

Wachsende Gemeinschaft, abwartende Kirchen?

VON ANTON HOUTEPEN

Die Santiago-Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung war die erste große Konferenz, an der auch die römisch-katholische Kirche mit einer offiziellen Delegation vertreten war. Während vor 30 Jahren in Montreal nur fünf katholische Beobachter teilnahmen, waren es jetzt 25 Delegierte und eine beträchtliche Zahl von Beratern, die in den Gruppen und Sektionen wie auch im Plenum zum Endergebnis dieser Weltkonferenz beigetragen haben. Es läßt sich fragen, inwieweit römisch-katholische Einsichten und Ziele für die ökumenische Bewegung in dem Ergebnis von Santiago zum Tragen gekommen sind, aber auch inwieweit diese Einsichten im Blick auf weitere Kirchengemeinschaft tragfähig sind. Letztere Frage kam nämlich schon im Rezeptionsprozeß der Lima-Texte¹ auf: ist Glauben und Kirchenverfassung nicht auf dem Wege, das Erbe der Reformation zu verwässern? Wird nicht allmählich auch die Tradition des östlichen Christentums an westlich-theologische Denklinien angepaßt?

Natürlich kann es sich nicht darum handeln, eine rein konfessionelle Auswertung ökumenischer Konvergenztexte vorzunehmen. Es ist in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung von vornherein auch eine neue konfessionsüberschreitende *ökumenische Tradition* gewachsen, die es nun, wie im Vorwort des Lima-Textes gefragt wurde, mit *dem Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte* zu vergleichen gilt. Und große Teile der Christenheit, wenn nicht die meisten Christen leben in Situationen und Kontexten, die ganz *neue Fragen an die Tradition* stellen. Das richtig Katholische läßt sich somit, auch nach authentisch römischem Verständnis, nur auf dem Boden der Heiligen Schrift über eine *consensio antiquitatis et universalitatis* finden: die Verbindung zu der apostolischen Predigt und Lehre und die Übereinstimmung der Kirchen in sechs Kontinenten sind beide zugleich zu beachten.²

Um diese schwierige Norm der Katholizität zu erfüllen, braucht die Kirche – neben dem lebendigen Zeugnis des ganzen Gottesvolkes und seinem vom Geist Gottes geleiteten Glaubenssinn (vgl. Lumen Gentium § 12) – ein Lehramt, d. h. es ist Aufgabe der Bischöfe und der Theologen, der Treue zum überlieferten apostolischen Glauben und der Inkulturation desselben in den wechselnden aktuellen Kontexten zu dienen (vgl. Lumen Gentium § 25). Diese an sich schöne, einfache und stichhaltige, wesentlich *konziliare* Theorie der Wahrheitsfindung im Glauben und Leben der Kirche Christi

durch die Jahrhunderte³ wird aber von zuviel Parametern bedingt: Welches Verständnis der Heiligen Schriften liegt hier vor? Wie wird die Verbindung zum Glauben Abrahams und Israels gesehen? Was bedeutet den Kirchen die Verkündigung der Propheten? Wie verhalten sich das historische Geschehen und die biblische Interpretations- und Redaktionsgeschichte? Was ist mit „apostolischer Predigt“ gemeint und welche konstitutive Bedeutung hatte der Glaube der frühen Kirche? Welche Art von episkopé ist gemeint, wie müssen Bischöfe gewählt werden und wie verhält sich ihre Aufgabe zu Hause, in der eigenen Region? Wie steht es mit der weltweiten Verantwortung im Bischofskollegium als Ganzem? Wie verhält sich der Lehrstuhl der Theologen zu der bischöflichen cathedra? Wer entscheidet bei Konflikten, wer ruft die Bischöfe zusammen zur Beratung im Konzil und wann ist ein solches Konzil geboten? Wer kann im Namen aller Kirchen sprechen? Wie kommt es zur geforderten Einmütigkeit? Wie können gemeinsame Beschlüsse auch durchgeführt werden?

Natürlich sind solche Parameter in der katholischen Lehrtradition und im geltenden römisch-katholischen Kirchenrecht, in konfessionellen Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen näher bestimmt. Damit sind aber die ökumenischen Fragen, die hier anstehen, eher gestellt als beantwortet.

Die Konferenz von Santiago: eine asymmetrische Koinonia?

Hat Santiago uns hier weitergebracht?

Ich beschränke mich in diesem Beitrag auf die Texte der Sektionsberichte. Dennoch ist eine Konferenz immer mehr als ihre Texte. In Vorträgen, Bibelstudien, Aussagen im Plenum, liturgischen Erfahrungen, Gebet und Freundschaft wird manches gesagt und gedacht, was sich in Sektionsberichten kaum sagen läßt. Ich stelle darum einige *persönliche Eindrücke* voran.

Der ökumenische Winter schien in Santiago vorbei. Männer und Frauen fast gleich verteilt, 30 jüngere Theologen mit Rede- und Stimmrecht, Katholiken und Evangelikale vollends vertreten; dazu Stimmen aus dem Osten, die nicht länger unter ideologischem Druck standen, eine beginnende Rezeption der Dialogergebnisse der letzten dreißig Jahre, eine Verbindung von Glauben und Kirchenverfassung mit den Aufgaben der Einheit III für Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung, die im Vorbereitungsprozeß der Konferenz auf einer Konsultation in Rønde (Dänemark) einen gelungenen Ausdruck gefunden hatte. Dies alles versprach einen Neuanfang und eine Klimaänderung. So einfach liefen die Dinge aber nicht.

Es wurde tatsächlich in Santiago vielfach von einer *wachsenden Koinonia* geredet. Zugleich wurde aber auch die *Unvollkommenheit* dieser wachsenden Kommunion immer wieder betont. Als in der „Botschaft“ der Konferenz die Trägheit der Kirchen bei der Wiederherstellung der eucharistischen Gemeinschaft angesprochen wurde, wie auch die negative Einstellung einiger Kirchen der Ordination der Frauen zum kirchlichen Amt gegenüber, kam es zu starkem Protest. Und der so sehr gefürchtete Proselytismus und der genauso gefürchtete Proselytismus-Verdacht kamen natürlich zur Sprache. Es ginge nicht um die Kirchen oder um eine kirchenpolitische Strategie, sondern um die wahre Tradition. Die Koinonia *sei* eben gebrochen, dadurch daß man die wahre Tradition erweitert habe. Die Koinonia *würde* erneut geschändet durch Proselytismus, so manche orthodoxe Stimme. Gegen das römische und orthodoxe Interkommunikationsverbot und gegen das diesem Verbot zugrundeliegende Koinonia-Verständnis erklangen andererseits während der Konferenz auch sehr kritische reformatorische Stimmen. Vor allem der Gedanke, daß einige Kirchen noch die volle Koinonia und die wahre Tradition beibehalten haben, während die anderen diese nur unvollkommen haben, schafft eine unerträgliche Asymmetrie im ökumenischen Gespräch, die den Verdacht einer Wiederbelebung der *Rückkehr-Ökumene* nahebringt.⁴

In der Konferenzbotschaft heißt es aber:

„Diese Koinonia, die wir miteinander teilen, ist nicht weniger als die versöhnende Gegenwart der Liebe Gottes. Gott will Einheit für die Kirche, für die Menschheit und für die Schöpfung, weil Gott eine Koinonia der Liebe ist, die Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist.“

Es war diese stark *theozentrische* Deutung des Koinonia-Begriffs, die jede kirchliche Vereinnahmung der vollen „Kommunion“, wie sie im lateinischen „communio“-Konzept nur allzu leicht mitklingt, in Santiago verhindert hat.

Zu einem vertieften Verständnis von Koinonia

In der *Sektion I* wurde über Koinonia gesprochen wie über „eine vieldimensionale Dynamik im Glauben, Leben und Zeugnis all derer, die den dreieinigen Gott anbeten, den apostolischen Glauben bekennen, am Evangelium und am sakramentalen Leben teilhaben und sich um Treue zu Gott in Kirche und Welt bemühen“ (§ 4) (. . .). „Koinonia bezeichnet diese dynamische Beziehung, die auf der Teilhabe an der Wirklichkeit von Gottes Gnade beruht“ (§ 8). Die Gemeinschaft mit Gott und das Verhältnis unter

den Gliedern der Gemeinschaft (§ 9): diese beiden Akzente von Teilhabe und Solidarität geben die Kirche wieder den Gläubigen und die Ökumene wieder den Menschen zurück: „Die Kirche versucht, eine Gemeinschaft der Jünger Christi zu sein, die ihm treu sind und in Kontinuität mit der apostolischen Gemeinschaft *leben*“ (§ 9). Einheit und Verschiedenheit sind dabei, wie im Leben selbst, interdependent und beide sind Gaben Gottes. Koinonia meint ein *Leben in der Beziehung* nach dem Muster der Beziehung von Vater, Sohn und Geist (§ 10), mehr noch: als Teilhabe an der *Fülle des Lebens in Gott und dem mit anderen geteilten Leben* (§ 11).⁵

Diese Teilhabe zentriert in der Feier des Herrenmahls, die die Solidarität mit den Hungrigen und Entrechteten bestärkt (§ 12), aber auch zur Independenz aller Glieder der Kirche (§ 14–15), aller Ortskirchen in der universalen Gemeinschaft der Kirche (§ 17–18) beiträgt und auf die Interdependenz mit der Schöpfung und der ganzen Menschheit (§ 23) ausrichtet. Gabe und Berufung kommen da zusammen (§ 19). Koinonia und Diakonia können nicht getrennt werden (§ 21), genauso wenig wie Glauben und Kirchenverfassung und Kirche und Gesellschaft (§ 32). Es geht bei Koinonia um „das allumfassende Ziel, das Gottes Heilsplan für die Menschheit widerspiegelt“ (§ 25), und um „ein sichtbares Zeichen von Gottes Absicht für die Menschheit“ (§ 26). Gebet, Theologie und Spiritualität müssen sich dieser Koinonia als eines Suchbegriffs für Pilger mehr bewußt werden (§ 27–28), damit Kirche als Weggemeinschaft erfahren wird, wozu viele und sehr verschiedene Pilger ihren Beitrag liefern bzw. worin sie die Hilfe der anderen brauchen oder auf eine Einladung zur Teilnahme am Dialog warten. Aus dieser Grundhaltung heraus werden weitere hermeneutische Studien, neue theologische Wege, die Aufhebung der Lehrverurteilungen, Fortsetzung des Dialogs über die Berufung beider Geschlechter ins kirchliche Amt, Dialoge mit Pfingstkirchen und evangelikalen Traditionen und eine fundierte Studie über das Wesen der Kirche und ihre Strukturen empfohlen (§ 34). Dabei wird das Konzept der „konziliaren Gemeinschaft“ aus dem Rønde-Bericht *Teure Einheit* (ebd. § 31–34) als besonders dienlich betrachtet (§ 32).⁶

Charakteristisch für Sektion I ist die dynamische, relationale Sprache, die für das Verständnis von Koinonia gewählt wurde. Hier wird der Einfluß von Studien wie die von Zizioulas⁷, Tillard⁸ und auch von J. Reumanns exegetischem Beitrag in Santiago spürbar. Koinonia ist nicht, wie das lateinische *communio*, zuerst einem defensiv-juristischen Sprachraum entnommen, sondern vielmehr dem Gebiet der Schicksalsgemeinschaft und der Freundschaftsbeziehungen. Wo *communio* leicht asymmetrisch wirkt – die

Exkommunikation klingt als ihr Gegenteil immer mit – da bedeutet Koinonia wesentlich Interdependenz, wie der Sektionsbericht des öfteren betont. Die Einheit der Kirche als Koinonia entspricht dem alttestamentlichen Bundesgedanken im Sinne von Jer 31. Auf der Europäischen Vorbereitungskonferenz in Stuttgart und in Rønne war diese Beziehung zur Theologie des Bundes speziell hinzugefügt worden (vgl. Vorbereitungsdokument §§ 22–26), aber die Sektion 1 hat sich auf die *neutestamentliche* Bildersprache beschränkt und dazu auch noch einseitig auf die Paulusbriefe Bezug genommen (§ 25). Das für die Koinonia-Ekklesiologie so wichtige Problem der Beziehung der Kirche zum Volk Gottes Israel wurde so ausgeklammert. Das scheint mir ein Mangel an Katholizität zu sein, der in der für Glauben und Kirchenverfassung geplanten Ekklesiologie-Studie unbedingt repariert werden muß.

Zum Bekenntnis des einen Glaubens

„Das unterschiedliche Verständnis von „Taufe“, „Glaube“ und „Kirche“ offenbart das Fehlen einer angemessenen ökumenischen Hermeneutik“ (§ 3). Diese Behauptung der *Sektion II* trifft wohl auch auf das Ergebnis des Sektionsberichtes selbst zu. Die große Frage war hier die in dem Dokument *Gemeinsam den einen Glauben bekennen* (§ 241) vorgelegte Deutung der Apostolizität der Kirche. Wurde da vor allem die Kontinuität in der Verkündigung, im sakramentalen Leben der Kirche und durch den kontinuierlichen Dienst des kirchlichen Amtes betont, so interpretiert Santiago Apostolizität vor allem als „ein kritisches Konzept, an dem Glauben, Leben und Strukturen der Kirche immer neu zu messen und zu orientieren sind“ (§ 8). Dazu wird die Idee von Kontinuität und treuer Überlieferung (*faithful transmission*) durch die Idee der „Gleichzeitigkeit“ mit Jesus ersetzt: „Eine apostolische Gemeinschaft zu sein, bedeutet eine mit Jesus „gleichzeitige“ Gemeinschaft, die dort anzutreffen ist, wo Jesus ist... , die für den auferstandenen Christus Zeugnis gibt und ihm dient“ (§ 6).⁹ Es geht um „den authentischen, ursprünglichen Glauben“ (§ 7), dessen maßgebliches Zeugnis die Schrift (vgl. § 18), von dem das Credo der Kirche eine Zusammenfassung (§ 19) und das vielfältige Leben der Kirche in der Geschichte der Ausdruck sei (§ 20–22) (zusammenfassend: § 7). Es geht darum, „ob wir anerkennen, daß der auferstandene Christus, den *wir* kennen, im Leben anderer gegenwärtig ist, und ob eine andere Kirche über Mittel und Wege verfügt, sich selber für die Realität dieses selben Christus zu öffnen“ (§ 9). Dann aber stellt sich die Frage nach den Kriterien erneut

(§ 10–12). Damit hängt nämlich die Frage einer legitimen Vielfalt und Verschiedenheit der kirchlichen Ausdrucksformen zusammen (§ 13–17). Der Kanon der Schrift begründet zwar die Einheit der Kirche, aber auch eine legitime Vielfalt (§ 18). Das Credo von Nizäa-Konstantinopel ist ein Mittel, um die Einheit *in der Verschiedenheit der Ausdrucksformen* anzuerkennen (§ 19), aber sicher nicht das einzige (§ 20–22). Hier braucht man Elemente gemeinsamer Entscheidungsfindung, wie z. B. auch für die Fragen über das ordinierte Amt, die Ordination von Frauen, die Stellung des Bischofsamtes und dessen historische Ursprünge, die Rolle der Konzilien und der charismatischen Gaben (§ 24–27), die Möglichkeit eines Dienstes an der universalen Einheit als „Vorsitz in der Liebe“, gut eingebunden in der Gemeinschaft aller lokalen Kirchen (§ 28–29), und schließlich auch die altkirchliche Gewohnheit der zwischenkirchlichen Korrespondenz (§ 30).

Die Wiederaufnahme der Studie „*Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?*“ (1976–1978) wird empfohlen und – wohl in diesem Rahmen – auch eine Studie über ein universales Amt der christlichen Einheit (§ 31). ÖRK und Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen sollten im Jahr 1998 eine „Ökumenische Versammlung“ einberufen, um das Maß an *Koinonia* zum Ausdruck zu bringen, das erreicht worden ist.

In diesem Bericht ist die Gemeinschaft der katholischen Kirchen unter der Leitung des Bischofs von Rom wohl sehr direkt angesprochen, bzw. sie hat sich mittels ihrer Delegierten in Santiago auch selbst mit angesprochen. Die bis jetzt vorherrschende, bereits erwähnte Asymmetrie in den zwischenkirchlichen Beziehungen mit Rom wäre prinzipiell überwunden, wenn alle in diesem Bericht erwähnten Fragen für alle Partner im Dialogprozeß auch wirklich offene Fragen sein könnten. Eine solche Offenheit, z. B. über die Fragen der Ordination von Frauen oder über die Gestaltung des Primates des römischen Bischofs, wäre ja auch für die Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirchen selbst schon ein ökumenischer Gewinn. Auf einer Pressekonferenz in Santiago hat Kardinal Cassidy diese Offenheit, z. B. in bezug auf ein mögliches universales Amt der Einheit bzw. die Frage der Gestaltung eines „Petrusdienstes“, vollends bestätigt. Die im „Communio-Brief“ der Glaubenskongregation von Juni 1992¹⁰ betonten Vorstellungen dieses universalen Dienstantes und der Universalität der Kirche, denen der Santiago-Bericht der Sektion in § 29 direkt widerspricht, stünden in solch offenem Dialog sicher an erster Stelle auf der Tagesordnung.¹¹ Der von Erzbischof Aram Keshishian im September 1993 erneut an Rom gerichtete Aufruf, dem Weltkirchenrat beizutreten (epd 6.9.93), wurde von Santiago

zwar nicht ausgesprochen; schließlich ist die römisch-katholische Kirche Vollmitglied von Glauben und Kirchenverfassung. Aber der Vorschlag, im Jahr 1998 eine gemeinsame Ökumenische Versammlung zu organisieren, kann doch wohl nicht anders gemeint sein, denn als eine Einladung zur Teilnahme an der Vollversammlung bzw. zu einer derartigen Gestaltung der Vollversammlung, daß der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen für bestimmte Teile voll mitverantwortlich wäre.

Zur gemeinsamen Teilhabe am sakramentalen Leben der Kirche

Die zur Zeit immer noch schwierigste Frage der Ökumene betrifft die Gemeinschaft an den Sakramenten als Zeichen der Einheit. Die Rezeption des Lima-Textes über *Taufe, Eucharistie und Amt* hätte nach den Visionen der Kommission in Lima von 1982 auf einer nächsten Weltkonferenz zu Ende geführt werden können, nachdem alle Kirchen die Chance gehabt hätten, jede für sich eine Auswertung und Vorschläge zur Weiterarbeit einzureichen. Dieser Rezeptionsvorgang wurde 1989 auf der Budapester Plenarsitzung von Glauben und Kirchenverfassung aber unterbrochen: Der Bericht mit der Auswertung der Antworten der Kirchen¹² wurde zwar – mit einiger Kritik – angenommen, aber es blieb bei einem Dankesbrief an die Kirchen. Weiterarbeit an den Texten wurde von F/O nicht unternommen, die von dem Auswertungsausschuß vorgeschlagenen Erläuterungen wurden nicht einmal diskutiert. In dieser prozedural etwas düsteren Lage hat die *Sektion III* von Santiago dennoch versucht, an der Rezeption von Lima weiterzuarbeiten. Vor allem der Vorschlag aus dem Auswertungsausschuß, die Themen des Sakramentsverständnisses im allgemeinen und ökumenische Perspektiven der Ekklesiologie anzugehen, hat sie aufgegriffen (§§ 5–10; 29–31), aber auch die hermeneutischen Fragen auf diesem Gebiet, die vor allem die jungen Kirchen beschäftigen (§ 4, vgl. § 31 und 32).

Die Einbindung der besonderen sakramentalen Zeichen in ein heilshistorisches Verständnis von Sakramentalität würde verschiedene ökumenische Probleme zwischen den Kirchen lösen oder lockern: die Frage der Zahl der Sakramente, ihre Einsetzung durch Christus, die Verbindung von Sakrament und christlicher Praxis. Auch die Ambivalenzen des Zeichenbegriffs in den verschiedenen theologischen Traditionen würden über eine derartige, mehr heilshistorische Sicht der Sakramente überwunden. So meinte Sektion III: „Durch Gottes Gnade bezeichnen die Sakramente wirksam – nämlich im Sinne des Abbilds und der Verwirklichung – die Heilsgeschichte

und die Heilswirklichkeit, von der sie selber ein Teil sind“ (§ 9). Es geht bei den Sakramenten um „die Geheimnisse Gottes in seiner erlösenden Zuwendung zu den Menschen“ (§ 10). Auch einige der christlichen Gemeinschaften, die diese Zuwendung Gottes nicht in liturgischer Form rituell gestalten, weil sie aus einer Geschichte des Protestes gegen den sakramentellen „Ritualismus“ der Großkirchen entstammen, könnten nach diesem Verständnis mit anderen Kirchen trotzdem Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft haben.

Eine solche Abendmahlsgemeinschaft setzt aber normalerweise die wechselseitige Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt voraus, schließt die Wiedertaufe jedenfalls aus und fragt auch nach deutlichen Zeichen der Anerkennung, wie z. B. durch gemeinsame Taufurkunden und wechselseitige Teilnahme an Tauffeiern (§§ 11–15). Über die Bedeutung der Taufe und der Eucharistie wird ein weites Maß an Übereinstimmung festgestellt (§§ 11 und 16), aber auch der Schmerz über die fortdauernde Trennung, die volle Abendmahlsgemeinschaft zwischen allen Kirchen noch unmöglich macht. Die unterschiedliche Praxis bezüglich eucharistischer Gastfreundschaft verursacht peinliche Probleme innerhalb der schon gewachsenen ökumenischen Gemeinschaft und führt zu Nichteinhaltung der geltenden Kirchenordnungen. Obwohl Praxis und Disziplin jeder Kirche respektiert werden müssen, wird andererseits auch Respekt eingefordert für diejenigen, die mit ihren Füßen gegen diese Kirchenordnungen abstimmen. Hier erklingt endlich mal wieder ein realistisches Wort zur faktischen Interkommunikationspraxis vieler Menschen in Mischehen, in Studentengemeinden, in Vorortsvierteln, in der Armee, in Krankenhäusern und Altersheimen und bei vielen ökumenischen Veranstaltungen:

„Es gibt jedoch in vielen unserer Kirchen Menschen, die aus tiefer innerer Überzeugung heraus und auf der Grundlage ihrer gemeinsamen Taufe bewußt die eucharistische Gastfreundschaft wahrnehmen, sowohl, indem sie andere zu ihr einladen, als auch, indem sie selbst teilnehmen. Viele die das tun, überschreiten nicht leichtfertig die Grenzen der Gemeinden; sie tun es aus einem Gehorsam gegenüber einem verschiedenen Verständnis der Eucharistie, das es ihnen erlaubt, darin ein Mittel der Gnade auf dem Weg zu jener größeren Einheit zu sehen, die die Eucharistie bezeichnet“ (§ 17).

Obwohl klar ist, daß hier „gravierende ekklesiologische Fragen anstehen“, wird das Phänomen der Interkommunion als solches nicht weggedrückt. Es geht um ein „verschiedenes Verständnis der Eucharistie“. Welches aber das richtige sei, ist damit nicht entschieden. Daß die Eucharistie hier als Gnadenmittel auf dem Weg der Einheit bezeichnet wird, ist eine kluge Formel. Das Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils hatte nämlich, wie später auch der Kodex des römisch-katholischen Kirchen-

rechts 1983, die Zulassung zur Eucharistie als Mittel der Gnade in bestimmten Fällen erlaubt oder sogar die Teilnahme an der Eucharistie bei anderen getrennten Kirchen, soweit sie gültige Sakramente haben, empfohlen. Als proleptisches Zeichen der Einheit wurde aber jede Form von Interkommunion „meistens“ für verboten erklärt (z. B. Unitatis Redintegratio § 8). Daß es aber auch Situationen geben kann, worin das Verlangen nach Einheit so stark ist, daß das Nichtannehmen einer Einladung zur Teilnahme als Weigerung der Gnade Gottes gegenüber empfunden wird, war vor dreißig Jahren noch kaum vorauszusehen. Daß z. B. in Mischehen der Glaube selbst durch das Interkommunikationsverbot auf dem Spiel steht, wird von den früheren Regeln für die „communicatio in sacris“, die vor allem als Schutz des wahren Glaubens gemeint waren, überhaupt nicht bedacht. Daß der Glaube selbst auch im öffentlichen Bereich säkularer Kulturen oder anderen Religionen gegenüber durch dieses Verbot unglaubwürdig wird, wurde viel zu wenig bedacht, obwohl es durch die Jahrhunderte hindurch gerade aus missionarischen Gründen immer wieder Interkommunikationserlaubnisse gegeben hat bis zum Proselytismusverdacht.¹³ Dennoch bleibt es wichtig, die Praxis der eucharistischen Gastfreundschaft nicht zum inhaltslosen, jährlich wiederkehrenden Ritual zu verwässern und sich stets das Ziel der vollen Koinonia wieder vor Augen zu halten. Das Problem der Anerkennung der Ämter bzw. der Vorsteher bei der Eucharistie kann nicht ungelöst bleiben. Die meisten Kirchen fordern hier eine authentische oder „gültige“ Ordination, damit deutlich ist, „daß jene Personen, die den Vorsitz führen, nicht im eigenen Namen handeln, sondern im Namen Christi und in voller Gemeinschaft mit der ganzen Gemeinde“ (§ 18).

Natürlich spielen bei der Anerkennung der Ämter noch andere Probleme mit, die auch vom Lima-Amtstext noch nicht beantwortet wurden und die für das römische Amtsverständnis wesentlich sind: die Ordination von Frauen, die Bedeutung und die Strukturen der *episkopé*, die Gestaltung des Bischofsamtes und des Petrusdienstes (§§ 23–28).

Die Sektion erbittet hier wagemutige Schritte von Glauben und Kirchenverfassung und damit implizit auch von der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche des Ostens: Klärung des Verhältnisses zwischen Taufe und Berufung zum kirchlichen Amt; gegenseitige Teilnahme an Ordinationsfeiern; eine historische Studie über die Vorgänge, die zum amtsgebundenen Vorsteher in der Eucharistie geführt haben; Klärung der Rolle der Diakonen (§ 22); Weiterführung des Gesprächs über die Ordination der Frau und sogar eine mögliche Arbitrage zwischen Kirchen, die diese praktizieren, und solchen, die sie ablehnen (§ 24).

Alle diese Fragen können eigentlich nur im Rahmen einer *Studie über Ekklesiologie* richtig behandelt werden. Zu dieser Studie wird aufgerufen. Besondere Berücksichtigung wird erbeten für die Probleme der wechselseitigen Rechenschaft, der gemeinsamen Entscheidungsfindung und des gemeinsamen religiösen Lebens, die Stellung der Ortskirchen in der konziiliaren Gemeinschaft. Gefordert wird ein „berechtigtes Vertrauen in die ekklesiale Qualität anderer christlicher Gemeinschaften“ (§ 31). Gemeinsame theologische Ausbildung und ökumenische Bildung werden empfohlen.

Aufs Ganze gesehen gibt die Sektion III der römisch-katholischen ökumenischen Theologie am meisten zu schaffen auf, obwohl andererseits die von Rom bisher gesetzten Parameter der vollen Kommunion – Anerkennung von Amt und Sakramenten, Übereinstimmung über Episkopat und Primat, ein Traditionsverständnis, das Kontinuität und Erneuerung in Treue zur Schrift ihren richtigen Platz gibt – realistisch ins Auge gefaßt werden. Wo man in vielen Antworten zum Lima-Text noch gewisse anti-episkopale und sicher auch anti-primatiale Affekte spüren konnte, da wagt Santiago es, den multilateralen Dialog über die Strukturen der Kirche offen aufzunehmen. Hier haben die bilateralen Dialoge sicher wichtige Vorarbeiten geleistet. Man darf hoffen, daß die multilaterale Verarbeitung der bilateralen Dialoge innerhalb von Glauben und Kirchenverfassung die noch bestehende Asymmetrie der episkopalen und nichtepiskopalen Mitglieder überwinden und so die Rezeption gemeinsamer *neuer Gestalten von synodaler episkopé* fördern wird.

Zum gemeinsamen Zeugnis in der Welt

Schon 1981 hatte die Gemeinsame Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates und des Vatikans das Dokument *Gemeinsames Zeugnis*^{13a} veröffentlicht, in dem die missionarischen Ziele und Möglichkeiten weltweiter Zusammenarbeit angezeigt worden waren. Diese Verbindung von Mission und Einheitsstreben war innerhalb von Glauben und Kirchenverfassung meistens nur schwach reflektiert worden. Das gleiche galt für die Verbindung von Einheit und dem ethischen Handeln der Christen. Dieses letzte Thema war für die Konferenz von Lausanne 1977 zwar vorgesehen, aber man fürchtete damals die Konkurrenz mit der Bewegung für Praktisches Christentum. So wurde das Thema gestrichen. Seitdem wurden die Fragen der Ethik bei Glauben und Kirchenverfassung zwar nicht völlig vergessen – der Lima-Text betont z. B. sehr stark die ethischen Implikationen von Taufe

und Eucharistie –, aber doch eher als überflüssige Gute Werke betrachtet. Trotzdem haben viele Trennungen und Gegensätze in der Kirchengeschichte, wenn nicht sogar alle, auch mit ethischen Fragen und mit Fragen der Nachfolge Christi zu tun. Jedenfalls entspricht es dem römisch-katholischen Verständnis des Verhältnisses von Glauben und Praxis, *fides ac mores*, Fragen des christlichen Verhaltens nicht von Fragen des Glaubens zu isolieren. Der Jakobusbrief steht dafür in der katholischen Spiritualität zu hoch. Nun war es vielleicht doch mehr die angeborene Furcht vor Pelagianismus und Pelagianismusverdacht, die reformatorische, katholische und orthodoxe Theologen bei Glauben und Kirchenverfassung bisher daran hinderte, die heute anstehenden ethischen Fragen aufzugreifen, und nicht nur die Folge einer legitimen Arbeitsteilung im Ökumenischen Rat mit den Leuten von Kirche und Gesellschaft, wie immer wieder behauptet wurde.

Seit der Vollversammlung von Uppsala 1968 und der Plenarsitzung der Kommission in Löwen 1971 wurde aber tatsächlich auch an wichtigen sozialetischen Problemen mitgearbeitet, wie über Rassismus, Sexismus und Diskriminierung der Behinderten. In der Studie „*Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*“ seit Löwen und dann in der Folgestudie über „*Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft*“ wurde das Verhältnis von Kirche und Humanität, Evangelium und Kultur, Kirche und Reich Gottes verdeutlicht. Die Ergebnisse lagen in Santiago in dem Dokument „*Kirche und Welt*“ vor. Mehr als auf dieses Dokument hat sich die Sektion IV aber auf die spezifischen Fragen der Evangelisation und des Proselytismus und auf die Verbindung von Ekklesiologie und Ethik ausgerichtet.

Auf einer Vorbereitungskonferenz in Rønne Februar 1993 war der Bericht *Teure Einheit* aufgestellt worden. Die Sektion IV hat aus diesem Bericht sehr viel rezipiert. Diese Rezeption schafft m. E. sehr gute Bedingungen für eine weitere Integration der römisch-katholischen ökumenischen Bemühungen in die eine ökumenische Bewegung, deren privilegiertes Instrument der Ökumenische Rat der Kirchen ist.

Die *Sektion IV* hebt die *missionarischen und ethischen Implikationen* des Glaubensbekenntnisses und der Sakramente sowie auch der Ekklesiologie hervor (§§ 4–5). Sie richten die Christen auf Gerechtigkeit, Frieden und Sorge für die Schöpfung aus und werden zugleich als Verheißungen des Reiches Gottes bezeichnet, d. h. als wesentliche Aspekte des Glaubenszeugnisses in aller Welt (§ 6). So kann behauptet werden: „Als integrierter Teil des Ökumenischen Rates der Kirchen betont Glauben und Kirchenverfassung seine Überzeugung, daß Einheit im Glauben, aktives Eintreten für Gerech-

tigkeit und freudige Verkündigung Christi keine konkurrierenden Prioritäten sind, sondern einander ergänzende Antworten auf das eine Evangelium“ (§ 7) und mehr theologisch in die Tiefe sprechend:

„Die Kirche versteht sich selbst als Vorgeschmack und Erwartung der Koinonia der ganzen Schöpfung mit dem dreieinigen Gott durch den Leib Christi im Heiligen Geist. Es ist daher von entscheidender Bedeutung, daß Kirche, Menschheit und Kosmos ganzheitlich und in der Perspektive des Gottesreiches betrachtet werden. Das Reich Gottes ist eine Gabe und dessen Vollendung das Werk Gottes selbst. Als Teilhabende am trinitarischen Leben sind die Glieder der Kirche jedoch dazu aufgerufen, Gottes Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen bei der Verwirklichung der Werte des Gottesreichs in der Welt zu sein (1Kor 3,9)“ (§ 8).

Es wirkt paradoxal, daß hier das Wort des Apostels Paulus vom Synergismus mit Gott solche zentrale Bedeutung bekommt, wo es doch gerade der Synergismusverdacht war, der die vielen Gegenstimmen gegen Lima verursacht hat.¹⁴ Ist Glauben und Kirchenverfassung dann doch katholisierend? Aber in Rønde, wo diese Gedanken herkommen, waren nur sehr wenige katholische Vertreter dabei. Der Titel des Rønde-Berichts *Teure Einheit* macht deutlich, aus welcher Quelle der Spiritualität dieser sog. „Synergismus“ wirklich entspringt: Dietrich Bonhoeffer und die Bekennende Kirche, Charles Wesley und der Methodismus, Calvin und die Tradition der Königsherrschaft Christi. Sie widerspricht aber dem evangelisch-lutherischen Verständnis der Gnade nicht, weil das Reich Gottes eben als Werk Gottes bezeugt wird. Und sie ist wirklich evangelisch-katholisch im ursprünglichen Sinne: eine Freudenbotschaft für die ganze Erde (vgl. Mt 24,14). So hatte jedenfalls das Dokument *Kirche und Welt* über das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes gesprochen, wobei die Kirche als *Geheimnis* und als *prophetisches Zeichen* gedeutet wird, vom Heiligen Geist bewegt, über sich selbst hinausweisend auf das Reich Gottes (§ 12).

In den Fragen von *Evangelisation* und *Proselytismus* ist das römisch-katholische Missionsverständnis mit angesprochen. Die Stichwörter sind hier: Glaubwürdigkeit, Religionsfreiheit und Toleranz, Inkulturation, Dialog, Gemeinsames Zeugnis, Nachfolge und Sorge um die Schöpfung (§§ 13–37):

„Eine solche Haltung entspringt der Gewißheit, daß Gott der Schöpfer des ganzen Universums ist und daß er sich selbst nicht unbezeugt gelassen hat (Apg 14,17), zu keiner Zeit und an keinem Ort. Der Geist Gottes ist beständig am Werk in einer Weise, die menschliches Begreifen übersteigt, und an Orten, wo wir es am wenigsten erwarten. Wenn Christen eine Dialogbeziehung zu anderen aufnehmen, bemühen sie sich daher, den unerforschlichen Reichtum Gottes zu entdecken und zu erkennen, wie er mit den Menschen umgeht.“¹⁵

Der Text atmet hier eine ähnliche Atmosphäre wie beim Zweiten Vatikanischen Konzil die Texte von *Lumen Gentium* §§ 13–15 oder des Missions-

dekrets *Ad Gentes*. Aus dem Dokument *Teure Einheit* wird aber eine Dringlichkeit hinzugefügt (§ 25), die am Anfang der sechziger Jahren noch nicht gespürt wurde:

„Das Gebot der Stunde verlangt nach einer neuen christlichen Anthropologie und einer Neubetonung des Aufrufs an alle Christen, an Gottes Heilungsprozeß der zerbrochenen Beziehung zwischen der Schöpfung und der Menschheit mitzuwirken. Wir müssen jetzt handeln, um jeder weiteren Zerstörung der Fähigkeit der Erde Einhalt zu gebieten, Leben zu erhalten und Gerechtigkeit herrschen zu lassen. Wir müssen durch die Kraft Gottes bekehrt werden und einen neuen Lebensstil gegenüber unseren Nachbarn und der Erde entwickeln. Wir brauchen eine integrative Spiritualität, die anerkennt, daß die Menschen nur ein Teil von Gottes wunderbarer Schöpfung sind“ (§ 34).

Natürlich sind solche Wünsche noch keine neue Anthropologie, aber daß wir hier vor gemeinsamen neuen Fragen stehen, die wir nur zusammen lösen können, scheint mir sicher zu sein. Diese Sachlage, diesen *kairos* darf die ökumenische Bewegung nicht übersehen. Das wäre erst recht eine fehlende episkopé.

Beschluß

Hat Santiago uns weitergebracht auf dem Pilgerweg zur *Koinonia im Glauben, im Leben und im Zeugnis*? Hat diese Weltkonferenz eine tragfähige Katholizität angezeigt? Läßt sich ihre Sicht der christlichen *Koinonia* auch von „Rom“ rezipieren? Wird „Rom“ die Empfehlungen zum offenen Dialog über das kirchliche Amt, die Ordination der Frauen, die Gestaltung des Episkopats und des Primats annehmen und mithelfen, sie zu beantworten? Es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln. Das neue römisch-katholische *Direktorium für die Anwendung von Prinzipien und Normen der Ökumene* gibt deutlich zu verstehen, daß die Kirche als Gemeinschaft von Kirchen zu betrachten ist (§§ 13–17), die auf volle Einheit im Glauben, im Leben und im Zeugnis hinstreben und die, jede für sich, nicht imstande sind, die volle Katholizität zu realisieren (§§ 19–20). Jede Kirche aber soll ihren Beitrag zu dieser *Koinonia* liefern. Das weitverzweigte Netz von ökumenischen Beziehungen, das nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durch den Dienst des Einheitssekretariates, aber auch durch die zahllosen örtlichen Initiativen entstanden ist, darf nicht weiter entmutigt werden. Wenigstens das kann man von Santiago sagen, daß es hinter eine wachsende *Koinonia* kein Zurück mehr gibt. Für abwartende Kirchen gibt es bei dem Gebot der Stunde keinen Platz.

- ¹ Vgl. *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990*. Frankfurt am Main/Paderborn 1990, S. 80: „Freilich kann die zu geringe Erkenntnis reformatorischer Werte nicht übersehen werden“ (Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Österreich); „... daß manche Teile des Dokuments die theologische Terminologie, die Kategorien und Probleme der römisch-katholischen und protestantischen Kirchen des Westens enthalten“ (Orthodoxe Kirche von Finnland).
- ² Vgl. *Die Diskussion*, ebd., S. 138–141.
- ³ Vgl. H. J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979; id., *Traktate und Theorien zum Konzil*, Frankfurt/M. 1983; id., *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988.
- ⁴ So war wohl der Communio-Brief der Glaubenskongregation vom 15. Juni 1992 gelesen worden. Schon bei der Vorbereitung von Santiago waren Stimmen laut geworden, sich diesem Brief direkt zu stellen, wie das auch in verschiedenen Wortmeldungen im Plenum in Santiago gefordert wurde. Am Ende blieb nur der inhaltliche Protest der Sektion II § 28–29. Siehe weiter unten.
- ⁵ Vgl. A. Houtepen, Die verbindliche Lehre und das verbindende Leben der Kirche, in: H. Meyer u. a. (Hg.), *Gemeinsamer Glaube und Strukturen der Gemeinschaft*, Frankfurt/M. 1991, S. 168–184.
- ⁶ Vgl. Lukas Vischers Kommentar auf den Verlust der Idee der *konziliaren Gemeinschaft* als Zielvorstellung der einen Kirche in der Einheitserklärung von Canberra: L. Vischer, Ist das wirklich die „Einheit, die wir suchen“?, ÖR 41 (1992), S. 7–24. Merkwürdigerweise wird bei diesem Vorschlag zu einer Ekklesiologiestudie wieder die Methode einer *vergleichenden Ekklesiologie* empfohlen, die damals von der Konferenz von Lund 1952 als überholt und unfruchtbar verlassen und durch eine christozentrische Sicht der Kirche als der eine Leib Christi und das eine Volk Gottes ersetzt wurde. Hier spürt man wohl den Einfluß der bilateralen Dialoge der letzten 25 Jahre, die meistens auf vergleichenden, vor allem historischen Studien aufbauen. Glauben und Kirchenverfassung kann natürlich diese vergleichenden Studien gut gebrauchen, hat sie z. B. auch bei der Entwicklung des Lima-Textes benutzt. Aber es ist doch zu fragen, ob das multilaterale Gespräch nicht über den Komparativ hinweg vor allem auch eine *neue theologische Sprache* zu entwickeln hätte, die gerade eine gemeinsame ökumenische Tradition zum Ausdruck bringen und einüben würde. Im Lima-Text, wie auch in dem Dokument *Gemeinsam den einen Glauben bekennen* von 1991, wurde dies versucht und ist m. E. auch einigermaßen gelungen. Der reine Vergleich verfestigt immer die Positionen, wie sich auch bei der Beurteilung von Lima nach konfessionellen Kriterien herausgestellt hat. Leider ist es in Santiago nicht zu ausreichenden Diskussionen im Plenum über eine so wichtige Methodenänderung gekommen. Es ist zu erwarten, daß die Kommission diesen Vorschlag sehr skeptisch entgegennehmen wird.
- ⁷ J. Zizioulas, *Being as Communion*, London 1985. Vgl. sein Referat in Santiago: *The Church as Communion: A Presentation on the Conference Theme*, in: epd-Dokumentation Nr. 41/93, S. 63–72.
- ⁸ J. Tillard, *Chair de l'Église, chair du Christ*. Aux sources de l'ecclésiologie de communion, Paris 1992.
- ⁹ Dieser Gedanke einer *Gleichzeitigkeit* mit Christus spiegelt einerseits eine romantische Hermeneutik wider, als ob man die ganze Christentumsgeschichte durch Anknüpfung beim damaligen Kontext des Christusereignisses überspringen könnte. Andererseits erinnert er an O. Casels Konstrukt einer Mysteriegegenwart des *Christus prolongatus* aus den dreißiger Jahren. Obwohl die Präsenz Christi bei seiner Kirche zu den Verheißungen des Evangeliums gehört, scheint es mir unmöglich, daraus hermeneutische Kriterien abzuleiten für die Glaubensgestaltung und den Umgang mit der Tradition. Sie braucht eine historische

und kirchliche Vermittlung, eine *diachrone* Treue zum Zeugnis der Propheten und der Apostel und eine *synchrone*, dialogale Verständigung über das Fundament des Glaubens und über die Hierarchie der Wahrheiten (Unitatis Redintegratio § 11); Vgl. *The Notion of "Hierarchy of Truths"*. An Ecumenical Interpretation (F & O Paper No. 150), Genf 1990, S. 16–24, vor allem § 39: "The notion of hierarchy of truths" could also be a useful principle in *theological methodology and hermeneutics*. It could provide a way for ordering theological work by acknowledging both the organic wholeness and coherence of the truths of the faith and their different places in relation to the "foundation", It is *dialogical* in spirit inasmuch as it envisages "comparing doctrines" within the specific traditions and within a broader ecumenical context. In directing primary attention to the person and the mystery of Jesus Christ, "the one who is, who was and who is to come" (Rev. 1:8), the concept may help theology to respect the *historical dimension* of our search for, and witness to, the truth." (ebd. S. 23).

¹⁰ Text in: Herder Korrespondenz, 1992, Nr. 7, S. 319–323.

¹¹ Vgl. H. Vorster, Geht es wirklich nur so? Die Glaubenskongregation zur Kirche als Communio, ÖR 41 (1992), S. 464–478.

¹² *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990*, Frankfurt am Main/Paderborn 1990.

¹³ W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg/München 1963, S. 374–392.

^{13a} Enthalten in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung I*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1991, S. 684–701.

¹⁴ Vgl. *Die Diskussion*, a. W., S. 49.

¹⁵ Aus der Erklärung *Mission und Evangelisation. Eine ökumenische Erklärung*, CWME 1982, § 43.

Santiago de Compostela – Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu umfassender christlicher Koinonia

VON IOAN SAUCA

Vorwort

Die ökumenische Bewegung sollte ein freudiger Prozeß sein, wenn man bedenkt, daß die beteiligten Kirchen auf diese Weise nach angemessenen Wegen suchen, wie sie ihre Gaben und ihren gemeinsamen Ruf zum Ausdruck bringen können – nämlich, die sichtbare Einheit in dem einen sakramentalen Leib Christi – der Kirche (Joh 17,21).

Die Geschichte der ökumenischen Bewegung zeigt jedoch, daß eine solche Freude eine recht kostspielige sein kann; sie beinhaltet Reue, Schmerz und Enttäuschung, wenn die im Dialog engagierten Kirchen ihren Glauben, ihre Praxis und ihre Strukturen analysieren, interpretieren und erneut hinterfragen müssen.