

## Ist der Freund meines Freundes auch *mein* Freund?

### Strukturelle Probleme ökumenischer „Dreiecksverhältnisse“

VON OLIVER SCHUEGRAF



Als David um die Gunst Batschas warb, wußte er sehr wohl, daß er in ihrem Leben nicht der einzige war. Als seine Annäherung dann erste Früchte zeigte und Batscha schwanger wurde, sah David keinen anderen Weg mehr, als seinen Konkurrenten Urija aus der Welt zu schaffen. Dreiecksverhältnisse sind eben eine schwierige Angelegenheit. Wie schaffen es die vielen christlichen Kirchen, ein ungleich komplexeres Beziehungsgeflecht aufzubauen, ohne jemals einem ihrer Partner zu viel zu versprechen? Was machen sie anders?

Ein Vorgehen im Stile Davids scheidet natürlich von vornherein aus. Aber lassen sich Reibungen gänzlich verhindern?

Am Beginn unserer Antwort stehen einige grundsätzliche Gedanken zum Wesen des ökumenischen Dialogs und zu den Gefahren, denen er sich zwangsläufig ausgesetzt sieht. Dann folgt der empirische Teil: Anhand einiger prägnanter Beispiele sollen typische Probleme eines über Eck geführten Dialoges vorgestellt werden. Möglichen systematischen Konsequenzen dieses Befundes sind die beiden letzten Abschnitte gewidmet.

#### *1. Der Dialog als Problem*

Im ökumenischen Aufbruch unseres Jahrhunderts ist der theologische Dialog zwischen den Konfessionen ein wesentlicher Faktor. Bis heute wurde ein immer dichter werdendes Netz bilateraler Konsense und Konvergenzen geknüpft, das alle beteiligten Gemeinschaften zumindest indirekt miteinander verbindet. Die treibende Kraft der Bewegung ist das gemeinsame Bewußtsein, die gegenwärtige Trennung der Christenheit widerspreche dem Gebot kirchlicher Einheit aufgrund des gemeinsamen Glaubens. Durch die theologischen Dialoge möchten sich die Konfessionen dieses gemeinsamen Glaubens vergewissern. Natürlich liegt der Glaube jeder theologischen Reflexion und gar jeder definierten Lehre voraus, er bedarf aber dennoch der

sprachlichen Entfaltung. Der Dialog zielt auf ein beiderseitiges Einvernehmen über solche sprachlichen Ausdrucksformen des gemeinsamen Glaubens.

Nun ist das Dickicht der Konsenspapiere inzwischen auch für Fachleute so undurchdringlich geworden, daß so mancher bereits deren Sinn insgesamt in Frage stellt. Auch für die Theologen, die einen Dialog führen, liegt es kaum noch im Bereich des Möglichen, alle Dokumente, die von ihrer Kirche eingesetzte Kommissionen jemals verabschiedet haben, ständig präsent zu haben. Jede Kirche, die in verschiedenen Dialogen engagiert ist, läuft Gefahr, verschiedenen Gesprächspartnern gegenüber Aussagen zu treffen, die nicht mehr ohne weiteres in Einklang miteinander stehen. Vor allem zwei strukturelle Probleme treten dabei auf: 1) Wie ist damit umzugehen, wenn sich eine der beiden Kirchen im Laufe der Partnerschaft in ihrer Theologie oder ihrem geistlichen Leben weiterentwickelt? *Bleibt mein Freund auch dann mein Freund, wenn er sich stark verändert?* 2) Wenn eine Kirche mit zwei unterschiedlichen Partnern Abkommen unterzeichnet, welche Konsequenzen hat das für die beiden nur indirekt miteinander verbundenen Gemeinschaften, nennen wir sie „Schwagerkirchen“? Gelten Zusagen auch über Eck? Gibt es Mitspracherechte? Kurzum: *Ist der Freund meines Freundes a priori auch mein Freund?*

Die konfessionellen Weltbünde sind sich dieser Fragen seit langem bewußt. Ein „Forum für bilaterale Dialoge“ wurde eigens zur Koordination der Einzelgespräche eingerichtet und konstatierte bereits 1979: „Since bilateral conversations will by nature deal with issues as they present themselves in the perspective of particular bilateral situations, there is always a danger that the findings of these conversations may lack coherence with one another or are even in conflict with one another, and that the rapprochement between two partners entails a growing distance from other dialogue partners“<sup>1</sup>. Auch nach 15 Jahren konnte keine Entwarnung gegeben werden: „Einige Kirchen hatten den Eindruck, daß die Kirchen, mit denen sie im Dialog stehen, widersprüchliche Ansichten vertreten im Dialog mit verschiedenen Kirchen.“<sup>2</sup> Daß seitdem ständig neue Dialogkommissionen eingerichtet und die bestehenden Kontakte intensiviert wurden, hat die Lage nicht einfacher gemacht. Eine überzeugende Lösung dieses Kohärenzproblems der Konsensökumene ist bislang nicht in Sicht.

## 2. Die Utrechter Union im Dialog

Die Alt-Katholische Kirche versteht sich als eine *Communio* von unabhängigen Landes- bzw. Regionalkirchen (Utrechter Union). Dies kommt bereits in Artikel 1 der Utrechter Vereinbarung zum Ausdruck: „Die von den Bischöfen der Utrechter Union geleiteten und repräsentierten Kirchen stehen in voller kirchlicher Gemeinschaft“ (Fassung von 1974).

Seit 1931 steht diese Utrechter Union durch das Bonner Abkommen mit der Anglikanischen Gemeinschaft in Interkommunion: „1. Jede Kirchengemeinschaft anerkennt die Katholizität und Selbständigkeit der anderen und hält die eigene aufrecht. [...] 3. Interkommunion [...] schließt in sich, daß jede glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glaubens fest.“<sup>3</sup> Mitte der siebziger Jahre kam die Kirchengemeinschaft auf den Prüfstand, als in der amerikanischen Episcopal Church und später auch in anderen Teilen der Anglican Communion Frauen zu Priesterinnen geweiht wurden. Die Internationale Bischofskonferenz (IBK), in der sämtliche altkatholischen Bischöfe vertreten sind, reagierte mit dem Beschluß, daß eine Zulassung von Frauen zu allen drei altkirchlichen Ämtern abzulehnen sei. Das Bonner Interkommunionsabkommen sollte jedoch ausdrücklich nicht aufgekündigt werden. Die zur Utrechter Union gehörige Polish National Catholic Church (PNCC) in den USA sah sich aber dennoch genötigt, fortan das Abkommen von Fall zu Fall zu überprüfen und steht seither mit denjenigen Kirchen der Anglican Communion, die die Frauenordination eingeführt haben, nicht mehr in Gemeinschaft; sehr wohl aber hielt sie diese mit den anderen Kirchen ihrer Utrechter Union aufrecht, die in *Communio* mit allen Anglikanern blieben.

Hier stehen wir genau vor der Frage, wie weit sich der eine Partner verändern darf, ohne daß der andere seine Beziehung zu ihm neu bestimmen muß. Die Kirchen der Utrechter Union haben dies unterschiedlich beantwortet. Wie läßt sich das erklären? Punkt 3 des Bonner Abkommens sieht eine Übereinstimmung im *Wesentlichen* des christlichen Glaubens als die Grundlage der *Communio*. Die unterschiedlichen Reaktionen legen nahe, daß Unsicherheit darüber herrscht, was genau zum Wesentlichen gehöre. Ist mit der Einführung der Frauenordination die Glaubensübereinstimmung angetastet? Und ist somit die Ausgangsbasis für das Bonner Abkommen ins Wanken geraten? Für diese Überzeugung würde sprechen, daß die IBK dem Bonner Abkommen nur unter dem ausdrücklichen Hinweis zustimmte, daß die Kirchengemeinschaft aufgrund der Anerkennung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen möglich sei – eine Begründung die im Bonner Interkommunionsabkommen selbst nicht fällt. Somit würde mit der Einführung

der Frauenordination in einigen anglikanischen Kirchen in der Tat eine neue Sachlage vorliegen. Doch wurde diese Formulierung des Ratifizierungsbeschlusses von den Altkatholiken selbst später nicht mehr aufgegriffen, sondern nur noch der Bonner Text herangezogen, welcher offen läßt, ob die Zulassung von Frauen zum Amt in der Kirche das Wesentliche des Glaubens betrifft.<sup>4</sup> Für unsere Fragestellung wird somit folgendes deutlich: Das Bonner Abkommen besticht durch seine Knappheit; doch das Unterzeichnen einer Kirchengemeinschaft aufgrund der „Katholizität des anderen“ und des Festhaltens beider am „Wesentlichen des christlichen Glaubens“, ohne beides präziser zu bestimmen, erweist sich als zu vage, um später eindeutig beurteilen zu können, wie weit sich eine Kirche verändern darf.

Das Verhältnis der Alt-Katholischen zur römisch-katholischen Kirche ist durch völlig andere Voraussetzungen bestimmt. Die Entstehung eines Teiles der altkatholischen Bewegung auf dem Hintergrund des Ersten Vaticanums führte zu einem knappen Jahrhundert des Schweigens zwischen den beiden Kirchen. Erst mit dem römisch-katholischen Neuaufbruch durch das Zweite Vaticanum konnte die Suche nach einer neuen Form des Miteinanders beginnen. Dabei war für Rom (und ist es auch heute noch) eine „Gemeinschaft im sakramentalen Leben mit den Christen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften“ untrennbar an die *volle* kirchliche Gemeinschaft gebunden, die wiederum eine völlige Einheit im Glauben voraussetzt.<sup>5</sup> Allerdings bildet die Einstellung gegenüber den Kirchen des Ostens eine gewisse Ausnahme. Im Ökumenismusdekret des Zweiten Vaticanums wurde festgelegt: „Da nun diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen [...] nicht nur möglich, sondern auch ratsam“ (Unitatis Redintegratio 15; vgl. Orientalium Ecclesiarum 27). Dies ist offenbar möglich, *ohne* daß eine *vollständige* Übereinstimmung im Glauben bereits gegeben wäre. Auf der Suche nach den Möglichkeiten eines engeren Zusammenlebens zwischen römisch- und Alt-Katholischer Kirche spielte genau dieser Präzedenzfall eine große Rolle. Es drängte sich die Frage auf, ob das den Orthodoxen unterbreitete Angebot nicht auch von den Altkatholiken eingefordert werden könne. So plädierten im Oktober 1968 die römisch-katholischen Mitglieder der beiderseitigen Dialoge in der Schweiz, in den Niederlanden und in Deutschland in der sog. „Züricher Nota“ für eine fast wörtliche Übernahme der entscheidenden Passagen des Ostkirchendeckrets und schlugen eine gewisse wechselseitige *Communio* vor. In Deutsch-

land wurde daraufhin auf der Grundlage der „Züricher Nota“ eine „Vereinbarung über eine bedingte und begrenzte Gottesdienstgemeinschaft“ paraphrasiert, die vom römisch-katholischen Episkopat Deutschlands gebilligt wurde, aber erst nach einer Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl in Kraft treten sollte. Dessen Forderung nach Verbesserungen wurde 1974 unter erneuter Zustimmung der Deutschen Bischofskonferenz unter dem Namen „Vereinbarung über pastorale Hilfen“ nachgekommen. Doch auch weiterhin blieb eine offizielle, abschließende Antwort Roms trotz mehrfacher Gesuche um Stellungnahme aus.<sup>6</sup> Einer der Gründe für das Schweigen mag in der gegenseitigen Einladung zur eucharistischen Gastfreundschaft zwischen den deutschen Altkatholiken und der EKD aus dem Jahre 1985 liegen. Dies wäre ein Indiz dafür, daß sich Rom gegenüber Dreiecksbeziehungen sehr zurückhaltend verhält, solange nicht geklärt ist, ob wirklich auch alle Beteiligten denselben Glauben teilen.

Einer Kirche der Utrechter Union gelang es hingegen, eine engere Beziehung mit der römisch-katholischen Kirche aufzubauen: es handelt sich um die bereits erwähnte PNCC. Ein zwischen 1984 und 1989 geführter Dialog konnte grundlegende Glaubensübereinstimmung im Sakramenten- und Amtsverständnis feststellen.<sup>7</sup> Diese Übereinstimmungen führten zu der Frage, ob die römisch-katholische Kirche gemäß cn. 844 § 3 ihres Kirchenrechts Mitgliedern der PNCC in besonderen Fällen den Zugang zu Buße, Eucharistie und Krankensalbung gewähren könne.<sup>8</sup> Eine entsprechende Anfrage durch den polnisch-national-katholischen Bischof *J. Swantek* erteilte der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, *E. Kardinal Cassidy*, am 29. März 1993 eine positive Antwort.<sup>9</sup> Damit sind erstmals die Überlegungen von *Unitatis Redintegratio* 15 auf eine nicht-orthodoxe Kirche angewandt worden, und es zeigt sich daran, daß es auch für die römisch-katholische Kirche eine eingeschränkte Form von *Communio* geben kann, ohne daß bereits alle Lehrunterschiede überwunden wären (die Frage nach dem Jurisdiktionsprimat bleibt nach wie vor ungeklärt). Daß die PNCC keinen Anlaß sah, aufgrund ihrer neuen Nähe zu Rom einen Bruch mit den übrigen Kirchen der Utrechter Union und den Anglikanern zu vollziehen, gibt dem Fall darüber hinaus eine besondere Note. Denn hier hat sich die römisch-katholische Kirche auf eine Partnerin eingelassen, gegen deren Verwandtschaft sie arge Vorbehalte hegt. Rom war bereit, eine ökumenische „Freundschaft“ einzugehen, ohne zu klären, ob die anderen Freunde der PNCC jemals auch Freunde Roms werden können. Daß das Verhältnis Roms zu seinen neuen „Schwagerkirchen“ einmal dieselbe Inten-

sität erreichen wird, wie zur PNCC, ist indes gänzlich unwahrscheinlich, da die Frauenordination dem auf lange Sicht im Weg stehen wird.

Mit den orthodoxen Kirchen pflegen die Altkatholiken bereits wesentlich länger Kontakte als mit der römisch-katholischen Kirche. Diese gehen – wie bei den Anglikanern – auf das Ende des letzten Jahrhunderts zurück. Die orthodoxen Kirchen vertreten jedoch am konsequentesten die Ansicht, daß eine Kirchengemeinschaft nur der vollen Einheit im Glauben folgen könne. Und selbst dort, wo sich eine Glaubenseinheit abzeichnet, wird jede Art von ungeklärten Dreiecksbeziehungen vermieden, wie der orthodox-alkatholische Dialog zeigt. So hat die gemeinsame Kommission zwischen 1974 und 1978 zwar in allen klassischen dogmatischen Topoi einen Konsens erzielt<sup>10</sup>, konkrete Auswirkungen hat dies jedoch bislang nicht nach sich gezogen. Denn für die Orthodoxie ist eine *Communio* mit einer Kirche, die ihrerseits in Interkommunion mit den Anglikanern und in Deutschland seit 1985 ähnlich auch mit der EKD steht, nicht denkbar: So vertrat 1986 die Dritte Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz die Meinung, „daß für eine umfassendere Auswertung der Dialogergebnisse [...] nicht außer acht gelassen werden dürfen: [...] die Aufrechterhaltung der alten Interkommunionspraxis der Altkatholischen Kirche mit den Anglikanischen Kirchen sowie die neueren Tendenzen zu einer ähnlichen Praxis mit der Evangelischen Kirche in Deutschland. Diese Tendenzen schwächen die Bedeutung der gemeinsam unterzeichneten ekklesiologischen Texte ab“.<sup>11</sup> Mit der Einführung der Frauenordination im Alt-Katholischen Bistum in Deutschland ist zudem ein weiteres Hindernis entstanden.

Ein Blick auf die Binnensituation der Utrechter Union zeigt, daß selbst in langjährig erprobten „Lebensgemeinschaften“ Beziehungskrisen auftreten können. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ein eher „reformatorisch“ und ein eher „katholisch/orthodox“ gesinntes Lager der Union untereinander im Streit liegen. Zwei unterschiedliche ekklesiologische Muster treffen dabei aufeinander: die einen erstreben eine Einheit in versöhnter Verschiedenheit, die eine gewisse eucharistische Gastfreundschaft schon auf dem Weg zur vollen Einheit für wünschenswert erachtet, während für die anderen eine gemeinsame Eucharistiefeier erst die Frucht einer völligen Übereinkunft im Glauben sein kann. Neben dem ungeklärten Verhältnis zur anglikanischen Gemeinschaft entzündete sich der Streit an einem bisher nur am Rande erwähnten Gesprächspartner: Im März 1985 schlossen die deutschen Altkatholiken mit der EKD ein Abkommen. Es handelt sich hierbei nicht um ein generelles Interkommunionsabkommen oder gar eine Feststellung der vollen Einheit, sondern um eine an die einzelnen Gemein-

deglieder gerichtete „Vereinbarung über die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie“ aufgrund der zuvor festgestellten grundlegenden Übereinstimmungen.<sup>12</sup> Das Abkommen stieß auf Kritik, da das dahinterstehende ökumenische Modell innerhalb der Utrechter Union nicht konsensfähig ist. Ein Gegenmodell findet sich in einer Stellungnahme der Gesprächskommission der christkatholischen und der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz: hier stimmen die altkatholischen Mitglieder zu, daß „jede eucharistische Gemeinschaft ohne volle Einheit der Kirche, des Leibes Christi, fragwürdig“ sei.<sup>13</sup> Verschärft wurden die inneren Spannungen dadurch, daß die Frage nach der Frauenordination immer massiver in die Utrechter Union selbst hineingetragen wurde. In den Niederlanden, der Schweiz, Österreich und Deutschland wurde der Ruf immer lauter, das 1976 gefaßte Nein zur Amtszulassung von Frauen zu überdenken. Während einige Befürworter der Frauenordination anscheinend bereit waren, ihr Anliegen im Dienste einer gemeinsam verantworteten Grundsatzentscheidung zurückzustellen, sah sich die deutsche Alt-Katholische Kirche in ihrem Gewissen daran gebunden, den eingeschlagenen Weg weiterzugehen, und beschloß 1994 die Einführung der Weihe von Frauen. Das alleinige Vorpreschen ohne Absprache mit den anderen Kirchen wurde von der IBK 1994 mit Betroffenheit zur Kenntnis genommen. Die IBK wollte jedoch einen definitiven Bruch innerhalb der Utrechter Union vermeiden, weshalb sie entschied, den deutschen Bischof zwar nicht aus der Bischofskonferenz auszuschließen, jedoch seine Mitgliedschaft vorläufig ruhen zu lassen.<sup>14</sup> Trotz der außerdeutschen Bedenken wurden am Pfingstmontag 1996 in Konstanz erstmals in der Geschichte der Utrechter Union zwei altkatholische Diakoninnen zu Priesterinnen geweiht. Die PNCC sah damit einen Bruch der kirchlichen Gemeinschaft zwischen ihr und der deutschen Alt-Katholischen Kirche gegeben. Auf diesem Hintergrund blieb einer Sondersession der IBK 1997 nichts anderes übrig, als zur Kenntnis nehmen, daß infolge der nicht gefundenen gemeinsamen Position „die Bestimmung des Artikels I der Utrechter Vereinbarung nicht mehr vollständig erfüllt werden kann, weil die in der Utrechter Union vereinigten Orts- und Nationalkirchen nicht mehr alle ‚in voller kirchlicher Gemeinschaft‘ miteinander stehen“.<sup>15</sup> Die Utrechter Union wird folglich nicht mehr ihrem eingangs zitierten Selbstverständnis als „in voller Gemeinschaft“ stehende Verbindung von Kirchen gerecht. Es existiert das Paradox einer Communio ohne volle Gemeinschaft.

### 3. Die Kirchen der Reformation im Dialog

Als zweites Beispiel für die Probleme, die grundsätzlich in jeder Kirche auftreten können, mögen die Kohärenzstörungen im Beziehungsgeflecht der reformatorischen Kirchen dienen. Zunächst der Befund: Der Leuenberger Kirchengemeinschaft der reformatorischen Kirchen Europas gehören inzwischen 91 Signatarkirchen an (Stand März 1997). Viele von ihnen sind nun wiederum in andere Dialoge eingebunden – sei es durch ihre konfessionellen Weltbünde oder aber durch direkte Gespräche. Aus diesen sind inzwischen zum Teil offizielle Vereinbarungen unterschiedlicher Stufung hervorgegangen. Dabei ist sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft des Problems der möglichen Inkohärenz bewußt. Der Exekutivausschuß erstellte 1992 folgende Kriterien für den Umgang miteinander: „a) Es sollte die Möglichkeit eröffnet werden, daß regionale Lehrgesprächsergebnisse, die sich in sachlicher Übereinstimmung mit der Leuenberger Konkordie befinden, auch von anderen Kirchen in der Leuenberger Gemeinschaft übernommen werden können. b) Es muß gesichert sein, daß neue Lehrgesprächsergebnisse und -vereinbarungen nicht dem schon vorhandenen Konsens der Leuenberger Konkordie widersprechen.“<sup>16</sup>

Daß diese Überlegungen nicht aus der Luft gegriffen sind, kann man sich z. B. an der Meißener Erklärung verdeutlichen. Mit deren Unterzeichnung erkannten sich 1991 die Church of England und die 25 protestantischen Landeskirchen der EKD (und des ehemaligen Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR) „gegenseitig als Kirchen an, die zur Einen [...] Kirche Jesu Christi gehören“, da „das Wort Gottes authentisch gepredigt“ wird und „die Sakramente [...] recht verwaltet werden“ (Meißener Erklärung A 1f). Aufgrund des Abkommens können deutsche Pfarrer (lutherischen, unierten und reformierten Bekenntnisstandes) auf Einladung der Church of England in ihr die „Aufgaben ihres eigenen Amtes wahrnehmen“ (Meißener Erklärung B 4), während ihnen dies in den anderen Teilkirchen der anglikanischen Gemeinschaft nicht möglich ist. In einer reformierten Gemeinde Deutschlands vermögen Reformierte mit Anglikanern gemeinsam das Herrenmahl zu feiern, zu dem natürlich auch z. B. englische Reformierte geladen sind, denen in der englischen Staatskirche selbst eine eucharistische Gastfreundschaft bislang nicht offiziell gewährt wird. Die vereinbarte Form von *Communio* besteht nur zwischen den beiden unterzeichnenden Partnerinnen, nicht jedoch zwischen denjenigen Kirchen, die durch das Abkommen zu Schwägerinnen werden. Der Freund des einen ist hier also noch lange nicht auch der Freund des anderen.

Schließlich ein letztes Beispiel: Kein anderes ökumenisches Projekt stand im vergangenen Jahr so im Rampenlicht wie die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zwischen Lutherischem Weltbund und der römisch-katholischen Kirche. Hier soll es nicht um eine dogmatische Beurteilung des dargelegten Konsenses in der Rechtfertigung gehen. Auch soll nicht der äußerst komplizierte Rezeptionsprozeß in den Kirchen, dem häufig ein Scheitern vorausgesagt wurde, bis hin zur für den 31. Oktober d.J. angesetzten Unterzeichnung in Augsburg dargestellt werden. Vielmehr sollen hier die möglichen zwischenkirchlichen Konsequenzen betrachtet werden. Zunächst einmal wird selbst die beiderseitige Annahme der Erklärung nicht direkt eine Form von Kirchengemeinschaft nach sich ziehen. Könnte sie trotzdem Auswirkungen haben? Könnte es sein, daß sich Konsequenzen für einen ganz anderen Bereich ergeben, als man zunächst vermuten mag? Besonders in Deutschland waren zum Teil heftige Reaktionen zu beobachten. Besorgt wurde gefragt, ob durch die Annahme der Erklärung diese eine bindende Auslegungsautorität auf die lutherischen Bekenntnisschriften habe. Wenn ja, würden die Unterzeichnerkirchen der VELKD diese Bekenntnisschriften nunmehr anders interpretieren als die unierten Landeskirchen innerhalb der EKD? *I. U. Dalferth* kam sogar zu dem Schluß: „Die Folgen für das Miteinander der Kirchen in der Evangelischen Kirche Deutschlands und in der Leuenberger Kirchengemeinschaft liegen auf der Hand: Lehrgespräche zwischen den deutschen evangelischen Kirchen dürften dann nur eine Frage der Zeit sein.“<sup>17</sup> Ob diese Befürchtungen berechtigt waren, wird später noch zu klären zu sein.

#### 4. Der Konsensbegriff im Dialog

Nach dieser Bestandsaufnahme kann nun eine Einschätzung der vorgestellten Problematik gewagt werden. Ökumenische Gespräche können wohl in ihrem Verlauf und Ergebnis niemals identisch sein. Nach *A. Birmelé* sind immer die konkreten *theologischen, geographischen und personellen Rahmenbedingungen* zu berücksichtigen.<sup>18</sup> So sind es jeweils unterschiedliche theologische Themenfelder, welche die Beziehungen zweier Konfessionsgruppen belasten. Daraus folgend können sehr verschiedene Fragen auf der Tagesordnung stehen. Auch macht es z. B. einen Unterschied, ob zwei Dialogpartner zahlenmäßig gleich stark in ein und demselben geographischen bzw. kulturellen Raum zusammenleben oder aber sich nie direkt begegnen. Schließlich bestimmt gerade auch die personelle Besetzung einen Dialog entscheidend.<sup>19</sup>

Einings wurde der Dialog der Kirchen als die Suche nach einem theologischen Konsens beschrieben. Der dabei zugrundeliegende *Konsensbegriff* bedarf nun einer genaueren Entfaltung, um Folgerungen aus den beiden vorigen Kapiteln ziehen zu können: Einerseits ist nach dem *Gehalt* des Konsenses zu fragen. Dieser differenziert sich in den eher qualitativen Konsens über den *einen Grund* des Glaubens und den eher quantitativ entfalteten Konsens über die verschiedenen Grundgehalte der Glaubenswahrheiten. Andererseits ist nach der *Gestalt* des Konsenses zu suchen, wobei hier zwischen Sache (*res*) und Sprache/Ausdrucksform (*verba*) unterschieden werden muß.<sup>20</sup> Ein so verstandener Konsens entzieht sich jedem Streben nach platter Vereinheitlichung. *H. Meyer* spricht deshalb von der Figur eines „differenzierten Konsenses“, der „in sich differenziert ist nach erreichten Grundübereinstimmungen einerseits und den bleibenden Verschiedenheiten andererseits“.<sup>21</sup> Im zur Einheit Notwendigen wird ein Konsens gesucht, für den Rest wird die Vielfalt bejaht. Mangelnde Uniformität der Dialoge *muß* demnach noch lange kein Defizit sein. Vielmehr können die einzelnen Kirchen auf diese Weise den Reichtum ihrer theologischen Traditionen einbringen bzw. vielleicht sogar in den Gesprächen erst wiederentdecken. Die eingeführte Unterscheidung zwischen *res* und *verba* erlaubt unter Umständen selbst in zentralen Glaubensfragen eine Vielfalt an Ausdrucksweisen, die einem Grundkonsens der Inhalte nicht im Weg stehen muß, wenn sich alle Beteiligten darüber einig sind.

Doch leider erweist sich die ökumenische Realität als komplizierter als die zu Papier gebrachte Theorie. Nach *H. Meyer* zeigt sich: „Was den immer schon ‚gegebenen Grundkonsens‘ im Glauben betrifft, so ist dieser gewiß unbestreitbar; aber es ist auch unbestreitbar, daß er als solcher die gelebte, sichtbare Einheit der Kirchen noch nicht zu gewährleisten vermag. Er ist zwar die schlechterdings notwendige, jedoch noch nicht hinreichende Voraussetzung dafür. [...] Er bedarf der Entfaltung; der ‚entfaltete Grundkonsens‘ führt jedoch immer wieder zu einer Verschiedenheit der Entfaltung, die sich oft als trennend erwiesen hat und erweist.“<sup>22</sup> Diese *Verschiedenheit der Entfaltungsmöglichkeiten* kann auch dazu führen, daß ein theologisches Thema von einer Kirche zum Kernbestand des Glaubens gezählt wird, für die andere aber eher in lockerem Zusammenhang zum Fundament des Glaubens steht. Nicht nur über Inhalte, sondern auch über den Status der Inhalte kann Uneinigkeit herrschen. In solchen Fällen werden zwei Kirchen nur schwer übereinkommen, was an unaufgebarer Glaubenseinheit nötig ist und wo die legitime Vielfalt beginnt. Doch genau hierüber *müssen* sich beide Seiten einig sein, wenn die Rede vom differenzierten Konsens zum Erfolg führen soll.

Mit diesem methodischen Werkzeug lassen sich nun die Anfragen an die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ besser einordnen. Geben die Lutheraner mit der Unterzeichnung tatsächlich eine unaufgebbare Glaubenseinsicht preis? Träfe dies zu, hätten Kritiker der Erklärung recht, daß sich die Lutheraner außerhalb des Konsenses der Leuenberger Konkordie stellten und innerprotestantische Lehrgespräche die Folge sein könnten. Doch nach dem Selbstverständnis der Erklärung wurde ein „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ erreicht, in dessen Licht „verbleibende Unterschiede [...] tragbar sind“ (Gemeinsame Erklärung 40). Beide Seiten – zumindest deren unterzeichnende Vertreter – sind sich also einig, einen differenzierten Konsens erreicht zu haben. Da sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft diesen Konsensbegriff ebenfalls zu eigen gemacht hat<sup>23</sup>, zeigen die Befürworter der Erklärung auf, daß sich die Vorbehalte als unberechtigt erweisen und die Gemeinsame Erklärung eine legitime Gestaltung des reformatorischen Verständnisses des Evangeliums ist.<sup>24</sup>

### *5. Der Dialog als sein eigener Gegenstand*

Das zentrale Thema unserer Überlegungen war die Frage, welche Folgen auftreten, wenn zwischenkirchliche Dialoge in bindende Gemeinschaftsformen übergegangen sind. Es zeigt sich, daß auch hier das jeweilige Konsensverständnis von Bedeutung ist. Denn solange unterschiedliche Auffassungen darüber herrschen, wie weit der Konsens im Glauben gehen muß, wird es auch verschiedene Auffassungen über die Möglichkeit von Kirchengemeinschaft geben: Werden Maximalforderungen bei der notwendigen Übereinstimmung angelegt, wird auch eine sehr große Kohärenz zwischen den gewünschten Kirchengemeinschaften gesucht werden müssen. Für die orthodoxen Kirchen sind asymmetrische Verhältnisse undenkbar, in denen sie in Gemeinschaft mit Kirchen stehen, die wiederum in Gemeinschaft mit Dritten stehen, mit denen sie hingegen keine direkten Vereinbarungen treffen können. Diese Position ist bestechend konsequent und vermeidet unerwünschte, indirekte Beziehungen in der Grauzone. Obwohl auch die römisch-katholische Kirche dieses Modell als das ihre betrachtet, belegt sie selbst, wie schwer es ist, konsequent zu bleiben (vgl. das Verhältnis zur PNCC). Die Utrechter Union dagegen zeigte die Folgen, die es nach sich zieht, wenn erfreuliche Erfolge erzielt werden, ohne daß im Binnenraum der eigenen Kirche Übereinstimmung über das ekklesiologische Einheitskonzept herrscht.

Anglikaner, Lutheraner, Reformierte und Unierte vertreten hingegen tendenziell ein anderes Modell. Sie kennen Stufen auf dem Weg zur vollen, sichtbaren Gemeinschaft, die jeweils dem erreichten Konsens im Glauben entsprechen. Da sie nun solche Wege oft mit verschiedenen Gesprächspartnern gleichzeitig beschreiten, müssen sie in Kauf nehmen, daß Situationen entstehen, in denen diese Partner sich in unterschiedlichen Gemeinschaftsformen begegnen (z.B. am Tisch des Herrn) *ohne* dies vorher direkt vereinbart zu haben.

Das schon erwähnte „Sechste Forum über bilaterale Dialoge“ kann dieser Situation sogar vorteilhafte Aspekte abgewinnen: „Es ist eine anerkannte Tatsache, daß die Flexibilität dieser letztgenannten Situation positiv sein kann, vorausgesetzt, daß ihr vorübergehender und experimenteller Zustand anerkannt wird, daß gegenseitige Verantwortlichkeit und Kommunikation aufrecht erhalten werden kann und das eigentliche Ziel nicht vergessen wird“.<sup>25</sup> Genau dieser Punkt ist entscheidend: Wenn der *experimentelle und vorübergehende Zustand* seine Berechtigung haben will, muß sich aus ihm die Verpflichtung ergeben, ihn möglichst zielstrebig zu beheben. Leuenberg und Meissen wissen darum. Sie verstehen sich nicht als Schluß- sondern als Ausgangspunkte von Prozessen (vgl. die institutionalisierten Lehrgespräche gemäß Leuenberger Konkordie 37). So kann der experimentelle Zustand von Meissen im Sinne A. Birmelés als Folge „unzeitgleicher Rezeption“ verstanden werden: internationale Dialoge der Weltbünde empfehlen ihren lokalen Kirchen konkrete Schritte zur Einheit hin, die jedoch unterschiedlich schnell umgesetzt werden.<sup>26</sup> Kohärenzprobleme treten auf, da teilweise neue Formen von Gemeinschaft entstehen, die *noch* nicht von allen gleichermaßen anerkannt werden können, während bereits bestehende Beziehungen weiter vertieft werden.

*Ist der Freund meines Freundes also auch mein Freund?* Oder müssen sich die „Schwagerkirchen“ als unliebsame Konkurrenten betrachten, die wie Urija aus der Welt zu schaffen sind? Natürlich nicht, denn was für David und Urija undenkbar schien, schwebt den Kirchen als reale Möglichkeit vor: eine gegenseitige Koinonia, die am Ende alle gleichermaßen umfängt. Wie nahe man sich auf dem Weg dahin bereits kommen darf, darüber gehen, wie wir sahen, die Meinungen weit auseinander. Solche unterschiedlichen Ansichten gilt es wahrzunehmen und verstehen zu lernen. Vertreter eines strikteren Modells dürfen nicht vorschnell als ökumenische Bremser verurteilt werden. Denn in ihren Augen steht auch ihre Vorsicht im Dienst der Ökumene. Befürwortern eines offeneren Konzepts sollte umgekehrt nicht einfach die Ernsthaftigkeit in Glaubensfragen abgesprochen werden. Die

Schwierigkeiten, die das Auseinanderklaffen der Grundhaltung auslösen kann, zeigen aber eines deutlich: Die ökumenische Bewegung ist in eine Phase geraten, in der der Dialog selbstreflexiv werden muß. Weil die schönste Übereinkunft nichts nützt, wenn über ihren Stellenwert und ihre Konsequenzen unterschiedliche Auffassungen herrschen, muß der ökumenische Dialog stärker als bisher seine eigenen Strukturen und Spielregeln zum Thema machen. Sein Interesse an sich selbst muß wachsen. Denn die Frage nach den Strukturen, in denen die Gemeinschaft der Christenheit sich über ihren gemeinsamen Glauben einig werden kann, sucht nicht nur nach einer effizienten Organisationstechnik; die Suche nach den Spielregeln der Vereinigung führt geradewegs ins Zentrum der Ekklesiologie.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Forum II. The Report of the Second Forum on Bilateral Conversations, 1979 (Faith and Order Paper no. 96); S. 12.
- <sup>2</sup> Sechstes Forum über Bilaterale Dialoge, in: US 50, 1995, S. 92.
- <sup>3</sup> Vgl. Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, hg. u. eingel. v. H. Meyer/D. Papandreu / H. J. Urban/L. Vischer, Bd. 1, <sup>2</sup>1991, S. 78f (im folg.: DWÜ I und DWÜ II für Bd. 2, 1992).
- <sup>4</sup> Siehe den Text des Ratifizierungsbeschlusses in: DWÜ I, S. 78. Zur Problematik vgl. H. Rein, Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-alkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz, Bd. 1, 1993 (= Europäische Hochschulschriften. XXIII, 477) S. 252–262.
- <sup>5</sup> *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus, 25. März 1993 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. 110) S. 69ff.
- <sup>6</sup> Vgl. die Übersicht bei W. Pelz, Der Dialog zwischen der Alt-Katholischen und der Röm.-Kath. Kirche in Deutschland in den Jahren 1968–1973, in: IKZ 74, 1984, S. 85–120.
- <sup>7</sup> S. J. Brzana / A. M. Rysz, *Journeying together in Christ. The Report of the Polish National Catholic – Roman Catholic Dialogue (1984–1989)*, Washington 1990. Zum Abschluß des Berichtes heißt es: „We find that we have thus far discovered no doctrinal obstacles that would impede further growth of our Churches toward that unity we believe is Christ's will“ (S. 32).
- <sup>8</sup> CIC 844 § 3 billigt dieses Angebot „Angehörigen anderer Kirchen, die nach dem Urteil des Apostolischen Stuhles hinsichtlich der Sakramente in der gleichen Lage sind wie die genannten orientalischen Kirchen“ zu.
- <sup>9</sup> Daraufhin wurden „Guidelines Concerning Admission of Polish National Catholics to the Sacraments in the Roman Catholic Church“ durch das Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs der US-amerikanischen Bischofskonferenz unter Zusammenarbeit mit dem Päpstlichen Einheitsrat erarbeitet und am 13. März 1996 veröffentlicht (abgedruckt in: *Clergy Report of the Archdiocese of New York*, April/May 1996, S. 5f).
- <sup>10</sup> Vgl. DWÜ I, S. 25–53; DWÜ II, S. 22–49. Über die Bedeutung der Kommissionsergebnisse herrschen allerdings auf der alkatholischen Seite sehr unterschiedliche Einschätzungen. Die unten behandelten Spannungen zwischen dem Altkatholischen Bistum in Deutschland und anderen Teilen der Utrechter Union scheinen auch hier aufzubrechen. Vgl. für die deutsche Position mit ihren Kritikpunkten Ch. Oeyen, Ekklesiologische Fragen in den orthodox-alkatholischen Kommissionstexten, in: IKZ 79, 1989, S. 237–265.

- Eine Gegenposition findet sich z. B. bei *H. Aldenhoven*, Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte, in: ebd., S. 31–43 oder jüngst bei *U. von Arx*, Der orthodox-alkatholische Dialog. Anmerkungen zu einer schwierigen Rezeption, in: IKZ 87, 1997, S. 184–224.
- <sup>11</sup> US 42, 1987, S. 10.
- <sup>12</sup> Text in: ÖR 34, 1985, S. 365–367. Für *S. Kraft* nimmt die Altkatholische Kirche damit nicht mehr in Anspruch als das römische Angebot an die orthodoxen Kirchen. (Was heißt Einladung? Zur Kritik an der evangelisch/alkatholischen Abendmahlsvereinbarung, in: US 40, 1985, S. 312–316).
- <sup>13</sup> Abendmahlsgemeinschaft – Kirchengemeinschaft, in: IKZ 77, 1987, S. 54–61, hier S. 59.
- <sup>14</sup> Siehe Kommuniké und Beschluß zum Thema „Frauenordination“ der IBK 1994 in: IKZ 84, 1994, S. 250–253. Der Beschluß wurde 1995 dahingehend präzisiert, daß der deutsche Bischof seine Kirche überzeugen sollte, die Frauenweihe bis zu einer erneuten Sondersitzung aufzuschieben; nur wenn ihm dies nicht gelänge, sollte er sein Mitgliedsrecht bis zu dieser Konferenz nicht ausüben (vgl. IKZ 87, 1997, S. 227f).
- <sup>15</sup> Ebd., S. 237.
- <sup>16</sup> Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, hg. v. *W. Hüffmeier / Ch.-R. Müller*, 1995, S. 157.
- <sup>17</sup> *I. U. Dalferth*, Ökumene am Scheideweg. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre führt zu neuem Nachdenken über reformatorische Theologie: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26. September 1997, Nr. 224, S. 13.
- <sup>18</sup> *A. Birmelé*, Zur Kompatibilität der internationalen zwischenkirchlichen Dialoge, in: ÖR 42, 1993, S. 305–307. Der folgende Absatz stützt sich auf die dortigen Überlegungen.
- <sup>19</sup> Ein Beispiel mag der Verdeutlichung dienen: Im Gespräch der EKD mit den orthodoxen Kirchen legte das Kirchliche Außenamt zunächst Wert darauf, daß den orthodoxen Partnern ein einheitliches Bild evangelischer Theologie vermittelt werde, und es plädierte deshalb für Vertreter ausschließlich desselben innerprotestantischen Bekenntnisstandes (belegt bei *A. Basdekis*, Die Theologischen Gespräche zwischen der EKD und der Orthodoxie, in: ÖR 27, 1978, S. 223–253). Daraufhin wurde das Gespräch meist von lutherischen Theologen getragen. Der verständliche Wunsch nach Delegierten, die der anderen Konfession schneller vertraut werden können, birgt aber auch eine Gefahr: Um so irritierender mag es für die Vertreter des Ökumenischen Patriarchats gewesen sein, als sie 1982 auf dem Treffen in Stapelage von der Lippischen Landeskirche beherbergt wurden und einen vorherrschend reformierten Teil der EKD genauer kennenlernen durften.
- <sup>20</sup> Die hier vorgenommenen Präzisierungen des Konsensbegriffes beruhen auf einer Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschungen: *H. Meyer*, „Grundkonsens und Kirchengemeinschaft“, in: *A. Birmelé / H. Meyer* (Hg.), Grundkonsens – Grunddifferenz, 1992, S. 28. Trotz der zum Teil heftigen Diskussion vor einigen Jahren über den ökumen. Konsensbegriff ist m.E. zur Zeit noch keine allg. anerkannte Alternative in Sicht, mit der die Suche nach der Einheit erfolgreicher und sachgemäßer geführt werden könnte.
- <sup>21</sup> *H. Meyer*, Konsens und Kirchengemeinschaft, in: KuD 31, 1985, S. 182f.
- <sup>22</sup> *H. Meyer*, a. a. O., (Anm. 20), S. 33f.
- <sup>23</sup> Dies wird z. B. in der Ekklesiologie-Studie der Leuenberger Gemeinschaft deutlich: Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, hg. v. *W. Hüffmeier*, 1996 (Leuenberger Texte. 1) S. 19f, 57f.
- <sup>24</sup> So z. B. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung. Ein Kommentar des Instituts für Ökumenische Forschung, Straßburg 1997; *U. Kühn*, Identitätskrise des deutschen Protestantismus?, in: MDKI 48, 1997, S. 101f.
- <sup>25</sup> Sechstes Forum über Bilaterale Dialoge: US 50, 1995, S. 94.
- <sup>26</sup> *A. Birmelé*, a. a. O., (Anm. 18), S. 320. Ein Blick auf das zitierte Quellenmaterial der Meissener Erklärung zeigt, wie stark sie sich in die internationalen bi-, aber auch multi-lateralen Dialoge eingebunden weiß.