

Ekklesiologische Grundlagen und Konkretionen

Die DÖSTA-Studie „Kirchen in Gemeinschaft“

VON MARTIN SEILS

In der Toronto-Erklärung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates von 1952 über „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“ steht der Satz: „Der Ökumenische Rat kann und darf sich nicht auf den Boden einer besonderen Auffassung von der Kirche stellen.“¹ Dieser Satz ist häufig als das Verbot verstanden worden, eine eigene ökumenische Ekklesiologie zu entwickeln.² Möglicherweise war das ein Mißverständnis. Die Toronto-Erklärung befaßt sich mit der Frage, wie man „die ekklesiologische Bedeutung einer Körperschaft bestimmen“ kann, „in der sehr verschiedene Auffassungen vom Wesen der Kirche vertreten sind, ohne dabei die Kategorien und Ausdrucksformen einer einzelnen dieser Auffassungen von der Kirche zu benutzen“³. Dazu macht sie negative und positive Aussagen. Zu den negativen gehört die Feststellung, daß der Ökumenische Rat sich nicht auf den Boden einer besonderen Auffassung von der Kirche stellen dürfe. Im Bereich der positiven Aussagen denkt die Toronto-Erklärung über „die ekklesiologische Bedeutung“ nach, „die der Mitgliedschaft im Rat zukommt“⁴. Dabei gelangt sie durchaus zu Feststellungen von ekklesiologischer Relevanz. Im ganzen enthält die Toronto-Erklärung kein Verbot der Entwicklung einer ökumenischen Ekklesiologie, sondern nur die Hervorhebung dessen, daß die Bestimmung der ekklesiologischen Bedeutung einer Körperschaft wie derjenigen des Ökumenischen Rates nicht von einer besonderen, also konfessionellen Ekklesiologie her vorgenommen werden solle.⁵

Es dürfte an der Zeit sein, dies klarzustellen. Denn erstens hat es sich sowohl in den multilateralen und bilateralen Dialogen wie in der Themenarbeit jedenfalls von „Glauben und Kirchenverfassung“ seit jeher nicht vermeiden lassen, gemeinsame den ekklesiologischen Bereich berührende Aussagen zu machen.⁶ Zweitens drängt sich nun schon seit Jahrzehnten die diskutabile und diskutierte, aber faktisch ja nicht ignorierbare Frage auf, ob „die Kontroverse um die Rechtfertigungslehre von der Frage nach der Kirche abtrennbar“⁷ sei oder, anders ausgedrückt, ob festgestellte Konvergenzen von der Gnaden- bis zur Sakramentenlehre etwas nützen, wenn sie nicht von Bemühungen um Konvergenzen in der Ekklesiologie begleitet

sind. Dies ist denn auch fast allenthalben als eines der Defizite der Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt verzeichnet und beklagt worden,⁸ weshalb das Studiendokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ sich vom Text des Nizänums wie von der Nötigung der Sache her zu vorsichtigen ekklesiologischen Grundaussagen veranlaßt sah.⁹

Inzwischen kommt eine weitgefächerte ökumenische Bemühung um die Ekklesiologie in Gang. „Glauben und Kirchenverfassung“ ist dabei, eine Ekklesiologie-Studie voranzutreiben.¹⁰ Die Leuenberger Kirchengemeinschaft hat sich unter dem Thema „Die Kirche Jesu Christi“ zum „reformatischen Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“ geäußert.¹¹ Seit kurzem liegen Dialogergebnisse der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission über „Kirche und Rechtfertigung“ und der Gruppe von Dombes „Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft“ vor.¹² Auch in anderen bilateralen Dialogen scheint die Ekklesiologie thematisch zu werden.¹³ Es entsprach also der Situation, wenn auch der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) sich 1987 entschloß, eine Studie zur ökumenischen Ekklesiologie zu erarbeiten. Das Ergebnis dieser Studie unter dem Titel „Kirchen in Gemeinschaft“ liegt seit 1993 mitsamt der während der Studienarbeit gehaltenen und diskutierten Referate vor.¹⁴ Darauf soll hier in Darstellung und Würdigung aufmerksam gemacht werden.

I. Das Vorgehen und die Vorarbeiten

Im Vorwort der Studie wie in einem Arbeitsbericht, den Karl Kertelge erstattet, wird darauf hingewiesen, daß man entsprechend der multilateralen Zusammensetzung des Ausschusses zunächst kirchentypologisch vorgegangen sei und die „Fragen“ gesichtet habe, „die sich den verschiedenen Kirchen im Blick auf ihr eigenes Kirche-Sein und auf das der am Gespräch beteiligten anderen Kirchen“ stellen.¹⁵ Dabei habe die „Erfahrung der Vielfalt“ derart dominiert, daß man gemeint habe, es würde genügen, „unterschiedliche Kirchentypen“ deutlich zu machen, die die herkömmlichen Konfessionen längst eingeholt haben, sich quer zu deren Grenzen verwirklichen und diese als weithin irrelevant erscheinen lassen“¹⁶. Jedoch habe man dann erfaßt, daß es zum Verständnis dieser Vielfalt unerlässlich sei, „auch die klassischen biblischen, historischen und systematischen Fragen zu thematisieren“¹⁷. Die Arbeit daran habe „neben der Vielfalt und Differenziertheit ... auch überraschende Übereinstimmung zwischen den im DÖSTA vertretenen Kirchen“ gezeigt.¹⁸ Zur Grundfrage sei die Frage

geworden: „Können Vielfalt und Gegensätze als unterschiedliche Konkretionen eines Gemeinsamen verstanden werden, so daß gegebenenfalls eine gegenseitige Anerkennung möglich ist, oder stehen wir tatsächlich vor Grunddifferenzen, die nur ein Entweder-Oder zulassen und eine gegenseitige Ausschließung unabdingbar machen?“¹⁹ Den ersten Teil dieser Frage hat man offenbar schließlich bejahen können. In ihrer Endgestalt stellt die Studie auf dem Hintergrund insbesondere exegetischer und historischer Erwägungen die ekklesiale Vielfalt als „unterschiedliche Konkretion“ eines Gemeinsamen heraus, formuliert dieses Gemeinsame in verschiedener Hinsicht und gibt schließlich „Desiderate und Perspektiven“ zur Kenntnis, die in einer künftigen ökumenischen Ekklesiologie zu berücksichtigen wären.

Die vorbereitenden Referate lassen sich hier nicht einzeln und mit allen interessanten Aussagen behandeln. In dem den „Grundlagen“ gewidmeten Teil tragen vorwiegend katholische Exegeten und Fundamentaltheologen (Hossfeld, Kertelge, Neuner) sowie evangelische Historiker (Bienert) ein Kirchenverständnis vor, das vom „Volk“- und „Reich-Gottes“-Gedanken bestimmt ist, während ein Alt-Katholik (Oeyen) sich mit dem historischen und gegenwärtigen Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche beschäftigt. Es wird deutlich, warum eine Studie selber dann von der „fundamentalen biblisch-theologische(n) Inspiration“ geleitet ist, daß die „Sendung der Kirche in der Welt“ sich „nicht schon und allein aus dem wechselnden zeitgeschichtlichen ‚Heute‘“ versteht, „sondern aus den Impulsen des eschatologischen ‚Heute‘ des Reiches Gottes, auf das hin die Kirche zutiefst orientiert ist und bleibt“²⁰.

Es folgt ein konfessionstypologischer Teil mit Referaten aus orthodoxer (Kallis), katholischer (Löser), evangelischer (Ritschl) und freikirchlicher (Geldbach) Sicht. Das orthodoxe Referat stellt den Koinonia-Gedanken heraus und nähert sich in der Frage der Anerkennung der anderen Kirchen durch die Orthodoxie, also der ökumenischen Koinonia mit ihnen, unter Bezug auf Aussagen der Vorbereitungskommission für das Panorthodoxe Konzil dem Gedanken, daß Akribie in der Befolgung der Normen und Oikonomie als Anwendung der „barmherzigen Philanthropia und Freiheit“ in ein Verhältnis zu setzen seien, durch das „eine Knebelung des Geistes und der Freiheit im ökumenischen Handeln der Kirche“ vermieden werde.²¹ Auch der katholische Beitrag hebt den „Communio“-Gedanken hervor. Das Aussagengefälle des II. Vatikanums, so heißt es dabei, verlaufe vom „Institutionellen zum Sakramentalen, vom Bezug zu Christus zum Bezug zum dreieinigen Gott, vom Hierarchischen zum Eucharistischen, vom Universalen zum Partikularen, von der papalen Struktur zur episkopalen, schließlich

von der Romanität zur Ökumenizität“²². Der evangelische Beitrag widmet sich nicht so sehr theologisch-ekklesiologischen Grundgedanken der Reformation als vielmehr dem faktischen kirchlichen Bestimmtsein evangelischer Christen und Gemeinden. Er kommt dabei zu durchaus interessanten Beobachtungen. Zum Konstitutiven wird gesagt, daß von der Reformation „die Kirche relational verstanden wird“ und daß deshalb „grundlegendes Zeichen der Kirche . . . allein das Sich-ereignen der Kirche oder des Wortes“ sei.²³ Der freikirchliche Beitrag erklärt, daß die Ekklesiologie hier nicht im Mittelpunkt stehe und meistens eher Entwurfscharakter habe. Geschichtlich und sachlich beschreibt er den freikirchlichen Grundtypus vom Gedanken der „loyalen Opposition“ her. Insgesamt wird aus den Beiträgen deutlich, daß es nicht nur das Faktum typologischer Vielfalt war, das den Ausschluß während seiner Arbeit fragen ließ, ob er es bei einer Gegenwartstypologie bewenden lassen sollte, durch welche die herkömmlichen konfessionellen Grenzen als irrelevant erwiesen werden, sondern daß dabei grundsätzliche Haltungen eine Rolle spielten. Man hat einen Kompromiß finden müssen und gefunden zwischen der Betonung des faktisch Wirk-samen, das bisher Trennendes irrelevant machen könnte, und der Betonung des konstitutiv Gegebenen, das in Aufarbeitung von Trennendem überwunden werden muß.

Es gibt dann noch eine kleine Fülle von Referaten zu Einzelaspekten. Intensiv hat man sich dem Verhältnis von „Kirche und Synagoge“ und damit von Israel und der Kirche gewidmet (Hossfeld, Bienert, Ritschl). Man hat noch einmal am Koinonia-Begriff gearbeitet (Kertelge, Brosseder). Man hat die Weltsendung der Kirche bedacht (Raiser, Duchrow, Kallis). Man hat sich schließlich das Problem eines möglichen Paradigmenwechsels „für eine ökumenische Ekklesiologie“ (Ritschl) vor Augen stellen lassen und vom Ekklesiologie-Projekt in „Glauben und Kirchenverfassung“ (Gaßmann) Kenntnis genommen. In Erinnerung bleibt – neben den wichtigen Studien zum Verhältnis Israel-Kirche – die zum ökumenischen „Paradigmenwechsel“ vorgetragene These Ritschls, mit der christozentrisch begründeten Identität und der ekklesiologisch begründeten Konzeption der Ökumene sei es nun vorbei, an deren Stelle träten eine „auf das ‚gelingende Leben‘ im großen, weltumspannenden Haushalt Gottes gemünzte Totalsicht“ und ein „konfessionsüberschreitender Dialog mit den großen Religionen der Welt“.²⁴ Die Studie ist diesen Visionen nicht gefolgt, aber es war sicher richtig, daß sie im Laufe der Arbeit vorgetragen worden sind.

2. Das Ergebnis

Das Arbeitsergebnis der Studienarbeit, das einmütig gebilligt worden ist, hat fünf Hauptteile. Der erste spricht einleitend über „Ekklesiologie als Thema ökumenischer Theologie“. Der zweite handelt vom „Ursprung der Kirche“. Der dritte bringt theologische Grundaussagen unter der Überschrift „Dimensionen der Ekklesiologie“. Der vierte stellt die nach den Vorarbeiten zu erwartende ekklesiologische Konfessions-Typologie heraus. Der fünfte schließlich summiert einige „ökumenische Desiderate und Perspektiven“ einschließlich „konkrete(r) Folgerungen“, die nach Meinung der Verfasser aus der Studie zu ziehen sind. Man hat also dann schließlich die Behandlung des Konstitutiven noch vor die Benennung des Faktischen gestellt.

Inhaltlich werden im ersten Teil die bekannten Schwierigkeiten namhaft gemacht, die ökumenische Konsense zu theologischen Teilthemen an sich haben, wenn sie nicht zugleich auch die ekklesiologische Dimension dieser Themen erfassen und zu lösen suchen. Daneben wird hervorgehoben, daß die Ekklesiologie zunächst unter den hochmittelalterlichen und dann unter den reformatorischen Kontroversen entstanden ist und von ihnen bis heute geprägt wird. Daher beständen im „Bereich der Ekklesiologie ... zwischen den Konfessionen tiefere Differenzen als in den meisten anderen Feldern der Theologie“²⁵.

Der zweite Teil bemüht sich um eine exegetische Grundlegung zur Überwindung der ekklesiologischen Differenzen. Zum „Ursprung der Kirche“ setzt er weder bei der Jüngerberufung Jesu noch beim Pfingstereignis an, sondern bei Tod und Auferstehung Jesu und der durch den erhöhten Herrn erfolgten Geistsendung. Die Kirche entsteht, als die Jüngerschaft Jesu dem auferstandenen Herrn begegnet und durch ihn die Geistmitteilung empfängt. Erst nachdem dies festgestellt ist, wird auf die „Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft“ zurückgegriffen, die als das eigentliche inhaltliche Konstituens der Kirche angesehen wird. Die Kirche ist nicht das Reich Gottes und kann nicht schlechthin mit ihm identifiziert werden, aber sie ist „notwendige und legitime Folge von Jesu Verkündigung und Wirken“²⁶. Deshalb ist „die Botschaft von der Gottesherrschaft ... gleichzeitig auch kritischer Maßstab der Kirche, ihrer Gestalt und ihrer Praxis“²⁷. Nach einem Blick auf die alttestamentliche Botschaft vom Königtum Jahwes und deren Aufnahme in Jesu Reich-Gottes-Verkündigung wird hervorgehoben, daß es bei Jesu Botschaft vom Anbrechen der Gottesherrschaft nicht allein um Israel geht, „sondern um ein Geschehen, das die ganze Welt be-

trifft“.²⁸ Die Kirche habe „inmitten der Welt das endgültige Kommen des Reiches als Gottes Wirklichkeit prophetisch weiterzverkünden und sich und die Welt dafür ständig offenzuhalten“²⁹.

Der dritte Teil zieht von diesen Grundlagen her „Dimensionen der Ekklesiologie“ aus, erweitert die exegetische Grundlegung dabei aber auch. Zunächst werden die gängigen, von der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums besonders hervorgehobenen Bilder von der Kirche als „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ herausgestellt und erläutert. Ökumenisch bedeutsam sind jeweils die Folgerungen aus den Begriffserläuterungen. Zum „Volk Gottes“ heißt es, daß „immer vom ganzen Volk die Rede“ sei und deshalb eine Unterscheidung oder gar Trennung etwa auch von „Priestern und Volk“ sich „vom neutestamentlichen Begriff *laós* her nicht begründen und legitimieren“ lasse.³⁰ Aus der Erläuterung des Leib-Christ-Begriffes und seiner Verbindung mit der Feier des Herrenmahls wird gefolgert, daß „Kirchengemeinschaft und Gemeinschaft im Herrenmahl prinzipiell zusammengehören“ und deshalb, wiewohl „Abendmahlsgemeinschaft ... Kirchengemeinschaft nicht ersetzen“ kann, doch auch „eine entstehende Kirchengemeinschaft Abendmahlsgemeinschaft unabdingbar“ macht.³¹ Erst im Anschluß hieran wird unter trinitarischer Grundlegung der ekklesiologische „*Koinonia*“-Begriff eingeführt. Die Folgerung lautet, daß die Kirche „Dialoggemeinschaft“ sei: „Die Kirche ist trinitarisch strukturiert, nicht monarchisch, nicht monolithisch und schon gar nicht absolutistisch“.³² Ein dann folgender Abschnitt über „Ortskirche und Universalkirche“ betont, daß man bei allen sonstigen Differenzen darin einig sei, daß Kirche sich „zunächst am Ort“ vollzieht.³³ Ein Abschnitt über „Leitungsamt und Theologen“ hebt die gegenseitige Dialogverpflichtung hervor.³⁴ Ein Abschnitt über „Amtsträger und Laien“ schließlich akzentuiert die Unmittelbarkeit jedes der beiden Aufträge, die nicht voneinander herleitbar seien.³⁵

Beim anschließenden vierten Teil, der die Ausprägungen der Ekklesiologie in bestimmten konfessionellen Typen behandelt, ist zunächst die Einleitung wichtig. Sie enthält Schlüsselaussagen der Studie überhaupt. Was bislang dargestellt worden sei, bilde – so wird festgestellt – „einen nicht kontroversen Ausgangspunkt aller weiteren Festlegungen und Präzisierungen“³⁶. Die „grundlegenden ekklesiologischen Aussagen“ seien „zwischen den christlichen Kirchen nicht kontrovers, sondern verbinden diese untereinander und stellen eine gemeinsame Ausgangsposition dar“³⁷. Konfessionelle Sonderprägungen seien deshalb nicht zu Grunddifferenzen aufzuwerten, sondern als konfessionsspezifische Konkretionen eines Gemein-

samen zu betrachten.³⁸ Man wird nicht fehlgehen, wenn man in diesen Feststellungen den Kern des Ausschlußkonsens erblickt.

Die hierauf folgenden orthodoxen, römisch-katholischen, altkatholischen, evangelischen und freikirchlichen Selbstdarstellungen entsprechen in vielem dem, was in den Ausschlußreferaten vorgetragen worden ist, gehen aber manchmal auch darüber hinaus. Das orthodoxe Referat betont die „harmonische Einheit“³⁹ der Kirche. Das römisch-katholische Referat warnt vorsichtig vor einer aus der Sakramententheologie abgeleiteten Ekklesiologie und stellt die „kommuniale Struktur“⁴⁰ der Kirche heraus. Das altkatholische Referat betrachtet die Kirche als Verwirklichung der „himmlischen, eschatologischen Kirche“.⁴¹ Das ziemlich dürftige Referat zum reformatorischen Verständnis meint, in der Reformation habe es „keine theologische Ausarbeitung einer Ekklesiologie“⁴², sondern eher ein pragmatisches Vorgehen gegeben, was natürlich irgendwo nicht falsch ist, jedoch weder Luthers noch Calvins entsprechenden Bemühungen gerecht wird, die man doch nicht als „theologische Spitzensätze“⁴³ – hier auf die Ekklesiologie der Bekenntnisschriften gemünzt – wird in die Ecke stellen können. Das freikirchliche Referat endlich hebt die dort mit der Kirchenmitgliedschaft gegebene „Verpflichtung zu aktiver Beteiligung und Mitwirkung“⁴⁴ hervor und sagt, daß die Ekklesiologie daher „der Zurüstung der Gemeinde“ dient und „nicht ein in sich stehendes Thema“ ist.⁴⁵

Von unterschiedlicher Wichtigkeit sind die im fünften Teil vorgetragenen ökumenischen „Desiderate und Perspektiven“. Das Fazit aus den den Ausschluß ja mit Recht stark beschäftigenden Fragen zum Verhältnis Israels und der Kirche lautet hier, daß man von einer „umgreifenden Gemeinschaft innerhalb des einen Volkes Gottes“⁴⁶ auszugehen habe, wobei in dieser Gemeinschaft „Israel . . . nach dem neutestamentlichen Zeugnis der ältere Bruder“⁴⁷ sei. Zur Frage nach dem zu bevorzugenden ökumenischen Einheitsmodell wird geäußert, daß „Einheit als Ziel der ökumenischen Bemühung . . . nur als Vielfalt gedacht werden“⁴⁸ könne und in der deutschen Situation „eine gegenseitige Anerkennung im Sinne einer versöhnten Verschiedenheit“⁴⁹ als ein sinnvoller erster Schritt erscheine. Zu den Folgerungen, die zu ziehen wären, weist man abschließend auf die Aussagen der Koinonia-Erklärung der Vollversammlung des ÖRK in Canberra hin: Gegenseitige Anerkennung der Taufe; Wiederentdeckung des apostolischen Glaubens auch im Leben und Zeugnis der anderen Kirchen; Aufnahme der Gemeinschaft im Herrenmahl, „wo immer dies vom Glauben her möglich ist“; Hinwirkung auf gegenseitige Anerkennung der Ämter und Neubedenken der Bedeutung eines Amtes universaler Einigung; Bemühen um

Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst; sowie schließlich, daß solche Ämter „die schon bestehende Gemeinsamkeit in geeigneter Form zum Ausdruck bringen und sie nach innen und nach außen sichtbar machen“.⁵⁰ Man hat sich wohl über die mögliche Unverbindlichkeit dieser Desiderate Gedanken gemacht. Darum lautet einer der Schlußsätze: „Diese Elemente der Eini-gung sind heute geboten; wo sie nicht vollzogen sind, herrscht nicht Koinonia, sondern evangeliumswidrige Spaltung“.⁵¹

3. Zur Würdigung

Die Bedeutung der Studie liegt darin, daß in einem multilateralen Gespräch Vertreter der an der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland beteiligten Kirchen darin übereingekommen sind, es gäbe zwischen ihren Kirchen in der Ekklesiologie keine Grunddifferenzen, sondern eine formulierbare gemeinsame Ausgangsposition grundlegender ekklesiologischer Aussagen. In der Konsequenz dessen sehen sie die konfessionellen Ausgestaltungen ekklesialer Art und ekklesiologischer Überzeugungen als konfessionsspezifische Konkretionen von einem gemeinsamen Ausgangspunkt her an. Dieses Ergebnis wiegt um so schwerer, als offenbar der Ausschuß zunächst angesichts der Vielfalt konfessioneller Typen in der Ekklesiologie unschlüssig war, ob er ein grundlegend Gemeinsames würde feststellen können. Es hat auch darin eine Bedeutung, daß die im Ausschuß offenbar ebenso vertretene Ansicht, es sei eher von gemeindlich-empirischen Faktizitäten auszugehen, die die ekklesiologischen Differenzen als irrelevant erscheinen lassen, im Laufe der Ausschubarbeit zurückgetreten ist zugunsten des dann auch gelingenden Aufweises theologisch erarbeiteter ekklesiologischer Grundüberzeugungen.

Dieser Aufweis wirkt allerdings in mancher Hinsicht uneinheitlich, was angesichts der Komplexität der zu bewältigenden Probleme kaum verwundern kann. Konfessionstypologie und Grundaussagen sind insoweit noch nicht ganz miteinander verzahnt worden, als die referierten ekklesialen und ekklesiologischen Typen von ihren Grundansätzen her nicht selber in den Grundaussagen zusammengeführt worden sind. Auch läßt sich nicht voll ausmachen, wie der leitende Gesichtspunkt der Grundaussagen, Kirche sei vorwegnehmende Reich-Gottes-Verwirklichung, sich zu dem später in den Vordergrund tretenden „Koinonia“-Gedanken verhält. Der erstere Gedanke wird auf neutestamentlichen Grundbeständen eher christologisch-pneumatologisch, der letztere auf heilsökonomischen Grundbeständen eher trinitarisch abgeleitet und eingeführt, ohne daß die möglichen Zusammenhänge

erörtert worden sind. Man kann nicht zu viel verlangen, muß das aber konstatieren, wozu sogleich hinzuzufügen wäre, daß – ohne den heilsökonomischen Ansätzen ihre große ökumenische Bedeutung absprechen zu wollen – die ekklesiologische Grundlegung der gemeinsamen Aussagen der Studie im neutestamentlichen „Reich-Gottes“-Gedanken etwas Überzeugendes und Weiterführendes an sich hat. Zumal er, wenn man das äußern darf, begleitet ist von einer gewissen ausdrücklichen Zurückhaltung gegenüber ekklesiologischen Grundlegungen vom Sakramentalen her, wobei natürlich die Aussage, die Kirche sei „im Abendmahlssaal gestiftet“⁵², nicht mitgemeint ist, vielmehr deren Wahrheitskern hervorzuheben wäre. Schade ist schließlich, daß reformatorisch-lutherische Gedanken zur Ekklesiologie im Ausschuß nicht deutlicher repräsentiert und in der Studie nicht stärker berücksichtigt worden sind; es ist richtig, aber nicht alles, wenn gesagt wird, im besten Sinne des Wortes „reformatorisch“ sei die „selbstkritische Nachfrage in der Bereitschaft, alte Positionen zu revidieren oder zu opfern und Neues zu erfahren“.⁵³

Solche Erwägungen wollen die Feststellung von der allgemeinen Bedeutung der Studie nicht schmälern, wissen sich vielmehr von ihr angeregt und auf den Weg zu weiterem Nachdenken über die Dimension eines ekklesiologischen Grundkonsens gebracht. Man wünscht der DÖSTA-Studie zur Ekklesiologie gerne eine ausreichende Beachtung und ein fruchtbares Einwirken auf die gesamtökumenischen Bemühungen um Konvergenzen und Konsense in dem, was über Wesen, Leben und Wirksamkeit der Kirche zu sagen ist.

ANMERKUNGEN

- ¹ Zit. nach: Christus – die Hoffnung der Welt. Ein Bericht über die zweite Weltkirchenkonferenz Evanston – August 1954, hg. von H. Grüber und G. Brenneke, Berlin 1955, S. 372.
- ² Zumindest mißverständlich dürfte auch der Satz von Günther Gaßmann in seinem Beitrag „Zum Ekklesiologie-Projekt von Glauben und Kirchenverfassung“ sein: „Die Zielsetzung dieser Studie ist keine ökumenische Ekklesiologie, nicht nur, weil wir unter dem Gebot der wieder häufig zitierten Toronto-Erklärung des Ökumenischen Rates stehen, die den Ökumenischen Rat dahin begrenzt, daß er keine die eigenen Ekklesiologien der Mitgliedkirchen gleichsam übersteigende Ekklesiologie entwickeln sollte, sondern . . .“ G. Gaßmann, in: Kirchen und Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche, Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie, hg. von P. Neuner und D. Ritschl, Frankfurt/Main 1993 (= ÖR.B 66), S. 219 (die Veröffentlichung der DÖSTA-Studie wird weiter zitiert unter DöSt).
- ³ Christus – die Hoffnung der Welt, a.a.O., S. 370.
- ⁴ Ebd., S. 374.

37 Ebd., S. 20/21.
38 Ebd., S. 21.
39 Ebd.
40 Ebd., S. 24.
41 Ebd., S. 25.
42 Ebd., S. 26.
43 Ebd., S. 27.
44 Ebd., S. 29.
45 Ebd., S. 30.

46 Ebd., S. 31.
47 Ebd.
48 Ebd., S. 33.
49 Ebd., S. 34.
50 Ebd., S. 36/37.
51 Ebd., S. 37.
52 Ebd., S. 17.
53 Ebd., S. 29.

Das leidige Gespräch mit den Baptisten über die Taufe

VON EDUARD SCHÜTZ

So kann und darf natürlich nur ein Baptist das Thema formulieren. Aber wenn ich dies als Baptist tue, dann steht mir vor Augen, daß ich bei Gesprächen mit Angehörigen anderer christlicher Konfessionen oft den Eindruck habe, die ökumenische Verständigung über die Taufe wäre ausgezeichnet, wenn da nicht die Baptisten wären, die mit ihrer beharrlichen Forderung, Taufe müsse Glauben voraussetzen und von ihm begleitet sein, das einvernehmliche Konzert fast aller anderen christlichen Kirchen empfindlich stören. Denn diese erkennen ja die von ihnen vollzogenen Taufen ohne Ausnahme gegenseitig an. Kann man die Baptisten nicht von ihrer bisher an den Tag gelegten intransigenten Haltung abbringen und zu irgendeiner Form der Anerkennung von in anderen Kirchen vollzogenen Säuglingstauften bewegen? Oder muß man auch in Zukunft mit ihrem Widerstand gegen jede Form von Taufe ohne den Glauben des Täuflings rechnen?

Verheißungsvolle Signale aus Italien

Diese Fragen wieder aufgegriffen und ihrer Beantwortung näher geführt zu haben, ist das Verdienst der Synode der Waldenser- und Methodistenkirchen in Italien auf der einen Seite und der Versammlung der italienischen