

- ¹⁴ Vgl. dazu auch die Ausführungen in II Abs. 20, wo darauf hingewiesen wird, daß der griechische Ausdruck „koinonia“ bereits Ausdruck einer Inkulturation des Evangeliums in die Sprache und Kultur der hellenistischen Welt bedeutet.
- ¹⁵ Dazu heißt es in Abs. 24: „Die Frage der Ordination von Frauen bleibt kontrovers und ist eine Ursache von Schmerz zwischen den Kirchen“. Am Schluß des Abschnitts wird lediglich die Hoffnung ausgesprochen, „daß Kirchen, die zu unterschiedlichen Schlußfolgerungen und Verfahrensweisen in diesen Fragen kommen, fähig sein werden, eine in der anderen das Verlangen zu erkennen, der Offenbarung Gottes in Christus treu und gehorsam zu sein“.
- ¹⁶ Ign.Eph. 6,1; Phld 1,1. – Vgl. dazu: P. Meinhold, Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen, in: Ders., Studien zu Ignatius von Antiochien, Wiesbaden 1979, S. 19–36.
- ¹⁷ Zu der Empfehlung in II Abs. 31.4 vgl. den Text dieser Konsultation mit dem Titel „Teure Einheit“, abgedruckt in Ökumenische Rundschau 42 (1993), S. 279–304.

An einem gemeinsamen Leben mit Christus teilhaben

Die Sektion III in Santiago

VON HERMANN SCHAEFER

In der deutschen Übersetzung klingt das Leitwort für die Sektion III noch umständlicher als im englischen Text: „Sharing a Common Life in Christ“ – und nur ein Kenner der Materie kann darauf kommen, daß es in dieser Sektion schwerpunktmäßig um „Taufe, Eucharistie und Amt“ geht bzw. um den sogenannten Lima-Prozeß zu den genannten Themen.

Vom thematischen Aufbau her ist einleuchtend, daß nach dem Abschnitt über: „Den einen Glauben bekennen“ (Sektion II) die *Praxis des Glaubens im Leben der Kirche* zu behandeln ist. Die Formulierung: „An einem gemeinsamen Leben mit Christus teilhaben“ legte eine schwierige Engführung der Praxis des Glaubens auf den Sakramentsbegriff nahe. Bereits in Ziffer 1 ist als Grundsatz formuliert: „Das gemeinsame Leben in Christus findet in der sakramentalen Praxis sein Maß und seine Ausdrucksform.“

In dem Vorbereitungsdokument für die Weltkonferenz, dem sogenannten Stuttgart-Papier, hatte es noch geheißen: „Das gemeinsame Leben aller, die an den gekreuzigten und auferstandenen Christus glauben, gründet in der Verkündigung des Wortes und in der Feier der Sakramente“ (Stuttgart-Papier, Ziff. 63).¹

Manchem Delegierten – auch mir – war bei der Vorlage des ersten Entwurfs des Sektionsberichts nicht klar, welche weitreichenden Folgen die Formulierung dieses Spitzensatzes haben würde.

Die Differenzierung von *Sakrament und Sakramentalität* bzw. „ein weiterreichendes Verständnis von Sakramentalität“ wurde zum Schlüsselbegriff für die weiteren Ausführungen. Die simple (und nicht zutreffende) Feststellung im ersten Entwurf des Sektionsberichtes: „In allen Kirchen wird ein weitgefaßtes und enges Verständnis von Sakramentalität unterschieden“ konnte noch abgeändert werden – im Stuttgart-Papier (Ziff. 65) war in dieser Sache von einem „unterschiedlichen theologischen Verständnis“ die Rede gewesen – und lautet jetzt im Sektionsbericht: „Die sich in der ökumenischen Diskussion herausbildende Beziehung zwischen den Einzelsakramenten und einem weitergefaßten Konzept von Sakramentalität kann für verschiedene Kirchen und christliche Gemeinschaften eine Hilfe sein, um besser zu verstehen, wie das gemeinsame Leben in Christus und die Feier der Sakramente zueinander in Beziehung stehen“ (Ziff. 5).² Aber dieses weitergefaßte Verständnis wird dann unsachgemäß überfrachtet. Es soll ermöglichen, die Beziehung zwischen den einzelnen Sakramenten und dem Leben in seiner Gesamtheit wahrzunehmen (Ziff. 6), es soll den Kirchen ferner erlauben, sich erneut bestimmten Fragen zuzuwenden, die zwischen ihnen strittig sind, wie z. B. die Zahl der Sakramente (Ziff. 7); es soll ihnen bei der Frage nach der Glaubwürdigkeit helfen (Ziff. 8) und ihnen auch eine Klärung der theologischen Fragen erlauben, die durch die in einigen Traditionen übliche Bezeichnung der Sakramente als Zeichen aufgeworfen werden (Ziff. 9).

In der nachträglichen Bewertung des Diskussionsprozesses ist das schnelle Zugehen auf den Sakramentsbegriff (auch für die erforderliche und geforderte Rezeption der Lima-Texte) kontraproduktiv gewesen. Weil man vermeintlich mit einem erweiterten Verständnis von Sakramentalität den Schlüssel zur Weiterarbeit gefunden hatte, ist eine ernsthafte und kritische *Bilanz des Lima-Prozesses* unterblieben.

„Die überaus positive Reaktion der Kirchen auf das Lima-Dokument“ – so wird gleich eingangs formuliert – „ist außerordentlich ermutigend für die weitere Beschäftigung mit diesen Themen auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“ (Ziff. 1).

In welcher Weise die weitere Beschäftigung erfolgen soll, wird anschließend so beschrieben, als hätte es bisher noch gar keinen Versuch einer Rezeption gegeben:

„Es wird von Nutzen sein: das Ausmaß an Übereinstimmung festzustellen, das in der Praxis zwischen den Kirchen bereits besteht; diejenigen Übereinstimmungen in

gegenseitigem Verstehen herauszufinden, die in der Praxis noch nicht zu voller Auswirkung gekommen sind; und diejenigen Hindernisse im Verständnis oder in der Praxis zu identifizieren, die nach wie vor Fortschritte hin zur volleren Koinonia im Leben unter den Kirchen blockieren“ (Ziff. 1).

In Ziffer 2 wird dann unter Hinweis auf die in den Stellungnahmen der Kirchen³ herausgearbeiteten Konvergenzen die Aufgabe der Rezeption etwas genauer in den Blick genommen: es käme darauf an, „die Fortschritte zu festigen, die im Blick auf einzelne Themen erzielt worden sind und gleichzeitig die Konvergenzen in den umfassenderen Kontext einzuordnen, der respektiert werden muß, wenn aus dem Lima-Dokument der ‚volle Gewinn‘ gezogen und wenn eine ‚Vertiefung und Erweiterung des gemeinsamen Lebens in Christus erreicht werden soll‘“; aber an keiner Stelle wird der Rezeptionsprozeß kritisch reflektiert. Dabei hatte es eine Fülle von kritischen Reaktionen auf das erste Vorbereitungsdokument, das sogenannte Dublin-Papier gegeben – gerade im Hinblick auf die Lima-Rezeption!

Richtig ist: Kein Dokument in der gesamten ökumenischen Bewegung ist so weit verbreitet worden wie die Lima-Texte, und mit keinem Dokument haben die Kirchen sich so intensiv befaßt; aber, so analysiert etwa Lothar Coenen den Rezeptionsprozeß in Deutschland: „praktische Einwirkungen in den Gemeinden hatten offenbar weniger die offiziellen Texte, sondern eher die sogenannte Lima-Liturgie, die dort zwar gefeiert wurde, aber keinen offiziellen Status hat, und in rund der Hälfte aller Antworten werden die Auswirkungen der Texte in den Gemeinden als kaum feststellbar, oder jedenfalls gering bezeichnet, offenbar, weil sie die konkreten Lebensfragen des Glaubens bei uns heute ebenso wenig getroffen haben, wie bei jenen Kirchen der südlichen Hemisphäre, die sich kaum oder gar nicht damit befaßten, weil andere Probleme für sie Vorrang hatten.“

An keiner Stelle findet sich im Bericht der Sektion III der Hinweis auf die offizielle Reaktion auf die Lima-Dokumente aus Rom⁴ („Eine kath. Stellungnahme zu der Konvergenzerklärung . . .“), die ja nicht unwesentlich zur Ernüchterung beigetragen hat – und nicht einmal die Fragen von Mary Tanner aus ihrer Einführungsrede in Santiago sind aufgenommen worden: „Wie können wir über die Spekulation, über das Theoretisieren zu BEM hinausgelangen und das Leben der Kirchen direkt und spürbar berühren? Die Kirchen haben sich nur wenig mit der zweiten oder dritten Frage beschäftigt: der Forderung nach Reformen in ihrem eigenen Leben und nach Veränderungen in ihren Beziehungen zu anderen sowie der Frage, ob sie Angst vor Veränderungen haben und an lehrmäßiger Arbeit nur als akademischer Übung interessiert sind“ (Dok. Nr. 2).⁵

An keiner Stelle wird auch die Frage aus den vielen kritischen Rückmeldungen aufgenommen, ob der Lima-Prozeß methodisch überhaupt ein möglicher Weg ist, um zur sichtbaren Einheit der Kirche zu kommen.

Die schottische Theologin Elizabeth Templeton hatte in ihrem einführenden Referat zum Themenfeld der Sektion III überaus deutlich die grundlegenden Fragen nach der Tragfähigkeit der Konvergenzmethode gestellt und die „Erdberührung“ ökumenischer Bemühungen angemahnt.

„Die Vorstellung, man habe mit Taufe, Eucharistie und Amt die Form unseres gemeinsamen Lebens verdeutlicht, sofern man nur Wege findet, um die verbleibenden internen Probleme zu lösen, die in den mehrbändigen Stellungnahmen dokumentiert sind, scheint mir daher eine Unterschätzung des Glaubwürdigkeits- und Kommunikationsgrabens zu sein, den wir überwinden müssen“. „Glauben und Kirchenverfassung muß es sich zu einer vordringlichen Aufgabe machen, diesen Graben aufzudecken, ihn zu erläutern und möglichst zu schließen. Denn wenn er nicht geschlossen werden kann, scheint ein gemeinsames ekklesiologisches Leben in dieser vorechatologischen Welt unmöglich. Ich habe allerdings das unbehagliche Gefühl, daß dieser Graben um so häufiger nur überdeckt wird, desto erfolgreicher Glauben und Kirchenverfassung in der Produktion von gefeierten Texten wie BEM ist...“ (Dok. Nr. 14).⁶

In diesem Zusammenhang ging Elizabeth Templeton konkret auch auf die „theologische Arbeitsmethode“ ein, die ihrer Meinung nach „verzerrt ist, wenn sie von der Exegese und der verbindlichen Tradition her zur Praxis kommt und nicht umgekehrt“. Die Verfasser des Vorbereitungsdokumentes hätten zwar ernstzunehmen versucht, was Kritiker angemahnt hatten, „daß jede wahre Lehre eine spürbare Auswirkung auf die Art und Weise haben muß, wie wir den Armen, den Ausgegrenzten, den Ungeliebten gegenüber solidarisch sind. Doch gibt das Dokument nicht die Schärfe wieder“, urteilte Frau Templeton, „die Überzeugung vieler von denen, die Tag für Tag um ihr Überleben kämpfen müssen, denen es völlig egal ist, ob man der Trinitätslehre anhängt oder sich zur hypostatischen Einheit bekennt, Hauptsache, man setzt sich für Gerechtigkeit, Frieden und die Überlebensfähigkeit der Welt ein“ (Dok. Nr. 14).

Die Frage der *theologischen Arbeitsmethode* bzw. einer *ökumenischen Hermeneutik* ist auch in meiner Arbeitsgruppe intensiv diskutiert worden – genauer: die Frage hat sich bei der Diskussion um verschiedene Einzelprobleme immer wieder in den Vordergrund gedrängt. Sie ist dann aber in den endgültigen Text des Berichtes der Sektion III nur sehr verzerrt und halberzig aufgenommen worden.

In der *Arbeitsgruppe 8* liest sich der Versuch, das Problem zu beschreiben, so:

„Der in Glauben und Kirchenverfassung erkennbare Dialog zwischen ekklesiologischen und theologischen Traditionen wird durch die Anwesenheit von Schwestern und Brüdern aus der Dritten Welt sehr bereichert, aber gleichzeitig wird er auch viel komplexer. Für diese Dialogpartner ist es schwierig, sich wirklich an der Diskussion über die alten und neuen Hindernisse im Hinblick auf die Koinonia zu beteiligen. Das ist einerseits auf ihre historische Situation zurückzuführen, aber auch darauf, daß sie innerhalb der größeren Gemeinschaften, in denen sie leben, Koinonia auf vielerlei Weise praktizieren, zusammen mit anderen Konfessionen und sogar mit anderen Religionen. Unsere alten Spaltungen bedeuten für ihr Zeugnis und Leben eine große Belastung. Wird die Überzeugung, daß das ganze Leben sakramental ist, nicht einfach negiert, wenn man die Zulassung zum Tisch des Herrn verweigert?

Während die sogenannten ‚jungen Kirchen‘ von ihrer Erfahrung, von ihrem Kontext und ihrer Praxis ausgehen und auf diese Weise die Tradition erneuern, scheinen die Fragestellungen von Glauben und Kirchenverfassung eher durch die vorgegebene Tradition und deren Kontinuität bestimmt zu sein. Ist es darum überhaupt möglich, zu einem gemeinsamen Verständnis zu kommen? Könnten wir nicht die Konsequenzen unserer Spaltungen im Geist der Buße erkennen und einsehen, daß wir nur Koinonia leben können, indem wir den anderen, der möglicherweise immer anders sein wird als wir, akzeptieren? Geben die augenblicklichen Bemühungen, Kirche als Koinonia zu verstehen, auch Hinweise für das konkrete Zusammenleben in der heutigen weltweiten christlichen Gemeinschaft?“ (aus dem Engl. vom Verf.).⁷

Nachdem dieser Punkt im ersten Entwurf des Sektionsberichtes überhaupt nicht vorkam, ist er dann in den *zweiten* Entwurf aufgenommen worden – in folgender Formulierung:

„Fortgesetzte Anstrengungen sind nötig, um eine ökumenische Hermeneutik und Methodologie zu erarbeiten, besonders im Blick auf die Beziehungen zwischen den sogenannten ‚jungen‘ Kirchen und Kirchen mit einer längeren Geschichte. Aufgrund ihrer eigenen Erfahrung mit der Bibel und aus der Praxis ihres eigenen Lebensbereiches heraus sind gerade die jungen Kirchen in der Lage, die Tradition mit frischem Leben zu erfüllen. Es ist wichtig, daß die Kirchen mit einer längeren Geschichte in einer Haltung der Buße die ‚jungen‘ Kirchen anerkennen und würdigen, damit sie sich den qualitativen Glaubensschatz der älteren Tradition in einer für sie zugänglichen Weise aneignen. Und dies, ohne daß sie die Kontroversen und Kämpfe wiederholen müssen, die bedauerlicherweise zu den Spaltungen in der Vergangenheit geführt haben“ (Nr. 31. 4. Spiegelstrich).⁸

Schließlich ist der Abschnitt – im Zusammenhang mit anderen grundsätzlichen Diskussionspunkten – im *endgültigen* Text nach vorne gerückt worden; dabei aber so sehr mit einer anderen Sachfrage vermenget worden, daß das Anliegen in Ziffer 3 im vorliegenden Bericht kaum mehr verständlich ist.

„Weitergehende Bemühungen müssen unternommen werden, um eine ökumenische Hermeneutik und Methodologie zu entwickeln, besonders in den Beziehungen zwischen sogenannten jüngeren Kirchen und Kirchen mit einer längeren Geschichte. Die Folgen alter wie neuer Trennungen müssen in einem Geist der Buße eingestan-

den werden. Koinonia schließt auch die Annahme der anderen ein, deren Kultur von der unsrigen verschieden sein mag. Von ihrer eigenen Erfahrung mit der Bibel und von der Praxis in ihrem Kontext her können die jüngeren Kirchen die Tradition in Gottesdienst, Theologie, Spiritualität und christlichen Lebensformen ‚verjüngen‘. Diese Kirchen müssen die Möglichkeit haben, sich in einer zugänglichen Form das qualitative ‚Depositum‘ der älteren Tradition anzueignen, ohne die Kontroversen und Auseinandersetzungen wiederholen zu müssen, in denen einige Fragen geklärt wurden, die aber auch bedauerlicherweise zu Spaltungen führten und noch immer führen“ (Ziff. 4).⁹

An diesem Beispiel ist die Schwierigkeit des Verfahrens ersichtlich: fruchtbare Kontroversen aus der Gruppenarbeit werden im Sektionsbericht eher eingegebenet und Kompromisse nach dem aktuellen Diskussionsstand entschieden.

In der Sache kann man sich nur der Empfehlung (der letzten im Katalog Nr. 7) anschließen: „Wir empfehlen, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine Studie zur ökumenischen Hermeneutik und Methodologie fördert.“¹⁰

Ein lohnender Ansatz zur Bearbeitung dieser grundlegenden Frage (die ja auch in anderen Sektionsberichten verhandelt wurde) findet sich in dem Referat von Konrad Raiser: „Die Zukunft des Ökumenischen Rates und die Rolle von Glauben und Kirchenverfassung“. Die Klärung und die neue gemeinsame Sprache, die die bilateralen und multilateralen Dialoge anbieten – formulierte Raiser – „gehen von einem früheren Bewußtseinsstand (der faktischen Trennung) aus . . . Um die Lähmung des ökumenischen Prozesses auf der Suche nach sichtbarer Einheit und Gemeinschaft zu überwinden, müßte ein neuer Ansatz gefunden werden . . . eine Form, die es ermöglicht, die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher christlicher Kulturen . . . anzuerkennen. Der ökumenische Dialog der Zukunft würde dann ein konstruktiver Dialog dieser verschiedenen ‚Kulturen‘ sein, ein Dialog, der auf wachsendes Verstehen der Integrität des anderen, des uns Fremden ausgerichtet ist und nicht unter dem Druck steht, die Unterschiede möglichst im Konsens aufzulösen. Dazu brauchen wir eine ökumenisch-interkulturelle Hermeneutik, die es ermöglicht, Einheit als Gemeinschaft von bleibend Verschiedenen verstehbar zu machen und dafür die Kriterien anzubieten.“¹¹

II.

Die Ausführungen zu den Themen des *Lima-Prozesses* im Bericht der Sektion III sind so etwas wie eine Momentaufnahme im Rezeptionsprozeß. Sie fußen auf den „Stellungnahmen“¹² und den beiden bereits genannten

Vorbereitungsdokumenten, diese aufnehmend und an einigen Punkten weiterführend – freilich kaum im Sinne einer neuen ökumenischen Hermeneutik.

1. Im Hinblick auf die *Taufe* haben die Stellungnahmen der Kirchen ein weites Maß an Übereinstimmung erbracht. Daß es trotz dieser Konvergenzen in Ausnahmefällen doch noch zu Wiedertaufen komme, sollte ein Anlaß sein, so wird in Ziffer 12 formuliert, „die Bedingungen näher zu untersuchen, auf Grund derer wenigstens ein solches Mindestmaß an gegenseitiger Anerkennung zustande kommt“. Daran anknüpfend wird die Idee entwickelt, eine Taufekklesiologie zu entwickeln, „in die auch andere Elemente gemeinsamen Glaubens und Lebens eingebracht werden können“. In Ziffer 12 deutet sich eine Linie im Umgang mit den Lima-Texten bzw. mit den Stellungnahmen der Kirchen zu diesen Texten an, die sich dann auch in den anderen Abschnitten wiederfindet: nicht nur Konvergenzen und Divergenzen zu beschreiben, sondern mittel- und längerfristige Ziele anzugeben und die Zwischenschritte zu diesen Zielen hin zu benennen. „In der Zwischenzeit kann die gegenseitige Anerkennung der Taufe durch die Vergabe einer gemeinsamen Taufurkunde bezeugt werden, wie das in manchen Ländern und zwischen manchen Kirchen geschieht, und durch die wechselseitige Anwesenheit und Teilnahme bei den Tauf-feiern.“¹³

Diese konkrete Empfehlung findet sich zwar auch schon im Koinonia-Text der Vollversammlung von Canberra,¹⁴ ist hier aber bewußt wieder aufgenommen worden. Man möchte den Druck verstärken: endlich mit konkreten Schritten die „Umsetzung“ erreichter Konvergenzen einzuleiten. Dahinter verbirgt sich die Erkenntnis, daß erarbeitete Übereinstimmungen in der Lehre der Kirchen keineswegs automatisch zu einer umfassenderen Koinonia führen und die Kirchengemeinschaft stärken.

Desmond Tutu kehrte – auf dem Hintergrund seiner ökumenischen Erfahrungen im gemeinsamen Kampf der Kirchen gegen das Apartheidsystem in Südafrika – die Prioritäten um: die Kirchen sollten Koinonia praktizieren, als ob sie schon vereinigt wären, und es den Theologen überlassen, im Nachhinein die Lehrdifferenzen zu klären.

Nach einer Überlegung in Ziffer 13: über die Wirksamkeit bzw. Begrenzung des Sakraments der Taufe – in den besonderen Kontext der sogenannten „Jungen Kirchen“ hineingesprochen: daß Teilhabe am göttlichen Leben die Christen nicht aus der Solidarität mit den Leidenden, Ausgegrenzten und Armen herausholt, sondern sie gerade in diese Solidarität hineinstellt – wird in Ziffer 15 zusammenfassend formuliert:

In der gemeinsamen Taufe kommt „das beispielhafte Wesen der Kirche in der Welt als einer umfassenden Gemeinschaft zum Ausdruck, in der Männer, Frauen und Kinder aus verschiedenen Kulturen und Rassen frei auf gleicher Basis teilhaben dürfen, in der soziale und wirtschaftliche Ungleichheit überwunden werden kann und in der verschiedene Traditionen und Fähigkeiten geachtet werden, all dies bekräftigt durch die Bande der Liebe zu den Schwestern und Brüdern und in der Treue zu dem dreieinigen Gott.“

Von dieser umfassenden Beschreibung her ist die in Ziffer 12 gestellte Frage berechtigt: „Wenn nämlich die Taufe, die eine Gemeinschaft feiert, anerkannt wird, was kann im Leben dieser Gemeinschaft außerdem noch als ‚kirchlich‘ anerkannt werden?“

Hier ist – denke ich – ein *Ansatzpunkt für die Weiterarbeit* formuliert. Wenn wir im ökumenischen Dialog weiterkommen wollen, müssen wir die Vorstellung überwinden: die gegenseitige Anerkennung der Taufe sei eine ökumenische Mindestforderung und das Getauftsein lediglich der kleinste gemeinsame Nenner. Wenn und sofern wir durch die Taufe eingegliedert werden in den Leib Christi, *begründet* die eine Taufe die Einheit der Kirche. Die bestehenden Unterschiede im Verständnis der Eucharistie und in der Anerkennung der Ämter können dann schwerlich das weitere Getrenntsein der Kirchen begründen.

2. Auch im Hinblick auf die *Eucharistie*¹⁵ wird zunächst die positive Entwicklung festgehalten. Die Kirchen bejahen das große Maß an Konvergenz in ihrem Verständnis der Eucharistie. Wo die Grenzen im gemeinsamen Verständnis der Eucharistie liegen, kommt in der Diskussion um die „eucharistische Gastfreundschaft“ heraus. Zweifellos ist der Begriff nicht glücklich gewählt, weil ja nicht die Kirchen einander Gastfreundschaft gewähren, sondern der Herr der Kirche Gastgeber ist, nach röm.-kath. oder auch orthodoxem Verständnis ist der Begriff aber grundsätzlich nicht akzeptabel. Wenn die Eucharistie Ausdruck der vollzogenen sichtbaren Einheit der Kirche ist (an dieser Stelle überzogen formuliert: der vollkommenste Ausdruck der sichtbaren Einheit) kann es keine gastweise Teilnahme am Tisch des Herrn geben. In Ziffer 17 wird dafür geworben, den Wunsch nach „eucharistischer Gastfreundschaft“ als Ausdruck einer tiefen Überzeugung (und auf der Grundlage der gemeinsamen Taufe) zu verstehen, als einen hilfreichen und nötigen Schritt auf dem Weg zu größerer Koinonia.

„Viele, die das tun, überschreiten nicht leichtfertig die Grenzen der Gemeinschaften, aber sie tun es aus Gehorsam gegenüber einem anderen Verständnis der Eucharistie, wonach diese ein Mittel der Gnade ist auf dem Weg zu jener größeren Einheit, die sie bezeichnet.“ Zugleich wird aber sehr deutlich auf die Folgen des nicht offiziellen eucharistischen Teilens hinge-

wiesen – und so kommt dann lediglich die Anregung heraus: „daß die Kirchen bei gegenseitiger Respektierung ihrer jeweiligen eucharistischen Lehre, Praxis und Disziplin einander zu häufigem Besuch ihrer Eucharistiefiern ermutigen“ – was bedeutet: ohne Teilnahme an der eucharistischen Feier!

Ziffer 18 greift dann die Frage auf, die schon zum nächsten Abschnitt überleitet und mit dem Gewähren oder Nichtgewähren „eucharistischer Gastfreundschaft“ mehr zu tun hat als die Abendmahlslehre oder die Praxis, nämlich die Frage nach dem *Vorsitz* am Tisch des Herrn. Freilich ist hier kaum mehr als eine Problemskizze formuliert worden. Daher ist auch an dieser Stelle der Hinweis sinnvoll, daß in dieser Sache zunächst eine eingehende Untersuchung erarbeitet werden müßte.

3. Nicht ungeschickt knüpft auch der Abschnitt über das *Amt*¹⁶ bei erreichten Konvergenzen an – und die beziehen sich darauf, daß die Taufe die Grundlage jeweils eines allgemeinen kirchlichen Dienstes oder Amtes ist. „Im Blick auf das Amt und den Dienst allgemein erkennen jetzt alle unsere Kirchen an, daß wir alle, insofern wir an einer gemeinsamen Taufe teilhaben, herausgefordert sind, Zeugen Jesu Christi und seines Heilswerks zu sein. Die Taufe ist die Grundlage allen christlichen Dienstes/Amtes.“

Der tiefgreifende Dissens, wie denn das allgemeine Amt und der ordinierte Dienst zu differenzieren sei, wird (auch an dieser Stelle) durch den Hinweis auf geschichtliche Entwicklungen entideologisiert. „Alle Kirchen erkennen an, daß sie im Laufe der Geschichte verschiedene Formen und Verfahrensweisen der Autorisierung des ordinierten Amtes entwickelt haben. Daher ordnet jede Kirche ihr Leben nach bestimmten strukturierenden Grundsätzen“ (Ziff.20).

Und nach deutlicher Benennung der Divergenzen (es besteht keine Übereinstimmung in den Kriterien, die die Kirchen bei der Zulassung zum ordinierten Amt anwenden, und das Ziel der gegenseitigen Anerkennung der Ämter ist noch nicht erreicht) werden mögliche und nötige Schritte zur Weiterarbeit formuliert (hier direkt in den Text in Ziff. 22 eingefügt):

- Klärung der Frage, wie die Gaben der Taufe sich zu den Funktionen des Amtes verhalten . . .
- Teilnahme der Kirchen an den Ordinationen der anderen Kirchen nach dem Maß des jetzt Möglichen . . .
- Untersuchung der Verfahrensweisen der Kirchen zur Autorisierung des ordinierten Amtes und der Leitung der Eucharistiefeyer;
- Überdenken der Rolle und Bedeutung des Diakonats. „Dadurch könnten unser Verständnis und unsere Praxis des Dienstes im allgemeinen bereichert und ein neuer Weg in unserem Dialog eröffnet werden.“

4. Hinsichtlich der *Ordination von Frauen*¹⁷ werden zwar zunächst auch (wie im Bericht der Sektion II) die Strittigkeit in dieser Frage in und zwischen den Kirchen festgestellt, dann aber nicht lediglich der Dissens beklagt, sondern (auch hier) Zwischenschritte auf einem Weg angegeben, um die Frage aus dem grundsätzlichen, steil theologisch begründeten Ja oder Nein herauszuholen. Vorab wird ins Bewußtsein gehoben, was der Grundsatzstreit eigentlich für die Betroffenen, für die Frauen, bedeutet und darauf verwiesen, daß sie die Unmöglichkeit, „zum geistlichen Amt ordiniert zu werden, als Ablehnung ihres Wesens und ihrer Würde empfinden“ (Ziff. 23).

Danach wird ein regelrechtes Arbeitsprogramm anvisiert – und gegen inhaltenden Widerstand in den Sektionssitzungen ist auch daran festgehalten worden, daß die Frage der Frauenordination nicht nur nach theologischen Gesichtspunkten bearbeitet wird, sondern ebenso Aspekte der Tradition, der Praxis, der Liturgie mitbedenkt. Gerade die nicht-theologischen Faktoren müssen endlich in die Debatte eingebracht werden! Beide Positionen werden aufgefordert, „ihre Gründe für ihre besondere Position zu untersuchen und mitzuteilen und dies auch im Hinblick auf die Faktoren, die zu ihrer Haltung geführt haben“ (Ziff. 24), um so einen Lernprozeß in Gang zu setzen, ein „konstruktives Klima für die Weiterarbeit zu schaffen“ – wobei fairerweise zu sagen ist, daß zwar beide, „Kirchen mit und ohne Ordination von Frauen“ zu gegenseitiger Rechenschaft aufgefordert werden, die in den Empfehlungen angegebene Richtung aber zweifellos auf die Freigabe der Ordination der Frauen zielt.

5. Daß im Bericht der Sektion III nach den Ausführungen über Taufe, Eucharistie und Amt ein Abschnitt über die *Ekklesiologie*¹⁸ angefügt ist, ist keineswegs zufällig: hat sich doch bei den Debatten um die einzelnen Themen gezeigt, daß sie in einen größeren Zusammenhang gestellt werden müssen, eben in den Zusammenhang einer Ekklesiologie (Ziff. 29 bis 32). Für das Einordnen in diesen Zusammenhang wird bewußt die „Koinonia-Terminologie“ herangezogen. Es wird noch kein Konzept sichtbar, es bleibt an dieser Stelle lediglich bei der Forderung: „Taufe, Eucharistie und Amt müssen insgesamt neu in Beziehung zur Koinonia untersucht werden, die sie bezeichnen, zum Ausdruck bringen und bewirken“ (Ziff. 30).

Aber immerhin werden eine Reihe konkreter Fragestellungen formuliert: „Zur Ausübung und Verwirklichung umfassender kirchlicher Koinonia ist die Beschäftigung mit weiteren Fragen erforderlich“ (Ziff. 31). Beinahe beschwörend werden ein halbes Dutzend biblischer Belege beigebracht und Erfahrungen aus den unterschiedlichsten kirchlichen Gemeinschaften benannt, um dazu zu ermutigen, endlich erarbeitete Konvergenzen für die

Praxis fruchtbar zu machen. „Strukturen wechselseitiger Rechenschaftslegung und – wo immer möglich – gemeinsame Entscheidungsfindung und gemeinsames Handeln müssen geklärt und entwickelt werden.“

In diesem Zusammenhang wird ebenfalls an die Bedeutung der „tatsächlich vereinigten Ortskirchen“ erinnert, wie sie in früheren Vollversammlungen des ÖRK bereits herausgestellt wurden. Dabei wird nicht nur die Vollversammlung von Canberra 1991 erwähnt, sondern auch die von Nairobi 1975 – offensichtlich, um den Begriff „konziliare Gemeinschaft“ (wieder) in die Debatte zu bringen. Die verschiedenen Empfehlungen, die dann folgen, sind durchaus als Elemente einer konziliaren Gemeinschaft zu verstehen: „Die Kirchen müssen ein gerechtfertigtes Vertrauen in das Kirchesein anderer christlicher Gemeinschaften finden und zum Ausdruck bringen können“. Ferner sollte eine gemeinsame theologische Ausbildung und ökumenisches Lernen in den Kirchen gefördert werden und „in Zukunft sollte größere Aufmerksamkeit darauf verwendet werden, in allen ökumenischen Veröffentlichungen eine Hermeneutik und eine Sprache zu verwenden, die ohne Schwierigkeit von denen verstanden werden kann, zu denen wir sprechen möchten, die aber mit unserer etwas esoterischen Sprache nicht vertraut sind“ (Ziff. 31).

Im Duktus dieser Empfehlungen ist die – insbesondere von Vertretern orthodoxer Kirchen – vehement vorgebrachte Beschwerde über den *Proselytismus* aufgenommen worden – freilich mit einer Formulierung, die das Problem zwar aufnimmt, aber ansonsten alles in der Schwebe hält. „Die zerstörerischen Auswirkungen, die ein innerchristlicher Proselytismus auf die Koinonia der Kirchen hat, müssen beachtet und kritisiert werden“ (Ziff. 31) – von wem und wem gegenüber? (vgl. Bericht Sektion IV).¹⁹

III.

Für Leser des Berichtes der Sektion III, die nicht am Diskussionsprozeß beteiligt waren, ist auch schwer nachvollziehbar, was wohl zu der Forderung in der letzten Ziffer dieses Abschnittes geführt hat. „Dringend bedarf es der Versöhnung und Heilung unserer Erinnerungen. Ererbte Mißstände und tiefe Verletzungen können überwunden und verwandelt werden durch Akte der Koinonia, die uns manchmal sehr viel abverlangen und die eine neue Perspektive eröffnen und es ermöglichen, daß eine neue und bessere Erinnerung entsteht“ (Ziff. 32). Worin die 5. Weltkonferenz „die Anfänge eines solchen Heilungsprozesses“ hat erfahren können, bleibt im Dunkeln. Es wird lediglich formuliert: „... durch ihre gemeinsame Anbetung und dadurch, daß sie die Wahrheit in Liebe ausgesprochen hat...“. Nach dem

Gottesdienst zur Eröffnung der Konferenz in der großen Pilgerkirche in Santiago gab es einen Protest der Vertreter der kleinen protestantischen Minderheitskirchen Spaniens: die katholische Nationalkirche hätte es an ökumenischer Sensibilität fehlen lassen.

Zweifellos ist in Santiago in manchen Konflikten „die Wahrheit in Liebe ausgesprochen“ worden (Ziff. 32) – insbesondere in den Gruppen ist in erfreulicher Offenheit diskutiert worden; aber insgesamt ist doch zu urteilen, daß Divergenzen häufig nicht klar genug benannt worden sind und Differenzen eher verwischt wurden.

Durch die Beschränkung der Gruppenarbeit auf die Bearbeitung sehr kleiner Abschnitte aus dem Vorbereitungstext, dem sogenannten Stuttgart-Papier, ist zudem die kritische Diskussion zu dem gesamten Vorhaben von „Faith and Order“ und auch zur methodischen Gesamtkonzeption der Arbeit zu kurz gekommen. Darin liegt wohl ein Grund dafür, daß die Vision von Koinonia, wie sie auf der Vollversammlung in Canberra 1991 formuliert worden ist, im Dialog und Streit um konkrete Einzelprobleme des öfteren aus dem Blick geriet.

„Die Einheit der Kirche, zu der wir berufen sind, ist eine Koinonia, die gegeben ist und zum Ausdruck kommt im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens, in einem gemeinsamen sakramentalen Leben, in das wir durch die eine Taufe eintreten und das in der einen eucharistischen Gemeinschaft miteinander gefeiert wird, in einem gemeinsamen Leben, in dem Glieder und Ämter gegenseitig anerkannt und versöhnt sind, und in einer gemeinsamen Sendung, in der allen Menschen das Evangelium von Gottes Gnade bezeugt und der ganzen Schöpfung gedient wird. Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können. Diese volle Gemeinschaft wird auf der lokalen wie auf der universalen Ebene in konziliaren Formen des Lebens und Handelns zum Ausdruck kommen. In einer solchen Gemeinschaft sind die Kirchen in allen Bereichen ihres Lebens auf allen Ebenen miteinander verbunden im Bekennen des einen Glaubens und im Zusammenwirken in Gottesdienst und Zeugnis, Beratung und Handeln“ (Canberra-Erklärung 2.1).²⁰

Ein weiterer Grund für das Undeutlichwerden dieser Vision ist freilich auch darin zu sehen, daß die Erklärung von Canberra von den Mitgliedskirchen des ÖRK so gut wie gar nicht rezipiert worden ist und dann aus dem Bereich der römisch-katholischen Kirche, die nur bei „Faith and Order“ voll verantwortlich mitarbeitet, gewichtige Texte herausgekommen sind, die in deutlichem Kontrast zu der Canberra-Vision stehen – wie das 1992 erschienene vatikanische „Communio-Dokument“ und das „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus“ von 1993.

Andererseits ist – gerade angesichts der nicht gerade glücklichen Bedingungen für die Umsetzung einer ökumenischen Vision – festzustellen, daß

der von der Vollversammlung von Canberra so stark „gepuschte“ Begriff Koinonia seine erste Bewährungsprobe in Santiago als Leitbegriff zur Beschreibung der Einheit der Kirche bestanden hat.

„Das Konzept der Koinonia bietet den biblischen Rahmen und die theologische Grundlage für verschiedene Modelle der Einheit,“ heißt es im Stuttgart-Text. Es ist insbesondere geeignet, die verschiedenen Bereiche von „Gemeinschaft“ und „Teilhabe“ miteinander zu verbinden: die Gemeinschaft innerhalb der Trinität, die zwischen Gott und Mensch, und die der Christen untereinander und mit allen Menschen. Koinonia ist Gabe Gottes, Geschenk der Teilhabe an seiner Liebe und Versöhnung, und Aufgabe, Herausforderung zum Miteinanderteilen in Gerechtigkeit und Liebe – eucharistische Gemeinschaft und Solidarität im Alltag.

So verbindet Koinonia in der Tat – wie es in der Botschaft von Santiago heißt – „das Streben nach der Einheit der Kirche und das Engagement für die Probleme der Welt miteinander“.²¹

ANMERKUNGEN

- ¹ Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. Ein Diskussionspapier. F/O-Dokument Nr. 161, WCC-Publications, Genf 1993.
- ² epd-Dokumentation 38/93, S. 24.
- ³ Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990, hg. v. ÖRK, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt/M. und Paderborn 1990.
- ⁴ Veröffentlicht in Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 79, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987.
- ⁵ epd-Dok 39/93, S. 15, Ziff. 10.
- ⁶ epd-Dok 41/93, S. 20 bzw. 22.
- ⁷ Wird nicht veröffentlicht, in Genf zugänglich.
- ⁸ epd-Dok 38/93, S. 31.
- ⁹ Ebd. S. 24.
- ¹⁰ Ebd. S. 32.
- ¹¹ epd-Dok 39/93, S. 25f (Ziff. 5).
- ¹² Vgl. Anm. 3.
- ¹³ epd-Dok 38/93, S. 25f.
- ¹⁴ Dort Ziff. 3.2. Vgl. das in Anm. 1 erwähnte Diskussionspapier S. 17 bzw. Im Zeichen des Heiligen Geistes, Bericht aus Canberra 91, Frankfurt/M. 1991, S. 173ff.
- ¹⁵ epd-Dok 38/93, S. 26ff, Ziff. 16–18.
- ¹⁶ Ebd. S. 28f, Ziff. 19–22.
- ¹⁷ Ebd. S. 29, Ziff. 23–24.
- ¹⁸ Ebd. S. 30f, Ziff. 29–31.
- ¹⁹ Ebd. S. 36ff, Ziff. 14–17.
- ²⁰ Vgl. Anm. 14.
- ²¹ Ebd. 38/93, S. 1, Ziff. 3.