden, eine Frau oder einen Unwissenden habe werden lassen (Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midraschim [1926] III, 611).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN MCKENZIE

geboren am 9. Oktober 1910 in Barzil (Indiana, USA), 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der St. Louis Universität, am St. Mary's College (Kansas) und am Weston College, ist Master of Arts, Doktor der Theologie, Professor für Altes Testament an der De Paul Universität in Chicago. Er veröffentlichte u. a.: *Authority in the Church* (1966), *The Roman Catholic Church* (1969).

Harry McSorley

Anerkennung einer presbyteralen Sukzession?

In einer früheren Nummer dieser Zeitschrift waren mehrere Beiträge, die ein anschauliches Bild davon vermittelten, wie sich katholische Theologen immer mehr dessen bewußt geworden sind, daß die Apostolizität der Kirche und die apostolische Sukzession keineswegs mit der historischen Sukzession der Bischöfe innerhalb der Kirche gleichgestellt oder auf diese reduziert werden darf, wie viele römisch-katholische und anglo-katholische Theologen in der Vergangenheit geglaubt haben.¹ Die neuere Tendenz, die auf einem eingehenderen und umfassenderen Studium des Zeugnisses der frühen Kirche fußt, besteht darin, daß man die Apostolizität als Attribut der Gesamtkirche ansieht, das eine Sukzession oder kontinuierliche Weiterführung des apostolischen Glaubens und Lebens, der apostolischen Sendung und Unterweisung, des apostolischen Zeugnisses und Dienstes einschließt.

Wenn man die Dinge aus dieser Perspektive betrachtet, ist dabei die Apostolizität der bischöf-

lichen Sukzession keineswegs übersehen. Natürlich wird hierbei eine Übersteigerung der Bedeutung der historischen Sukzession der Bischöfe abgelehnt, die soweit geht, daß sie christlichen Gemeinschaften, die diesen auf historischer Sukzession beruhenden Episkopat nicht besitzen oder gar keinen Anspruch darauf erheben, allein aufgrund dieser Tatsache abspricht, daß sie Teil der christlichen Kirche sind. Ein solches Verständnis der Notwendigkeit historischer Sukzession des Episkopates ist durch die Lehre des Zweiten Vatikanums ausgeschlossen, daß die Eingliederung in den Leib Christi durch den Glauben und die Taufe erfolgt (vgl. *Ökumenismusdekret* 3).² Auf der anderen Seite wird der wirkliche Wert der historischen Sukzession der Bischöfe keineswegs bagatellisiert. Wir erheben keineswegs den Anspruch, daß das nun Folgende eine erschöpfende Darstellung der Bedeutung des historischen Episkopates ist, doch dürfte es wichtig sein, die wachsende Übereinstimmung katholischer und protestantischer Theologen darüber zu unterstreichen, daß außer den weitgehend anerkannten pastoralen, prophetischen und priesterlichen Funktionen des Bischofs die bischöfliche Sukzession ein (wenn richtig und sachgerecht erkannt und verwirklicht) wirksames Zeichen der «apostolischen Sukzession des Amtes und der Kirche und daher ein Zeichen der Einheit und Katholizität der Kirche ist».³

Unter Ausklammerung der Frage nach der An-

erkennung dessen, was man Sukzession der prophetischen oder charismatischen Dienstämter genannt hat, die in verschiedenen christlichen Gemeinschaften eine Rolle spielen,⁴ möchten wir uns hier die Frage stellen: Wie kann und muß die römisch-katholische Kirche die Ämter derjenigen Kirchen – wie beispielsweise der lutherischen oder presbyterianischen – bewerten, in denen die bischöfliche Sukzession nicht gewahrt worden ist, in denen es aber eine ordentliche Sukzession der Pastoren gegeben hat und zwar durch Handauflegung, wenn auch nicht durch einen Bischof, sondern durch einen Priester/Pastor? Verschiedene Theologen argumentieren, daß allein die Tatsache, daß nicht-episkopale Gemeinschaften Kirchen sind oder eine ekklesiale Realität besitzen – wie es das Zweite Vatikanum anerkannt hat – das Vorhandensein echter kirchlicher Ämter in ihnen impliziert.⁵ Betrachten wir die Rechtfertigung der Authentizität der «zweiten Generation» ihrer Amtsträger bei den lutherischen Reformatoren, so stellen wir fest, daß sie sich nicht allein auf eine «ekklesiologische Gültigkeit», sondern auch auf eine «rituelle» berufen, das heißt auf die Legitimität von Ordinationen, die durch Handauflegung übertragen sind, auch wenn die Hände die zuvor selbst ordinierten Pastoren/Priester und nicht Bischöfe sind.⁶

Wir wollen zunächst die rationalen Gründe für eine presbyterale Sukzession darlegen, wie wir sie in den amtlichen lutherischen Bekenntnisbüchern finden und dabei entsprechende Stellen in Calvins *Institutions* kurz streifen. Daran soll sich eine historische und theologische Kritik dieser Argumentation anschließen, gefolgt von einigen Schlußfolgerungen und Implikationen für die gegenwärtige ökumenische Situation.

1. Presbyterale Ordination/Sukzession in reformatorischen Dokumenten

In der *Apologie der Augsburger Konfession* (1531), die 1537 zu einem offiziellen Teil der lutherischen Glaubensbekenntnisse erhoben wurde, lesen wir: «... wir haben unser tiefes Verlangen ... bezeugt, die Kirchenordnung und verschiedenen Ränge der kirchlichen Hierarchie beizubehalten, obwohl sie durch menschliche Autorität geschaffen sind. Wir wissen, daß die Väter gute und nützliche Gründe hatten, die kirchliche Disziplin in der durch die alten Kanones beschriebenen Form zu bestimmen. Doch die Bischöfe zwingen entweder unsere Priester, die Art Lehre, die wir eben bekannt haben, aufzugeben und zu verurteilen, oder aber sie töten

die unglücklichen und unschuldigen Menschen ... So ist die Grausamkeit der Bischöfe der Grund dafür, daß an manchen Plätzen die kanonische Kirchenleitung abgeschafft wird, ungeachtet unseres ernstesten Verlangens, sie beizubehalten.»⁷

Dieser Text zeigt folgendes: Trotz ihres Wunsches, in Gemeinschaft mit den Bischöfen der römischen Kirche zu bleiben, ja selbst Amtsträger zu haben, die ordiniert waren «gemäß der Form der kirchlichen Gesetze, Anordnungen und Dekrete, die bisher allenthalben in der christlichen Welt beobachtet worden sind», wie die päpstlichen Theologen gefordert hatten,⁸ glaubten die früheren Lutheraner, pastorale Notwendigkeiten rechtfertigten es, wenn sie sich über die kirchlichen Anordnungen hinsichtlich der Weihe hinwegsetzten.

Luther stellt in den *Schmalkaldischen Artikeln* von 1537 fest, die Kirche dürfe nicht der Amtsträger beraubt werden nur wegen der negativen Haltung der katholischen Bischöfe. Und er erklärt dann weiter: «Gemäß dem Vorbild der frühen Kirchen und der Väter müssen und sollten wir selbst geeignete Personen zu diesem Dienst ordinieren. Die Papisten haben kein Recht, uns das zu verbieten oder uns daran zu hindern, nicht einmal aufgrund ihrer eigenen Gesetze, denn diese Gesetze bestimmen, daß auch die von Häretikern Geweihten als geweiht zu betrachten seien ... Auch der hl. Hieronymus schreibt die Kirche von Alexandria betreffend, sie sei ursprünglich ohne Bischöfe von Priestern und Predigern gemeinsam geleitet worden.»⁹

Es ist nicht klar und eindeutig, auf was für Gesetze Luther sich hier bezieht. Auch die Hinweise auf das *Decretum Gratiani*, die die Herausgeber der kritischen Ausgabe der Lutherischen Bekenntnisschriften anführen, können uns nicht weiter helfen. Zutreffend ist, daß nach langem Hin und Her die Gültigkeit von Taufe und Weihen, die von Häretikern und Schismatikern gespendet waren, von der Kirche des Mittelalters als gültig anerkannt wurde. Die zugrundeliegende Voraussetzung jedoch war, daß der die Ordination bzw. die Weihe Vornehmende selbst gültig geweihter Bischof war, während die neuen lutherischen Pastoren von Priestern ordiniert waren.

Das Argument, das sich auf Hieronymus bezieht, ist problematischer als das aus der kirchenrechtlichen Tradition. In den *Schmalkaldischen Artikeln* handelt es sich indessen mehr um eine Erwähnung als um ein Argument. Für die volle Entfaltung des Arguments müssen wir Melanchthons

*Traktat über die Macht und den Primat des Papstes*¹⁰ heranziehen, der gleichfalls im Jahre 1537 verfaßt worden ist. Hier wird *Brief 146* des Hieronymus, der an *Evangelus* gerichtet ist, zitiert, nach der Version aus dem *Decretum Gratiani*¹¹; Hieronymus erklärt an der betreffenden Stelle, in der frühen Kirche seien *episcopus* und *presbyter* dasselbe gewesen. Doch um Spaltungen zu vermeiden, fährt Hieronymus dann weiter fort, «wurde einer ausgewählt und über die anderen gestellt ... damit nicht einzelne Personen getrennt Gefolgsleute um sich sammeln und dadurch die Kirche Christi zerreißten. Denn in Alexandria wählten, seit der Zeit des Evangelisten Markus bis zur Zeit der Bischöfe Herakles [sic] und Dionysius, die Presbyter stets einen aus ihrer Mitte, gaben ihm einen höheren Platz und nannten ihn Bischof ... Denn was tut, von der Ordination abgesehen, ein Bischof, was der Priester nicht auch tut?»

Soweit das Zitat aus Hieronymus. Nun zurück zu Melanchthons Argument, das darauf fußt: «Hieronymus ... lehrt, daß die Unterscheidung zwischen den Graden des Bischofs und des Presbyters (oder Pastors) auf menschlicher Autorität beruht ... Später dann machte eins den Unterschied zwischen Bischöfen und Pastoren aus: die Erteilung Ordination oder Weihe, denn es wurde entschieden, daß ein Bischof die Amtsträger in einer Reihe von Kirchen weihen sollte. Aber da die Unterscheidung von Bischof und Pastor nicht göttlichen Rechtes ist, liegt es klar auf der Hand, daß eine von einem Pastor in seiner eigenen Kirche vorgenommene Ordination eine Gültigkeit göttlichen Rechtes besitzt. Wenn folglich die regulären Bischöfe Feinde des Evangeliums werden und nicht willens sind zu ordinieren, behalten die Kirchen das Recht, für sich selbst Ordinationen vorzunehmen. Denn wo immer Kirche vorhanden ist, da ist auch das Recht vorhanden, das Evangelium zu verkünden. Zu dem Zwecke aber ist es notwendig, daß die Kirche das Recht behält, Amtsträger zu berufen, zu wählen und zu weihen.»¹²

Melanchthon exzerpiert Hieronymus' Lehre über das Verhältnis zwischen Bischof und Priester mit aller Exaktheit, obwohl er nicht einmal Hieronymus' *Commentarius ad Titum* berücksichtigt, in dem ausdrücklich festgestellt ist, die Bischöfe wüßten daß ihr Vorrang den Priestern gegenüber (sie sind in diesem Zusammenhang als *maiores* bezeichnet) mehr auf Gewohnheit als auf einer Anordnung des Herrn beruht.¹³

Calvin zieht in seiner *Institutio* beide Hieronymustexte heran, obwohl er nicht so nachdrücklich

wie Melanchthon für die presbyterale Sukzession argumentiert. Dabei spielt weder bei Melanchthon noch bei Calvin die *Idee* der Sukzession eine besondere Rolle für die Lehre von der Ordination. Beide stimmen indessen darin überein, daß die Ordination durch feierliche Handauflegung von seiten bereits Ordinierter erfolgt.¹⁴

2. Bewertung der Frage für das Problem der presbyteralen Sukzession

Die beiden abschließenden Aussagen von Melanchthons Argument zugunsten der Authentizität der presbyteralen Ordination stellen eine kurze Zusammenfassung dessen dar, was wir oben als ekklesiologische Wertung des nicht-episkopalen Dienstamtes vorgetragen haben. Eine Anzahl katholischer Theologen wird allein in diesem Argument einen hinreichenden Grund zur Anerkennung des kirchlichen Amtes, zumindest einiger nicht-episkopaler Kirchen, finden.

Bei der Beurteilung der Bemühungen der Lutheraner, die Authentizität des Amtes ihrer selbstordinierten Pastoren zu verteidigen, stoßen wir auf einen Anspruch auf rituelle Wertung, für den das Zeugnis des hl. Hieronymus entscheidende Bedeutung besitzt. Dieses Zeugnis enthält (1.) die *biblisch-theologische* Aussage, daß ursprünglich kein Unterschied zwischen den *Presbytern* und den *Episkopen* bestanden hat und daß spätere Unterscheidungen, die den *Bischöfen* das Übergewicht brachten – das die Funktion der Weihespendung oder Ordination einschloß – auf einer kirchlichen Gewohnheit beruhte und nicht auf einer Anordnung des Herrn; und (2.) die *historische* Behauptung, daß in Alexandrien bis ins dritte Jahrhundert hinein ein Presbyterkollegium und nicht etwa ein Bischof den neuen Bischof aus den eigenen Reihen wählte, wenn der vorhergehende Bischof gestorben war.

Was die historische Frage anbetrifft, so haben unter anderen Charles Gore, Cuthbert Turner und in jüngerer Zeit Joseph Lécuyer ernsthafte historische Gründe entdeckt, die die Zuverlässigkeit der hieronymianischen Information in Frage stellen, Gründe, die, was die Kirche von Alexandrien betrifft, von Severus von Antiochien und Eutychius von Alexandria mehr oder weniger bestärkt werden.¹⁵ Ihr Argument lautet: Was Hieronymus als historische Tatsache berichtet, war in Wirklichkeit eine entstellte Version eines verleumderischen Gerüchtes, das von den Arianern gegen Athanasius in Umlauf gesetzt worden war, näm-

lich, er sei kein wirklicher Bischof, da er nur von Presbytern ordiniert worden sei. Eric W. Kemp hält diese Annahme für einigermaßen einleuchtend, glaubt jedoch andererseits, sie beruhe auf einem *argumentum ex silentio*, das zu mehrdeutig sei, um als Fundament dienen zu können.¹⁶

Im Verlauf seiner Ausführungen übt Kemp strenge Kritik an W. Telfers Beweisführung und Schlußfolgerungen, bei denen es auch um die historische Situation in Alexandrien ging.¹⁷ Doch wäre es ein Mißverständnis, wollte man Kemps Kritik als totale Ablehnung von Telfers Schlüssen betrachten.¹⁸ Die Hauptrichtung der Kritik Kemps zielt auf Telfers maßlose Polemik gegen Gore, vor allem im Zusammenhang mit Telfers mangelhaft begründeter Gleichsetzung des «Prinzips der apostolischen Sukzession mit der Idee der Konsekration durch eine kontinuierliche Reihe monarchischer Bischöfe»¹⁹, ein unter katholischen Christen, wie wir zu Beginn unseres Beitrages erwähnten, immer noch vorherrschendes Mißverständnis. Kemps eigener Schluß hinsichtlich der historischen Situation in Alexandrien lautet, daß «hier offensichtlich eine sorgfältig geregelte Sukzession vorhanden war, allerdings eben eine Sukzession durch ein Presbyterkollegium». Ungeachtet mancher Unklarheiten, fährt er dann fort, läßt der Fall Alexandrien deutlich erkennen, «daß das Prinzip der apostolischen Sukzession durchaus vereinbar ist mit einer presbyterianischen Verfassung».²⁰

Gleich zu welchem abschließenden Urteil über die Gestalt des kirchlichen Amtes in der Frühzeit der alexandrinischen Kirche man gelangen mag, – interessant ist, daß die unbestreitbare historische Evidenz dessen, daß Priester/Presbyter prinzipiell die Fähigkeit besitzen, Presbyter zu ordinieren, den Reformatoren ganz offensichtlich unbekannt war: nämlich die wohlbelegten Fälle von Presbyterordinationen durch Presbyter aus dem 15. Jahrhundert.²¹ Ludwig Ott erklärt die angeblichen presbyteralen Ordinationen durch Willihad und Liudger im 8. Jahrhundert für fragwürdig, hegt dagegen keinerlei Zweifel daran, daß im 15. Jahrhundert Priester als außerordentliche Spender des Sakramentes der Priesterweihe fungiert haben.²²

Wie W. Kasper ganz richtig bemerkt hat, finden wir im Mittelalter nicht allein die Praxis einer presbyteralen Sukzession, sondern auch eine theoretische Reflexion über dieses Thema.²³ Worauf wir oben hingewiesen haben, das soll hier ebenfalls wiederholt werden: Hieronymus bezeugt nicht allein eine angebliche Tatsache hinsichtlich der alexandrinischen Kirchenordnung, sondern auch

eine biblisch-theologische Theorie, derzufolge Unterschiede zwischen Presbyter und Bischof kirchlicher und nicht göttlicher Einsetzung sind. Ganz ähnliche Auffassungen finden wir bei Johannes Chrysostomus, im Ambrosiaster und bei Pelagius.²⁴ Diese Denkströmung blieb nicht allein bei den späteren Kanonisten lebendig, sondern auch bei den frühen scholastischen Exegeten und Theologen ebenso wie im Gratianischen *Decretum*, wo wir lesen: «Ein Priester ist dasselbe wie ein Bischof, und daß Bischöfe Priestern gegenüber einen Vorrang besitzen, beruht ausschließlich auf kirchlicher Gewohnheit.»²⁵

Ist es angesichts dieser starken doktrinalen, kanonischen und historischen Tradition verwunderlich, daß das Konzil von Trient den Antrag ablehnte, den Unterschied zwischen Presbyter und Bischof als auf göttlicher Einsetzung beruhend zu erklären?²⁶ Eine derartige Definition würde nicht allein die kontinentalen Reformatoren verurteilt haben, sondern auch eine große Anzahl katholischer Theologen und Kirchenrechtler, darunter zumindest zwei Kirchenväter. Wenn wir auf diese Weise den Stand der Frage auf dem Tridentinum betrachten, können wir auch leichter verstehen, daß die einzige Kritik an Pastoren, die nicht von der «kirchlichen und kanonischen Gewalt» ordiniert waren, besagte, daß sie keine «legitimen (legitimate)» Diener des Wortes und der Sakramente seien. Solche Amtsstellungen werden also nicht als «null und nichtig» oder «ungültig» erklärt, sondern nur als nicht «legitimiert» insofern sie gegen die althergebrachte Disziplin der Kirche verstoßen.²⁷ Ebenso wenig finden wir auf dem Tridentinum irgendeine Kritik oder eine Zurückweisung der Argumente Melanchthons für die Authentizität von Amtsträgern, die in einer Notlage auf außerordentliche Weise von anderen Priestern ordiniert waren.

Gerade nach dem Zweiten Vatikanum hat der katholische Theologe die Freiheit anzunehmen, daß unter bestimmten Umständen ein gewöhnlicher Priester einen anderen zum Priester weihen kann. Wir lesen in der offiziellen *relatio* zu Ziffer 21 der *Konstitution über die Kirche*: «Die Kommission hat beschlossen, es solle keine Erklärung abgegeben werden zu der Frage, ob nur ein Bischof Priester ordinieren kann, und hat daher zu diesem Punkt weder die Rechts- noch die Sachfrage aufgeworfen.»²⁸

Man hat gesagt, die presbyterale Theorie, die zumindest seit Hieronymus' Zeiten im Katholizismus wirksam war und im Mittelalter erneut leben-

dig wurde, als bestimmten Äbten die päpstliche Erlaubnis erteilt wurde, Priesterweihen zu erteilen, sei in Wahrheit kein Argument «für die presbyterale Sukzession, sondern für den Mißbrauch päpstlicher Gewalt (popery)»²⁹. Was hier kritisiert wird, ist natürlich die Auffassung, daß nur mit und aufgrund päpstlicher Autorisierung ein Priester in gültiger Weise einen anderen zum Priester weihen kann. Während viele katholische Theologen zweifellos einer solchen Auffassung beipflichten würden, erscheint mir im Lichte dessen, was wir bereits sagten, als ebenso berechnete katholische Auffassung, weiter daran festzuhalten, daß zwar, gemäß den für das Mittelalter und die heutige Kirchendisziplin geltenden Prinzipien ein Priester unter normalen Umständen ohne päpstliche Autorisierung weder das Recht noch die Berechtigung besitzt, ohne moralische Notwendigkeit das Weihesakrament zu spenden, daß aber sehr wohl außergewöhnliche Situationen, wie etwa Zeiten der Verfolgung, denkbar wären, die einem Priester durchaus die Berechtigung geben könnten, in gültiger Weise andere zu Priestern zu weihen, wenn kein Bischof zur Hand wäre. Entsprechend der Tendenz der heutigen katholischen Lutherforschung, den guten Glauben der frühen Reformatoren anzuerkennen, sowie ihre echt religiöse Motivierung bei dem Versuch, die Kirche zu reformieren – bei aller Kritik an ihrer Taktik oder ihrer Lehre –, dürfte man gleichfalls auf der Grundlage der Theologie des kirchlichen Dienstamtes und der Eucharistie, wie sie in den lutherischen Bekenntnisschriften zu finden ist, zu dem Schluß gelangen, daß auf dem Weg über die presbyterale Sukzession ein authentisches Weiheamt vorhanden ist. Kurz gesagt bedeutet dies, daß die Notwendigkeit einer päpstlichen Genehmigung oder Autorisierung, bevor ein Priester die Rolle des außerordentlichen Spenders des Weihesakramentes ausübt, eine Forderung des kirchlichen Gesetzes ist und aus ernsthaften Gründen übergangen werden kann.

Im Hinblick auf den klar ausgesprochenen Befehl Christi, daß die Christen in Einheit miteinander leben sollten, liegt die Beweislast bei denen, die der Meinung sind, die päpstliche Erlaubnis sei erforderlich kraft eines unwandelbaren göttlichen Gesetzes, das unter keinen Umständen außer Kraft treten kann.

3. *Schlußfolgerungen und ökumenische Implikationen.*

1. Das Argument, mit dem die frühen Lutheraner die Authentizität der presbyteralen Ordination

verteidigten, besitzt zumindest einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Es bildet einen der Gründe, aus dem sich vierzehn katholische Theologen, darunter zwei Bischöfe, zu der Erklärung veranlaßt sahen: «Wir haben ernsthafte Mängel in den üblicherweise gegen die Gültigkeit des eucharistischen Dienstamtes der lutherischen Kirchen geltend gemachten Argumenten entdeckt. Praktisch sehen wir keinen überzeugenden Grund für eine Bestreitung der Möglichkeit, daß die römisch-katholische Kirche die Gültigkeit dieses Amtes anerkennt.»³⁰

2. Dieses Argument ist ein Argument, in dessen Namen heute allgemein die Gültigkeit solcher Ordinationen gefordert wird. Das heißt, daß die Anerkennung dieser presbyteralen Sukzession durch die römisch-katholische Kirche nicht die *Verleibung* einer inneren Gültigkeit an die im eigentlichen Sinne in dieser Sukzession Ordinierten einschließt, sondern nur amtliche *Anerkennung* vorhandener Gültigkeit durch die römisch-katholische Kirche. Das würde jegliche Aussöhnungshandlung ritueller Art unnötig machen, bei der eine ein- oder gegenseitige Handauflegung stattfände, deren Doppeldeutigkeit sich bereits bei anderen Bemühungen zur Wiedervereinigung episkopaler und nicht-episkopaler Kirchen als Stein des Anstoßes erwiesen hat.

3. Angesichts der Geneigtheit der offiziellen lutherischen Bekenntnisse, die historische episkopale Kirchenordnung wiederherzustellen, angesichts der wachsenden Bereitschaft heutiger lutherischer Theologen, die episkopale Sukzession nicht allein als eine althergebrachte Form der Kirchenorganisation anzusehen, sondern als hervorragendes Zeichen der apostolischen Sukzession der Gesamtkirche, und angesichts der Pflicht aller Christen, an der Erfüllung des eindeutigen Willensausdruckes Christi zu arbeiten, daß seine Jünger in größtmöglicher Einheit leben, gäbe es für die römisch-katholische Kirche nur eins, was sie davon abhalten könnte, das lutherische geistliche Amt nicht anzuerkennen – nämlich die Evidenz einer ebenso eindeutigen Willensäußerung Christi, daß eine solche Anerkennung unmöglich ist. Meines Wissens jedoch hat bis heute noch niemand diese Evidenz erbracht.

¹ Concilium 34 (1968).

² Vgl. K. McDonnell, *The Concept of 'Church' in the Documents of Vatican II=Lutherans and Catholics in Dialogue IV: Eucharist and Ministry* (im weiteren zitiert als *Luth/Cath*) (Washington-New York 1970) 307-324.

³ Vgl. W. A. Quanbeck, A contemporary View of Apostolic Succession = Luth/Cath 187, und Reflections of the R. C. Participants, ebd. 32f. n. 57.

⁴ Vgl. A. Dulles, Die Sukzession der Propheten in der Kirche: Concilium (1968) 259ff und McDonnell, Ways of Validating Ministry: Journ. Ecum Stud. 7 (1970) 244-254.

⁵ McDonnell aaO. 254-263.

⁶ Ebd. 217-244.

⁷ Art. 14, The Book of Concord (übers. von T. G. Tappert, Philadelphia 1959) (im weiteren zitiert als Tappert), 214.

⁸ Confutatio, Corpus Reformatorum 27 (Berlin 1859) 114f.

⁹ Smal. Art. III, 10; Tappert 314.

¹⁰ Nn. 60-67; Tappert 330f.

¹¹ P. I. D. 93, c 24, Corp. iur. canon.: Decretum (Ausg. A. Friedberg, Leipzig 1879) 327-329.

¹² Treatise, nn. 64-67.

¹³ PL 26, 598.

¹⁴ Vgl. Institutio IV, 4, 2 und J. Burleigh, The Presbyter in Presbyterianism: Scot. Jl. of Theol. 2 (1949) 304.

¹⁵ Gore, The Church and the Ministry (neue revidierte Ausg. London 1936) 115; Lécuyer, Le Problème des consécrations épiscopales dans l'Eglise d'Alexandrie: BLE 65 (1964) 241-257.

¹⁶ Bishops and Presbyters at Alexandria: JEH 6 (1955)

137.

¹⁷ Episcopal Succession in Egypt: JEH 3 (1952) 1-13.

¹⁸ Vgl. E. Kilmartin, The Eucharist in Recent Literature: ThSt 32 (1971) 272 und Lécuyer, BLE 70 (1969) 81-99.

¹⁹ Kemp 142.

²⁰ AaO. 143.

²¹ Vgl. A. C. Piepkorn = Luth/Cath 220-226; W. Kasper, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen: ThQ 151 (1971) 99-104.

²² Vgl. Handbuch der Dogmengeschichte IV/5 (Freiburg 1969) 59, Anm. 1 und 106f.

²³ AaO. 101.

²⁴ Kemp, 125-128.

²⁵ P. I. D. 95, c. 5; Friedberg, 332; vgl. Ott 46.

²⁶ Vgl. G. Fahrnberger, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient (Wien 1970).

²⁷ Vgl. Denz. Schönb. 1777 und mein Aufsatz, Trent and the Question: Can Protestant Ministers consecrate the Eucharist? = Luth/Cath, 283-299. Ich finde es seltsam, daß Kilmartin - aaO. 269 - meint, es sei *meine* «Auffassung, daß Trient die Ämter der reformatorischen Kirchen als «illegitim» betrachtete».

²⁸ Schema Constitutionis de Ecclesia (Vatikan 1964) 87.

²⁹ E. L. Mascall, The Recovery of Unity (London 1959) 213.

³⁰ Luth/Cath, 25, Anm. 40 und 32, Anm. 54.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HARRY MCSORLEY

geboren am 20. Dezember 1931 in Philadelphia. Er studierte an der Bucknell Universität und am St. Paul's College in Washington sowie in Paderborn, Heidelberg, Tübingen und München, ist Master of Arts, Doktor der Theologie, Professor für Theologie an der Universität Toronto. Er veröffentlichte u. a.: Luthers Lehre vom unfreien Willen (München 1967), The Infallibility Debate (New York 1971).

Jean Zizioulas

Ist die Ordination ein Sakrament?

Eine orthodoxe Antwort

I. Die theologische Perspektive

Um auf die Frage nach der sakramentalen Natur der Ordination vom orthodoxen Standpunkt aus zu antworten, müssen wir vorerst die theologische Perspektive bestimmen, in der die östliche orthodoxe Theologie die Ordination sieht. Von «Sakrament» und von der Ordination als «Sakrament» war praktisch zuerst im Westen die Rede aufgrund einer Sakramententheologie, die dem Osten eigentlich fremd war. Zwar hat sich an der Diskussion, die im 16. und 17. Jahrhundert zwischen der römisch-katholischen und der protestanti-

schen Theologie stattfand, auch der Osten beteiligt, um im Geist des damals vorherrschenden konfessionellen Denkens¹ die «orthodoxe Position» zu bestimmen zu suchen. Die Aufgabe war aber keineswegs einfach, und die betreffenden Schriften brachten nichts anderes zustande, als von protestantischer Seite Argumente zu übernehmen und sie gegen die römisch-katholischen Positionen auszuspielen, und umgekehrt, um so womöglich einen Mittelweg zwischen beiden einzuschlagen. Dieses Unterfangen erwies sich nicht bloß als Fehlschlag, sondern irgendwie auch als Verhängnis, da es den Osten der Möglichkeit beraubte, seinen eigenständigen Beitrag zu leisten - einen Beitrag, der die theologische Perspektive betrifft. Dieser Punkt kann klarer gesehen und gewürdigt werden in unserer Zeit, in der die Erneuerung der biblischen, patristischen und liturgischen Studien und vor allem die entscheidende Überwindung des scholastischen Denkens, die das Zweite Vatikanum in mancher Hinsicht mit sich gebracht hat, aufgezeigt haben, wie wichtig für den ökumenischen Dialog ein Wechsel der Perspektive sein kann.