spruch in sich“. So zwingt uns das Thema von Vancouver geradezu zu diesem heute so schwierigen, aber auch so notwendigen Übersetzungsprozeß, damit unsere vielfach vom Tode bedrohte Welt erfährt: Jesus Christus ist das Leben der Welt.

Zur Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt

der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Lima 1982)

VON JOHANNES DANTINE

Die ökumenische Begegnung hat Kirchen und Theologie in Bewegung gebracht. Aber zwischen der Erkenntnis gemeinsamen Glaubens und gemeinsamer Praxis und der Anerkennung dieser Gemeinsamkeit ist ein langer, mühsamer Weg. Aber dennoch erscheinen, bei Lichte betrachtet, die konfessionellen Zäune in überraschend weitreichender Weise abgebrochen. Man erkennt sich und seinen Glauben in den Ausdrucksweisen anderer wieder, man erkennt, daß Sätze, die jahrhundertlang als verdammenswert galten, recht interpretiert, kaum anderes sagen, als was man selbst für richtig hält. Man hat erkennen können, daß Elemente zu Unrecht in der je eigenen Tradition verlorengegangen sind. Man hat schließlich auch zur Kenntnis nehmen müssen, daß Dinge, die man gerne beim anderen beklagt hat, auch in der eigenen Tradition zu beklagen sind, wenn auch oft in anderer Form. Diese Bewegung hat Kirchen und Theologie so erfaßt, daß phantasiereicher und mutiger vieles anders gesagt und getan werden konnte, in einer neuen, schöpferischen, aber den biblischen Wurzeln auch gemäßerer Weise. Dabei war es nicht nur die Begegnung der traditionellen Konfessionen, sondern auch die Begegnung mit den Christen und Kirchen anderer kultureller Kontexte, die zu neuen Denkweisen und Darstellungsarten geführt haben.

Wen wundert es, daß angesichts dieser neuen Erfahrung darauf gedrängt wird, das, was als gemeinsam schon erlebt wird, auch zu fixieren in Form von Konsens- oder Konvergenzformeln, daß es eine wahre Flut solcher Dialogberichte und Konsenspapiere gibt? Wen mag es wundern, daß die

Gefahr, aus dem Erlebnis des Gemeinsamen vorschnell zu Erklärungen zu kommen, eher gering geachtet wird? Wen wundert es, daß diejenigen, die Einspruch erheben, als rückschrittlich, längst überholte Reliquienschreine hochhaltend, betrachtet werden? Es ist ja wahr, zahlreicher Widerspruch gegenüber der neuerkannten Einheit kommt aus konfessionalistischer Enge, aus einer Angst um die konfessionelle Identität, die eben nicht Sorge, sondern Angst ist.

Ein wichtiger Text dieser Art ist nun von Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet und in Lima beschlossen worden, die Konvergenzerklärung „Taufe, Eucharistie und Amt“. Viel ist vor allem von dieser Arbeit zu erwarten gewesen. Im Unterschied zu anderen Konsenspapieren ist sie nicht das Ergebnis bilateraler, sondern multilateraler Gespräche; die röm.-kath. Kirche hat an den Beratungen teilgenommen, ihre Stellungnahmen sind also mitberücksichtigt. Die Teilnahme der Kirchen aus aller Welt verhinderte, daß diese Erklärung nur aus der europäischen Optik verfaßt wurde. Die Erklärung ist in ihrer Zielsetzung auch zurückhaltender. Sie versteht sich nicht als „Konsens-“, sondern als „Konvergenzerklärung“. So lautet dann auch die erste Frage, die den Kirchen gestellt wird, nicht, ob sie in der Lage sind, die vorgetragene Lehre als ihre Lehre anzuerkennen, sondern „in welchem Maße (sie) in diesem Text den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen kann“. Diese Erklärung versteht sich also als ein, aber als ein entscheidender Schritt „auf dem Wege zu einem gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute“. H. G. Link kann dann auch überzeugt sagen, daß mit dieser Erklärung der „Bereich der theologischen Meinungsbildung“ überschritten ist und der „Prozeß der kirchlichen Entscheidungsfindung“ begonnen hat. „Das hat es bisher in der ökumenischen Bewegung noch nicht gegeben“ (LM 1/1982, 21f). Allerdings, dies sei gleich vermerkt, die Textierung dieser ersten, an die Kirchen gestellte Frage, birgt Probleme. Ist diese Frage so zu verstehen, daß von der Voraussetzung ausgegangen wird, es gebe so etwas wie eine verborgene und verschüttete Essenz apostolischen Glaubens, die aber doch im Laufe der Jahrhunderte gleichgeblieben ist und in dieser Erklärung an das Tageslicht geholt wird? Oder aber soll gefragt werden, ob die Kirchen in diesem Text eine Formulierung des christlichen Glaubens finden, die ihrer Überzeugung wenigstens so nahekommt, daß sie gegenüber allen anderen Kirchen, die sich ebenfalls in ihr finden können, keine notwendigen kirchentrennenden Vorbehalte mehr sehen?

Zunächst aber: diese Konvergenzerklärung erzielt eine beachtliche Übereinstimmung mit, verglichen mit anderen Erklärungen, überraschend we-

nig Text. Der jetzt vorliegende Text ist gegenüber seinem Vorläufer, der Accra-Erklärung, hervorragend überarbeitet, gestrafft und auch sprachlich wesentlich verbessert. Überraschenderweise zeigt gerade die Erklärung über das Amt, die an sich wohl schwierigste, den größten Fortschritt, insofern primär von der Berufung des ganzen Volkes Gottes, also dem „allgemeinen Priestertum der Gläubigen“ gesprochen wird (A1-6), erst an zweiter Stelle von „Der Kirche und das ordinierte Amt“ (A7ff). Diese und andere Änderungen sind zwar nicht so sehr Änderungen inhaltlicher Art, Gleiches steht schon im Accra-Dokument, aber durch unterschiedliche Anordnung und Strukturierung des Textes werden bestimmte Elemente deutlicher sichtbar und prägen den Text im ganzen.

Beachtenswert ist auch gegenüber dem früheren Text die Hervorhebung der eschatologischen Dimension von Taufe und Eucharistie (T7; E22-26).

Alle drei Texte beginnen mit grundsätzlichen Aussagen über Einsetzung und Bedeutung von Taufe und Eucharistie bzw. über die Berufung des ganzen Volkes, die z. T. neu gefaßt worden sind und die in der Tat als Ausdruck des „apostolischen Glaubens“ verstanden werden können, also als Formulierung gemeinchristlicher Überzeugung (zu den näheren Bestimmungen E3ff s. unten). Dabei wird auch mit den neutestamentlichen Bezügen sorgfältiger, d. h. die Erkenntnisse der Exegese stärker berücksichtigend, umgegangen.

So stellen sich die drei Erklärungen wirklich als großer Fortschritt dar bei dem Versuch, zu gemeinsamen Formulierungen theologischer Grundaussagen zu kommen. Allerdings gibt es dennoch eine Reihe von Problemen, die eine größere Begeisterung nicht zulassen.

a) Taufe

Die gemeinsame Erklärung über die Taufe ist naturgemäß die einfachste, weil ein sehr weitreichender Konsens über die gegenseitige Anerkennung der Taufe schon gegeben ist, die Taufe (abgesehen von dem Problem der Säuglingstaufe) nie besonders kontrovers war, wie die Taufe auch schon lange als das Sakrament der Einheit anerkannt wurde.

Die Taufe wird verstanden als „Eingliederung in Christus“, „Aufnahme in den Neuen Bund“ und als „Gabe Gottes“ (T1), sie ist „Zeichen des neuen Lebens durch Jesus Christus“, „sie vereint die Getauften mit Christus und mit seinem Volk“ (T2), sie bedeutet „Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi“ (T3), „Bekehrung“ (T4), „Eingliederung in den Leib Christi“ (T6) und ist „Zeichen des Gottesreiches“ (T7). Taufe ist „zugleich Gabe Gottes und unsere menschliche Antwort auf diese Gabe“ (T8), sie

spricht eine lebenslange Dynamik an, sie ist ein „lebenslängliches Hineinwachsen in Christus“ (T9, auch T7). Die neutestamentliche Begründung ist zurückhaltend, es heißt, die Taufe sei „im Wirken Jesu von Nazareth, in seinem Tod und seiner Auferstehung verwurzelt“ (T1), auf den historisch problematischen Stiftungsgedanken wird verzichtet, wie auch die Rückführung auf die Johannaufgabe unterbleibt. Die Taufe Jesu wird zu Recht als die Solidarisierung Jesu mit den Sündern beschrieben (T3). Beachtlich ist auch, daß hier der problematische Terminus „Sakrament“ fast durchweg (außer in T13.23) unterbleiben kann. Mehrfach wird betont, daß die Taufe die Trennungen zwischen den Menschen nach Geschlecht, Rasse und sozialem Status überwindet, was für die Wirklichkeit der Kirche Konsequenzen haben muß (T2.6). Hier war allerdings das Accra-Papier wesentlich deutlicher.

Die kontroversen Fragen: Taufe und Glaube und Säuglings- bzw. Gläubigentaufe werden sorgfältig erwogen. Durch die Einsicht, daß „die Taufe nicht nur auf eine augenblickliche Erfahrung bezogen ist, sondern auf ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus“ (T9), kann ein übergreifendes Verständnis gewonnen werden, das zur gegenseitigen Anerkennung unterschiedlicher Optionen führen kann. Säuglingstaufe und Gläubigentaufe werden in ihren Intentionen und in ihrer Problematik beschrieben. Die Vertreter der jeweiligen Taufpraxis sollten diese überprüfen (T16). Wichtig ist die Proklamation der Unwiederholbarkeit der Taufe (T13).

Wenn es heißt, daß „in der Feier der Taufe die symbolische Dimension des Wassers ernstgenommen und nicht heruntergespielt werden“ sollte (T18), ist darin aber der Versuch zu sehen, die Kirchen auf eine bestimmte, ausgeprägte Symboltheorie festzulegen. Dieser Satz widerspricht z. B. eklatant der Tauflehre Luthers. Mit diesem Satz wird eben nicht nur der ökumenische Konsens festgehalten, daß mit Wasser getauft wird (T14.17), sondern von allen möglichen Begründungen (Stiftung, Tradition, Apostolizität) wird eine bestimmte, einseitige herangezogen. Außerdem widerspricht die allgemeine Formulierung („Alle stimmen darin überein, daß die christliche Taufe mit Wasser . . .“ T14) der Praxis einiger afrikanischer Kirchen, ohne Wasser zu taufen, was zwar (T21) erwähnt wird und worüber weitere Studienarbeit gefordert wird, was aber die allgemeine Formulierung doch wohl aufhebt.

b) Eucharistie

An sich und notwendigerweise ist eine gemeinsame Erklärung über die Eucharistie erheblich schwieriger. Das liegt nicht nur an den traditionellen

zwischenkonfessionellen Kontroversen, sondern auch und vielleicht sogar vor allem daran, daß in Folge der sog. liturgischen Erneuerung zwar neue Konsensmöglichkeiten gesehen werden, im gleichen Maß aber Dissens innerhalb der Konfessionen aufgebrochen ist. Dieser Text wird daher sehr sorgfältig zu prüfen sein.

1) Eucharistie wird zunächst als „Gabe des Herrn“ an die Kirche verstanden (E1.2). Die „Stiftungsworte“ werden genannt (in der paulinischen Version), aber, exegetisch richtig, nicht als solche bezeichnet. Die Eucharistie wird in Konsequenz der Tischgemeinschaften Jesu und im Zusammenhang des jüdischen Passahs gesehen (E1). Unter der Überschrift „Die Bedeutung der Eucharistie“ wird die Eucharistie als Danksagung, als Gedächtnis, als Anrufung des Geistes, als Gemeinschaft der Gläubigen und als Mahl des Gottesreiches beschrieben. Der dritte Abschnitt behandelt die Feier der Eucharistie.

2) Hat die Erklärung über die Taufe den Terminus „Sakrament“ weitestgehend vermieden, wird er hier massiv eingeführt und begegnet in nahezu jedem Absatz. Er wird aber nicht erklärt. Auch die gelegentlich gebrauchte adjektivische Wendung (z. B. „sakramentales Mahl“ E1) wird nicht erklärt, daher auch nicht dargestellt, ob zwischen der substantivischen und der adjektivischen Verwendung ein Unterschied gedacht wird.

3) Auffällig sind Widersprüche. Zunächst wird grundsätzlich von der Eucharistie als „Gabe“ gesprochen (E1.2), dann aber nur von dem, was die Kirche tut: Danksagung, Gedächtnis, Anrufung, Gemeinschaft, Mahl. Eine verbindende Erklärung und Lösung des Widerspruchs findet sich nicht. Da von „Gabe des Herrn“ im Vorspann geredet wird, die nachfolgenden Momente mit A-E gezählt werden, scheint es, als bestünde die Gabe in diesen Vollzügen der Kirche. Es heißt zwar: „Obwohl die Eucharistie wesentlich eine einzige in sich geschlossene Handlung ist, soll sie hier unter folgenden Aspekten behandelt werden: Danksagung . . .“ (E2). Daß hier eine Spannung zwischen Aktion Gottes und Aktion des Menschen vorliegt, wird offenbar nicht einmal empfunden. Ebenso liegt ein eklatanter Widerspruch vor bei den Aussagen über die Anrufung des Geistes. Heißt es zunächst, „ . . . bittet die Kirche den Vater um die Gabe des Heiligen Geistes, damit das eucharistische Geschehen Wirklichkeit werden möge, die wirkliche Gegenwart (Realpräsenz) des gekreuzigten und auferstandenen Christus, der sein Leben für die ganze Menschheit gibt“ (E14), heißt es später: „Anrufung des Heiligen Geistes auf die Gemeinschaft und (!) auf die Elemente von Brot und Wein“ (E27). Widersprüchlich ist es auch, wenn einerseits gesagt wird, das Herrenmahl sollte „häufig“ (E30), gleich danach

aber, es sollte angemessenerweise „wenigstens jeden Sonntag“ gefeiert werden (E31). Oder soll wirklich die tägliche Eucharistiefeier, also die römisch-katholische Praxis, das Ziel sein?

4) Offenbar verrät der Satz: „Das von Jesus gefeierte Mahl war ein liturgisches Mahl mit symbolischen Worten und Handlungen“ (E1) einiges über den Geist, in dem zumindest Teile dieser Erklärung verfaßt sind. Was heißt dieser Satz? Selbstverständlich hat dieses Mahl liturgischen Charakter gehabt, denn es war ein jüdisches Passahmahl. Ist es das, was die Erklärung sagen will? Nach den Evangelienberichten (und nur sie, nicht Paulus, bringen die Stiftungsworte mit dem Passahmahl zusammen), hat offenbar Jesus die traditionell jüdische Deutung verändert und auf seinen Tod bezogen. Hat Jesus übrigens wirklich „symbolische“ Worte verwendet? Und wenn ja, welche? Nach traditionellem Verständnis jedenfalls deuten die Worte das symbolische Geschehen!

5) Die Feier der Eucharistie „bleibt der zentrale Akt des Gottesdienstes in der Kirche“ (E1). Dieser Satz spricht das Verhältnis von Verkündigung und Eucharistie an. Die Verkündigung des Wortes Gottes wird in der Erklärung zwar immer wieder nachhaltig betont, aber immer als ein Element in der Eucharistie, dieser untergeordnet. Dies steht im Gegensatz zur reformatorischen Tradition. Ist für die „katholischen“ Traditionen die Predigt ein Fall von sakramentalem Geschehen, ist für die reformatorische Tradition das Sakrament ein Fall von Wortgeschehen. Unterschiedliches ist Oberbegriff. Die Erklärung will dies entweder nicht wahrhaben oder sie optiert einseitig gegen die reformatorische Tradition. (Nur, um Mißverständnisse auszuschließen: es geht hier nicht um die Verteidigung der post-reformatorischen Unterbewertung der Eucharistie!)

6) Auf den Widerspruch zwischen der Wertung der Eucharistie als „Gabe des Herrn“ und als Danksagung und Lobopfer wurde bereits aufmerksam gemacht. Wer gibt eigentlich wem etwas in der Eucharistie? Gott der Kirche oder die Kirche Gott? Oder, wenn beides gelten soll, wie verhält sich beides zueinander? Hier sieht die Erklärung selbst offenbar keine Spannung und wiederum die reformatorische Tradition das Problem schlechthin! Zur Debatte steht hier die Frage, ob, und wenn ja, wie hier von Opfer geredet wird. Der Ausgangspunkt ist ja einerseits die zunehmende Betonung des Opfergedankens in der liturgischen Tradition des Altertums und des Mittelalters und des reformatorischen Protestes dagegen unter Berufung auf die Einmaligkeit des Opfers Christi, aber auch als Protest gegen jede Art von „Werkerei“ andererseits. Die neuere theologische Arbeit geht in zwei unterschiedliche Richtungen. Einerseits wird, wie in dieser Erklärung

rung, der Versuch unternommen, den Opferbegriff so zu wenden, daß er konsensfähig wird. Dazu können auch Lutherzitate angeführt werden, die diesen Weg zu legitimieren scheinen. Allerdings leugnet Luther strikt jede das Sakrament auch nur irgendwie konstituierende Rolle des Opfergedankens, die aber festgehalten werden muß, wenn nicht ein Bruch der früheren Tradition in Kauf genommen wird. Die Folge sind notwendigerweise unpräzise Formulierungen. Der andere Weg ist der, diese Opfertradition kritisch zu durchleuchten. Dabei wurde etwa aufgedeckt, daß das Opferverständnis der Tradition in Analogie zum jüdischen und paganen Opferverständnis gedacht wurde und sich dadurch erhebliche Verzeichnungen ergaben. Von anderen wird eine grundsätzliche Neuinterpretation des Opferbegriffs befürwortet, die aus dem Communio-Gedanken entwickelt wird.

Diese Erklärung möchte den traditionellen, aber korrigierten und erweiterten Opferbegriff bewahren. Sie erweitert ihn, entsprechend der Symboltheologie, um schöpfungstheologische Elemente (E4) und kommt in gefährliche Nähe zu einer natürlichen Theologie, derzufolge die natürlichen Eigenschaften der Elemente, nicht die über sie gesprochene Deutung, das Sakrament konstituiert. Der vor diese Fehlinterpretation geschobene Riegel („Dieses Lobopfer ist nur möglich durch Christus, mit ihm und in ihm“) hängt eigenartig in der Luft, als ein Fremdkörper, in den Aussagezusammenhang nicht eingeschmolzen. Zweitens korrigiert sie das traditionelle Opferverständnis durch die Betonung der Anamnese. In der Eucharistie wird nicht „geopfert“, sondern es wird des einen Opfers gedacht. Wie schwierig dieser Gedankengang ist, wird ersichtlich aus der Formulierung „Zeichen seines Opfers“, eine neue, nicht erklärte Formel für das Sakrament, die nichts erklärt. Wenn aber nun die Anamnese das Sakrament zum Sakrament macht, worin unterscheidet sich dann diese Sakramentsauffassung von der Zwinglis, nach der die Eucharistie ein reines „Gedächtnis“ ist? Und wieder stellt sich die Frage: Wer macht Christus präsent? Er sich selbst oder die Kirche durch ihre Handlung?

7) Die Realpräsenz Christi wird selbstverständlich festgehalten, ohne daß sich die Erklärung auf eine Erläuterung festlegt. Die durch die neueren Forschungsarbeiten zentrale Einsicht, daß sinnvollerweise die Präsenz Christi nur auf die gesamte Feier, nicht auf die Elemente bezogen werden dürfe, wird nur im Kommentar (E13) als eine Variante erwähnt.

8) Angesichts des großen Gewichts, das die Erklärung den traditionellen Fragen zuwendet, erscheinen die Aussagen über die Eucharistie als Gemeinschaft und die daraus sich ergebende Verpflichtung für die Kirche an den Rand gedrückt. Die Einbindung in den Duktus der vorhergehenden

Gedanken („Die Eucharistie umgreift alle Aspekte des Lebens. Sie ist ein repräsentativer Akt der Danksagung und Darbringung für die ganze Welt“ E20) ist nur schwer verständlich. Der Skandal der Trennung wird auch hier zu Recht moniert und ebenso zu Recht, weil in zwingender Auslegung von 1Kor 11, wird an dieser Stelle von „Unwürdigkeit“ gesprochen. Aber, gegenüber dem Skandal von „Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit“ wird der Skandal „der Hartnäckigkeit ungerechtfertigter konfessioneller Gegensätze innerhalb des Leibes Christi“ überbetont, schon durch die Worte „vor allem“. Wie schon früher erwähnt, erscheint das sozialpolitische Element in dieser Erklärung gegenüber dem Accrapapier zurückgenommen. Daß aber die Beteiligung der Kirchen an der sozialen Ungerechtigkeit ein kleineres Übel sei als die konfessionelle Gespaltenheit, muß doch heftig bestritten werden. Abgesehen davon wird hier plötzlich und unmotiviert von „ungerechtfertigten Gegensätzen“ gesprochen. Hier wäre es doch notwendig zu sagen, was gerechtfertigte, was ungerechtfertigte Gegensätze sind.

9) Welches sind nun die Konstanten, die als Ausdruck „apostolischen Glaubens“ in dieser Erklärung zum tragenden Moment geworden sind? Nicht die biblischen Aussagen. Sie setzen wichtige Akzente, mehr nicht. Nicht die wissenschaftlichen Aussagen der Sakramentstheologie. Es sind die Formeln der alten Liturgien. Sie enthalten den Opferbegriff, die Anamnese, die Epiklese. Sind die alten Liturgien Garanten für Apostolizität?

c) Amt

Wie schon betont, ist das Neue an dieser Erklärung, daß zunächst von der Berufung des ganzen Volkes Gottes gesprochen wird. Erst in einem zweiten Schritt wird über das ordinierte Amt gehandelt, und auch hier wird zuerst betont, daß jedes Glied der Gemeinde Charisma hat (A7a). Hier wird die ökumenische Tradition des Laientums, in anderen Konsenspapieren so oft verschüttet, wieder auf den Leuchter gestellt. Das „ordinierte Amt“ steht an zweiter Stelle.

Die Geschichtlichkeit des ordinierten Amtes und seiner konkreten Ausformung wird herausgestrichen (A11). Allerdings wird das dreifache Amt Bischof-Presbyter-Diakon, das zwar nicht neutestamentlich ist, „als ein Ausdruck der Einheit, die wir suchen, und auch als Mittel, diese zu erreichen“ (A 22) dennoch gesehen. Eine stichhaltige Begründung dafür wird aber nicht gegeben. Das ordinierte Amt wird immer im Zusammenhang mit der ganzen Gemeinde gesehen, nie als etwas von ihr Losgelöstes und unabhängig Bestehendes (A13 u.ö.). Die Gefahr, daß die besondere Aufgabe

des ordinierten Amtes zur Herrschaftsausübung gerät, wird mehrfach betont und bekämpft. Die Bedeutung kollegialer Strukturen wird deswegen auch nachhaltig betont (A16.26 u.ö.). Priester ist im eigentlichen Sinn nur Christus, die Kirche als Ganze im abgeleiteten Sinn. Aber die Verwendung des Priesterbegriffs für das ordinierte Amt sei sinnvoll (A17). Das Amt der Frau wird sorgfältig diskutiert und die divergierenden Standpunkte dargestellt. Es wird der Wunsch geäußert, diese Frage weiter zu bearbeiten. Die Behandlung der besonders strittigen Punkte, apostolische Sukzession und Ordination, ist ebenfalls vorsichtig und wird den klassischen Positionen weitestgehend gerecht. Die apostolische Sukzession wird „vorrangig“ als Verbleiben in der apostolischen Tradition gesehen (A35). Die bischöfliche Sukzession wird „als ein Zeichen, jedoch nicht als eine Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche“ gesehen (A38). Allerdings wird gleichzeitig offenbar als Ziel angesehen, daß leitende kirchliche Ämter in Kirchen, die derzeit die apostolische Sukzession nicht kennen, einmal „in eine bestimmte Linie der bischöflichen Sukzession“ eintreten (A38). Es kann nicht gesehen werden, wie dies sich mit dem Vorhergehenden verträgt. Die Ordination wird prinzipiell wieder als „Amt der gesamten Gemeinschaft“ gesehen. Sie wird zwar nicht als „Sakrament“, sondern als „sakramentales Zeichen“ (A41.43) bezeichnet. Sie ist Anrufung Gottes (A42), Zeichen der Erhörung dieses Gebetes (A43) und Anerkennung der Gaben des Geistes im Ordinierten durch die Kirche (A44). Ein „character indelebilis“ wird offenbar nicht statuiert. Der Abschnitt über die Bedingungen für die Ordination streift u.a. kurz die Zölibatsfrage, die Frage der Ausbildung und fordert das Neuüberdenken der Praxis, wenn Kirchen die Ordination von Behinderten und Angehörigen bestimmter Rassen oder sozialer Gruppen ablehnen, eine doch zu weiche Formulierung. Abschließend werden noch Erwägungen über die erforderliche weitere Entwicklung angestellt, die schließlich zu einer gegenseitigen Anerkennung des ordinierten Amtes führen soll. Daß es noch ein langer, mühevoller Weg sein wird, wird nicht verschwiegen.

So ausgewogen und behutsam diese Erklärung ist, müssen doch einige kritische Fragen gestellt werden. Wie kritisch die Konvergenz in dieser Frage ist, zeigt sich schon an zwei Punkten deutlich. Erstens gewinnt man sehr stark den Eindruck, daß der erste Teil der Erklärung über das Verhältnis von Kirche als Ganzer und ordiniertem Amt und der zweite Teil über die Fragen der apostolischen Sukzession und der Ordination teilweise auch sprachlich divergieren. Quellenkritik wird versucht sein, hier zwei unterschiedliche Quellen zu vermuten. Zweitens dürfte, wenn die Konvergenzer-

klärung, wie sie in den ersten fünfzig Absätzen formuliert ist, wirklich von den Kirchen übernommen werden, der Weg zur endgültigen gegenseitigen Anerkennung der ordinierten Ämter nicht so weit sein, wie er — realistisch — in den letzten fünf Absätzen eingeschätzt wird. Aber nun zu den kritischen Punkten im einzelnen:

1) Nicht der erste, aber wichtigste Punkt ist der des Ausschlusses bestimmter Menschen aufgrund des Geschlechts, und, Gott sei Dank weniger häufig, aufgrund der Rasse, der sozialen Herkunft und der physischen Beschaffenheit von der Ordination. Die Erklärung optiert zwar eindeutig gegen solchen Ausschluß, aber dennoch sehr zurückhaltend und „diplomatisch“. Es ist auch sicher so, daß hier soziokulturelle Momente eine bedeutende Rolle spielen, die nicht einfach durch eine Erklärung eskamotiert werden können. Die Kirchen, die seit wenigen Jahren etwa die volle Gleichberechtigung der Frau anerkannt haben, dürfen gewiß nicht so tun, als sei das Überspringen geschichtlicher und gesellschaftlicher Hürden ein Leichtes. Aber theologisch können und dürfen solche Ausschlüsse nicht legitimiert werden! Hier ist, seit es möglich wurde, zwischen theologischer und soziokultureller Begründung zu unterscheiden, eine neue, aber gravierende Häresiegrenze sichtbar geworden. Zu Recht zitiert die gesamte Erklärung immer wieder Gal 3,28: in Christus sind alle eins. Darum kann und darf hier nicht mit Samthandschuhen umgegangen werden. Hier muß der bestehende tiefe Graben gesehen werden und kann nur anerkannt und ertragen werden. Auch dieser Unterschied ist nicht zu eskamotieren.

2) Zu bedauern ist auch, daß die Scheidung des Volkes Gottes durch die Ordination, speziell nach ihrem sakramentalen Verständnis, nicht so kritisch aufgezeigt wird, wie es wohl notwendig wäre. Hier kann Theologie einfach nicht vorbeigehen an soziologischer Analyse, die zeigt, wie Macht, wie Klassen- und Kastenbildung entsteht und theoretisch legitimiert wird. Das sind nun keineswegs Fragen des interkonfessionellen Streites, weil in allen Konfessionen hier eher Blindheit herrscht. Es ist auch bedauerlich, daß die ökumenischen Arbeiten zu diesem Problem, etwa „Mission als Strukturprinzip“ mit der Anklage des „strukturellen Fundamentalismus“, nicht in der erforderlichen Weise aufgegriffen worden sind, wenngleich einzelne Forderungen (etwa A24 u.a.) immer noch beachtenswert sind. Die Konzentration auf das „ordinierte Amt“, neben dem vom „Dienst im weitesten Sinne“ immerhin auch gesprochen wird, übersieht schließlich die unübersehbare Fülle von „Laienämtern“ in den reformatorischen und nach-reformatorischen Kirchen, die strukturell dem „ordinierten Amt“ gleichgestellt sind.

3) Als nicht gelungen kann auch der Nachweis gelten, das dreifache Amt Bischof-Presbyter-Diakon könne als Ausdruck der Einheit dienen. Abgesehen davon, daß diese Ämtertrias ein hohes Alter hat, rudimentär in vielen Kirchen vorhanden und etwa in der römisch-katholischen Kirche wieder belebt worden ist, spricht nämlich, auch nach dieser Erklärung, nichts für ihre Beibehaltung. Auch die Aufwertung des Diakonats in der römisch-katholischen Kirche hat ja ihren Ursprung vor allem in dem Wunsch, „bewährte, verheiratete Laien“ zum Dienst in der Kirche heranziehen zu können, für andere Kirchen eine unsinnige Motivation. Inhaltlich kann auch die Erklärung die Sinnhaftigkeit dieser Dreigliederung nicht begründen, geschweige denn die Notwendigkeit. Die wichtigen Fragen für die Kirche, wie das Verhältnis von Einheit und Vielfalt und von Stab und Linie sinnvoll strukturell gestaltet werden soll, eine Überlegung, in die die Gedanken der Erklärung sehr wohl einfließen können, werden als solche nicht gestellt. Womit neuerdings der Verdacht entsteht, daß Leitlinie der Erklärung weder die Apostolizität — sie gibt es in diesem Fall in keiner Weise — noch die Frage nach sinnvoller Gestaltung, sondern eine bestimmte Weise der Anciennität ist.

4) Problematisch ist endlich der Absatz, der sich mit der „angemessenen Vorbereitung“ für das ordinierte Amt befaßt (A47). Abgesehen von der ausgesprochen autoritären Vorstellung, das Verständnis der Berufung könne oder müsse bei den Auszubildenden „modifiziert“ werden — als müßte die Kirche nicht als Ganze immer wieder sich bekehren —, kommt die Tradition jener Kirchen nicht zum Tragen, die im vollen Studium der Theologie die vorrangige Voraussetzung für das ordinierte Amt sehen, insofern dieses Studium der einzige Grund ist, es von der Berufung des ganzen Gottesvolkes unterschieden zu sehen.

d) Die Quellen der Konvergenz

Fragen wir nochmals im Zusammenhang, woher die Konvergenzerklärung ihre Aussagen bezieht.

1) Aus dem Neuen Testament zum Teil. Erfreulich ist, daß hier mehr als in anderen Konsentexten mit den historischen Befunden sorgfältig umgegangen wird. Direkte, biblizistische Ableitungen werden vermieden. Aber vom Neuen Testament kann sicherlich nicht die Lösung gefunden werden für die im Verlauf der Geschichte aufgetretenen Dissenspunkte. Der humanistisch-reformatorische Optimismus, mit der Bibel allein könnten alle Fragen gelöst werden, kann heute sicher nicht mehr geteilt werden.

2) Die zeitgenössische theologische Forschung, sowohl die historische als auch die dogmatische, ist nur sehr zum Teil berücksichtigt. An gewissen Punkten findet sie sehr wohl ihren Niederschlag: in der Weise, wie auf das Neue Testament rekurriert wird; in der Berücksichtigung der Mahlgemeinschaften des Jesus von Nazareth für die Begründung der Eucharistie; in der Betonung der Geschichtlichkeit der Ausformung des ordinierten Amtes. An zahlreichen anderen, wichtigen Stellen nicht. Die neueren Versuche, den Opfergedanken neu zu verstehen, gerade auch von katholischer Seite, werden nicht berücksichtigt. Die modernen katholischen Theorien über die Interpretation der Transsubstantiation, nämlich der Lehre von der Transsignifikation und der Transfinalisation, finden in die Überlegungen offenbar keinen Eingang. Der mögliche Einwand, diese Lehren seien (noch) nicht offiziell rezipiert, verfängt nicht. Es stünde ökumenischen Dokumenten gut an zu sagen: hier sind entscheidende Verstehenshilfen für die katholische Tradition.

3) An diesem Punkt muß ein Wort zur abendländischen Tradition der Theologie gesagt werden, an der die römisch-katholische wie die reformatorische Theologie partizipieren. Sie sei rational, „verkopft“, scholastisch, sie hätte das Geheimnis oder auch das alte, „apostolische“ Gut zerredet und zerdacht, sie hätte Haare gespalten, statt sich auf das Wesentliche zu besinnen. Alle Fehlentwicklungen, bis hin zur protestantischen Sakramentsentfremdung, seien Folgen dieser Rationalisierung: diese Vorwürfe kann man in zahlreichen Arbeiten lesen, und sie sind gut begründet. Sehnsüchtig wendet sich die westliche Theologie zu der sowohl einfachen als auch den Mysteriencharakter bewahrenden Theologie der Väter und der Orthodoxie. Aber, so problematisch die Theologieentwicklung im Okzident auch immer sein mag, sie hat sich um begriffliche Klarheit bis zum äußersten bemüht. Fortschritt der Theologie, Einheit im Glauben wird es nie geben können, wenn diese Entwicklung, wenn diese Rationalität und Präzision umgangen werden! Die Analyse der Konvergenzerklärungen zeigt es: Immer, wenn die Fragen schwierig werden, finden sich eigenartig vage Formulierungen. Da wird von „sakramental“ gesprochen, statt von „Sakrament“, da werden Fragen ausgeklammert, da gibt es Widersprüche. Der Konsens erscheint dann auch wirklich leichter. Aber es bleibt beim Schein. Gerade die Umformulierung des Substantivs „Sakrament“ in das Adjektiv „sakramental“ ist so verräterisch: meint „sakramental“ dasselbe wie Sakrament, oder wird damit nur eine Analogie ausgedrückt? Welches Maß an Einheit soll auf diese Weise gewonnen werden? Vage Formulierungen mögen vorübergehend Schwierigkeiten überbrücken helfen, sie können

aber die Probleme nicht klären. Nur die präzisestmögliche Formulierung und nur die zukunftsweisendste theologische Arbeit bergen die Hoffnung auf echten Konsens in sich.

4) Wie weit wird die reformatorische Theologie berücksichtigt? Überraschend wenig. Die Verkündigung des Wortes Gottes hat nicht die zentrale Stellung, die ihr reformatorische Theologie zuspricht. Sie wird ein Teil der Eucharistiefeyer. Die strikte Unterscheidung zwischen Gottes und der Menschen Tun ist in keiner Weise berücksichtigt. Von der Eucharistie wird als Gabe des Herrn und als Lobopfer der Gemeinde in einem Atemzug gesprochen, als ob es hier keinen Unterschied gäbe. Für Luther wird das Sakrament zum Sakrament durch Christus, durch seine Verheißung. Die Erklärung spricht statt dessen von Anamnese, Gebet, Lobopfer. In der Amtsfrage geht es der Reformation um die Aufhebung der sakramental bedingten Unterscheidung zwischen Klerus und Laien, d.h. der metaphysisch abgesicherten Unterscheidung zwischen zwei Kästen. So weit die Erklärung hier gegangen ist, an der metaphysisch abgesicherten Unterscheidung hat sie letztlich nicht gerüttelt. Nun soll keineswegs behauptet werden, die reformatorische Theologie sei das non plus ultra. Aber es ist unübersehbar, daß eine Tradition, die spezifisch reformatorische, völlig außer acht gelassen wurde. Sie wurde nicht zum Konvergieren gebracht.

5) Wie ist es mit der Theologie der außereuropäischen Kirchen? Wenn jemand berufen ist, ihre Überlegungen in den ökumenischen Dialog einzubringen, dann der Ökumenische Rat. Mag sein, daß von dieser Seite die Aufforderung oder Ermunterung erfolgte, die Sache einfacher, unkomplizierter, notfalls auch unpräziser zu machen. Aber sonst? Daß die Taufe die rassischen und sozialen Schranken verpflichtend überwindet, daß die Eucharistie, die Menschen wegen ihrer rassischen und sozialen Zugehörigkeit ausschließt, unwürdig ist und sich daher „zu Tode“ feiert, daß rassische, soziale und geschlechtliche Momente auch keine Rolle für die Zulassung zum kirchlichen Amt spielen dürfen, so könnte der spezifische Beitrag der außereuropäischen Theologie gesehen werden, — das alles wird gesagt, aber doch mit einer beachtlichen Zurückhaltung. Die Taufe ohne Wasser, von afrikanischen Kirchen gepflegt, wird erwähnt, aber diese Erwähnung klappert hölzern hinter der Aussage her, Taufe werde von „allen“(!) mit Wasser vollzogen (T14) und überdies müsse die „symbolische Dimension des Wassers ernstgenommen“ und dürfe „nicht heruntergespielt werden“ (T18). Was Taufe in einer nichtchristlichen Umwelt bedeutet, erfährt man hingegen aus der Erklärung nicht.

Was bleibt als Quelle? Die altkirchlichen Liturgien des 2. Jhdt., die patristische Theologie und die Symboltheologie des beginnenden 20. Jhdt.!

e) Gibt es bessere Wege?

Diese Kritik soll aber nicht verdecken, was zu Anfang betont wurde, daß nämlich diese Erklärung erstens wirklich ein bemerkenswerter Schritt nach vorne Richtung Einheit der Kirchen darstellt und daß sie zweitens das Beste darstellt, was es zur Zeit unter der großen Zahl von Konsenspapieren gibt. Aber sie ist an eine Grenze gestoßen, und es stellt sich die Frage, wie weitergegangen werden kann.

Diese und andere Erklärungen lassen erkennen, daß es nicht zielführend ist, so etwas wie ein „apostolisches Mittel“ herauszuarbeiten. Diese Methode führt dazu, daß Kirchen mit einer „reichen“ Tradition notwendigerweise stärker berücksichtigt werden als Kirchen mit einer „armen“ Tradition. Kirchen mit geringer Kritik an der eigenen Tradition werden notorisch stärker berücksichtigt als Kirchen mit starker und vehementer Kritik. Das ist zunächst nichts anderes als ein statistisches Gesetz. Seine Anwendung führt aber zum Ausschluß ganzer Traditionsstränge aus der Konvergenz. Umgekehrt erscheint es derzeit völlig undenkbar, daß ganze Kirchen auf die kritische Linie anderer Kirchen einschwenken. Ökumene kann und darf nicht heißen, daß ein Traditionsstrang seine Denkgesetze anderen aufzwingt. Das gilt in der einen wie in der anderen Richtung. An der Frage der Frauenordination wurde das ansatzweise ausgeführt.

Andererseits aber gibt es ein ebenso ernstzunehmendes starkes Bedürfnis, zu Konsens- oder Konvergenzformeln zu kommen. Wir haben lange genug miteinander gelebt, miteinander geredet und gearbeitet, miteinander gedacht und gebetet. Wie könnten wir uns dann gegenüber treten und sagen: wir haben alles Mögliche gemeinsam getan, aber gemeinsame Aussagen zu dem, was uns wichtig scheint, haben wir nicht fertiggebracht?

Aber offenbar ist die Zeit noch nicht reif für solche Erklärungen. Wahrscheinlich liegt es daran, daß auch und gerade durch die ökumenische Bewegung so viel aufgebrochen ist in den Kirchen, was erst rezipiert, was verarbeitet werden muß. Offenbar hat man viel voneinander gelernt, aber noch nicht genug. Wie anders ist es zu verstehen, daß es zwar intensive Bemühungen gibt, die Formeln der alten Liturgien und der Väter so zu interpretieren, daß sie für die Theologie der Reformation akzeptabel werden, während das Interesse, die spezifisch reformatorischen Anliegen zu verstehen, viel geringer ist? Daß zum Beispiel das Interesse daran, wie Luther noch mit der alten Tradition verbunden ist, viel größer ist als das Interesse

daran, wo Luther mit der Tradition bricht? Zu verbreitet ist die Meinung, Luthers Protest gegen die ihm bekannte Tradition sei zwar wegen der zahlreichen Verzeichnungen und unter den besonderen Umständen seiner Zeit verständlich, sei aber insgesamt nur eine Verarmung der Fülle der apostolischen Lehre, und man müsse nun, nachdem man zu Recht von Luther auf so manche Fehlentwicklung aufmerksam gemacht worden wäre, wieder zur apostolischen Fülle zurückfinden. Eine Ausnahme gibt es allerdings: daß sich doch, und besonders in dieser Erklärung, die zwingenden Ergebnisse exegetischer Arbeit durchsetzen.

Es wird also notwendig sein, trotz aller Hoffnung, es könne schneller gehen, die Studienarbeit weiterzubetreiben. Vielleicht wird es hilfreich sein, methodisch so vorzugehen, daß zuerst danach gefragt wird, welche Probleme der Theologie aufgegeben sind, und zwar von der Sache her, nicht von der Tradition; dann, in einem zweiten Schritt aufzuzeigen, welche Lösungsmöglichkeiten die einzelnen Traditionen anbieten, wie sie übersetzt werden können in Vorstellung und Begrifflichkeit der anderen Traditionen. Um ein relativ simples, aber doch wichtiges Beispiel zu nennen: Alle Kirchen haben strukturell und theologisch die Aufgabe, das Verhältnis von Einheit und Vielfalt zu klären. Die römisch-katholische Kirche hat die Frage mit der Verhältnisbestimmung von Primat und Episkopat zu lösen versucht, alle anderen Kirchen haben synodale Strukturen anzubieten. Die zweite Lösung hat den Nachteil, daß die universelle Einheit, die „Katholizität“, nur schwer zum Ausdruck kommt, aber den Vorteil, daß viele und im Fall, daß auch die Laien in den Synoden vertreten sind, alle an der Entscheidungsfindung partizipieren. Die schwierige Frage des Primats würde dann nicht behandelt, weil es den Primat als für eine Kirche unverzichtbar gibt, sondern weil er Antwort auf ein alle Kirchen betreffendes Sachproblem ist. Es scheint, als ob diese Art der Studienarbeit noch zu wenig geübt worden wäre.

Solches Vorgehen ist gewiß umständlicher und zeitraubender. Warum aber soll das ein Fehler sein? Können wir uns gegenseitig und unsere Divergenzen so wenig ertragen, daß wir sofort in ein interkonfessionelles Ehebett steigen müssen? Müssen wir agieren, wie leider so viele Leute heute, die sich die sicher schwierige, aber doch spannende und wichtige Verlobungszeit ersparen? Vorgeschlagen wird ein Umweg. Aber es wäre nicht das erste Mal, daß ein Umweg rascher zum Ziel führt als eine Abkürzung. Nochmals: Konvergenzerklärungen, die ganze Traditionen einfach negieren, sind nichts anderes als autoritäre Erklärungen einer neuen Art von kirchlichem Lehramt. Vorliegende Erklärung berücksichtigt weder die Tradition

reformatorischer Theologie noch neue Lehrentwicklungen der römisch-katholischen Theologie noch die Theologie der Dritten Welt in ausreichendem Maße. Wird diese Konvergenzerklärung aber als ein Schritt gesehen, einerseits Allgemeines zu formulieren, andererseits Verständigung in bisher strittigen Fragen zu suchen, ist dieses Papier ein wichtiges und zukunftsweisendes Papier.

Anmerkung: Diese Arbeit stellt den Versuch dar, offen und kritisch auf die Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ausschließlich einzugehen. Auf Verweise, Belege und positive Darstellungen wurde daher weitestgehend verzichtet. Zur Ergänzung ist daher zu verweisen auf meinen Aufsatz „Sakrament als Gabe und Feier“, ThZ 38 (1982), 3-27.

Überlegungen zur Lima-Liturgie

Konvergenztexte und Gottesdienst

VON REINHART GRONBACH/LAURENTIUS KLEIN

Die Konvergenztexte von Lima über Taufe, Eucharistie und Amt sind das Ergebnis eines mehr als achtjährigen Lernprozesses. Die Mitglieder der Studiengruppe von Faith and Order haben bei aller Treue zu ihrer jeweiligen kirchlichen Tradition die Fülle ökumenischer Erkenntnisse einzubringen versucht. Die Texte stellen somit ein Ergebnis dessen dar, was man als „Lernen in Gemeinschaft“ bezeichnet. Sie haben daher auch keinen Hauptautor, nicht einmal einen Hauptredaktor. Allein in Lima waren noch etwa 100 Änderungsvorschläge einzuarbeiten, bis der endgültige Text in einer Schlußabstimmung einstimmig, ohne Gegenstimme und ohne Enthaltung, für reif befunden wurde, den Kirchen zur offiziellen Stellungnahme unterbreitet zu werden.

Die Konvergenztexte bilden daher eine eigene Literaturgattung, deren Exegese eine eigene Hermeneutik verlangt. Wer nicht selbst in den Prozeß des Lernens in dieser Gemeinschaft mit einbezogen war, muß versuchen, so gut wie möglich, diesen Prozeß nachzuvollziehen. Dabei wird ihm deutlich, wann und wie das ihm vertraute Überlieferungsgut eingebracht wurde und wann die Tradition einer anderen Kirche zu Wort kam. Die oft so leichtfertig ausgesprochene Forderung nach gegenseitiger Anerkennung der Kir-