

Die Ordination in der Sicht und Praxis der reformierten Kirche¹

Das gestellte Thema ist nicht leicht zu behandeln. Denn die Frage der Ordination oder allgemein Amt und Dienst gehört nicht zu den Hauptproblemen der reformierten Tradition; und die liturgischen Texte, die vieles klären könnten, bedürfen wegen ihrer unzähligen Varianten noch einer eingehenderen Erforschung. K. Barth sagte einmal, „lex orandi lex credendi“ sei „nicht nur ein frommer Spruch, sondern etwas vom Gescheitesten, was zur Methode der Theologie jemals gesagt worden ist“². Die intensive Beschäftigung mit liturgischen Texten ist aber in der reformierten Kirche noch nicht sehr in Schwung geraten. Endlich scheint es schwierig, hier eine abschließende Antwort zu geben, weil die reformierte Kirche, schematisch gesprochen, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, eine vom Pietismus und der Aufklärung motivierte innere Wandlung erfahren hat, die ihr „katholisches“ Antlitz stark entstellt hat.

Ob dieser Schwierigkeiten möchte ich zuerst einfach darlegen, was die Ordination in der reformierten Kirche anfänglich bedeutete³; dann werde ich auf etliche heutige Fragen zum Problem Ordination eingehen.

I

Um die Lehre und Praxis der Ordination in der reformierten Kirche des 16. Jahrhunderts kennenzulernen, ist zu untersuchen: 1. wie man das Amt verstanden hat; 2. wer in dieses Amt aufgenommen werden konnte; 3. wie man zu diesem Amte kam und 4. was aus dem übertragenen Amte werden mußte, was es bedeutete, ordinirt zu sein.

1. Was wird vom Amte gesagt?

Befragen wir das zweite helvetische Bekenntnis von 1566 (= HP) wegen seiner Klarheit und der weiten Anerkennung, die es im 16. Jahrhundert in den verschiedenen reformierten Landes- oder Ortskirchen gefunden hat⁴.

Die erste Aussage lautet: *Nicht die Kirche, sondern Gott ist Urheber des Amtes*⁵. Fundamental ist das Amt messianischen und nicht ekklesiologischen Ursprungs. Doch dieses Amt gehört zur Kirche. Fehlte es, wäre sie um eines ihrer Wesenselemente beschnitten. Somit hat die Kirche dieses Amt als Gnade aufzunehmen, in Ehren zu halten und weiterzugeben. Somit hat die Kirche auch streng darauf zu achten, dieses Amt, wenn sie es bedroht oder verfälscht sieht, in seiner Reinheit wiederherzustellen. Eine Reformation der Kirche, d. h. der Versuch, die möglichst reinste Koïncidenz zwischen der Kirche des Glaubens und der je so und hier pilgernden Kirche der Geschichte zum

¹ In erster Fassung 1968 in Chur als Referat, in dieser Fassung 1969 in Trier als Vortrag gehalten.

² „Das Geschenk der Freiheit“, ThSt (B), Heft 39, Zollikon 1953, 22.

³ Mein Buch *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVIe siècle*, Neuchâtel 1968, untersucht das hier Zusammengefäßte theologisch und dokumentarisch eingehender. Die reformierte Theologie und besonders Ekklesiologie dürfen nicht einfach der protestantischen Theologie eingeordnet werden. Zur reformierten Ekklesiologie siehe B. Gassmann, *Ecclesia reformata*, Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften, Freiburg 1968. Zu unserem Problem nach lutherischer Lehre, siehe u. a. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1947, 306–363; F. Brunstädt, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951, 114–134; H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, 238–263; H. Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*, Göttingen 1962.

⁴ Siehe dazu den Sammelband *Glauben und Bekennen, Vierhundert Jahre Confessio helvetica posterior*, Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie, hg. von J. Städke, Zürich 1966. Seiten- und Zeilenzahl dieses Bekenntnisses werden nach W. Niesel, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, München 1938, zitiert.

⁵ „Deus ad colligendam vel constituendam sibi Ecclesiam, eandemque gubernandam et conservandam, semper usus est ministris, iisque utitur adhuc, et utetur porro, quoad ecclesia in terris fuerit. Ergo ministrorum origo, institutio et functio vetustissima et ipsius Dei, non nova aut hominum est ordinatio“ (W. Niesel, l. c. 253, 14–19).

Leuchten zu bringen, bedeutet also auch eine Reformation des von Gott eingesetzten Amtes. Es scheint mir nicht übertrieben, zu behaupten, daß nach der HP eine Reformation auch und sehr betont eine Wiederherstellung der wahren apostolischen Sukzession bedeutet⁶. Von der Art, wie die Gnade des Amtes aufzunehmen, in Ehren zu halten und weiterzugeben ist, handelt eben die Ordination.

Ein zweites ist gesagt: *dieses vom Herrn der Kirche gestiftete Amt ist unteilbar und einzig*. Es gibt, streng genommen, nur *ein* der Kirche wesensnotwendiges Amt. Seine Aufgabe ist es, die Kirche zu leiten und am Leben zu erhalten durch Wort, Sakrament und Kirchenzucht. Der Träger dieses Amtes kann verschiedene Namen oder Titel tragen — die häufigsten sind *episcopi*, *presbyteri*, *pastores*, *doctores* — aber diese Titulation ist nur akzidentell oder soziologisch und hat, theologisch gesehen, keinen Belang für das Wesen des Amtes selbst. Es ist aufschlußreich, daran zu erinnern, daß ein „Ältestenamt“ (im scheinbar traditionellen Sinne der reformierten Kirche) oder ein Diakonalamt von der HP zwar nicht ausgeschlossen sind, daß von ihnen aber nur dann die Rede ist, wo die sicher ernstzunehmenden, aber in ihrer Bedeutung nicht zu überschätzenden *Adiaphora* behandelt werden⁷: sie sind Hilfskräfte, die dem Diener am Wort, an den Sakramenten und an der Zucht beigegeben sind, die aber nicht zum *esse* der Kirche gehören⁸. Anders ausgedrückt: wenn es sich um das von Gott gestiftete Amt handelt, ist die Kirche selbst auf dem Spiele; sie ist es aber nicht, wenn es sich darum handelt, dem *episcopus*, *presbyter*, *pastor* oder *doctor* Hilfskräfte beizutun, die unter seiner Obhut auf Zucht und christliche Liebestätigkeit zu wachen haben⁹.

Anders ausgedrückt: der Protest der reformierten Kirche gegen die westliche Kirche des Mittelalters wendet sich nicht gegen das *Daß* des Amtes. Er richtet sich hauptsächlich gegen das *Wie* der damaligen Aufnahme, Bekleidung und Weitergabe des Amtes. Der Protest richtet sich gegen ein überwiegend sakrifizielles statt apostolisches Verständnis des Amtes, gegen die Möglichkeit, im Klerus aufgenommen zu werden, ohne darin zu dienen, gegen die Anmaßung der Amts- oder besser Würdenträger, die christliche Freiheit des Volkes Gottes einzuschränken durch dogmatische und disziplinare Eigenwilligkeiten, die dem apostolischen Zeugnis widerstreiten. Der Protest richtet sich auch — ohne jedoch in den Donatismus zu verfallen¹⁰ — gegen die Unwürdigkeit vieler damaliger Kleriker, die Christi Einsetzung geradezu verhöhnten und unglaubwürdig machten. Protest wird auch erhoben gegen eine *theologisch* statt nur *strukturell* bestimmte Graduation zwischen *episcopus* und *presbyter*, und ganz besonders gegen die weltlichen Privilegien, die den Bischöfen dank dieser Graduation zufließen. Ganz scharf wird schließlich protestiert gegen die von Rom erhobene Behauptung, die reformierte Kirche hätte das von Christus eingesetzte Amt nicht reformiert, sondern eliminiert: ... „*nec e medio sustulimus ecclesiae ministerium, quando repudiavimus ex ecclesia Christi sacerdotium papisticum*“¹¹.

Daß diese reformierte Schau der Gnade des Amtes nicht als ein von der Reformationsbewegung noch nicht erreichtes Stück Kirchenlehre anzusehen ist, zeigt sich m. E. darin, daß das Kapitel über das Amt in der HP nicht irgendwo als Anhängsel zu finden ist.

⁶ Überhaupt unterstreicht die HP stark die Perennität der Kirche und des zu dieser Perennität gehörige Ministerium. Vgl. W. Niesel l. c. 248, 37—40; 253, 48—254, 16.

⁷ Von den sogenannten „Kirchenältesten“ spricht die HP im Kap. 29 über die Probleme des Zölibats und der Ehe. Sie verlangt, daß „*iudices sancti*“ (l. c. 273, 41) gewählt werden, die über Ehesachen in der Kirche zu befinden haben. Diakone werden im Kap. 28 über die Kirchengüter verlangt: aber auch nicht unter dem Namen „*diaconi*“: sie heißen „*viri timentes Deum, prudentes, et in oeconomia insignes*“ (l. c. 273, 6—8).

⁸ Ist es nicht aufschlußreich, daß z. B. Calvin die „*prestres*“ streng von den „*Anciens*“ unterscheidet (Institutio, IV. 3, 8)?

⁹ Siehe zur ganzen Frage den Exkurs „*La diversité des ministères en ecclésiologie réformée*“ in meinem Buche (Anm. 3).

¹⁰ W. Niesel, l. c. 258, 20—23. ¹¹ Ebd. 255, 28—30.

Es steht im Gegenteil zwischen der Lehre von der Kirche und der Lehre von den Sakramenten: das erste, was man näher betrachtet, wenn man die Lehre von der Kirche entfaltet, ist also die Gnade des *ministeriums*¹².

2. Wer kann in dieses Amt aufgenommen werden?

„Eligantur autem non quilibet, sed homines idonei, eruditione iusta et sacra, eloquentia pia, prudentiaque simplici, denique moderatione et honestate vitae insigne...“¹³. Damit solche Diener Christi zu ihrem Amte vorbereitet werden können, haben die reformierten Kirchen Schulen und theologische Akademien gegründet¹⁴ und die Kandidaten zum Pfarramt streng geprüft in biblischer und systematischer Theologie. Man hat vielerorts diese Skrutinien auch für solche Diener, die schon im Amte standen, periodisch weitergeführt, um sich zu vergewissern, daß die Pfarrer ihre Kenntnisse in Bibel und Theologie weiter pflegen und vertiefen¹⁵. Daß ihr Lebenswandel vor und nach der Ordination einer strengen Zucht unterstand, zeigen z. B. die Ordnungen der Genfer Kirche über die moralischen Mißstände, die bei einem Pfarrer nicht toleriert werden können¹⁶, und die Protokolle der damaligen Pfarrkonvente beweisen zur Genüge, daß damit ernst gemacht wurde. Eben weil man den Donatismus verwarf, und weil man auch – wenn ich es so sagen darf – die „Konkurrenz“ mit dem die Reformation der Kirche *nicht* annehmenden Teil der damaligen Westkirche aufzunehmen gewillt war, ist man in der Auslese der Kandidaten besonders vorsichtig gewesen: viele Ortskirchen litten eher unter Pfarrermangel als eine Pfarrerschaft aufzuweisen, für die man nicht hätte Gott danken dürfen¹⁷.

3. Wie werden die Kandidaten in das Amt aufgenommen?

Negativ steht eines fest: der Zutritt zum „honor ministerii“¹⁸ muß allen Usurpatoren verwehrt sein. Das Amt ist nicht käuflich. Es darf auch nicht durch Intrigen an sich gerissen werden. Es ist eine viel zu ernste Sache, Diener Christi in der Kirche, ja *vicarius Christi*¹⁹ sein zu dürfen. Man nimmt auch die Tatsache viel zu ernst, daß die Diener in der Kirche Leute sind „per quos Deus salutem hominum operatur“²⁰, als

¹² Kirche und Amt sind ebenso zutiefst vereint in der französischen *Confession de foy, Discipline ecclésiastique* (1559), art. 25–33, und gehen der Lehre von den Sakramenten voran (bei W. Niesel, l. c. 72 ff.); nach der *ecclesiarum belgicarum confessio* von 1561 ist die Reihenfolge auch: Kirche, Amt, Sakramente (cap. 27–33, ebd. 130 ff.) usf.

¹³ Ebd. 255, 10–12.

¹⁴ 1537 Lausanne, 1538 Strasburg, 1559 Genf, 1575 Leyden, 1585 Franeker, 1601 Sedan usf.

¹⁵ Es ist zuzugeben, daß im allgemeinen das Studium der Bibel und theologischer Werke für die Ausübung des Amtes stärker betont wird als ein geordnetes Gebetsleben. Gewiß unterstreicht die HP nach der Aufzählung der officia des Amtes die Notwendigkeit des Gebetslebens (bei W. Niesel, l. c. 258, 6 ff.). Im Berner Synodus von 1532 steht auch ein sehr schönes Kapitel (37) über die Pflicht eines Pfarrers, regelmäßig zu beten. Aber die Gebetspflicht, das Brevier, die Horen wurden abgeschafft (vgl. HP, cap. 23, l. c. 267, 35–268, 28).

¹⁶ *Les ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève*, 1561, art. 23–30, l. c. 45 ff.

¹⁷ Um ein Beispiel zu nennen: 1567 waren in Schottland 715 Pfarreien unbesetzt, was aber die Kirche nicht dazu bewogen hat, ohne rigorose Auswahl dieses Manko auszufüllen: man hat probeweise Lektoren eingesetzt, die nach Bewährung später zum Pfarramt kommen konnten (siehe W. D. Maxwell, *An outline of christian worship, its development and forms*, London, 1958⁷, 125⁶). Nebenbei sei bemerkt, daß keine Frauen zum Dienste am Wort und an den Sakramenten zugelassen werden. Man kreidet es der römischen Kirche böse an, nicht nur unwürdige Diener im Amte zu lassen, sondern „(quod longe detestabilius est) foeminas, quas Spiritus Sanctus ne docere quidem in Ecclesia patitur . . .“ zu erlauben „ut etiam Baptismum administrent“ (*Confessio fidei et doctrinae (Scotica)*, W. Niesel, l. c. 111; siehe auch mein Buch, 45 und 132).

¹⁸ HP bei W. Niesel, l. c. 255, 5.

¹⁹ „Ministri Ecclesiae praecipua membra sunt Christique vicarii“ (Böhmisches Bekenntnis von 1609, cap. IX, 1. Für weitere Stellen vgl. mein Buch, 145¹⁵, 10).

²⁰ HP bei W. Niesel, l. c. 253, 23.

daß der Zugang zu diesem Amte nicht durch präzise und strenge Maßnahmen hätte bewacht zu sein. Deshalb die schon erwähnten Skrutinien.

Deshalb auch die Notwendigkeit einer Wahl zum Amte: vor jedem Amtsantritt hat eine „electio ecclesiastica et legitima“²¹ stattzufinden. Diese Wahl wurde in der Regel unter Gebet und Fasten vorgenommen: Pfarrer zu sein ist eben eine Gnade, die er fleht sein muß, und einen Pfarrer zu bekommen ist ebenso sehr eine Gnade, die er fleht werden muß. Diese *electio* kennt in ihrer Form unzählige lokale Varianten. Summarisch ist zu sagen, daß man darauf achtet, daß die Wahl „ordine justo, et absque turba, seditionibus, et contentione“, d. h. „religiose“ vorgenommen wird²².

Eine Wahl genügt jedoch nicht, um das Pfarramt auszuüben. Sie muß noch rituell bestätigt werden. So kommen wir zum eigentlichen Problem der Ordination. Die HP, die ja weder eine Liturgie noch eine Kirchenordnung ist, reicht hier nicht aus, sagt sie ja nur: „Et qui electi sunt, ordinentur a senioribus cum orationibus publicis, et impositione manuum“²³. Wir müssen etwas weiter ausholen.

a) *Ist zur Ausübung des Amtes eine Ordination notwendig?*

Die Antwort ist eindeutig affirmativ: „Damnamus hic omnes qui sua sponte currunt, cum non sint electi, missi, vel ordinati“²⁴. Gehört zur Validität eines Amtes die Einsetzung durch *Gebet*, so ist zuzugeben, daß an einigen Orten anfänglich auf die Handauflegung verzichtet worden ist mit der Begründung, es sei in der vorgängigen Tradition mit der Handauflegung auch Unfug, Mißbrauch und Aberglauben in die Kirche eingedrungen²⁵. Man machte anfänglich auch oft keinen theologischen Unterschied zwischen Ordination zum Amte und Installation in ein Amt. Es ist also vorgekommen, daß ein Pfarrer mehr als einmal nach regulärer Wahl zu diesem je anders lokalisierten Amte ordiniert, d. h. eingesetzt wurde. Das hängt mit der stark profilierten Ortsgebundenheit des Amtes zusammen²⁶, wie auch mit dem immer wieder unterstrichenen Willen, keinen Klerus an sich, sondern nur einen Klerus *zum Dienste* in der Kirche zu haben. Dieses anfängliche Zögern ist aber, wo es überhaupt zu finden ist, hier schneller, dort langsamer aufgegeben worden: Ordinationsgebet *mit* Handauflegung wurde die allgemein anerkannte Sitte der reformierten Kirche²⁷.

b) *Was verstand man aber unter dieser Ordination?*

Wenn man die verschiedenen und komplementären Interpretationen addiert, kommt man zu folgendem Bilde: 1. Bedeutet die Ordination, daß ein Mann gewissermaßen dem Heiligen Geiste ausgesetzt wird, damit er erfüllt werde von den zum Dienste

²¹ Ebd. 255, 8. ²² Ebd. 255, 8 ff. ²³ Ebd. 255, 14 f. ²⁴ Ebd. 255, 15 f.

²⁵ Die Genfer Kirche verzichtet vorläufig darauf im Jahre 1541; in Schottland, gemäß Buke of Discipline von 1560, verzichtet man auch darauf unter dem Hinweis, daß die Zeit der „manuellen“ Geistmitteilung jetzt vorüber sei; aber man führt die Handauflegung im Jahre 1581 wieder ein; in der französischen Discipline von 1559 unterstreicht man, daß die Handauflegung „sans . . . aucune superstition“ beizubehalten ist (art. 8, bei W. Niesel, I. c. 76). Wenn man auch der Ansicht ist, die Handauflegung sei nicht von absoluter Notwendigkeit, kommt man doch sehr bald zur Überzeugung — wo man anfänglich anderer Meinung sein hat können —, die Handauflegung sei beizubehalten „parce que cet usage est de bonne édification, et conforme à la coutume des Apôtres, et à la pratique de l'Eglise ancienne“, wie es die 5. Nationalsynode der reformierten Kirchen Frankreichs vom 25. Dezember (!) 1565 ausdrückt (siehe Aymon, Actes ecclésiastiques et civils de tous les Synodes des Eglises réformées de France, La Haye 1710, 64 f.).

²⁶ Dieser Aspekt des reformierten Pfarramtes ist vom altkirchlichen Bischofsamt inspiriert, das auch sehr ortsgebunden war. Siehe z. B. G. Dix, „The ministry in the early Church“, The apostolic ministry, London 1946, 277 ff.; „L'évêque d'après les prières d'ordination“, in: L'épiscopat et l'Eglise universelle (Unam Sanctam 39), Paris 1962, 767 ff.

²⁷ Man folgt hier dem Argument Calvins: „Licet autem nullum extet certum praecessum de manuum impositione: quia tamen fuisse in perpetuo usu Apostolis videmus, illa tamen accurata eorum observatio praecetti vice nobis esse debet“ (Inst. IV. 3, 16).

nötigen Geistesgaben: „... und Gott verlyhe dir sinen heyligen Geist, das du wie ein getrüber Diener sines Herren handlist, inn dem Namen Gottes“ — wie es in der Liturgie der Zürcher Prädikantenordnung von 1532 heißt²⁸. 2. Bedeutet die Ordination, daß der Kandidat dem Herrn der Kirche zum Dienste geweiht wird. Dieser Sinn der Ordination ist besonders in der Einflußsphäre Calvins verbreitet²⁹. Ordination bedeutet also Konsekration. 3. Bedeutet die Ordination eine Legitimation: Sie ist die Handlung „qua electi solenni ritu et piis precibus inaugurantur et in munus suum quasi mittuntur“³⁰. Die Kirchenglieder dürfen fortan wissen, daß einer, der das Pfarramt ordentlich bekleidet, befugt ist, im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu handeln, und er selber darf sich fortan daran getrost an der Gewißheit, daß er ein Begnadeter und kein Usurpator ist, wenn er die Geheimnisse Gottes verwaltet. 4. Findet man auch, mit etlichen Zögern wegen der hier lauernden superstitiones³¹, die Lehre, wonach die Ordination als eine geistliche Zeugung verstanden werden darf: „Quo magis danda est nobis opera, ut novum semen excitemus, ne Ecclesia destituta maneat“, schrieb Calvin an den Zürcher H. Bullinger am 8. November 1542³². Ordination ist also Weitergabe des von Christus eingesetzten Amtes bis zur Parusie, damit die Kirche *seine* Kirche bleibe.

c) Wer ist befugt zu ordinieren?

Die HP spricht von *seniores*. Das sind nicht die sogenannten Kirchenältesten der reformierten Kirche, sondern zumindest solche Diener, die schon im Pfarramte stehen³³. Wer als Pfarrer ordiniert ist — auch dies ist eher episkopal als presbyteral — ist befugt, andere als Pfarrer gewählte Männer auch als Pfarrer zu ordinieren: „ordinare ministros Evangelii rite vocatos et exploratos“ gehört zu den Befugnissen des reformierten Pfarramtes wie „docere Evangelium, administrare sacramenta, vocem absolutionis impertire penitentibus qui non perseverant in manifestis delictis“³⁴. Nach dem Leitsatz „nemo possit dare quod non habet“³⁵ kommen also als Ordinatoren nur ordinierte Pfarrer in Betracht. Sie handeln dann nicht als Privatpersonen (das tun sie auch als Prediger, Sakramentssender, Schlüsselhalter nicht), sondern als Träger eines auch anderen gemeinsamen Amtes, als Vertreter des Pfarrkollegiums, der „compagnie des pasteurs“ wie man in Genf sagte. So kommt es oft vor, daß einer der Pfarrer *ex officio* Ordinator ist, weil er die Funktion eines Dekans oder eines Antistes bekleidet, d. h. weil er von seinen Mitbrüdern im Amt damit beauftragt worden ist, unter ihnen und in der Kirche das Amt der Einheit zu verwalten³⁶. Man findet aber auch die Praxis, wonach mehrere Pfarrer an der Handauflegung teilnehmen oder sogar teilnehmen müssen. Theologisch gesehen ist also die Pfarrerschaft ein *collegium episcoporum*, von denen jeder die gleiche *potestas* ausüben darf, weil ein jeder zu den *vicarii Christi* gehört. Wird unter ihnen einer mit speziellen Befugnissen bekleidet, so

²⁸ Zit. bei H. A. Daniel, *Codex Liturgiae ecclesiae universae*, Lipsiae 1851, III, 234.

²⁹ Siehe J. Calvin, Inst. IV. 3. 16. Der Waadtländer Reformator P. Viret unterstreicht, daß der Ordinierte wissen muß und wissen darf, daß er Gott geweiht ist „comme une hostie“, und vergleicht die Ordination mit dem alttestamentlichen Opferkult (Du vray ministere de la vraye Eglise de Jesus Christ, Genève 1560, 142).

³⁰ G. Sohnius, *Methodus theologiae*, Opera, I, Herbornae Nàssoviorum 1591, 210, zitiert nach H. Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, Neukirchen 1935, 546.

³¹ Vgl. *Confessio fidei et doctrinae (scotica)*, 1560, bei W. Niesel, I. c. 103; siehe auch mein Buch, 192–212.

³² A. L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, Genève 1886 ff., VIII, 187. Für andere Belege siehe mein Buch, 135⁶⁵, 194¹⁴, 196²², 198³³.

³³ Zum Problem der reformierten Kirchenältesten, siehe mein Buch, 174–186.

³⁴ F. Salvard, *Harmonia confessionum fidei orthodoxarum et reformatarum Ecclesiarum, quae . . . sacram Evangelii doctrinam pure profitentur*, Genevae 1581, 24.

³⁵ S. Maresius, *Collegium theologicum*, Genevae 1666⁶, zitiert nach H. Heppe, I. c. 547.

³⁶ HP bei W. Niesel, I. c. 257, 1–30, die Abschnitte „Una et aequalis potesta's ministrorum“, „Ordo servandus“ und „Quando et quomodo unus aliis praepositus“.

nur *propter ordinem servandum*³⁷ — streng nach der Hypothese des Hieronymus über den Ursprung des sog. Bischofamtes.

d) *Über das Wann der Ordination* schwankt die reformierte Tradition zwischen zwei Möglichkeiten. Wo theologisch streng gedacht wird, wird eine Ordination nur vorgenommen, wenn die Wahl in ein Amt schon erfolgt ist: Man wird nicht zum Amte schlechthin, sondern zum Dienste in dieser oder jener Ortskongregation ordiniert. Das Amt ist also immer ortsbezogen. Deshalb auch das Zögern zu Beginn zwischen Ordination zum Amte und Installation in ein Amt. Wo theologisch weniger streng gedacht wird oder wo eine Ortskirche das gängige Parochialsystem einfach übernahm — wie z. B. in den meisten Schweizer Kantonalkirchen — konnte die Ordination auch vor einer Wahl in eine Gemeinde vorgenommen werden: Bis zu seiner Wahl in eine Gemeinde war der betreffende *Verbi Divini Minister* dann parochialer oder überparochialer Hilfspfarrer. Diese weniger „episkopale“ als „presbyterale“ Art, ordiniert zu werden, ist vielleicht auch deshalb möglich geworden, weil man den Unterschied zwischen der einmaligen Ordination und der wiederholbaren Installation anerkannt hat. Anfänglich findet man in der Tat gewisse Anzeichen, wonach als Normalfall eine lebenslängliche Verbundenheit des Pfarrers mit der Ortsgemeinde, die ihn gewählt hatte, vorausgesetzt ist³⁸. Aber der Grundsatz der lebenslänglichen Verbundenheit Pfarrer-Ortsgemeinde³⁹ hat sich bei uns soweit wie in der alten Kirche behaupten können.

e) Die Kirchenordnung der reformierten Kirchen Frankreichs (1559) sagt in ihrem 12. Artikel: „Ceux qui sont esleus une fois au ministere de la parole, doivent entendre qu'ils sonst esleus pour estre ministres toute leur vie“⁴⁰. Ein reformierter Pfarrer wird demnach zu einem lebenslänglichen Dienst ordiniert⁴¹. Man könnte also von einem *character indelebilis* der Ordination sprechen, wenngleich man dabei dreierlei in Betracht ziehen muß: einmal, und zwar sehr regelmäßig, die Scheu von einer *potestas ordinis* zu sprechen, unabhängig vom Einsatz dieser *potestas* als *potestas iurisdictionis*⁴²; dann eine heftige Polemik gegen einen automatisch verstandenen *character indelebilis*⁴³; dann die Gewißheit, daß, wenn schon von *character* gesprochen wird, dieser nicht mittels Öl den Pfarrern verliehen wird, denn „*character ille spiritualis est*“⁴⁴.

³⁷ L. c. 257, 8 f.

³⁸ „Lorsque nos Proposans (=Kandidaten zum Pfarramt) sont appellés au ministere, on les établit dans une Eglise particulière, pour y rester toujours“, Beschuß der 4. Nationalsynode der reformierten Kirche Frankreichs vom 10. April 1563 (zit. nach Aymon, I. c. 34). Auf jeden Fall kann ein Gemeindewechsel nur dann stattfinden, wenn die Gemeinde, in der der Pfarrer sein Amt ausübt, ihm die Erlaubnis erteilt, in einer anderen Gemeinde zu dienen.

³⁹ Oder soll man „Orts-Kirche“ sagen? Das Verhältnis Ortskirche — Paroie ist einer der unklarsten Punkte reformierter Ekklesiologie.

⁴⁰ Bei W. Niesel, I. c. 76.

⁴¹ Für die hier nötigen Nuancen siehe mein Buch, 51, 53 f., und die dazugehörenden Anmerkungen.

⁴² Wenn ich recht sehe, ist der Unterschied zwischen *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* in einem bindenden Text der reformierten Kirche zum erstenmal im *Consensus bremensis* von 1595 gemacht (E. F. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903, 794).

⁴³ Trotz dieser Polemik, z. B. gegen eine *successio apostolica*, die sich nicht in einer *successio* der apostolischen Verkündigung bewährt, betont J. L. Ainslie mit Recht, daß die Reformierten „had not the same strong antagonism (gegen den *character indelebilis* der Ordination) as they had to certain other doctrines current in the Papal Church, as, for example, that of transsubstantiation“ (The doctrines of ministerial order in the reformed Churches of the 16th and 17th centuries, Edinburgh 1940, 191).

⁴⁴ J. Calvin, Inst. IV. 20, 28.

4. Was bedeutet die Amtsübertragung?

Für den Pfarrer bedeutet ordiniert sein hauptsächlich, daß er das Amt, zu welchem er ordiniert ist, auch ausübt. Ist die Ordination die Widmung eines Mannes zum Dienste Jesu Christi in der Kirche, so hat der Betreffende diese seine — objektive — Konsekration durch seine — subjektive — Konsekration zu bejahen. Er hat sein Leben dem zu widmen, dem sein Leben gewidmet worden ist. Hier ist die reformierte Kirche rigoros gewesen: Amtsträger sind in der Kirche Diener und nicht Schmarotzer⁴⁵! Diese, wie mir scheint, recht hohe Lehre von Amt und Ordination ist zwar nicht abgeschwächt, aber gewissermaßen geschützt gegen eine Überschätzung oder eine Selbstgerechtigkeit und Selbstgenügsamkeit des Amtes einmal — wie eben erwähnt — durch die Bewährung der Ordination im Dienen; weiter aber durch den gewichtigen Hinweis, daß Gott auch ohne das Amt zu seinem Heilsziele kommen könnte. Nicht Gott braucht das Amt, sondern die Kirche⁴⁶. Weiter wird unterstrichen, daß die sehr ernst genommene *potestas* oder Gewalt der Pfarrer nur eine *potestas officii vel ministerialis* ist, und nicht eine *potestas absoluta vel iuris*, die nur dem Herrn gebührt⁴⁷. Die Amtsgewalt ist also bedingt durch den Gehorsam dessen, der sie ausübt⁴⁸. Handelt er ungehorsam, „sane irritum habetur a domino, quod fecit“⁴⁹. Pfarrer braucht die Kirche. Aber Pfarrer sind Statthalter Christi und nicht Herren der Kirche. Deshalb der Abscheu gegen einen Klerikerstand, der nicht in der Diakonia dieses Kleros steht und lebt⁵⁰. Die Instanz, die über den Gehorsam der Pfarrer zu befinden hatte, konnte verschieden sein. Vielerorts unternahmen die politischen Machthaber den Versuch, diese Kontrolle auszuüben, und hier oder dort gelang er teilweise⁵¹. Die Pfarrer taten aber, was sie konnten, um diese Kontrolle unter sich auszuüben, und hatten damit auch oft Erfolg⁵². Die Strenge dieser Selbstkontrolle sollte vielleicht auch den Beweis erbringen, daß eine der Pfarrerschaft *interne* Zucht für das Niveau in Lehre, Lebenswandel, Frömmigkeit, kollegialem Geiste zuständig sein konnte, ohne zu Schanden zu kommen.

Soweit in groben Umrissen, was die reformierte Kirche in ihren Anfängen von der Ordination in Lehre und Praxis gehalten hat.

II

Wie kommt es, daß die eben skizzierte Lehre und Praxis in der *heutigen* reformierten Kirche so oft als überholt oder sogar als falsch gilt? Die Antwort kann nur in Vermutungen gegeben werden, von denen die drei folgenden besonders beachtlich erscheinen.

1. Die Reformation hat eine gewisse Laisierung des Amtes mit sich gebracht, indem sie frühchristliche Zustände zu beleben versuchte, ohne damit die ganze Kirche zu überzeugen. Als überaus gewichtiger Satz steht in der HP: „... nec e medio sustulimus ecclesiae ministerium, quando repudiavimus ex ecclesia Christi sacerdotium papisticum“⁵³. Aber dieses päpstliche Priesteramt war im kirchlichen Leben so tief ein-

⁴⁵ Deshalb auch die Abschaffung des Mönchswesens in der reformierten Kirche. Für das Klosterleben hatte die damalige reformierte Kirche überhaupt kein Verständnis (siehe mein Buch, 41 f.).

⁴⁶ „Posset saine Deus sua potentia immediate sibi adiungere ex hominibus ecclesiam, sed maluit agere cum hominibus per ministerium hominum“ (HP bei W. Niesel, I. c. 253, 19–21).

⁴⁷ Ebd. 256, 14–53.

⁴⁸ „... iuxta hanc potestatem, facit minister ex officio, quod ad Domino iussus est facere; et Dominus ratum habet, quod facit, ipsumque ministri sui factum perinde ut suum, vult aestimari et agnoscere“ (Ebd. 256, 38–41).

⁴⁹ Ebd. 356, 47.

⁵⁰ Siehe Apg 1, 17. — Der Terminus Klerus ist unbeliebt, wenn auch gebraucht (siehe mein Buch, 60 f.).

⁵¹ Ebd. 175–177, 51–53.

⁵² Vgl. HP bei W. Niesel, I. c. 258, 29–33.

⁵³ Ebd. 255, 28–30.

gefleischt, daß es einer gesamtkirchlichen Einmütigkeit betreffe einer Reformation des Amtes bedurft hätte, um die Wiederherstellung des „ministerium ecclesiae“ an Stelle des „sacerdotium papisticum“ plausibel zu machen. Diese Einmütigkeit hat gefehlt, umso mehr gefehlt, als aus pastoral verständlichen Gründen das unerhörte Wagnis unternommen wurde, zum ersten Mal in der Kirchengeschichte Tag des Herrn und Mahl des Herrn zu trennen. Die Zurückdrängung der Eucharistie und das Vordrängen der Predigt gab dem reformierten Pfarrer ein anderes Dienstbewußtsein, als es der römisch-katholische Kleriker hatte. Dies umso mehr, als gewisse traditionelle Züge des katholischen Klerikers wegfielen: der reformierte Pfarrer verzichtete auf die liturgischen Gewänder zugunsten der Standesstracht der damaligen Intellektuellen; er amtete auf der Kanzel und am Tisch des Herrn in der VolksSprache und er durfte heiraten. In einem Kirchenvolk, das wenig über die Zustände der Frühkirche wußte, erschienen solche Änderungen nicht als interne Akzentverschiebungen der traditionellen Amtslehre, sondern – und zwar auf beiden Seiten im Volke – als tiefgreifende Änderungen: der reformierte Pastor war anders als der römisch-katholische Priester und hatte anders zu sein⁵⁴. Auf die Länge kam dazu, daß sich die Frage, wo das tiefere Dienstbewußtsein zu finden sei, nicht darauf konzentrierte: wo findet sich mehr Hingabe, mehr Treue, mehr Freude am Dienst, mehr heiligende Ausstrahlung, mehr charismatische Autorität, sondern darauf: wo ist sich der Diener Christi dogmatisch, liturgisch und kirchenrechtlich mehr bewußt, befugter Diener Christi in der Kirche zu sein. Es scheint mir, wir Reformierten hätten hier zuzugeben, daß wir die Wichtigkeit der institutionellen Beschützung des Amtes unterschätzt haben, dies umso mehr in einer Zeit kirchlicher Entzweigung, d. h. in einer Zeitlage, wo nebeneinander verschiedene antagonistische Versuche gemacht werden, Kirche Christi zu sein.

2. Eine zweite Vermutung: uns Reformierten wurde es damals nicht gegönnt, mit unserer Hauptthese in dieser Sache – *diversissima sunt inter se sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est Christianis omnibus, . . . hoc non item*⁵⁵ – durchzukommen. Anders gesagt: wir kamen nicht durch mit dem Bekenntnis, daß das Amt apostolisch und nicht sacerdotal zu verstehen ist, daß sich das Amt nur dann mit gutem Rechte als in der apostolischen Nachfolge stehend bekennen darf, wenn es sich rückberuft auf die Einsetzung der Apostel durch Christus. Noch anders ausgedrückt: wir kamen nicht durch mit dem Bekenntnis, daß die Begründung des Amtes messianisch-apostolisch und nicht vorerst ekclesiologisch zu definieren ist. Wie mir scheint, hat die mittelalterliche populäre Lehre von der Eucharistie als einer Neupferung Christi hier so repulsiv oder attraktiv gewirkt, daß nur mit herber Polemik ein Weg zu bahnen oder zu versperren war. Die Zeit war ja mehr zum Kämpfen da als zum Vermitteln! Was wollten wir aber mit dem eben zitierten Satz? Wir wollten, daß man das Amt nicht verstehe von der – wohlgernekt alttestamentlichen – Lehre vom *sacerdotium regale* her, sondern vom Apostolat her. Das wollten wir nicht nur, um auf die apostolische Nachfolge als Zeichen der wahren Kirche verweisen zu können, sondern hauptsächlich um der von Jesus Christus eingesetzten Kirchenstruktur treu zu bleiben⁵⁶.

Unsere Vermutung ging auch dahin: faßt man das Amt vom Sacerdotalen statt vom Apostolischen her, so ist man zwei kaum zu widerstehenden Versuchungen ausgesetzt. Die erste in bezug auf die Eucharistie: die Einmaligkeit und Vollgenügsamkeit

⁵⁴ Man soll dabei aber nicht vergessen, daß die meisten Führer der Reformation sich als ordinierte Diener der mittelalterlichen Westkirche für deren Erneuerung und Säuberung einsetzten, daß es niemandem eingefallen wäre, einen Zwingli, Oekolampad, Butzer, Capito, Wytenbach u. s. f. zu reordinieren.

⁵⁵ HP bei W. Niesel, I. c. 255, 26–27.

⁵⁶ „Sufficit nobis apostolica de ministris doctrina“ (Ebd. 254, 43–44). Man ist damals gewiß, daß man die vom Herrn für seine Kirche gewollte und eingesetzte Struktur aus der Schrift ablesen konnte (siehe mein Buch, 39–41).

des Opfers Christi am Kreuze nicht radikal ernst zu nehmen⁵⁷. Die andere, die weniger im Vordergrund steht, aber ekklesiologisch sehr belangvoll ist: in ein Dilemma hineinmanövriert zu werden, wo es scheinbar zu wählen gilt zwischen Amt *oder* Laienvolk. Ist es nicht so, daß dann entweder der Klerus die königliche Priesterschaft des Volkes vertritt und somit das Volk entmündigt oder, daß er nur ein je so oder anders formulierter Ausdruck der königlichen Priesterschaft ist; das Amt ist dann für die Kirche im tiefsten akzidentell, unwesentlich: Eine mündig gewordene Kirche könnte wenn nötig auf das Amt verzichten, ohne einer messianischen Einsetzung zu widerstehen, ohne zu verstößen gegen den von Christus gewollten apostolischen Dienst in der Kirche und für die Kirche. Im ersten Falle wird das Amt für die Kirche zum Verhängnis – und sie müßte antiklerikal werden, um sich als christliche Kirche, als Volk Gottes behaupten zu können. Im anderen Falle ist das Amt eine innerkirchliche, sei es charismatische, sei es eher soziologische Regelung, die je nach Zeit, Gebiet, Situation von Grund auf neu erfunden werden kann. Auf keinen Fall macht dann das Amt einen – nicht *soteriologischen* aber – „sakramentalen“ Unterschied zwischen einem Kirchenglied, das getauft und einem, das dazu noch zu einem öffentlichen Dienst in der Kirche berufen und bestellt ist. Im ersten Fall hat sich die Kirche wohl zu hüten vor einer Ordination, die sie als Volk Gottes eigentlich in Frage stellt. Im anderen Falle kann im Grunde auf eine Ordination verzichtet werden zugunsten der zeitbegrenzten oder zeitunbegrenzten Installation eines dazu technisch vorbereiteten Kirchengliedes, sei es männlichen oder weiblichen Geschlechts, zu einem öffentlichen Dienste in der Kirche⁵⁸.

Dies alles ist zu gespitzt formuliert. Es sollte nuanciert werden. Es sollte auch der Tatbestand in Betracht gezogen werden – unsererseits wurde er allzu sehr vernachlässigt –, daß eine christologische statt ekklesiologische Verankerung des Amtes auch ein sacerdotiales Moment enthält, ist ja Christus nicht nur Prophet und König, sondern auch Hoherpriester. Nichtsdestoweniger scheint mir der reformierte Versuch, *ministerium* und *sacerdotium* streng auseinanderzuhalten, von nicht zu überschätzender Wichtigkeit für die Lösung des Verhältnisses zwischen Diener Christi und Volk Gottes. Leider aber haben wir nach und nach auf diese Distinktion verzichtet, vorab unter dem Druck von Pietismus und Aufklärung, die die Wesenhaftigkeit des Amtes für die Kirche in Frage oder sogar in Abrede stellten.

3. Eine letzte Vermutung. Die reformierte Kirche wurde von der römisch-katholischen und ziemlich bald auch von der englischen Kirche⁵⁹ angeklagt, auf eben das von Christus eingesetzte Amt apostolischer Nachfolge verzichtet zu haben, weil sie keine sogenannte bischöfliche Kirche geblieben war. Dieses Argument hatte zu Anfang wenig Erfolg: Damals war unsere Lehre und auch unsere Praxis viel zu sehr altkirchlich-*episkopal*. Aber nach und nach, besonders seit dem 18. Jahrhundert, ließen wir uns durch dieses Argument immer mehr beeindrucken und sogar einschüchtern, und brachten scheinbar weder den Mut noch den Willen auf, mit Freude und freiem Gewissen, wie zur Zeit der Reformation, diesem Argumente standzuhalten. Was hatten wir nämlich zu dieser Sache anfänglich behauptet? Ein Doppeltes: einmal, daß der Träger und Vermittler apostolischer Nachfolge *der* Diener ist, der zum Predigen des Wortes Gottes, zum Leiten der Eucharistiefeier und zum Wachen über die eschatologische Andersheit der im Namen Christi versammelten Gemeinde durch

⁵⁷ Siehe ebd. 57–59.

⁵⁸ Siehe dazu z. B. J. Dürr, „Ordination zum Pfarramt?“, *Reformatio*, XVII, No 6–7, Juli 1968, 358–366.

⁵⁹ Immerhin ist zu unterstreichen, daß sich die reformierte Kirche in den englischen Wirren des 17. Jahrhunderts auf die Seite der Kirche von England gegen die Dissenters gestellt hat, und daß es unter den Reformierten, besonders calvinischer Prägung, immer einen „anglikanischen“ Zug gegeben hat. Siehe z. B. R. Stauffer, „L’Eglise réformée de France, alliée de l’Eglise d’Angleterre dans sa lutte contre les dissidents“, *Verbum Caro*, 1954, 131–150; J. Pannier, „Calvin et l’épiscopat“, *RHPhR* 1926.

Berufung, Wahl und Ordination beauftragt ist. Das Amt apostolischer Nachfolge hatte sich also im apostolischen Dienst und nicht vorab im soziologischen Range dieses Dienstes zu bewähren. Denn — dies war unsere zweite Behauptung; sie ist m. E. viel schwächer, aber sie war damals bei Freund und Feind weit verbreitet und schien gesichert — wir adoptierten die hieronymische Hypothese über den Ursprung des Episkopats, und sahen also im Episkopat nicht das Amt apostolischer Nachfolge *κατ' ἔξοχήν*, sondern eine innerkirchliche Regelung zur Bewahrung der Einheit, eine Regelung, die trotz ihres hohen Alters nicht als dogmatisch bindend zu gelten hatte⁶⁰. Anders gesagt: da die damaligen Bischöfe in unseren Gegenden sich nicht gerade exzessiv mit apostolischem Dienste befaßten, und da die meisten unter ihnen sich der Reformation der Kirche widersetzten, haben wir auf die traditionell gewordene Diözesanstruktur der Kirche verzichten müssen zugunsten der Herabsetzung der — theologisch gesprochen — Kathedralkirche zur — soziologisch gesprochen — Parochialgemeinde⁶¹. Die Gesamtkirche des Westens machte aber diese soziologische Mutation nicht mit, und so mußte es kommen, daß wir den Anschein erweckten, eine andere, eine *nicht-bischöfliche* Kirche zu sein: theologisch blieben wir mit unserer Lehre vom Amte in der alt-katholischen Tradition, soziologisch aber hatten wir uns getrennt von der römischen Kirche, und diese soziologische Trennung wurde gewichtiger als die theologische Unanimität mit der Frühkirche. So kam es, daß wir nach und nach der Anklage Gehör schenkten, uns ermangele das vom Herrn für die Kirche eingesetzte Amt, weil wir — kirchensoziologisch gesprochen — keine Bischöfe mehr haben, die traditionell dieses Amt bekleiden und weitergeben. Auf die römische Anklage hin, uns fehle die apostolische Nachfolge, weil wir keine Diözesanbischöfe haben, uns fehle also die echte Ordination und somit „*propter Sacramenti Ordinis defectum*“, die „*genuina atque integra substantia Mysterii eucharistici*“⁶² — auf die römische Anklage hin, unsere Kirchlichkeit sei in Abrede oder zumindest in Frage zu stellen, haben wir uns nach und nach daran gewöhnt zu antworten, das Amt gehöre nicht zu den Merkmalen der wahren Kirche, anstatt ruhig und trotzig die Antwort des 16. Jahrhunderts aufzunehmen, zu durchdenken und vorzudemonstrieren, wonach es nicht auf seine soziologische Struktur ankommt, um zu wissen, ob und wo das legitime Amt zu finden ist, sondern auf seine treue, freie und oblativ Bekleidung.

Aus diesen drei Gründen — eine gewisse Laisierung im Gebaren unserer Pfarrer; der mißglückte Versuch, der Kirche ins Gedächtnis zu rufen, daß sie *ministerium* und *sacerdotium* auseinanderzuhalten habe, um die messianisch-apostolische Einsetzung des Amtes bekennen zu können; der theologisch nicht gesuchte, aber historisch gewordene Verzicht auf die diözesanbischöfliche Struktur der Kirche — sind wir, wie ich vermute, in der reformierten Kirche so wenig imstande gewesen, unser reformatorisches Verständnis des Amtes und somit der Ordination, aufrechtzuerhalten.

Und trotzdem ist bei uns die Ordination nicht ausgestorben. Sie spielt in den verschiedenen und zahlreichen Unionsverhandlungen, die die reformierte Kirche gegenwärtig mit der anglikanischen Kirche führt⁶³, die Rolle, die man ahnen kann, ohne daß für uns diese Rolle ein Grund wäre, die Verhandlungen zu unterbrechen. Sie bedeutet im Pastoralbewußtsein vieler unserer Pfarrer Entscheidendes⁶⁴. Sie gehört zu

⁶⁰ Siehe HP bei W. Niesel, I. c. 257, 17—30. Das Bekenntnis scheint hier besonders befangen zu sein (siehe meinen Kommentar im zit. Buch, 74 ff.).

⁶¹ Nie wäre die HP zur Idee gekommen, zu sagen: „*Nec e medio sustulimus ecclesiae ministerium, quando repudiavimus ex ecclesia Christi episcopatum*“ (I. c. 255, 28—30). Das Einzige, was repudiert wurde, war das „*sacerdotium papisticum*“.

⁶² Vaticanum II, Decretum „*Unitatis redintegratio*“, No 22.

⁶³ Siehe z. B. S. Neill; *Towards Church Union*, London, 1952, „*Survey of Church union negotiations*“, ER, VI/3, April 1954, 300—315; VIII/1, October 1955, 76—93; IX/3, April 1957, 284—302; XII/2, January 1960, 231—260; XIV/3, April 1962, 351—379; XVI/4, July 1964, 406—443; XVIII/3, July 1966, 345—385; XX/3, July 1968, 263—292.

⁶⁴ Ein schönes Beispiel davon findet sich in R. Baxter, *The reformed Pastor*, London, 1963².

den solennesten liturgischen Feiern unserer Kirche, und die Großzahl der diesbezüglichen liturgischen Texte verdient auch theologisch ernst genommen zu werden. Auch fürderhin qualifiziert die Ordination einen Mann als *Verbi Divini Minister*. Dennoch scheint es an etlichen Orten so zu sein, als ob diese traditionell hohe Einschätzung der Ordination am Absterben sei. Es ist, als ob man nicht mehr recht wüßte, worum es in der Ordination eigentlich gehe, und sogar, ob eine Ordination weiterhin theologisch zu verantworten sei⁶⁵. Da aber diese Ordinationskrise versteckt oder offen auch in anderen Kirchen in Erscheinung tritt, kann es recht und billig sein, zum Schluß die uns allen aufgeworfenen Fragen mindestens zu stellen. Ich sehe hauptsächlich deren fünf.

1. Sind wir uns noch einig darüber, daß man die Lehre von der Ordination auf die vier folgenden Hauptmomente reduzieren kann?

Eine Ordination ist ein Herabbitten des Hl. Geistes auf einen Menschen, damit er die zu seinem Dienste nötigen Geistesgaben erhalte und darin gestärkt werde; sie ist gottbezogen als Weihe dieses Menschen zu eben diesem Dienste; sie ist kirchenbezogen als Legitimation dieses Menschen zu diesem Dienste; sie ist eine geistliche Zeugung und steht somit im Dienste der Perennität der Kirche.

2. Wie ist das Amt, zu dem die Ordination führt und begraubigt, begründet?

Findet man diesen Grund in der durch Jesus Christus erfolgten Einsetzung der Apostel oder findet man ihn in der Kirche selber als königliche Priesterschaft? Ist die Kirche in Frage Amt – wie in Frage Kerygma und Didache, wie bei Taufe und Abendmahl – an ein gehorsames Aufnehmen und Weitergeben gebunden oder ist sie frei hier im Wesentlichen, je nach Situation nicht nur applikativ, sondern erforderlich zu handeln? Wenn das erste zutreffen sollte, ist es dann erlaubt, das Amt in sacerdotale statt apostolische Kategorien zu erklären? Wenn das andere zutreffen sollte, müßte eine mündig werdende Kirche eigentlich nicht auf jede Ordination verzichten, um bloßer Installation Platz zu machen – wäre dann ja die Ordination eine Privilegierung der dazu erkorenen *ἱερεῖς τῷ Θεῷ* und somit eine Entmachtung, eine Disqualifikation der dazu nicht erkorenen *ἱερεῖς τῷ Θεῷ* – um den Ausdruck aus Apk 1. 6 oder 5. 10 zu gebrauchen?

3. Gibt es ein Erzamt, das für die Kirche konstitutiv ist und das darin besteht, in apostolischer Nachfolge das Wort Gottes zu verkündigen und auszulegen, die eucharistische Feier der Kirche zu leiten und die Andersheit der Kirche der Welt, dem Teufel, dem Irrtum, dem Tode gegenüber zu bewachen?

Wenn ja, ist die Kirche befugt, je nach Situation die soziologische Struktur dieses ihr konstitutiven Amtes zu adaptieren? Muß also ein Unterschied gemacht werden zwischen der Theologie des Amtes und seiner je und je wechselbaren soziologischen

⁶⁵ Woher das kommt? Die Antworten können verschieden sein. Vielleicht, weil im Landeskirchensystem ein Pfarrer sich oft rechtlich kaum unterschied von einem Staatsbeamten, der zu seinem Dienst ja nicht ordiniert wurde? Wegen des neu protestantischen Rückgriffes auf das allgemeine Priestertum als Quellort der Amtsidee, was das Amt als Spezifizum eigentlich eliminiert? Weil eine hier oder dort approbierte Ordination von Frauen zum Dienst am Wort, an den Sakramenten und an den Schlüsseln diesen Dienst von seiner apostolischen Begründung entwurzelt hat? Weil die heutige Situation in der Welt das Parochial-System als Hauptlösung der Frage nach der Ortsgemeinde nicht mehr anerkennen kann, weil also eine notwendig gewordene Umschichtung der Kirchensoziologie das traditionelle Pfarramt – das Amt, zu dem man ordiniert wird – nicht hat integrieren können? Oder schließlich, weil die katholischerseits so regelmäßige theologische Disqualifizierung unseres Amtes uns überzeugt hat, daß wir in der Tat kein katholisch-rechtmäßiges Amt in unserer Kirche aufnehmen, bekleiden und weitergeben, d. h. daß unsere Pfarrer höchstens aus dem Kirchenvolk für einige Zeit herausgenommene, technisch vorbereitete Kirchenglieder sind, für die eine Installation genügt, für die aber eine Ordination etwas vorgaukeln könnte, was nicht ist und was deshalb auch nicht zu sein braucht?

Formulation, so daß je nach Zeit und Ort das *gleiche* Amt apostolischer Nachfolge ein anderes Gesicht bekommen kann, so daß es bei etwaiger Kirchenspaltung soweit kommen kann, daß in konfessioneller Konkurrenz das eine und selbe Amt sich soziologisch verschieden manifestieren kann? Weiter: falls es ein solches Amt *νατ' ἔξοχήν* gibt, weiht und befugt die Ordination nicht eigentlich zu diesem Amte? Klarer: ist nicht das sogenannte Bischofsamt oder das sogenannte Pastoralamt *das* kirchliche Amt schlechthin? Weiter: falls nötig, kann der Träger dieses Erzamtes zum *bene esse* der Kirche akzessorisch einen Teil seiner Befugnisse mit anderen ihn dann vertretenden Dienern teilen? Wenn ja, kann die Art jener partiellen Vertretung je nach Situation verschieden sein, so daß z. B. gewisse Diener diesem Mitdiensten ihre ganze Zeit widmen, andere jedoch nicht, oder gewisse mehr an diesem, andere mehr an jenem Aspekt des Vollamtes Anteil bekommen, so daß z. B. auch Frauen an diesem Mitdiensten teilnehmen können, ja daß gewisse Mitdiener nur für eine vorausbestimmte Zeitspanne am Amt apostolischer Nachfolge teilhaben? Wenn auf alle diese Fragen affirmativ geantwortet werden könnte, wäre es nicht so, daß eine Lösung der Amtsfrage auf ökumenischer Ebene nicht mehr ein Ding der Unmöglichkeit zu sein schiene — wäre es nicht weiter so, daß, unter Bewahrung des *ministerium essentiale*, ein sehr freies Neudurchdenken der soziologischen Struktur des Amtes für heute angstlos in Angriff genommen werden könnte — wäre es auch nicht so, daß eine Respektierung des Unterschiedes zwischen Hauptdiener und Mitdiener es erlauben würde, den Mitdienern nicht nur lebenslängliche presbyterale oder diakonale Mitdienste durch Ordination anzuvertrauen, sondern auch zeitbegrenzte und der heutigen Situation angemessene, möglichst wenig institutionelle *ordines minores*? Wenn man in der Kirche das wesentliche Amt apostolischer Nachfolge als eine Gnade aufnimmt und weitergibt, so bin ich gewiß, daß man wirklich freizügig und wenig institutionell dem Träger des Hauptamtes Mitdiener beistellen kann, die sowohl den verschiedenen Charismata als auch den immer verschiedenen Bedürfnissen gerecht werden könnten⁶⁶.

4. Hat die Ordination in ihrem konsekratorischen Moment einen responsorialen Charakter?

Ist es so, daß ich dazu berufen bin, im Moment, wo ich Gott in der Ordination geweiht werde, mich selber darzubringen, den Beschuß zu fassen, den Sinn meines Lebens im Dienste Christi zu suchen und zu finden? Daß auf diese Frage positiv geantwortet werden muß, scheint mir evident: die Ordination ist für den Ordinanden nicht etwas, das einen überfällt und erreicht wie eines Tages der Tod uns überfallen und erreichen wird. Wenn der Ordinand auch gewissermaßen *invitus et coactus*⁶⁷ zur Ordination kommt, so doch nicht als Gefangener, sondern als einer der dazu, wenn auch zitternden Herzens, Amen sagt: er antwortet auf eine Berufung, und er antwortet in Freiheit. Er ist es, der dazu Amen sagt. Was ich den responsorialen Charakter der Ordination nenne, hat weitgehende Folgen für das ganze Leben des Ordinierten: er wird sein Leben effektiv dem widmen, zu dem er geweiht wird; er wird sich nie zurücknehmen können; über sein Leben kann er nach der Ordination nicht mehr frei verfügen: Er ist *δοῦλος Χριστοῦ* geworden, um mit Paulus zu reden. Das bedeutet nicht, daß er verantwortungslos geworden ist. Im Gegenteil. Aber er kennt die Grenzen, in denen er verantwortlich zu bleiben hat. Es stellt sich hier also das

⁶⁶ Es wäre wirklich der Mühe wert, einmal ganz vorurteilsfrei die reformierte Lehre vom Pastoralen Dienst und die römisch-katholische Lehre vom Episkopaldienst — wie sie so lichtvoll im Kap. 3 von Lumen gentium zu finden ist — auf ihre Identität hin zu untersuchen, um dann weiter zu sehen, ob von da aus nicht in gemeinsamem Suchen auf alle heutigen Hauptfragen zum Amte anständige Antworten zu finden wären. Siehe dazu mein Heft Gedanken zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, Theologische Studien, 89, Zürich 1968.

⁶⁷ Siehe Y. M. J. Congar, „*Ordinations invitus, coactus, de l'Eglise antique au canon 214*“. RSPHTh 1966, 169—197.

Problem des *character indelebilis* der Ordination. Es stellt sich auch das Problem der Spiritualität des Ordinierten: sein Leben wird echt, sofern es zur Stätte wird, wo er sich darin einübt, eine möglichst reine Koïnzidenz zwischen seiner — objektiven — Weihe zum Dienste Gottes und seiner — subjektiven — Antwort auf diese Weihe herzustellen. Gewiß weiß er, daß die Gültigkeit seines Dienstes nicht vom Grade dieser Koïnzidenz abhängt (der Donatismus bleibt eine falsche Antwort auf eine echte Frage); er weiß aber auch, daß diese Koïnzidenz sein Dienst, und also den Herrn, dem er dient, glaubwürdig machen wird. Es stellt sich schließlich noch ein anderes Problem: Hat die alte Kirche und bis zum heutigen Tage die Ostkirche recht gehabt, es sicher nicht für abnormal zu halten, einen verheirateten Mann zu ordinieren, es aber irgendwie für falsch zu betrachten, ihm zu erlauben, nach seiner Ordination zu heiraten, als er ob noch frei sein könnte für diese neue Hingabe? Es stellt sich also die Frage der Grenzen der Heiratsfreiheit eines ordinierten Dieners Christi.

5. *Um der heutigen Ordinationskrise ehrlich, treu und bescheiden standhalten zu können, ist es schließlich vonnöten, das innere Verhältnis zwischen Taufe und Ordination zu verstehen.*

Die Parallelität zwischen Taufe und Ordination ist evident: beiden ist epikletischer Charakter gemeinsam, in beiden Fällen geht es um eine Weihe, Taufe wie Ordination legitimieren zu einem gewissen Sein und zu gewissen Taten, in beiden geht es um eine geistliche Zeugung. Man versteht also, daß die Kirche hier vor einer doppelten Versuchung steht: sei es die Ordination als ein *Plus* der Taufe zu verstehen und also den Kleriker als ein privilegiertes Kirchenglied anzusehen; sei es den Schluß zu ziehen, daß die Taufe eigentlich genügen sollte. Das Problem sehe ich — und es scheint mir überaus wichtig —, aber die Lösung kenne ich noch nicht. Nur eines scheint mir gesichert: beide oben skizzierte Lösungen — jene, welche die Amtsträger soteriologisch privilegiert, und jene, welche sie für die Kirche für entbehrlich hält — sind unannehmbar. Weshalb aber? Vermutlich deshalb, weil beide nicht die Tatsache in Betracht ziehen, daß die oben beschriebene Alternative nur da entstehen kann, wo Amt und Laientum in Konkurrenz geraten können, weil man sie daran hindert, das Verhältnis Apostel-Kirche nachzubilden. Anders ausgedrückt: nur wo man das Amt als Amt apostolischer Nachfolge versteht, kann es wirklich kirchenkonstitutiv sein, denn nur dann wird es verstanden von seiner messianischen Einsetzung her. Das Amt ist schlußendlich nicht für einen anderen Grund notwendig als dafür, daß es durch Jesus Christus für die Kirche eingesetzt, der Kirche gegeben worden ist als eine Gnade. Wenn in der Kirche ordiniert wird, wird also nicht Höheres, Wichtigeres, Notwendigeres getan, als wenn getauft wird. In beiden Fällen handelt die Kirche ihrem Herrn gehorsam. Die Parallelität Taufe—Ordination scheint also als solche bleiben zu müssen, und die Spannungen, die dabei in der Kirche entstehen, haben als für die Kirche notwendige Spannungen anerkannt zu werden. Möglicherweise könnte sich also die für die Kirche konstitutive Notwendigkeit einer Parallelität Taufe—Ordination, Laientum—Amt im Geheimnis der Dreifaltigkeit, und besonders im Verhältnis Geist—Sohn finden. Ist es nicht so, daß bei einer Überbewertung des Amtes die Kirche pneumatologisch erkrankt, daß sie aber bei einer Überbewertung des Laientums christologisch erkrankt?⁶⁸ *

Im Konzilsdekret *Unitatis redintegratio* steht, daß die Frage vom Amte auf die Tagesordnung des zwischenkirchlichen Dialoges gehört (No 22). Das hier Vorgebrachte möge die Hoffnung genährt und erwärmt haben, daß, wenn dieser so lange ersehnte Dialog zum Thema Amt und Ordination gelangen wird, er hilfreich und fördernd sein wird, und zwar für *beide* Gesprächspartner.

⁶⁸ Siehe mein Büchlein *Geistliches Amt und Laientum*, Begegnung No 12, Basel 1966, besonders 85 ff.