

Modelle kirchlicher Einheit

Die Debatte der siebziger Jahre und die Folgerungen für heute

VON KONRAD RAISER

Einleitung

Die gemeinsame Suche nach der Einheit der Kirche ist und war von Anfang an die *raison d'être* der ökumenischen Bewegung. Im Verständnis dieses Ziels haben sich jedoch seit den ersten Anfängen der Diskussion über Glauben und Kirchenverfassung vor 75 Jahren bedeutende Wandlungen vollzogen. Vor kurzem hat Bischof Oliver Tomkins, der Sekretär für Glauben und Kirchenverfassung nach der Gründung des Ökumenischen Rates und danach während 15 Jahren der Vorsitzende des Arbeitsausschusses für Glauben und Kirchenverfassung, die Geschichte dieser gemeinsamen Suche nachgezeichnet. Er setzte ein bei der frühen Verpflichtung auf „organische Einheit“, die tief in der anglikanischen Tradition verwurzelt ist, und verfolgte die Entwicklung über die Toronto-Erklärung von 1950, die wichtigen Neuorientierungen, die sich aus der Weltkonferenz in Lund 1952 ergaben, die aufeinanderfolgenden Versuche der Vollversammlungen in Neu-Delhi, Uppsala und Nairobi, das Ziel der „Einheit, die wir suchen“ zu beschreiben, bis hin zu der neueren Diskussion über die innere Beziehung zwischen der Einheit der Kirche und der Erneuerung der Menschheit.¹

Diese Entwicklung ist häufiger dargestellt worden, und es ist daher hier nicht nötig, weiter ins Detail zu gehen. Im Mittelpunkt dieser Überlegungen steht ein Aspekt, der für die siebziger Jahre charakteristisch war, d. h. die Diskussion über „Vorstellungen von Einheit und Modelle der Einigung“ (dies war der volle Titel der Studie von Glauben und Kirchenverfassung, die 1971 begonnen wurde). Auf den ersten Blick mag es erstaunen, daß es überhaupt zu dieser Diskussion kam, nachdem die Vollversammlung in Neu-Delhi ihre wichtige und sorgfältig formulierte Erklärung über „Die Einheit der Kirche“ angenommen hatte.² War es denn dieser Erklärung nicht gelungen, eine überzeugende trinitarisch-theologische Grundlage zu formulieren, einen klaren Katalog von Kriterien für die sichtbare Einheit bereitzustellen und vor allem die Kirchen nachdrücklich anzuregen, auf diese Einheit hinzuarbeiten? Im Rückblick läßt sich in der Tat sagen, daß wenige andere Erklärungen von Vollversammlungen so breit und so positiv in den Kirchen aufgenommen worden sind wie diese. Wie kam es daher zu dieser

neuen Diskussion über Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung nur zehn Jahre später?

Ein erster Hinweis für die Suche nach einer Antwort mag sich aus dem Thema unserer Konsultation ergeben: Ekklesiologische Neutralität in der ökumenischen Bewegung? Der offizielle Kommentar zu dem von der Vollversammlung in Neu-Delhi entworfenen Bild der Einheit verweist ausdrücklich auf die „Toronto-Erklärung“ über den Ökumenischen Rat in seinem Verhältnis zur Arbeit für die Einheit. Die Vollversammlung verstand ihre Beschreibung sichtbarer Einheit als einen Versuch, „dieses Denken noch einen Schritt weiterzuführen. Wir wollen den Kirchen ihre Vorstellung von der Einheit nicht diktieren, aber wir empfehlen, in der weiteren Studienarbeit zu versuchen, das Wesen unseres gemeinsamen Zieles klarer zum Ausdruck zu bringen.“³ Offensichtlich war den Delegierten nicht bewußt gewesen, daß diese Erklärung als ein Schritt über die Position der „ekklesiologischen Neutralität“ hinaus verstanden werden konnte. Die Vollversammlung hatte sich in ihren Überlegungen auf die Erfahrung von Kirchen bezogen, die in einer bestimmten Situation eine organische Union vollzogen hatten. Aber hatte damit die Vollversammlung nicht implizit die Position des protestantischen Denominationalismus übernommen, mit seiner Betonung der Gemeinschaft innerhalb der örtlichen Gemeinde und einer entsprechend schwachen Wahrnehmung der universalen Dimension der Kirche und ihrer Kontinuität durch die Generationen?

Diese Frage war damals von den Delegierten der orthodoxen Kirchen in einem Sondervotum zur Sektion über die „Einheit“ formuliert worden. Dies war das letzte einer längeren Reihe von orthodoxen Sondervoten bei ökumenischen Konferenzen. Die orthodoxen Delegierten betrachteten die Erklärung der Vollversammlung über die Einheit der Kirche als Ausdruck des protestantischen Ansatzes in der ökumenischen Frage. „Die Hauptfrage in diesem Zusammenhang ist die des ‚Denominationalismus‘. Folglich wird das Problem christlicher Einheit . . . normalerweise im Sinne einer Verständigung oder Versöhnung zwischen den Denominationen verstanden . . . Für die Orthodoxen ist das grundlegende ökumenische Problem das des Schismas . . . Die Einheit ist zerbrochen und muß wieder hergestellt werden. Die orthodoxe Kirche ist keine Konfession, eine von vielen oder eine unter den vielen. Für die Orthodoxen ist die orthodoxe Kirche schlicht die Kirche.“⁴ Und dann folgt in der Erklärung eine wichtige Beobachtung, die seither immer wieder einmal aufgetaucht ist: „Vom orthodoxen Standpunkt aus kann die gegenwärtige ökumenische Bemühung als ‚Ökumenismus im Raum‘ charakterisiert werden, ein Ökumenismus, der auf Vereinbarungen

zwischen verschiedenen Denominationen, so wie sie z. Z. existieren, zielt. Diese Bemühung ist aus orthodoxer Sicht völlig unzureichend und unvollständig. Die gemeinsame Grundlage . . . ist vorhanden und muß gesucht werden . . . in jener gemeinsamen alten und apostolischen Tradition, von der alle Denominationen ihre Existenz ableiten. Diese ökumenische Bemühung kann zutreffend als ‚Ökumenismus in der Zeit‘ bezeichnet werden.“⁴⁵

Diese orthodoxe Stellungnahme nimmt einige der ekklesiologischen Streitfragen in der späteren Diskussion vorweg. Zur damaligen Zeit scheint sie jedoch keinen tieferen Eindruck hinterlassen zu haben. Und im Licht dieser Stellungnahme muß die Debatte der siebziger Jahre über Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung noch mehr als Ausdruck des „protestantischen Vorurteils“ der organisierten ökumenischen Bewegung erscheinen. Um diese Debatte richtig verstehen und beurteilen zu können, muß daher die Frage nach ihren Ursprüngen noch weiter geklärt werden.

Ursprünge und Kontext der Debatte über Modelle der Einheit

Die Neu-Delhi-Erklärung ist noch immer ein Höhepunkt und ein grundlegender Maßstab für die ökumenische Arbeit an der Einheit der Kirche. Bald nach der Vollversammlung änderte sich freilich der Bezugsrahmen dieser Diskussion. Ohne hier ins Detail gehen zu können, seien einige der Faktoren kurz in Erinnerung gerufen:

- Die sechziger Jahre sind in Erinnerung als die Zeit, in der sich eine weltweite Perspektive in der Politik sowie in Kultur und Wirtschaft durchsetzte. Die Erfahrung und die Vision der Zusammengehörigkeit der Menschheit wurde zu einem beherrschenden Motiv, das sich in der ökumenischen Diskussion zum erstenmal bei der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 und später bei der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 bemerkbar machte. Der Beitritt einer großen Zahl von Kirchen aus der südlichen Hemisphäre zum Ökumenischen Rat verstärkte diese Neuorientierung.
- Im Gefolge der Vollversammlung in Neu-Delhi schlossen sich auch die restlichen orthodoxen Kirchen dem Ökumenischen Rat an. Ihr Einfluß war besonders spürbar in der Diskussion über Ekklesiologie im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung, z. B. in der Neuentdeckung der Pneumatologie und in der Studie über den konziliaren Prozeß in der alten Kirche.
- Im Rückblick ist vielleicht das Zweite Vatikanische Konzil der römisch-katholischen Kirche das wichtigste Kennzeichen dieser Periode. Das

Konzil legt mit seiner Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“ und mit seinem Dekret über den Ökumenismus nicht nur die Grundlage für das aktive Eintreten der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung; es forderte zugleich alle anderen christlichen Kirchen zu einem neuen Nachdenken über ihr Selbstverständnis als Kirchen heraus.

- Eine der unmittelbaren Konsequenzen des Konzils war der Beginn des Prozesses von bilateralen Gesprächen, besonders zwischen der römisch-katholischen Kirche und den großen Konfessionsfamilien, z.B. der Lutheraner, der Anglikaner und der Reformierten. Diese Entwicklung hat sich als entscheidender Faktor für die Wiedereröffnung der Debatte über Modelle der Einheit erwiesen.

Die Auswirkungen dieses Wandels der Perspektive wurden im Bericht der ersten Sektion der Vollversammlung in Uppsala 1968 zum Thema „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche“ erkennbar. Wo die Vollversammlung in Neu-Delhi die Einheit „aller Christen an jedem Ort“ betonte, fügte Uppsala ein neues Verständnis der Einheit aller Christen an allen Orten hinzu: „Eine wirkliche Erfahrung der Universalität ist gegeben durch die Schaffung regionaler und internationaler konfessioneller Gemeinschaften. Solche Erfahrungen der Universalität sind aber zwangsläufig unvollständig. Die ökumenische Bewegung trägt dazu bei, diese Erfahrung der Universalität zu erweitern, und ihre regionalen Räte sowie der Ökumenische Rat der Kirchen können als eine Übergangslösung bis zu einer schließlich zu verwirklichenden wahrhaft universalen, ökumenischen, konziliaren Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses angesehen werden. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, die einander verpflichtet sind, sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann.“⁶ Und dann folgt der Satz, der seither oft zitiert und diskutiert worden ist: „Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit zu sprechen“. Mit dieser Ausrichtung auf die Einheit der ganzen Kirche und auf die Einheit der Menschheit war die Diskussion neu eröffnet und zugleich auf eine neue Ebene gehoben.

Drei Jahre nach der Vollversammlung in Uppsala kam die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen zusammen. Einer der Ausschüsse dieser Kommissionsverfassung widmete sich der Beziehung zwischen Kirchenunionsverhandlungen und bilateralen Gesprächen. Auf Empfehlung des Ausschusses beschloß die Kommission die Ausarbeitung „angemessener Formen für die Weiterführung der Studienarbeit über das Ziel

und Wesen der Einheit, die wir suchen, und die Formen ihrer Manifestierung“. Eine der Aufgaben dieser Studien sollte sein: „Eine Klärung und theologische Auswertung der vorhandenen Einheitskonzeption und Einigungs-Modelle und eine Beschreibung neu entstehender Konzeptionen und Modelle; dies sollte im Licht der Erklärung von Neu-Delhi geschehen und eine neue, kritische Auswertung dieser Erklärung einschließen.“⁴⁷ Der Ausschuß erwähnt dann in einer Erläuterung eine Reihe von verschiedenen Modellen für die Einheit der Kirche, die untersucht werden könnten, z. B. die organische Einheit, die gegenseitige Anerkennung von grundlegenden Glaubensaussagen, Sakramenten und Ämtern, Altar- und Kanzelgemeinschaft sowie neue Formen christlicher Einheit, die offiziell und inoffiziell in sehr unterschiedlichen Situationen entstehen.

Die Studie wurde im Blick auf die nächste Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi 1975 in Angriff genommen. Nach ersten internen Vorbereitungen wurde 1973 in Salamanca eine größere Konsultation durchgeführt, an der Vertreter von Kirchen, die in Unionsverhandlungen standen, ebenso wie solche in bilateralen Gesprächen teilnahmen. Diese Konsultation, welche die Vision einer vereinigten Kirche als „konziliare Gemeinschaft von Gemeinden . . ., die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind“ vorstellte, wurde zum entscheidenden Impuls für die nachfolgende Debatte. Der Berichtsband der Konsultation, der unter dem Titel „Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit“ 1974 in Frankfurt veröffentlicht wurde, läßt die Hintergründe dieses Neuansatzes in der Diskussion über die Einheit deutlicher erkennen. So äußert z. B. Lukas Vischer in seinem Beitrag die Vermutung, daß die Vorstellung einer bestimmten Kirche über die Einheit deutlicher erkennbar wird, wenn man fragt: „Welche sichtbaren Zeichen der Übereinstimmung sind notwendig, damit von Einheit die Rede sein kann?“⁴⁸ Er erwähnt beispielhaft einige Antworten auf diese Frage: da sind die, welche vor allem die geistliche Einheit betonen; für andere wird Einheit durch die gemeinsame Tradition gewährleistet; für manche ist die episkopale Struktur der Kirche von entscheidender Bedeutung; wieder andere legen den Akzent auf die Einheit in der rechten Verkündigung und der Verwaltung der Sakramente. Schließlich gibt es die, für die ein gemeinsames Ziel und die Bereitschaft zur Aktion der entscheidende Bezugspunkt sind.

Wenn aber die Kirchen so unterschiedliche und historisch bedingte Vorstellungen von der Einheit in die ökumenische Bewegung einbringen, wie können sie dann hoffen, Einheit herzustellen? Da die Vorstellungen der Einheit selbst Ausdruck von tiefen ekklesiologischen Überzeugungen sind, drängt sich die Frage auf, ob die Haltung ekklesiologischer

Neutralität bei der Suche nach der sichtbaren Einheit beibehalten werden kann?

Welches sind die Modelle der Einigung, die in der ökumenischen Diskussion vertreten werden? Der Vorbereitungsprozeß für die Konsultation in Salamanca hatte eine Reihe solcher Modelle ausgearbeitet, z. B. die Gründung interkonfessioneller Bewegungen oder die Bildung einer Föderation bzw. eines Rates von Kirchen. Ein größeres Maß von Einigung wird erreicht, wenn zwei bislang getrennte Kirchen einander in vollem Umfang anerkennen; am weitesten geht das Modell der organischen Union, wenn getrennte Kirchen zusammenkommen, um eine neue Gemeinschaft zu bilden.⁹

Eines ist aus der Perspektive von Glauben und Kirchenverfassung deutlich: „Organische Union bleibt die primäre Option“. „Die in Neu-Delhi geforderte ‚völlig verpflichtete Gemeinschaft‘ kann nur durch organische Union der Christen ‚an jedem Ort‘ zustande kommen. Die in Uppsala beschriebene Katholizität, die die Mauern der Trennung zwischen den Menschen in wirksamer Weise durchbricht, setzt jene ‚völlig verpflichtete Gemeinschaft‘ voraus.“¹⁰ Zwar müssen die Formen und Bedingungen von organischer Union immer wieder überprüft werden, und die Versuche, die Einheit jenseits des lokalen und nationalen Rahmens zu beschreiben, mögen auf andere Modelle zurückgreifen; aber die Grundposition nach der Salamanca-Diskussion ist klar, und sie wird zum Brennpunkt der anschließenden Diskussion.

Blickt man nun freilich noch einmal zurück auf die Debatte der sechziger Jahre, so wird bereits jetzt eine deutliche Akzentverschiebung z. B. gegenüber der Vollversammlung in Uppsala deutlich: Der weltweite Horizont tritt wieder in den Hintergrund und die binnenkirchliche Perspektive wird vorherrschend. Hatte die Kommission noch bei ihrer Sitzung in Löwen in einer großen Erklärung über „Die Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung“ unterstrichen, daß eine Einheit der Kirche im Dienst der Einheit der Menschheit Raum für Unterschiede und Konflikte bieten müsse und daß im Leben der Kirche die verschiedenen Gruppen von Menschen Gelegenheit haben sollten, ihr authentisches Selbst zu entwickeln und auszudrücken,¹¹ so verband sich in den folgenden Jahren mit dem Stichwort „konziliare Gemeinschaft“ immer stärker die Frage nach Formen der Einheit zwischen Kirchen, die „in Raum und Zeit getrennt sind“, sowie nach den Strukturen, die gemeinsame Entscheidungen zwischen verschiedenen Kirchen ermöglichen. Dennoch stellt die Konsultation von Salamanca einen wichtigen Durchbruch dar, und ihre entscheidenden Aussagen über „konziliare Gemeinschaft“ wurden von der Vollversammlung in Nairobi 1975 im

Bericht der zweiten Sektion wörtlich aufgenommen. Dahinter wird ein neu bestärktes Selbstbewußtsein erkennbar, das sich auch in der Bitte der Salamanca-Konsultation an die konfessionellen Weltbünde ausdrückt, „ihre Vorstellungen von der Suche nach der Einheit im Zusammenwirken mit dem Ökumenischen Rat darzulegen“¹². Die Antwort auf diese Bitte von seiten der konfessionellen Weltbünde konkretisiert sich in der Vorstellung von „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“.

Profil der wichtigsten Einheitsmodelle aus der Diskussion der siebziger Jahre

Nach diesem Überblick über die Entwicklung der ökumenischen Diskussion bis zur Konsultation in Salamanca und ihren unmittelbaren Folgen soll nun der Versuch gemacht werden, die vier Hauptmodelle zu untersuchen, die im Mittelpunkt der Diskussion gestanden haben, d. h. die Modelle der organischen Union, der konziliaren Gemeinschaft, der Einheit in versöhnter Verschiedenheit und der ekklesialen Gemeinschaft (communio). Die ersten beiden sind kennzeichnend und eng verbunden mit dem multilateralen Ansatz des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die beiden anderen spiegeln die Erfahrungen bilateraler Dialoge zwischen den großen christlichen Kirchenfamilien auf Weltebene wider.

Organische Einheit

Dieses Modell hat in der ökumenischen Diskussion von der Frühzeit an eine Rolle gespielt. Organische Einheit bringt die Überzeugung zum Ausdruck, daß die eine Kirche auch erkennbar als der eine Leib Christi, der durch organische Beziehungen zwischen verschiedenen Gliedern zusammengehalten wird, leben sollte. Dieses Modell lebt viel stärker aus der unterschiedenen Verpflichtung, die Einheit, welche in Christus gegeben ist, in sichtbarer und greifbarer Form zu verwirklichen, als aus der Faszination durch neue kirchliche Organisationen und Einrichtungen. In der Anfangszeit war statt von organischer Einheit auch von „korporativer Einheit“ die Rede. Die anglikanische Tradition betrachtete die bischöfliche Struktur als den entscheidenden Bezugspunkt für dieses Modell.

Seit dem erfolgreichen Abschluß der Kirchenunionsverhandlungen in Südindien 1947 ist das Modell aufs engste verknüpft mit den Versuchen, Gemeinschaften von unterschiedlichem konfessionellem Hintergrund in einer Region oder Nation in einer neuen kirchlichen Körperschaft zusammenzuführen. Viele Kirchenunionen sind dem Beispiel der Kirche von

Südindien seit 1947 gefolgt. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat durch die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung diesen Prozeß aufmerksam verfolgt und unterstützt. Seit 1967 sind eine Reihe von Konsultationen mit Vertretern von Unionskirchen oder noch in Gang befindlichen Unionsverhandlungen durchgeführt worden, um über die Erfahrungen nachzudenken, die sich aus dieser Verwirklichung sichtbarer Einheit ergeben. Es gibt keine einfache „Definition“ von organischer oder korporativer Einheit, die sich zitieren ließe. Die zweite Kirchenunionskonsultation in Limuru 1970 nannte jedoch die folgenden notwendigen Bedingungen für organische bzw. korporative Einheit: „Eine gemeinsame Glaubensgrundlage; ein gemeinsamer Name; verpflichtende Bindung aneinander und schließlich die Bereitschaft, die besondere Identität aufzugeben; die Möglichkeit, gemeinsam zu entscheiden und je nach Situation missionarisch tätig zu werden.“¹³ Man könnte die Neu-Delhi-Erklärung als eine vollständigere und theologisch durchdachtere Beschreibung dieses Modells verstehen. Dies gilt insbesondere für die Formulierung von der einen Kirche als einer „völlig verpflichteten Gemeinschaft“, von „allen an jedem Ort“. Dieses Verständnis der Kirche als „Gemeinschaft“ im vollen neutestamentlichen Sinn von *koinonia* steht im Zentrum des Modells der organischen Einheit.

Aus den Erfahrungen der Unionskirchen und aus den Überlegungen der verschiedenen Kirchenunionskonsultationen, die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung veranstaltet worden sind, geht deutlich hervor, daß organische Einheit kein statisches Modell ist und daß es dabei nicht um schlichte Uniformität in den Strukturen und im kirchlichen Leben geht. Je nach Situation haben sich unterschiedliche Formen von Einheit entwickelt, und in den meisten Fällen wird die bereits erreichte Einheit als ein weitgehender offener Prozeß verstanden, dem sich weitere Kirchen anschließen können. In vielen Fällen ist an die Stelle der ursprünglichen Idee eines Vollzugs der Kirchenunion in einem entscheidenden Akt die Vorstellung einer stufenweisen Verwirklichung der Einheit getreten. Viele an diesem Prozeß beteiligte Kirchen haben auch gelernt, daß es für die Verwirklichung von Einheit wichtiger sein kann, tragfähiges Vertrauen und verbindliche Beziehungen zueinander zu entwickeln, als an der Formulierung von theologischen Konsenstexten zu arbeiten. Dies ist keine Geringschätzung des theologischen Konsenses, sondern Ausdruck der schlichten Einsicht, daß Konsens allein noch nicht garantiert, daß es wirklich eine Bewegung auf volle sichtbare Einheit hin gibt.

Das besondere Profil dieses Modells der organischen Einheit, wie es in der Erfahrung von Unionskirchen zum Ausdruck kommt, ist gut beschrie-

ben in einem Abschnitt aus dem Bericht der letzten Kirchenunionskonsultation in Colombo 1981: „Unierte Kirchen haben eine Vision der Kirche und der Einheit, die wir zusammen mit anderen Christen suchen, gemeinsam. Aber wir bringen auch eine eigene Erfahrung in diese Diskussion ein, eine Erfahrung, die aus dem Kampf um die Einheit erwachsen ist. So wird von Kirchen, wenn sie sich auf eine Union einlassen, normalerweise verlangt, daß sie ihre denominationelle Identität zugunsten einer umfassenderen Katholizität aufgeben. Wir haben erfahren, daß dies uns wechselseitig bereichert und enger verbindet; unsere Kirchen sind genötigt worden, sich dem Wandel und der Erneuerung zu öffnen. Unsere Erfahrung bestätigt schlicht die Erklärung der Vollversammlung in Nairobi, daß ‚organische Union, in der getrennte Denominationen eine einzige Körperschaft bilden, . . . eine Art Tod (ist), der die denominationelle Identität ihrer Mitglieder bedroht, aber sie ist ein Sterben, um reicheres Leben zu empfangen. Und genau darum geht es hier‘.“¹⁴

Konziliare Gemeinschaft

Dieses Modell, das ursprünglich von der Konsultation in Salamanca 1973 vorgestellt wurde, entsprang einer doppelten Einsicht.

Erstens: Es war deutlich geworden, daß die Vollversammlung in Neu-Delhi den besonderen Problemen der Einheit jenseits des lokalen oder nationalen Rahmens nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt hatte. Die Formulierung: „Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft“¹⁵, mit welcher die Neu-Delhi-Erklärung abschließt, mußte entfaltet und vertieft werden.

Zweitens: Die nach der Vollversammlung in Neu-Delhi begonnene Studie über den konziliaren Prozeß in der alten Kirche und seine Bedeutung für die ökumenische Bewegung hatte zur Neuentdeckung der Konziliarität geführt, d. h. dem „Zusammenkommen von Christen – örtlich, regional oder weltweit – zu gemeinsamem Gebet, zu Beratung und Entscheidung in dem Glauben, daß der Heilige Geist solche Zusammenkunft für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, Erneuerung und Umgestaltung der Kirche benutzen kann, indem er sie zur Fülle der Wahrheit und der Liebe hinführt.“¹⁶ Diese Konziliarität wurde neu erkannt als Kennzeichen und als konstitutives Element im Leben der christlichen Kirche zu allen Zeiten.

Als Ergebnis der weiteren Reflexion in den beiden angegebenen Richtungen entstand die Vorstellung einer geeinten Kirche als einer konziliaren Gemeinschaft, dem wichtigsten Ergebnis der Salamanca-Konsultation. Der entsprechende Abschnitt ist sehr sorgfältig in Anlehnung an die Neu-Delhi-Erklärung formuliert worden: „Jesus Christus schuf eine einzige Kirche. Heute leben wir in verschiedenen Kirchen, die voneinander getrennt sind. Unsere Zukunftsvision ist jedoch, eines Tages wieder als Brüder und Schwestern in einer ungeteilten Kirche zu leben. Wie läßt sich dieses Ziel beschreiben? Wir unterbreiten den Kirchen für ihre Auseinandersetzung mit dieser Frage folgende Beschreibung: Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit allen anderen volle Katholizität, sie bekennt denselben apostolischen Glauben und erkennt daher die anderen als Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Geist geleitet werden. Wie die Vollversammlung in Neu-Delhi ausführte, gehören sie zusammen, weil sie die gleiche Taufe empfangen haben und das gleiche Heilige Abendmahl feiern; sie erkennen die Mitglieder und die geistlichen Ämter der anderen Gemeinden an. Sie sind eins in ihrem gemeinsamen Auftrag, das Evangelium von Christus in ihrer Verkündigung und in ihrem Dienst in der Welt und vor der Welt zu bekennen. Zu diesem Zweck ist jede Einzelgemeinde bestrebt, die angebahnten Beziehungen aufrecht zu erhalten und neue Beziehungen zu ihren Schwestergemeinden anzuknüpfen und diesen Beziehungen in konziliaren Zusammenkünften Ausdruck zu verleihen, wo immer die Erfüllung ihres gemeinsamen Auftrags dies erfordert.“¹⁷

Die entscheidende Formulierung, die von der einen Kirche als „konziliare Gemeinschaft von Gemeinden . . . , die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind“ spricht, verlangt nach Erläuterung. Der Bericht sagt dazu: „*Konziliar* verweist in diesem Kontext auf die wechselseitige Beziehung der einzelnen Gemeinden innerhalb der *einen* Kirche. . . . Das Zusammenkommen im Konzil ist eine von der Gemeinschaft in Christus auferlegte Übung; das beweist die Geschichte der Kirche. Es ist Ausdruck der *Verbundenheit* aller, die den Namen Christi anrufen, und es ist ein Mittel zur gegenseitigen Heranbildung und Berichtigung.“¹⁸ Der Bericht nennt dann die Bedingungen, die zur Verwirklichung dieser Vision erfüllt werden müssen, und macht Empfehlungen für konkrete Schritte, welche die Kirchen unternehmen können.

Die Verwendung des Begriffs „Gemeinden (local churches)“ ist weniger eindeutig, als es zunächst scheinen mag. Der Bericht stellt fest, daß

„Gemeinde“ in den verschiedenen Traditionen unterschiedliche Bedeutung annehmen kann. Einige denken an die einzelne Gottesdienstgemeinde, andere an einen Kirchenkreis oder eine Diözese und wieder andere beziehen den Begriff auf Nationalkirchen. Der Salamanca-Bericht denkt bei Gemeinde in erster Linie an die Abendmahlsgemeinschaft an einem bestimmten Ort oder in einem gegebenen Kontext: „Konziliare Gemeinschaft muß in erster Linie zwischen den örtlichen eucharistischen Gemeinschaften eines bestimmten Gebiets verwirklicht werden.“¹⁹ Weitere Diskussionen nach der Konsultation in Salamanca haben deutlich gemacht, daß die Beziehung zwischen der Kirche und einem gegebenen Ort immer vorläufig bleibt und ständig überprüft werden muß. Keine geschichtlich oder konfessionell gegebene Gestalt von „Gemeinde (local church)“ kann daher als endgültig oder normativ angesehen werden.²⁰ Die Vollversammlung in Nairobi 1975 nahm, wie bereits angedeutet, den Salamanca-Vorschlag ausdrücklich auf bei ihrem Versuch, das gemeinsame Ziel der Einheit neu zu bestimmen. Der Bericht fügt dann noch den folgenden erläuternden Abschnitt hinzu: „Der Begriff ‚konziliare Gemeinschaft‘ ist häufig mißverstanden worden. Er zielt *nicht* auf eine Konzeption der Einheit, die sich von der vollen organischen Einheit, wie sie in der Erklärung von Neu-Delhi umrissen wurde, unterscheidet, sondern soll diese vielmehr näher bestimmen. Der Begriff dient dazu, einen Aspekt des Lebens der einen ungeteilten Kirche *auf allen ihren Ebenen* zu beschreiben. Er bringt in erster Linie die Einheit von Kirchen zum Ausdruck, die durch Raum, Kultur und Zeit voneinander getrennt sind, eine Einheit, die öffentlich dargestellt wird, wenn die Vertreter dieser Einzelkirchen zu einer gemeinsamen Versammlung zusammenkommen. Er bezeichnet ferner eine Qualität des Lebens innerhalb jeder Einzelkirche. Und er unterstreicht die Tatsache, daß wahre Einheit nicht monolithisch ist, sich nicht über die besonderen Gaben, die jedem Gemeindeglied und jeder Gemeinde gegeben sind, hinwegsetzt, sondern diese vielmehr hegt und pflegt.“²¹

Einheit in versöhnter Verschiedenheit

Von „versöhnter Verschiedenheit“ ist zum erstenmal die Rede in einem Diskussionspapier, das sich die jährliche Konferenz der Generalsekretäre der Konfessionellen Weltbünde im Jahre 1974 zu eigen machte.²² Mit diesem Dokument, das Anregungen aus einem Vortrag von Harding Meyer vor dieser Konferenz aufnahm, antworteten die Konfessionellen Weltbünde auf die obengenannte Bitte der Salamanca-Konsultation. Harding Meyer ist

seither zum wichtigsten Interpreten dieses Modells geworden.²³ Das Modell wurde formuliert mit der Absicht, die konfessionelle Identität als eine legitime Form von Vielfalt innerhalb der einen Kirche Christi zu unterstreichen. Die Vielfalt konfessioneller Identitäten wird hier mit der Vielfalt der Geistesgaben und mit der geschichtlichen und schöpfungsmäßigen Vielfalt verglichen. „Wir erachten das vielgestaltige konfessionelle Erbe deshalb für legitim, weil sich die Wahrheit des einen Glaubens in der Geschichte in einer Vielzahl von Ausdrucksformen äußert.“²⁴

Es ist wohl kaum zufällig, daß dieses Modell zu einer Zeit formuliert wurde, als die langen Verhandlungen zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen unter der Schirmherrschaft der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur offiziellen Erklärung von Kirchengemeinschaft zwischen den Kirchen geführt hatten, die die Leuenberger Konkordie von 1973 unterzeichnet hatten. Bis heute ist die Form von Kirchengemeinschaft, wie die Leuenberger Konkordie sie beschreibt, das klarste Beispiel für die Verwirklichung von „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. In ihrer Erklärung der Kirchengemeinschaft stellen die betroffenen Kirchen fest, daß sie im Verständnis des Evangeliums übereinstimmen; sie erklären ihre Überzeugung, daß die Lehrverurteilungen der Vergangenheit den gegenwärtigen Stand der Lehre der anderen zustimmenden Kirchen nicht betreffen; und sie gewähren einander Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft unter Einschluß der gegenseitigen Anerkennung der Ordination und der Ermöglichung von Interzelebration. Die Erklärung betont, daß diese Kirchengemeinschaft im Leben und im gemeinsamen Zeugnis und Dienst der Kirchen verwirklicht und vertieft werden muß. Die Konkordie läßt die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen bestehen, aber die Kirchen verpflichten sich zu kontinuierlichen Lehrgesprächen untereinander. Eventuelle organisatorische Folgerungen, wie z.B. der Zusammenschluß einzelner Kirchen, können nur im Licht der jeweiligen Situation entschieden werden. „Eine Vereinheitlichung, die die lebendige Vielfalt der Verkündigungsweisen, des gottesdienstlichen Lebens, der kirchlichen Ordnung und der diakonischen wie gesellschaftlichen Tätigkeit beeinträchtigt, würde dem Wesen der mit dieser Erklärung eingegangenen Kirchengemeinschaft widersprechen.“²⁵

Das Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit trat noch stärker in den Vordergrund durch eine Erklärung über Modelle der Einheit, welche die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977 als Orientierung für die weiteren ökumenischen Bemühungen des Lutherischen Weltbundes annahm. Die Erklärung betont noch einmal als Absicht dieses

Modells: „Es soll zum Ausdruck bringen, daß die konfessionellen Ausprägungen christlichen Glaubens in ihrer Verschiedenheit einen bleibenden Wert besitzen, daß diese Verschiedenheiten aber, wenn sie gemeinsam auf die Mitte der Heilsbotschaft und des christlichen Glaubens bezogen sind und diese Mitte nicht in Frage stellen, ihren trennenden Charakter verlieren und miteinander versöhnt werden können zu einer verpflichteten ökumenischen Gemeinschaft, die in sich auch konfessionelle Gliederungen bewahrt.“ Dieses Modell wird als hilfreich angesehen, weil es einen Weg der Einheit beschreibt, „der nicht notwendig die Preisgabe konfessioneller Tradition und konfessioneller Identität impliziert . . . Dieses Element der Versöhnung gilt es in allen Einheitsbemühungen stark zu machen, denn Einheit und Versöhnung meinen nicht bloße Koexistenz. Es geht um wirkliche kirchliche Gemeinschaft, zu der die Anerkennung der Taufe, die Herstellung eucharistischer Gemeinschaft, die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter und eine verpflichtende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst als konstitutive Elemente hinzugehören.“²⁶ Es ist deutlich, daß dieses Modell von der Erfahrung der weltweiten konfessionellen Gemeinschaften ausgeht, die als Weg zur Herstellung von Gemeinschaft und Einheit untereinander bilaterale Lehrgespräche aufgenommen haben. Diese Perspektive unterscheidet sich deutlich von der Suche nach der Einheit „aller an jedem Ort“. Beide haben es mit tatsächlichen Ausprägungen des „ökumenischen Problems“ zu tun und sollten daher ernstgenommen werden. Der entscheidende Punkt im Blick auf das Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ ist die Erfahrung, die sich in vielen, wenn nicht den meisten bilateralen Dialogen herausgeschält hat, daß völlige Übereinstimmung und ein umfassender Konsens nicht nur unmöglich, sondern eigentlich nicht wünschbar sind. Die Lehre und die geistliche Tradition der großen konfessionellen Gemeinschaften haben eine eigene Prägung, die zum Reichtum im Leben des Leibes Christi gehören. Das Stichwort von der „Versöhnung“ zielt dann auf die Aufgabe, den polemischen und wechselseitig exklusiven Charakter konfessioneller Aussagen über die Wahrheit des Evangeliums zu überwinden. Können sie verstanden werden als unterschiedliche Ausdrucksformen der einen Wahrheit, dann verändern sie ihre Qualität: Sie beanspruchen nicht länger einen bleibenden und konstitutiven Charakter, sondern werden offen in Richtung auf mögliche Verwandlung.

Es sei noch einmal ausdrücklich daran erinnert, daß das Modell der konziliaren Gemeinschaft die Bemühung um organische Union am gegebenen Ort, d.h. national oder regional, voraussetzt. Denn konziliare Gemeinschaft im strengen Sinne kann es nur zwischen „in sich geeinten Gemeinden

(Ortskirchen)“ geben. Damit wird noch einmal unterstrichen, daß Ausgangserfahrung und Zielvorstellung des Modells der Einheit in versöhnter Verschiedenheit anders sind: Dies Modell setzt die in den konfessionellen Zusammenschlüssen gegebene Universalität kirchlichen Lebens über die Grenzen von Nationen und Kulturen hinaus voraus. Es ist die Absicht dieses Modells, Wege zur Überwindung der Gegensätze zwischen kirchlichen Großinstitutionen aufzuzeigen. Nicht die Gemeinschaft von Menschen, sondern die Gemeinschaft von verfaßten Kirchen bzw. kirchlichen Zusammenschlüssen steht im Vordergrund. Nur die römisch-katholische Kirche ist im strengen Sinne eine Weltkirche. Aufgrund ihrer universalen Struktur nötigt die katholische Kirche jedoch ihre Partner, wie z. B. die lutherischen und anglikanischen Kirchen dazu, sich im gleichen Medium und auf der gleichen Ebene als weltweite Kirchen zu artikulieren. Daraus ergibt sich nahezu zwangsläufig das Interesse, die institutionelle Integrität zu bewahren bei gleichzeitiger Bemühung darum, normale Beziehungen kirchlicher Gemeinschaft herzustellen. Die in letzter Zeit immer wieder formulierte Feststellung von einer unaufhebbaren „Grunddifferenz“ steht nicht im Gegensatz zu diesem Ansatz, sondern gibt ihm eine besondere Zuspitzung und wird gleichsam durch ihn herausgefordert.

Ekklesiale Gemeinschaft (communio)

Das letzte der hier vorzustellenden Modelle ist vor allem durch die anglikanisch/römisch-katholischen Lehrgespräche bekanntgeworden. Die Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission, die ihren Abschlußbericht 1981 vorlegte, ging bei ihrer Arbeit vom Grundverständnis der Kirche als *communio* aus. Diese Perspektive hat bereits die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils entscheidend bestimmt. In der Einleitung zum Abschlußbericht der Kommission heißt es: „Grundlegend für alle unsere Erklärungen ist der Begriff der koinonia (Gemeinschaft). In der frühen christlichen Tradition erschloß die Reflexion auf die erfahrene koinonia den Weg zum Verständnis des Geheimnisses der Kirche. Obwohl ‚koinonia‘ im Neuen Testament nirgends mit der ‚Kirche‘ gleichgesetzt wird, bringt dieser Begriff doch am besten das Geheimnis zum Ausdruck, das den verschiedenen Bildern des Neuen Testaments für die Kirche zugrunde liegt.“ In der Tat ist das Thema der koinonia in den aufeinander folgenden Erklärungen der Kommission über die Eucharistie, über Amt und Ordination und zur Frage von Autorität und Primat immer wichtiger geworden. So heißt es am Ende der Einleitung zu den verschiedenen Erklärungen der Kommission:

„Volle sichtbare Gemeinschaft zwischen unseren beiden Kirchen kann nicht verwirklicht werden ohne gegenseitige Anerkennung der Sakramente und des Amtes, sowie die gemeinsame Annahme eines universalen Primates, der eins ist mit dem bischöflichen Kollegium im Dienste der koinonia.“²⁷

Die gleiche Grundorientierung ist inzwischen von der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission in ihrem Abschlußbericht „Einheit für uns“ übernommen worden.²⁸ Der Bericht beginnt mit einer Überlegung zum Wesen der Einheit der Kirche, die sich darstellt als eine Gemeinschaft (communio), „die aus einem Netz von Ortskirchen besteht“ (Nr. 5). Sie ist eine „Einheit in der Vielfalt“, wie bereits der anglikanisch/römisch-katholische Bericht betont hatte. In unserem Zusammenhang ist besonders interessant, daß der Bericht dem Begriff „Schwesterkirchen“ als eine konkrete Entfaltung des Grundmodells der ekklesialen Gemeinschaft vorzuschlagen scheint. Bereits 1977 hatte die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam in einer Erklärung über die „Anerkennung der Confessio Augustana durch die römisch-katholische Kirche“ auf die Hoffnung bedeutender römisch-katholischer Theologen hingewiesen, „daß diese Anerkennung den Weg für eine Form der Gemeinschaft zwischen der römisch-katholischen und der lutherischen Kirche öffnet, in der beide Kirchen, ohne ihre Besonderheit und Identität aufzugeben, die Entwicklung zur vollen kirchlichen Gemeinschaft als Schwesterkirchen fördern.“²⁹ Die gleiche Hoffnung kam drei Jahre später in einer Stellungnahme der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburger Bekenntnis „Alle unter einem Christus“ (1980) zum Ausdruck: „Unsere neu erkannte Gemeinsamkeit in zentralen christlichen Glaubenswahrheiten gibt uns begründete Hoffnung, daß im Lichte dieses Grundkonsenses auch auf die noch offenen Fragen und Probleme Antworten möglich werden, die das erforderliche Maß an Gemeinsamkeit enthalten, um unsere Kirchen auf dem Weg von getrennten Kirchen zu Schwesterkirchen einen entscheidenden Schritt weiterzuführen.“³⁰ Diese Formulierung wird im Vorwort zum Abschlußbericht der Kommission wieder aufgenommen, die später (s. Nr. 44/45) den Begriff „Schwesterkirchen“ erläutert unter Verweis auf die Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche. Ekklesiale Gemeinschaft im Sinne der Beziehungen zwischen Schwesterkirchen, die in sich selbst aus einem Netz von Ortskirchen bestehen – dieses Modell geht offensichtlich weiter als das vorangegangene, obwohl es ebenfalls daran interessiert ist, die legitimen Unterschiede in der Liturgie, der Frömmigkeit, der Kirchenverfassung und der theologischen Lehre zu erhalten.

Die vier Grundmodelle sind auf den vorangehenden Seiten möglichst objektiv dargestellt worden. Dabei ist die zeitweise sehr leidenschaftliche Debatte, die sich vor allem zwischen den Verfechtern des Modells der „konziliaren Gemeinschaft“ und der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ entwickelte, bewußt ausgeklammert worden. Seit der ersten Zusammenkunft des Forums für bilaterale Gespräche im Jahre 1978 hat die Heftigkeit der Auseinandersetzung deutlich nachgelassen. Das Forum erreichte in seinem Bericht eine weitere Klärung im Verständnis von „konziliarer Gemeinschaft“ als Ausdruck der „freien, umfassenden und vielfältigen Gemeinschaft (koinonia)“³¹ unter besonderer Betonung der Tatsache, daß diese Gemeinschaft eine Einheit in Vielfalt ist. Das Forum nannte vier Anforderungen an die Einheit in konziliarer Gemeinschaft, d. h.

- „die Beendigung von Vorurteilen und Feindschaft und die Aufhebung von Lehrverurteilungen;
- die Gemeinschaft in einem Glauben;
- die wechselseitige Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt;
- die Übereinkunft im Blick auf Formen gemeinsamer Entscheidung und gemeinsamen Handelns.“³²

Der Bericht ging auch auf die Spannung ein, die sich zwischen den beiden genannten Modellen ergeben hatte, und sagte dazu: „Es ist inzwischen überzeugend klargestellt worden, daß diese Einheit in versöhnter Verschiedenheit die organische Einheit der Kirche als dem Leibe Christi zum Ausdruck bringen soll und daß es das entscheidende Ziel ist, die Verschiedenheiten miteinander zu versöhnen und ihre Trennung zu überwinden. Die kirchlichen Traditionen werden nicht unverändert so bleiben, wie sie jetzt sind; sie werden im Prozeß der Versöhnung verwandelt werden müssen. Es ist jedoch noch nicht völlig klar, wie ihre besondere Funktion und ihr Ort innerhalb der Einheit erhalten werden kann oder wie sich ihre Unterschiede zu anderen Unterschieden verhalten, wie denen der Kultur, der Sprache oder der Nationalität.“³³ Diese Klärungen wurden später von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bei ihrer Sitzung in Bangalore 1978 übernommen, die in ihren „Reflexionen über das gemeinsame Ziel“ erklärt: „Für viele erfordert wahre Einheit die Versammlung aller an jedem Ort zu einer eucharistischen Gemeinschaft. Damit bliebe also kein Platz für ein weitergehendes Leben der konfessionellen Traditionen. Andere sagen, die dem Willen Christi entsprechende Einheit erfordere nicht notwendigerweise das Verschwinden, sondern vielmehr die Transformation der konfessionel-

len Identitäten in einem solchen Maß, daß volle sakramentale Gemeinschaft, gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst verbunden mit einer gewissen gemeinsamen strukturellen Form möglich werden. Während die erste Sicht mehr mit dem Begriff der ‚organischen Einheit‘ verbunden ist, wird die zweite von denen eingenommen, die das Konzept einer ‚Einheit in versöhnter Vielfalt‘ vorschlagen. Beide Vorstellungen dürfen jedoch nicht als Alternative betrachtet werden. Sie könnten zwei unterschiedliche Reaktionsweisen auf die ökumenischen Notwendigkeiten und Möglichkeiten unterschiedlicher Situationen und kirchlicher Traditionen sein.“³⁴ Die Kommission war sich jedoch im klaren darüber, daß diese Versuche die tieferliegenden Unterschiede im Kirchenverständnis noch nicht überwinden, und so schlug sie eine gründlichere Untersuchung der ekklesiologischen Fragen vor, die zwischen den Kirchen stehen, einschließlich einer Einschätzung der ekklesiologischen Implikationen der verschiedenen Einheitsmodelle.

Die Spannung zwischen den beiden Grundmodellen mag als Folge dieser Klärungsversuche nachgelassen haben. Man kann jedoch bezweifeln, ob der Kernpunkt der Debatte überhaupt schon wirklich in den Blick gekommen ist. Es scheint mir, daß es in erster Linie gar nicht um die Frage der Vielfalt geht; und auch nicht darum, ob konfessionelle Unterschiede in gleicher Weise legitim und von bleibendem Charakter sind, wie die Unterschiede aufgrund von natürlicher oder geschichtlicher Prägung oder die verschiedenen Geistesgaben. Mir scheint vielmehr, daß der Konflikt Ausdruck einer Spannung ist, die sich durch alle traditionellen Ekklesiologien hindurchzieht, nämlich zwischen der Kirche als versammelter Gemeinde und als universaler Leib Christi.

Jedenfalls ist deutlich geworden, daß die beiden Gruppen von Modellen und Vorstellungen von unterschiedlichen Ansätzen und Erfahrungen ausgehen und daher verschiedene Akzente setzen. Etwas vereinfachend kann man sagen, daß bei den Modellen organische Union/konziliare Gemeinschaft der Akzent vor allem auf einer Perspektive „von unten“ liegt; im Vordergrund steht das Interesse an der örtlichen eucharistischen Gemeinschaft. Demgegenüber liegt bei den Modellen der versöhnten Verschiedenheit/ekklesiale Gemeinschaft die Betonung auf einer Perspektive „von oben“; hier steht im Vordergrund das Interesse am Leben der verfaßten kirchlichen Körperschaften jenseits der Ortsebene oder gar des nationalen Rahmens. Im ersten Fall gilt die Aufmerksamkeit vor allem dem gemeinsamen Zeugnis und Dienst in einem gegebenen Kontext; daraus folgt, daß die Suche nach Wegen und Formen der Entscheidungsfindung und des

gemeinsamen Handelns stark betont wird. Im zweiten Fall steht im Vordergrund das Interesse, die Kontinuität und Treue gegenüber der Tradition der jeweiligen Kirchen zu bewahren; daraus folgt, daß die Anerkennung legitimer Unterschiede und die Erhaltung eines möglichst hohen Maßes von Integrität der überkommenen Lebensformen besonders betont wird. Die zu Anfang aus der orthodoxen Stellungnahme zur Neu-Delhi-Erklärung zitierte Unterscheidung zwischen einem „Ökumenismus im Raum“ und einem „Ökumenismus in der Zeit“ könnte hier noch einmal neu ins Spiel gebracht werden.

Der Vergleich könnte fortgesetzt werden. Das Ergebnis würde freilich nur die Tatsache unterstreichen, daß die beiden Ansätze und beide Perspektiven in sich legitim und realistisch sind, daß beide notwendig sind, um auf dem ökumenischen Weg weiterzukommen. Ebenso muß zugegeben werden, daß die bilateralen Gespräche die Kirchen in neuer Weise herausgefordert haben, gerade weil sie bei den gegebenen kirchlichen Identitäten ansetzen. Sie haben eine neue Dimension in die ökumenische Bewegung eingebracht und haben damit die Voraussetzungen der Debatte über die Einheit der Kirche verändert.

Andererseits liegt gerade in dem „Realismus“ der beiden Ansatzpunkte auch ihre entscheidende Grenze. Beide beginnen beim institutionellen Status quo, d. h. bei einem örtlich partikularen oder einem globalen Selbstverständnis der Kirchen und bei ihrer entsprechenden ekklesiologischen Selbstbegründung. Das entscheidende Hindernis in beiden Fällen ist die „positivistische“ Ekklesiologie. Beide Ansätze können auf Beispiele verweisen, um zu belegen, daß ihre Vorstellung von der Einheit verwirklicht werden kann. Beide müssen jedoch auch zur Kenntnis nehmen, daß sowohl der Prozeß in Richtung auf Kirchenunionen wie das Verfahren bilateraler Gespräche inzwischen auf Schwierigkeiten und Widerstände gestoßen sind. In beiden Fällen liegt das Grundproblem in der Erhaltung denominationeller oder konfessioneller Integrität. Das zuvor zitierte Bild vom Sterben als dem Ausgangspunkt für neues Leben bzw. von der Versöhnung verweist auf die Aufgabe, welche beide Ansätze nur unvollkommen zu lösen vermögen.

Vielleicht kann man diese Aufgabe genauer bestimmen mit Hilfe des von Edmund Schlink benutzten Bildes von der „kopernikanischen Wende“. Es geht in der Tat um eine Veränderung der Blickrichtung, d. h. um die Abkehr von einer Orientierung auf die Einheit als „Ziel“ mit der Folge immer neuer Strategien bzw. moralischer Appelle hin zu der erneuten Anerkennung, daß die Einheit in erster Linie Gottes Gabe der Gemeinschaft ist, in die die christliche Gemeinde einzutreten berufen ist. Zu der Veränderung der Blick-

richtung gehört jedoch auch ein zweites, nämlich die Abkehr von der Binnenorientierung und die Neuausrichtung auf die Einheit der Kirche in der Perspektive des Reiches Gottes als der Verheißung göttlichen Heils für die ganze Menschheit. Die Forderung nach einem Perspektivenwechsel ist gewiß nicht neu. Spätestens seit der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 ist sie immer neu erhoben worden. Die in den Kirchen sehr breit diskutierten Konvergenztexte über Taufe, Eucharistie und Amt lassen sich nur von dieser veränderten Blickrichtung her richtig verstehen. So muß es als das verheißungsvollste Zeichen interpretiert werden, daß in allen hier vorgestellten Modellen eine Ekklesiologie der Gemeinschaft (communio) in den Vordergrund tritt. In der ökumenischen Diskussion ist diese ekklesiologische Perspektive zum erstenmal in der Einheitserklärung von Neu-Delhi formuliert worden, die daher nach wie vor als Ausgangspunkt dienen kann.

Im Rückblick mag es richtig sein zu sagen, daß man den Prozeß mit der Haltung ekklesiologischer Neutralität beginnen mußte. Inzwischen ist jedoch deutlich, daß diese Haltung dazu beiträgt, den ekklesiologischen Positivismus auf seiten der Kirchen zu verstärken. Die Suche nach der Einheit der Kirche ist längst über diese pragmatische Neutralität hinausgegangen. Sie hat dazu geführt, daß die Kirche als Gemeinschaft mit Gott durch Christus im Heiligen Geist und untereinander wiederentdeckt worden ist. Diese Gemeinschaft empfangen wir als Gottes Gabe, und sie wird angeeignet, indem wir immer tiefer in die Gemeinschaft hineinwachsen. Einheit ist nicht ein Zustand, sondern ein Prozeß, der offen bleibt, bis Gott alle Dinge unter seiner Herrschaft vereinen wird. Vielleicht kann man das Wort Ghandis über den Frieden abwandeln und sagen: Es gibt keinen Weg zur Einheit; Einheit ist selbst der Weg.

Das entscheidende Hindernis auf diesem Weg zu voller Gemeinschaft ist die Frage der gemeinsamen Feier der Eucharistie. Da die Praxis eucharistischer Gemeinschaft unlösbar verknüpft ist mit dem Amtsverständnis der getrennten Kirchen, und das heißt mit ihrer institutionellen Integrität, sind alle Versuche, dieses Hindernis zu überwinden, bisher mißlungen. Daher sei zum Abschluß dieser Überlegungen ein Vorschlag genannt, der bislang noch nicht wirklich auf seine Tragfähigkeit hin überprüft worden ist, d. h. der Ansatz bei einer baptismalen Ekklesiologie. In der Tat ist es ja fast ein Wunder, daß nahezu alle Kirchen trotz der leidvollen Auseinandersetzungen und Trennungen in der Kirchengeschichte das Band der Taufe erhalten haben. Die Taufe, d. h. der Akt der Eingliederung in den Leib Christi, begründet ein unsichtbares Band der Gemeinschaft zwischen allen, die

Jesus Christus bekennen. Diese Gemeinschaft wird nicht durch unser Bekenntnis oder durch das sakramentale Handeln der Kirche hergestellt. Es ist vielmehr der Heilige Geist, der aus den Vielen, die untereinander radikal verschieden sind, den einen Leib Christi erwachsen läßt. Es ist wohl kein Zufall, daß der dritte Artikel des nicänischen Glaubensbekenntnisses weder von der Eucharistie noch vom kirchlichen Amt, sondern nur von der Taufe spricht. Ebenso sei daran erinnert, daß das Dekret über den Ökumenismus (s. Abs. 3 und 22) ebenso wie die Neu-Delhi-Erklärung ausdrücklich auf das grundlegende Band der Taufe verweist. Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Taufe sind die sichtbaren Kennzeichen der Gemeinschaft, die all unseren ökumenischen Bemühungen, die Einheit der Kirche sichtbar zu machen, vorausliegt.

Die Konsequenzen eines solchen Ansatzes seien in drei Richtungen noch kurz entfaltet:

1. Das Dekret über den Ökumenismus hat uns daran erinnert, daß wir durch die Taufe das Recht und das Privileg erhalten, einander als Brüder und Schwestern innerhalb der Familie Gottes, des Vaters Jesu Christi, anzusprechen. Das heißt, daß auch die getrennten Kirchen und ihre Glieder einander nicht als Fremde gegenüberstehen, so wie autonome Staaten, die Abkommen oder Verträge schließen, wenn dies in ihrem gemeinsamen Interesse liegt, und darüber hinaus sich nicht in die inneren Angelegenheiten des Partners einmischen. Die Kirchen sind durch das Band der Taufe auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden, so wie Glieder der gleichen Familie oder des gleichen Volkes. Jede Spaltung und jeder Konflikt innerhalb dieses einen Leibes Christi betrifft alle anderen Glieder, auch diejenigen, die mit Nachdruck ihre eigene Einheit bezeugen und zum Ausdruck bringen. Keine Kirche kann die Fülle der von Gott geschenkten Gemeinschaft in Isolation von den anderen Kirchen darstellen. Der Zustand der Trennung betrifft sie alle, d. h. es gibt keinen Platz für ekklesiologische Neutralität.
2. Die Gabe der Gemeinschaft, die in der Taufe empfangen wird, drängt darauf, in den Beziehungen zwischen den getauften Gliedern des Leibes Christi sichtbar zu werden. Die Lima-Konvergenztexte haben uns daran erinnert, daß zwischen der Taufe und ihrer regelmäßigen Bekräftigung in der Feier der Eucharistie eine unlösliche Verbindung besteht. Sie haben auch unterstrichen, daß die Taufe einen Weg eröffnet, einen Prozeß des kontinuierlichen Hineinwachsens in diese Gemeinschaft. Es ist entscheidend, daß dieser Wachstumsprozeß sich inkarniert und Gestalt gewinnt in einer Gemeinschaft, die einen Ort hat, d. h. deren Glieder die gleichen

Lebensbedingungen miteinander teilen. Hier liegt die unaufgebbare Bedeutung der Neu-Delhi-Erklärung mit ihrem Akzent auf der Einheit „aller an jedem Ort“. Die Ökumene am Ort ist eine eigenständige Form der ökumenischen Bewegung und nicht nur der Rahmen, innerhalb dessen die auf höheren Ebenen erzielten Übereinkünfte angenommen und angeeignet werden. Die Ortskirche ist und bleibt die Keimzelle dieses Wachstumsprozesses. Hier muß die christliche Gemeinde in ihrer Beziehung zur sie umgebenden menschlichen Gemeinschaft erkennbar werden als ein „Zeichen der neuen Menschheit in Christus“.

3. Die Einheit der Taufe verleiht allen Gliedern des Volkes Gottes den gleichen Status vor Gott. So ist es nach wie vor bedeutsam, daß die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils das Kapitel über die Kirche als Volk Gottes der Darstellung der hierarchischen Struktur der Kirche vorangestellt hat. Der Lima-Text über das Amt ist ebenso verfahren. Die Begründung des Volkes Gottes durch die Taufe, d. h. die „Ordination“ aller Getauften zum allgemeinen Priestertum, ist sozusagen die Voraussetzung, um das Wesen des ordinierten Amtes zu verstehen. Dies ist von entscheidender Bedeutung, weil das Problem des Amtes immer stärker zu dem entscheidenden Hindernis geworden ist, das einer volleren Darstellung der Einheit der Kirche im Weg steht. Die Amtsstrukturen sind der sichtbare Ausdruck des institutionellen Selbstverständnisses der Kirchen. Ohne eine neue Anerkennung der Würde der Laien als Glieder des Volkes Gottes – eine Würde, die in der gemeinsamen Taufe verwurzelt ist – wird es nicht zu einer ökumenischen wechselseitigen Anerkennung der Ämter kommen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. O. Tomkins, Faith and Order 1910-1985: A personal recollection, in: Faith and Renewal, Commission on Faith and Order, Stavanger 1985, Genf 1986, 17ff.
- ² Vgl. Neu-Delhi 1961, hrsg. von W. A. Visser't Hooft, Stuttgart 1962, 130ff.
- ³ A.a.O. 131.
- ⁴ S. The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, hrsg. v. C. Patelos, Genf 1978, 97.
- ⁵ A.a.O. 98.
- ⁶ S. Bericht aus Uppsala 68, hrsg. v. N. Goodall, Genf 1968, 14.
- ⁷ S. Löwen 1971, hrsg. von K. Raiser, Beiheft zur ÖR 18/19, Stuttgart 1971, 236f.

- ⁸ Vgl. *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit*, hrsg. von R. Groscurth, Frankfurt/Main 1974, 18f.
- ⁹ A.a.O. 24ff.
- ¹⁰ A.a.O. 27.
- ¹¹ Vgl. „Die Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung“, in: Löwen 1971, hrsg. von K. Raiser, Beiheft zur ÖR Nr. 18/19, Stuttgart 1971, 226f.
- ¹² S. *Wandernde Horizonte* (Anm. 8) 184.
- ¹³ Zitiert nach *Mid-Stream* April 1970, 22; dt. Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft, hrsg. von R. Groscurth, Frankfurt/Main 1971, 142.
- ¹⁴ S. *Growing Towards Consensus and Commitment*, Genf 1981, 6.
- ¹⁵ S. o. Anm. 2.
- ¹⁶ S. Löwen 1971, op. cit. 226.
- ¹⁷ S. *Wandernde Horizonte* (Anm. 8) 164f.
- ¹⁸ A.a.O. 165.
- ¹⁹ Zit. nach dem engl. Text in: *What kind of Unity?*, Genf 1974, 123. Der Satz fehlt in der dt. Ausgabe.
- ²⁰ Vgl. *In Each Place. Towards Fellowship of Local Churches truly united*, Genf 1977.
- ²¹ S. Bericht aus Nairobi 75, hrsg. von H. Krüger und W. Müller-Römheld, Frankfurt/Main 1976, 26f.
- ²² Vgl. WCC Exchange No. 3/1977, 4ff. In Auszügen dt. veröffentlicht in: G. Gaßmann und H. Meyer. *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*. LWB-Report 15. Juni 1983, Anh. 1, 29ff.
- ²³ Vgl. H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ – „Konziliare Gemeinschaft“ – „Organische Union“. *Gemeinsamkeit und Differenz gegenwärtig diskutierter Einheitskonzeptionen*, in: ÖR 1977, 377-400. Neuerdings hat O. Cullmann diesen Ansatz aufgegriffen und in eigener Weise weitergeführt; vgl. seinen Band „Einheit durch Vielfalt“, Tübingen 1986.
- ²⁴ A.a.O. Abs. 30.
- ²⁵ Vgl. W. Lohff, *Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie*, Frankfurt/Main 1985. Text der Konkordie 13ff; s. dort vor allem den Abschnitt IV, 19ff.
- ²⁶ S. Daressalam 1977, epd-Dokumentation Band 18, Frankfurt/Main 1977, 205f.
- ²⁷ S. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, hrsg. von H. Meyer u. a., Frankfurt/Paderborn 1983, 136ff.
- ²⁸ S. *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft*, Paderborn/Frankfurt/Main 1985.
- ²⁹ S. Daressalam 1971, op. cit. 206.
- ³⁰ S. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, op. cit. 328 (No. 25).
- ³¹ *The three Reports of the Forum on Bilateral Conversations*, Genf 1981, 9.
- ³² A.a.O. 9.
- ³³ A.a.O. 10.
- ³⁴ S. Bangalore 1978, hrsg. von G. Müller-Fahrenheit, Beiheft zur ÖR 35, Frankfurt/Main 1979, 231.