

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

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> McDonnell aaO. 254-263.

<sup>6</sup> Ebd. 217-244.

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

<sup>8</sup> *Confutatio, Corpus Reformatorum* 27 (Berlin 1859) 114f.

<sup>9</sup> Smal. Art. III, 10; Tappert 314.

<sup>10</sup> Nn. 60-67; Tappert 330f.

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

<sup>12</sup> *Treatise*, nn. 64-67.

<sup>13</sup> PL 26, 598.

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

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> *Bishops and Presbyters at Alexandria: JEH* 6 (1955)

137.

<sup>17</sup> *Episcopal Succession in Egypt: JEH* 3 (1952) 1-13.

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

<sup>19</sup> Kemp 142.

<sup>20</sup> AaO. 143.

<sup>21</sup> 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.

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

<sup>23</sup> AaO. 101.

<sup>24</sup> Kemp, 125-128.

<sup>25</sup> P. I. D. 95, c. 5; Friedberg, 332; vgl. Ott 46.

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

<sup>27</sup> 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».

<sup>28</sup> *Schema Constitutionis de Ecclesia* (Vatikan 1964) 87.

<sup>29</sup> E. L. Mascall, *The Recovery of Unity* (London 1959) 213.

<sup>30</sup> 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 Denkens<sup>1</sup> 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.

Die Hauptkomponenten der theologischen Perspektive, in der die Theologie des Ostens, wie sie sich hauptsächlich zur Zeit der griechischen Kirchenväter entwickelt hat, diese Frage sieht, ließe sich wie folgt umreißen:

a) Es ist unmöglich, die Sakramente und die Ordination als autonome Fragen zu behandeln. Beide sind Aspekte des einen, unteilbaren Mystereums, auf das die Christologie hinweist.

b) Die Christologie selbst läßt sich ebenfalls nicht als autonome Frage behandeln: sie ist beständig durch die Pneumatologie bedingt, und deswegen muß sie organisch auf die Ekklesiologie bezogen werden. Dies bringt in die Ekklesiologie die trinitarische Theologie.

c) Die Ekklesiologie in ihrer Bezogenheit auf die Christologie in und durch die Pneumatologie muß verstanden werden erstens von der Eschatologie her, da diese einen unumgänglichen Bestandteil der Pneumatologie bildet (vgl. Apg 2), und zweitens von der konkreten Ortsgemeinde her, da diese eine natürliche Schöpfung der *communio* des Heiligen Geistes bildet.

d) Bei all dem ist noch eine weitere, kosmische Dimension ins Auge zu fassen: Was in den Sakramenten und bei der Ordination vor sich geht, betrifft die gesamte Schöpfung und nicht bloß den Menschen.

Diese Perspektive legt nahe, die Frage nach der sakramentalen Natur der Ordination zunächst von der konkreten kirchlichen Gemeinschaft aus zu besehen und erst dann vom Gesichtspunkt des Ordinierten selbst aus.

## II. Der «Ordinierte» und die Gemeinde

In der Ordination liegen gewisse liturgische und praktische Elemente vor, welche Theologen bei der Bildung ihrer Ansichten über den kirchlichen Dienst gern übergehen, die aber für die liturgisch denkende Tradition des Ostens gerade den Ausgangspunkt des theologischen Forschens zu bilden haben. Wir denken an die beiden Grundsätze, die auf die früheste Überlieferung der Kirche im Westen wie im Osten zurückgehen: 1) Keine Ordination kann außerhalb der eucharistischen Versammlung der Ortskirche vorgenommen werden; 2) keine Ordination kann «absolut» erteilt werden, d. h. ohne Bindung des Ordinierten an eine konkrete Ortsgemeinde.

Die erste theologische Implikation dieser Überlieferung ist die, daß die Ordination nicht als eine objektivierte und übermittelte Gnade oder *potestas*

zu verstehen ist, sondern als ein Akt, durch den der Heilige Geist besondere Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft der Kirche schafft. Dieser Gedanke der «Beziehung» darf nicht als eine abstrakte, bloß in Gedanken vorhandene *relatio* verstanden werden, sondern ist in einem tief existentiellen und soteriologischen Sinn zu verstehen. Nach der Überlieferung der griechischen Kirchenväter liegen darin zwei Aspekte: 1) eine Beziehungswirklichkeit, welche die Gemeinde eint, indem sie diese in Dienstämter teilt (durch die Ordination wird die Kirche «in der Trennung geeint» – *syndiairoumene*: Maximus der Bekenner); 2) ein Akt, wodurch die Kirche und durch sie die Menschheit und die Schöpfung in ein friedliches Verhältnis zu Gott gebracht werden (Kirchendienst als «Gesandtschaft» – *presbeia*: Johannes Chrysostomus). In diesem Sinn verwirklicht die Ordination hier und jetzt, innerhalb einer konkreten Daseinsituation, das Dienstant Christi, indem sie ein Amt schafft, das dem Dienstant Christi nicht parallel läuft, sondern mit diesem identisch ist, so daß in Wirklichkeit Christus der einzige Dienstträger in der Kirche bleibt (Chrysostomus).<sup>2</sup>

Eine weitere grundlegende Implikation ist die, daß die Ordination nicht im Sinn einer Kausalität verstanden werden darf. Der Kausalitätsbegriff trägt die Schuld an vielen Problemen, die in bezug auf die Ordination noch diskutiert werden. So geht z. B. das Problem, ob die Ordination die Ordinationsgnade und -autorität durch den Kanal eines *iure divino* instituierten Mediums mit sich bringe (beispielsweise durch den in der Linie der apostolischen Sukzession stehenden Bischof) auf den Begriff einer sakramentalen Kausalität zurück. Gegner der apostolischen Sukzession operieren immer noch mit der Kausalitätsidee, indem sie die Gemeinde selbst zur Quelle oder zum Medium der durch die Ordination verliehenen Autorität machen. In der alten Tradition des Ostens hingegen kommt die Ordination nicht durch irgendeinen Kausalitätsprozeß zustande, sondern sie stellt einen Akt Gottes dar, der als Bestandteil der Eucharistiegemeinde realisiert wird. Dies ist so zu verstehen, daß der Bischof als das Haupt dieser Gemeinde und nicht als Einzelmensch die Ordination erteilt. Wäre er als Einzelmensch tätig, könnte er in seinem Studierzimmer Ordinationen vornehmen. Die Schriften, die Dionysius dem Areopagiten zugeschrieben werden, lehnen die Idee der sakramentalen Kausalität so sehr ab, daß sie behaupten, der Bischof ordiniere «nicht aus eigener Bewegung (nicht durch seinen Gestus), sondern aus der Be-

wegung durch Gott ...». Dies hat nichts mit den monophysitischen Tendenzen zu tun, die diesen Schriften für gewöhnlich beigelegt werden, sondern ist einfach die typische epikletische Sicht des Ostens. Die liturgische Ordinationsformel selbst äußert die gleiche Auffassung, indem sie erstens Gott zum Subjekt des Wortes «ordinieren» macht («Die Gnade Gottes ordiniert ...») und zweitens verlangt, daß die Gemeinde während der Ordination das «Kyrie elesion» singe. Der Sinn von all dem ist, daß die Ordination wesentlich vom Gebet abhängt und nicht von einer objektiven sakramentalen Kausalität als solcher. Die Idee der apostolischen Sukzession liegt diesem Denken nicht fern, aber sie wird als eine charismatische Identität der Gemeinde (durch ihre Vorsteher) in Zeit und Raum verstanden.

Daß auf die Gemeinde solches Gewicht gelegt wird, will nicht heißen, daß die Gemeinde – wiederum im Sinn einer Kausalität – der einzelnen Ordination vorausgehe. Wir können somit nicht von einer charismatischen Natur der Gemeinde sprechen, die sozusagen die Quelle und das generische Prinzip der besonderen Dienstämter darstellen würde. Ein solcher charismatischer Essentialismus schiene besagen zu wollen, daß wir zuerst eine charismatische Natur (= Gemeinde) und erst dann besondere Charismen (= Ordinationen) haben. Sobald wir beispielsweise den Gedanken des «Priestertums aller Gläubigen» in diesem Sinn verstehen wollen, wird er der Theologie des Ostens fremd. Was können wir über die einzelnen Charismen in ihrem Zusammenhang mit der Gemeinde sagen?

Die Antwort auf diese Frage liegt in der Tatsache, daß die besonderen Charismen nicht auf die Existenz des Leibes Christi folgen, sondern diese konstituieren. Hier wird das Mysterium der Kirche – und der Christologie – absolut von der Pneumatologie abhängig: der Leib Christi wird von den konkreten Charismen konstituiert und definiert<sup>3</sup>. Daraus ergibt sich der Schluß, daß die Ordination ein primordialer, konstitutiver Akt der Christengemeinde ist.

Dieser primordiale Charakter der Ordination ist aus der Tatsache ersichtlich, daß es überhaupt kein Glied der Kirche gibt, das «nichtordiniert» wäre. Es ist falsch, die Laienglieder der Kirche «nichtordiniert» zu nennen; die Taufe und namentlich die Firmung (Chrismation) schließen als einen nicht vom Initiationsritus zu trennenden Aspekt eine «Handauflegung» und eine «Besiegelung» (*sphragis*) in sich und führen unausweichlich

die getaufte Person unmittelbar zur Eucharistiegemeinde, damit sie darin ihren besonderen «Ordo» einnehme. Somit stellt das Laie-Sein nicht eine moralisch niedrigere oder eine generisch allgemeine und «frühere» Art charismatischer Existenz dar, sondern der Laie existiert mit den andern Ordnungen zusammen.

Bei dieser Denkweise wird die Frage, ob der «Ordinierte» *essentia* oder bloß *gradu* sich vom Laien unterscheide, belanglos. Wir sollten den Unterschied zwischen beiden eher als eine Beziehungsspezifität innerhalb der Kirche auffassen. Wenn in der alten Kirche des Ostens für die Ordination das Wort «Grad» verwendet wurde (z. B. in den Schriften des Areopagiten), so ist dies nicht im Sinn einer Stufe im Voranschreiten oder in der Entwicklung einer gewissen sakramentalen Essenz zu betrachten, sondern als ein Bestandteil des Gesamtmysteriums, das in Christus die Schöpfung mit Gott vereint und versöhnt. Jede Ordination konstituiert somit die Kirche pneumatologisch aufs neue<sup>4</sup>. Durch die Ordination wird die Kirche als der Leib Christi hier und jetzt anwesend. Ihr «Werden» leitet sich nicht von ihrem Sein ab – so gesehen ist kein Kausalitätsgesetz am Werk.

### III. Implikationen für den «Ordinierten»

Wenn wir den Unterschied zwischen einem «Ordinierten» und einem «Laien» als «Beziehungsspezifität» bezeichnen, könnte diese leicht als etwas bloß «Funktionales» mißverstanden werden. Unter dem Einfluß eines gewissen Ontologismus, mit dem die Philosophie des Westens während Jahrhunderten operiert hat, hat uns die klassische Theologie zum Denkdilemma *ontologisch im Gegensatz zu funktional* gezwungen und uns keine dritte Möglichkeit gelassen<sup>5</sup>. Dies deckt sich indes nicht mit unserer Perspektive hier. Eine «Ontologie», die in sich selbst verstanden oder ausgesprochen werden kann ohne ihren relationalen Charakter, läßt sich nicht mit der Pneumatologie vereinbaren, die alles von der *communio* abhängig sein läßt. Ebenso besagt eine «Funktion», die keinen ontologischen Gehalt hat, etwas Utilitäres, das sich in einer rein menschlichen Gesellschaft denken läßt, aber an Blasphemie grenzt, wenn wir sie auf die *communio* des Heiligen Geistes übertragen. Was bei der Ordination im Menschen bewirkt wird, ist weder «ontologisch» noch «funktional», sondern personal zu verstehen. «Personalität» in ihrem Unterschied zur «Individualität», die den Menschen objektiviert und mit ihm experimentiert,

und zur «Persönlichkeit», die den Menschen psychologisiert und bewertet, ist eben eine Beziehungskategorie, die das Sein existentiell bestimmt.

Die Ausdrücke, welche die griechischen Väter zur Bezeichnung der Spezifität des ordinierten Priesters gebrauchen, sind von dieser Auffassung geprägt. Nicht nur der früher angeführte Begriff des Priestertums als einer «Gesandtschaft», sondern sogar Benennungen, die «ontologistisch» tönen (wie z. B. «Verklärung»: Gregor von Nyssa; «Veränderung» – *metastoicheiosis*: Cyrill von Alexandrien) werden stets im Sinn einer Teilhabe verstanden: Der Priester erhält die Gnade «für diejenigen, die ihrer bedürfen» (Theodor von Mopsuestia) und als «Teilhabe» an der Eucharistiegemeinde (Gregor von Nyssa). Es findet ein Wandel statt, der als «Ehre», «Herrlichkeit», «Würde» usw. (Cyrill von Alexandrien) bezeichnet, d. h. in Begriffen einer Anthropologie der *theosis* beschrieben wird, die keinen ontologischen Wandel in sich schließt, obwohl sie den Menschen in seinem Sein betrifft. Wie Maximus der Bekenner dies gesehen hat, gehört die Ordination zur christologischen Doppelbewegung zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung – eine Bewegung, die das Sein betrifft, doch nicht statisch, sondern immer als eine Bewegung und im Rahmen einer «kosmischen Liturgie».

In diesem Verständnis der Spezifität der Ordination liegt, wie in jeder pneumatologisch bestimmten Ontologie, ein eschatologischer Charakter. Die griechischen Kirchenväter verwenden für die Ordination auch den Ausdruck «Vervollkommnung» (*teleiosis*). Dies hat wiederum nichts zu tun mit einer «ontologischen» oder «moralischen» Vollkommenheit als solcher, sondern ist eher zu verstehen mit Hilfe zweier anderer Begriffe, die in der gleichen Literatur gebraucht werden: «Typus» (*typos*) und «Stelle» (*topos*). Der Ordinierte unterscheidet sich von andern dadurch, daß er «gleichsam» (*hosper*) eine besondere Person im Gottesreiche ist oder deren «Stelle vertritt» (*eis topon*). So, wie Maximus sie versteht, wird diese Typologie dynamisch: in und infolge der Ordination (mit Einschluß der Taufe) bewegt sich die Schöpfung ihrem eschatologischen Ziele zu: Der Eucharistiealtar bringt hier und jetzt die potentielle eschatologische Natur der Gemeinde und durch sie der Schöpfung zum Ausdruck.

Somit betrifft die Ordination den Ordinierten in einem eschatologischen Sinn. Dies ist nicht im Sinn einer ontologischen Permanenz, sondern einer eschatologischen Endgültigkeit und Finalität

zu verstehen. Die durch die Ordination hergestellte «Beziehungsspezifität» ist nicht bloß eine zeitliche Angelegenheit. Mit Ausnahme vielleicht nestorianischer Kreise hat der Osten nie streng zwischen dem himmlischen Kult und dem «cultum praesentis ecclesiae» (Thomas von Aquin) unterschieden. Anthropologisch gesprochen besagt dies, daß keine ordinierte Person – ob Kleriker oder Laie – vor Gott hintreten darf, um zu behaupten, sie sei nie ordiniert worden. In diesem Sinn prägt die Ordination dem Ordinierten ein «Siegel» (*spbragis*) auf<sup>6</sup>. Diese Endgültigkeit im Ordinationscharakter hat nichts mit der Ontologie als solcher zu tun. Ihrer existentiellen oder personalen Natur nach aber geht sie sehr tief. Wenn die Liebe als der eschatologische Inbegriff der Charismen weiterdauern wird (1 Kor 13), wird die Ordination sogar noch klarer und entschiedener zutagetreten, eben infolge ihres Beziehungscharakters.

#### IV. Schlußbemerkungen

Nach dem Gesagten sollte klar geworden sein, daß sich die an uns gestellte Frage hier nicht direkt beantworten läßt. In der Perspektive der alten Theologie des Ostens lassen sich weder Ordination noch Sakrament objektivieren. Im Begriff der *communio*, der für jede pneumatologisch verstandene Ekklesiologie entscheidend ist, liegt eine dynamische *ek-stasis*, die es unmöglich macht, die Kirche als ein selbständiges Gegenüber Gottes zu denken. Aus diesen Gründen hat der Osten dem Begriff «Sakrament» den Ausdruck «Mysterium» vorgezogen. Die Ordination offenbart irgendwie der Schöpfung das «ewige Mysterium Gottes», indem sie in der Kirche, dem *sacramentum mundi*, am Dienstanteile Christi Anteil gibt. In diesem Zusammenhang verfehlt jeder Versuch, den Ordinierten in seiner Ontologie als solcher zu verstehen (*character indelebilis* usw.), gerade das Ziel der Ordination. Die Ordination schafft für das Sein eine *ek-stasis*, jedoch ohne daß sie es in einem mystischen oder funktionalen<sup>7</sup> Status «hinter sich läßt». Die Ordination schließt eine Umgestaltung des Individuums in eine Person in sich, und dadurch wird sie für es entscheidend. Die «Gnade» im Sinn des Sakramentalismus ist ein Objekt, das man «besitzt» und «übermittelt». In diesem Sinn ist die Ordination kein Sakrament. Die Gnade des Mysteriums Christi, d. h. die Liebe Gottes, ist relational, und dies besagt existentiell entscheidend. In diesem Sinn kann die Ordination ein «Mysterium» genannt werden.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. die Glaubensbekenntnisse des Peter Mogila, des Dositheus usw.

<sup>2</sup> Dies geht auf das Neue Testament zurück, worin alle Amtstitel, die der Urkirche bekannt waren, Christus beigelegt werden.

<sup>3</sup> Dies ergibt sich auch aus einer aufmerksamen Ergründung von 1 Kor 12.

<sup>4</sup> In jeder Bischofsweihe in der orthodoxen Kirche wird das Formular des Pfingstfestes verwendet.

<sup>5</sup> Auch orthodoxe Theologen sahen sich immer verpflichtet, mit diesem Dilemma zu operieren.

<sup>6</sup> Dieser Ausdruck wurde in der Frühkirche oft für die Taufe und die Ordination verwendet; er schließt u. a. auch den Gedanken der Aneignung in sich: das Zeichen, woran Gott sein Eigentum erkennt.

<sup>7</sup> Darum kann der Begriff des Dienstes (diakonia), der heute in weiten Kreisen für das kirchliche Amt verwendet wird, obwohl er für dieses sicher irgendwie bezeichnend ist, gleichzeitig sehr irreführend sein.

Übersetzt von Dr. August Berz

## JEAN ZIZIOULAS

geboren 1931 in Griechenland. Er studierte an den Universitäten Thessaloniki, Athen und Harvard, ist Doktor der Theologie (Harvard) und der orthodoxen Theologie (Athen), Professor für Patristik an der Universität Edinburgh. Er veröffentlichte u. a. verschiedene Artikel zur Ekklesiologie und Eucharistielehre.

# Jean-Jacques von Allmen Ist die Ordination ein Sakrament?

## Eine protestantische Antwort

### *Eine Frage der Definition*

Man ist an mich mit der Bitte herangetreten, auf die oben formulierte Frage vom protestantischen Standpunkt aus zu antworten. Nun hat aber der Protestantismus zu dieser Frage – vielleicht noch weniger wie zu manchen anderen – alles andere als eine einheitliche Lehrmeinung. So werde ich denn als «Reformierter» meine Antwort formulieren und mich dabei mehr an den Dokumenten meiner Kirche als an der Theologie im eigentlichen Sinne orientieren.

Beginnen möchte ich mit zwei Zitaten. Das erste ist einem Text aus Calvins Schriften entnommen: «Was die Handauflegung anbetrifft, die vorgenommen wird, um die wahren Priester und Diener der Kirche in ihren Stand einzuführen, lehne ich es keineswegs ab, daß man sie als Sakrament annimmt. Denn es ist eine der Schrift entnommene Zeremonie ..., die durchaus nicht eitel ist ... sondern ein Zeichen geistlicher Gnade von Gott. Wenn ich sie nicht mit den beiden anderen (Taufe und Abendmahl) zusammen berücksichtigt habe, dann weil sie nicht gewöhnlich ist noch gemeinsam für alle Gläubigen, sondern eine besondere gottesdienstliche Handlung.»<sup>1</sup> Das andere

Zitat stammt aus der *Confessio helvetica posterior* (1566): «Die Sakramente des neuen Volkes sind die Taufe und das Mahl des Herrn. Es gibt Leute, die im Neuen Testament sieben Sakramente aufzählen. Unter diesen möchten wir als von Gott eingesetzte Dinge aber nicht als Sakramente anerkennen: die Buße, die Amtseinsetzung der Diener der Kirche ... und die Ehe».<sup>2</sup>

Diesen keineswegs isoliert dastehenden Texten zufolge hängt die Frage, ob nun die Ordination zu den Sakramenten gehört oder nicht, letztlich und schließlich davon ab, wie man den Begriff des Sakraments definiert. In der reformierten Tradition aber besagt diese Definition, daß Sakramente nur die von Christus für die Gesamtheit aller Gläubigen und für alle bestimmten Zeichen sind. Bei der Aufzählung der Sakramente in ihrer Gesamtzahl, die in seinem *Katechismus* zu finden ist, sagt Calvin: «Es gibt davon nur zwei allen gemeine, die der Herr Jesus eingesetzt hat für die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen.» Wird daher die Ordination nicht zu den Sakramenten gezählt, dann nicht, weil man bestreiten würde, daß sie zu den «von Gott eingesetzten Dingen» gehörte, sondern weil sie nicht allen Gläubigen gemein ist. Die Diskussion zwischen «katholischen» und «reformierten» Christen über diese Frage betrifft also keineswegs die Achtung, die man dem Amt entgegenbringt oder nicht entgegenbringt: Von beiden Seiten wird die Ordination als eine für die Kirche konstituierende Einsetzung des Herrn anerkannt. Die Auseinandersetzung betrifft die Definition des Begriffes «Sakrament», aufgrund derer man sagen kann, wieviele «der Schrift entnommene Zeremonien» den Namen «Sakrament» beanspruchen können. Wenn wir also nun sagen, daß die Weihe kein Sakrament ist, so bedeutet das