

**Zeitschrift:** Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

**Band:** 89 (1999)

**Heft:** 3

**Artikel:** Konsens und Konvergenz von Melanchthon bis Lima

**Autor:** Kraft, Sigisbert

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-404905>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 14.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# **Konsens und Konvergenz von Melanchthon bis Lima**

Gastvorlesung beim Melanchthon-Colloquium  
der Karls-Universität Prag am 26. Februar 1998

## **1. Vorbemerkung**

Meine Fachgebiete sind Liturgiewissenschaft und Ökumenische Theologie. Das mag den Blickwinkel im Vergleich zur Sicht der Kirchen- und Reformationshistoriker und speziell der Melanchthonexperten einschränken. Die Hinweise, die ich nachfolgend zu geben suche, sollen dazu beitragen, Philipp Melanchthons Werk nicht nur im Rückblick zu bedenken.

Für die Drucklegung wurde in Anmerkungen Bezug auf aktuelle ökumenische Probleme genommen.

## **2. Melanchthon und die Ökumene**

Das Gedenkjahr zum 500. Geburtstag Philipp Melanchthons wurde – vor allem an seinen Lebens- und Wirkungsstätten – mit einer Fülle von Veranstaltungen begangen. Wissenschaftliche Symposien und Vorträge für die Allgemeinheit, Festakte, Ausstellungen, Konzerte, Theater, Kabarett. Der Veranstaltungskalender umfasste 80 kleingedruckte Seiten. Dazu kamen zahlreiche Aufsätze und Buchveröffentlichungen.

Darin wurde Melanchthon mehrfach als «ein Mensch für die Ökumene»<sup>1</sup>, als «ein Wegbereiter für die Ökumene»<sup>2</sup> bezeichnet, und es wurde gefragt, ob er als «Vater der Ökumene» gelten könne<sup>3</sup>. Sehen wir davon ab, dass das Wort «Ökumene» zu seiner Zeit noch nicht mit der heutigen Bedeutung gefüllt war, so ergeben sich auch vom Ansatz her beträchtliche Unterschiede. In der Reformationszeit ging es um den Widerspruch zu einem unbiblischen Kirchenverständnis, um «Die fürnemisten unterscheid zwischen reiner christlicher Lehre des Evangelii und der Ab-

<sup>1</sup> Paul Oestreicher, in: Stefan Rhein und Johannes Weiss (Hg.), Melanchthon neu entdeckt, 214–222.

<sup>2</sup> Jörg Haustein (Hg.), Philipp Melanchthon, Ein Wegbereiter für die Ökumene, Bensheimer Hefte 82, Göttingen 1997.

<sup>3</sup> Karl Lehmann, in: Melanchthon neu entdeckt (Fn. 1), 223–241.

göttischen Papistischen Lere» – so der Titel einer 1539 anonym erschienenen Schrift Melanchthons. «Die Möglichkeiten kirchlicher Neuordnungen dürfen nicht aus der Retrospektive beurteilt werden: Man konnte sich ja nicht nach dem entscheiden, was *heute* evangelische und katholische Kirche sind. Melanchthon verstand sich folgerichtig als Exponent einer theologischen *Richtung*, die gegen eine andere theologische Richtung argumentiert oder mit ihr verhandelt» (Jörg Haustein)<sup>4</sup>. Auf die Reform der Kirche gemäss dem Evangelium durfte auch um den hohen Preis von Spaltungen (selbst innerhalb der reformatorischen Bewegung) nicht verzichtet werden, doch galt es, sie nach besten Kräften zu verhindern. Darum hat sich Philipp Melanchthon wie kaum ein anderer seiner Zeitgenossen bemüht. So konnte der Erzbischof von Freiburg im Breisgau, Oskar Saier, in seiner Festansprache bei der Brettener Geburtstagsfeier sagen: «Wir wissen heute, dass es das Uranliegen Melanchthons war, die drohende Spaltung zu vermeiden. Wäre es nach Melanchthon gegangen, es hätte keine Spaltung der Kirche geben müssen.» Saier weist auf das Wort Melanchthons in der *Apologia Confessionis*, der Antwort auf die «Confutatio» hin: «Wir haben wahrlich nicht Lust oder Freude an Uneinigkeit» und fährt dann fort: «Gleichwohl hat die Bemühung um Einheit dort die Grenzen, wo es um das Wort des Evangeliums geht.»<sup>5</sup>

Heute geht es darum, die Einheit der Christen wiederzufinden. Auch diese Bemühungen müssen auf dem Wort des Evangeliums gründen.

Überraschenderweise wurde die Frage nach den Wegen, die Melanchthon solchen Bemühungen bereitet hat, soweit zu sehen ist, nicht mit ihrem bisher wichtigsten Ergebnis verbunden, den «Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen» über «Taufe, Eucharistie und Amt», die zu Beginn des Jahres 1982 in Genf vorgelegt worden sind<sup>6</sup>. Nun sind fünfzehn Jahre im Vergleich zu den fünf Jahrhunderten seit Melanchthons Geburt kein Jubiläumsanlass, aber doch wohl auch eine zu kurze Zeitspanne, um ein derartiges Faktum – mit oder ohne Bezug zu Melanchthon – in Vergessenheit geraten zu lassen. Noch im Jahre 1985 erschienen zum Verständnis dieser Konvergenzerklärungen zahlreiche Arbeitshilfen. Eine

<sup>4</sup> Fn. 2, 79.

<sup>5</sup> Die Rede ist u. a. dokumentiert in «Christ in der Gegenwart» 11/1997, 85f.

<sup>6</sup> Baptism, Eucharist and Ministry, Faith and Order Paper 111, Geneva 1982. Deutsche Übersetzung: «Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen», Frankfurt am Main/Paderborn 1982.

solche davon nannte sich «Ökumenische Wohnzimmersgespräche über die Lima-Texte» und zeigte damit deutlich das rege Interesse der Basis an diesen Texten. Sogar die «Ökumenische Kommission der katholischen Bistümer in Bayern» liess «Hilfen zur Beschäftigung mit den Lima-Erklärungen» veröffentlichen. Heute sind die Lima-Erklärungen bedauerlicherweise weithin in Vergessenheit geraten.

Sind die Verhandlungen und ihre Ergebnisse nicht die folgerichtige Konsequenz aus Melanchthons Grund-Satz von 1543: «Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren»?

Kann es Besseres geben, als dass Delegierte aller getrennten Kirchen wieder zum Gespräch zurückfinden und die gegenseitigen Verwerfungen und Lehrverurteilungen auf der Basis neuer schriftgemässer theologischer Einsichten zurücknehmen? Bei der Erarbeitung der Lima-Texte sind Vertreter aller Kirchen ins wechselseitige Gespräch eingetreten, die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche eingeschlossen.

### **3. Melanchthons Sorge um den Konsens und die Eintracht der Kirche**

Philipp Melanchthon kämpfte leidenschaftlich um die Bewahrung des vorgegebenen Consensus der Christenheit. Bereits der erste Artikel der Confessio Augustana beruft sich auf den magnus consensus der Kirche als Grundlage der Lehre und dabei ausdrücklich auf das Konzil von Nizäa. Die Confessio Augustana sollte der Nachweis des unvermindert bewahrten katholischen Glaubens sein, nicht eine teilkirchliche Bekenntnisschrift. Das wird erfreulicherweise heute auch von römisch-katholischen Theologen so gesehen<sup>7</sup>.

Im 12. Kapitel der Apologie, bei der Behandlung der zwischen Rom und den Reformatoren strittigen Busslehre, unterstreicht Melanchthon deutlich, dass der Consensus der Kirche immer auf dem Consensus der Heiligen Schriften beruhen müsse<sup>8</sup>. In der «Praefatio» zur «Enarratio Symboli Nicaeni» von 1550 schreibt er: «Ich bemühe mich jedenfalls, die allgemeine Lehre getreu vorzutragen, die in der Kirche gelehrt wird, und die, wie ich meine, bei sorgfältiger Betrachtung der gesamten Alten Kirche, wahrhaftig den Konsens der katholischen Kirche Gottes darstellt

<sup>7</sup> Vgl. Harding Meyer/Heinz Schütte (Hgg.), Confessio Augustana, Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, Paderborn/Frankfurt am Main 1980.

<sup>8</sup> Apologie der Confessio Augustana 12, 66.

und mit der Augsburgischen Konfession von 1530 übereinstimmt. Keinesfalls möchte ich eine fremde Art der Lehre oder fremde Meinungen in die Kirche hineinragen. Und ich wünsche, dass die Eintracht der Kirche ewig währt.»<sup>9</sup> Diesen Konsens will Melanchthon in der Confessio Augustana dartun und in der Apologie verteidigen. Um diesen Konsens ringt er in den Auseinandersetzungen mit den einzelnen Flügeln der reformatorischen Bewegung. Der Bewahrung dieses Konsenses dienen aber auch seine vielfältigen Bemühungen um Ausgleich und Vermittlung. Von Martin Luther und Johannes Cochläus bis in unser Jahrhundert hat ihm das den Vorwurf der Leisetreterei und der Inkonsequenz, ja der Verschlagenheit, der Hinterlistigkeit und des Betrugs eingetragen. Der altkatholische Referent kann hier nicht verschweigen, dass auch der frühe *Döllinger* Melanchthon Charakterschwäche, Unredlichkeit und Zweideutigkeit vorgeworfen und das dunkle Bild mitbestimmt hat, das in der römisch-katholischen Kirchengeschichte im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Philipp Melanchthon gezeichnet wurde.<sup>10</sup>

Um den Grundkonsens zu bewahren, war Melanchthon bereit, innerhalb der Grenzen der Confessio Augustana eine Vielfalt kirchlicher Praxis zuzulassen, einschliesslich der Duldung der ‹Adiaphora›, d.h. von Bräuchen, Zeremonien, Gewändern bis hin zur Verständigungsbereitschaft mit den Vertretern Roms und zum Zugeständnis einer «Superiorität» des Papstes über die Bischöfe «jure humano»<sup>11</sup> – dies selbstverständlich auf der Grundlage und unter Wahrung ‹evangelischer› Konsequenzen wie u.a. Erneuerung der Messe, Laienkelch, Priesterrehe.

Der Bewahrung des Konsenses und der Einheit dient aber auch die unablässige Mühe Melanchthons, mit der er gemäss den Ergebnissen eines ununterbrochenen Lernprozesses seine Schriften immer wieder verän-

<sup>9</sup> Zitiert in: Michael Beyer/Stefan Rhein/Günter Wartenberg (Hgg.), Melanchthon deutsch, Leipzig 1997, 36–41 (Übersetzungsgrundlage Corpus Reformatorum (CR) 7, 575–579).

<sup>10</sup> Ignaz von Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses, Bd. 1–3, 1846–1848. Reprint Frankfurt am Main 1962, Bd. 1, 349–408, Bd. 3, 274–333.

<sup>11</sup> Im Zusatz zu Melanchthons Unterschrift unter die Schmalkaldischen Artikel: «Ich, Philippus Melanchthon halt diese obgestallte Artikel auch fur recht und christlich, vom Bapst aber halt ich, so er das Evangelium wollte zulassen, daß ihm umb Friedens und gmeiner Einigkeit willem derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und künftig sein möchten, sein Superiorität über die Bischöfe, die er hat jure humano, auch von uns zuzulassen (und zu geben) sei.» Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK) 463 f.

dert, strafft oder ergänzt. Sein theologisches Hauptwerk, die Loci Communes, hat er mehrfach verbessert, dreimal völlig neu geschrieben und schliesslich eine eigene deutsche Übersetzung geschaffen, nachdem ihn die von Georg Spalatin und Justus Jonas nicht befriedigen konnten. Auch an der Formula Consensus hat Melanchthon weitergearbeitet<sup>12</sup>.

Dennoch (oder gerade deswegen) stiess er bei den Exponenten Roms, bei den unbeweglichen Gnesio-Lutheranern – einer Gruppe, die sich als die Verteidiger des ‹wahren› Luther verstanden – und bei manchen früheren Freunden und Weggefährten – wie Matthias Flacius Illyricus und Nikolaus Gallus – auf erbitterten Widerstand und heftige Gegnerschaft. Auch der «Frankfurter Rezess»<sup>13</sup> konnte die zerstrittenen Parteien nicht wieder einigen. Dass das «Bemühen um einen Konsens immer auch das Risiko in sich trägt, dabei selbst zwischen die Fronten zu geraten, hatte Melanchthon bereits zur Genüge erfahren und (es) sollte sich nach seinem Tod noch deutlicher zeigen. Der Einsatz für eine umfassende Verständigung und Integration unter Bewahrung theologischer Pluralität blieb durch die Geschichte der Kirche hindurch immer nur ein angefangener Prozess, an dem weiterzuarbeiten eine bleibende Aufgabe der Theologie ist.»<sup>14</sup>

Dieser Aufgabe hat sich in besonderer Weise die Kommission des Ökumenischen Rates für «Faith and Order» angenommen, vor allem in der Erarbeitung der Lima-Dokumente und nicht zuletzt im Studiendokument «Gemeinsam den einen Glauben bekennen»<sup>15</sup>.

Dabei wurden – wie wir noch im einzelnen erkennen werden – Intentionen und Anliegen Philipp Melanchthons aufgenommen.

<sup>12</sup> Melanchthons Methode unterscheidet sich dabei erheblich vom unverrückbaren Festhalten an Lehrerklärungen und ihrem Wortlaut, wie es in den jüngsten Dokumenten des Vatikans festgeschrieben ist (vgl. Fn. 35).

<sup>13</sup> Dazu u. a.: Irene Dingel, Der Frankfurter Rezess, in: Jörg Haustein (Hg.), Philipp Melanchthon, Ein Wegbereiter für die Ökumene (Fn. 2), 119–141.

<sup>14</sup> Ebd. 141.

<sup>15</sup> «Gemeinsam den einen Glauben bekennen» – Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel (381) bekannt wird. Englische Originalausgabe: Confessing the One Faith, Faith and Order Paper 153, Geneva 1991. Deutsche Ausgabe: Frankfurt am Main/Paderborn 1991.

Max Thurian (Hg.), Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry, Geneva 1983. Deutsch: Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt, Frankfurt am Main/Paderborn 1983.

Dazu auch: Die Diskussion über Glaube, Eucharistie und Amt, 1982–1990, Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, Frankfurt am Main/Paderborn 1990.

Hier wird vor allem die vorgegebene und unabänderliche Konsensgrundlage dargestellt und neu ausgesagt. Die gesicherten Ergebnisse neuerer historischer, exegetischer, patristischer und liturgiewissenschaftlicher Forschungen ermöglichen, weitestgehend über kontroverse Positionen des 16. Jahrhunderts hinauszukommen, manche offene Fragen zu beantworten und so die Konsensgrundlage zu erweitern. Wo noch unvereinbare Auffassungen bestehen und ungeklärte Probleme bleiben, lässt sich der Weg zur Konvergenz aufweisen.

Freilich, auch die heutigen Bemühungen um Verständigung und Brückenbau stossen auf Gegner. Es ist eine eigentümliche Wiederholung, dass unter denen, die sich gegen wichtige Aussagen der Lima-Dokumente gestellt haben, aufs neue «Gnesiolutheraner» zu finden sind. Wie zu Melanchthons Zeiten stossen die Konvergenzbemühungen auf den Widerstand derer, die sich Einheit nicht als versöhlte Vielfalt, sondern nur nach der Devise ‹Alles oder nichts› vorstellen können.

Melanchthon schreibt in der bereits zitierten Vorrede zur Credo-Vorlesung<sup>16</sup>, er übergebe «diese Edition und (seine) übrigen Schriften dem Urteil der gebildeten und ehrbaren Leute ... von denen ich weiss, dass es in eurer Kirche viele davon gibt, die ich als wahre Glieder der Kirche verehre».

Faith und Order legte 1982 die Lima-Dokumente vor und «bittet» im Vorwort «nun höflich alle Kirchen um eine offizielle Stellungnahme zu diesem Text auf der höchsten hierfür zuständigen Ebene der Autorität, sei es nun ein Rat, eine Synode, eine Konferenz, eine Vollversammlung oder ein anderes Gremium». Die Kommission wünscht «möglichst genau zu erfahren, welche Folgerungen die Kirchen für die Beziehungen und für den Dialog mit anderen Kirchen ziehen» können, auf der Grundlage der gegenseitigen Anerkennung des Grundkonsenses im apostolischen Glauben. Sie fragt nach den Hilfen, die den Kirchen durch die vorgelegten Dokumente für ihr eigenes «gottesdienstliches, erzieherisches, ethisches und geistliches Leben und Zeugnis» gegeben werden, und bittet um Vorschläge für die weitere Arbeit<sup>17</sup>. Die Parallelen liegen auf der Hand.

<sup>16</sup> S. Fn. 9.

<sup>17</sup> S. Fn. 6.

## **4. Melanchthon und die Themen von Lima: Taufe, Eucharistie und Amt**

### **4.1 Taufe**

In der ersten Fassung der Loci Communes von 1521 beschliesst Melanchthon die Darlegungen über die Taufe mit dem Satz: «Es mag genügen, dies mit wenigen Worten berührt zu haben, damit wir niemanden durch eine längere Behandlung dieser Frage von der Lektüre der Schrift abhalten.»<sup>18</sup>

Einen ähnlichen Weg geht auch der Lima-Text, der entsprechende Schriftstellen zitiert, sie miteinander verbindet und nur kurz kommentiert.

Melanchthon betont in CA IX und in der Apologie die Heilsnotwendigkeit und Wichtigkeit der Kindertaufe vor allem in der Abwehr der Wiedertäufer.

Das Lima-Dokument steht veränderten Verhältnissen gegenüber und sagt (im Kommentar zu Abschnitt 12 im Taufdokument): «Wenn man die Begriffe ‹Säuglingstaufe› und ‹Gläubigentaufe› benutzt, muss man berücksichtigen, dass die eigentliche Unterscheidung zwischen denen liegt, die Menschen jeden Alters taufen, und denen, die nur diejenigen taufen, die ein persönliches Glaubensbekenntnis ablegen können. Der Unterschied zwischen Säuglings- und Gläubigentaufe wird weniger scharf, wenn man anerkennt, dass beide Formen der Taufe Gottes eigene Initiative in Christus verkörpern und eine Antwort des Glaubens, die innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden gegeben wird, zum Ausdruck bringen.» Abschnitt 13 lautet kurz und bündig: «Die Taufe ist eine unwiederholbare Handlung. Jegliche Praxis, die als ‹Wieder-Taufe› ausgelegt werden könnte, muss vermieden werden.»

Die Entfremdung zwischen den Kirchen hatte bis in unsere Zeit zu erneuten oder doch bedingungsweisen Taufspendungen selbst zwischen Kirchen geführt, in denen die Kindertaufe anerkannt und praktiziert wird. Dies geschah nicht nur dort, wo begründete Zweifel an Tauftheologie und Spendeformel am Platz waren, wie z.B. gegenüber den «Deutschen Christen» in der Zeit des Nationalsozialismus. Noch 1986 muss der griechisch-orthodoxe Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa, Augoustinos Lambadakis, seine Pfarrer in einem Rund-

<sup>18</sup> 8,60. Hier zitiert nach der Ausgabe: Loci Communes 1521 – Lateinisch-Deutsch, Hg. vom Lutherischen Kirchenamt Hannover und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD), Gütersloh 1997<sup>2</sup>.

schreiben mahnen, dass die erneute Taufe nach einer Konversion unzulässig sei<sup>19</sup>.

Ein anderes Problem kommt noch zu wenig in den Blick: Die heute zwischen den allermeisten Kirchen fraglose Anerkennung der Taufe wird eher als ein kirchenrechtlicher Akt ohne geistliche Konsequenzen angesehen. Ökumenische Gottesdienste, Bibelwochen und andere Formen der Zusammenarbeit werden selten als selbstverständliche Konsequenz aus dem gemeinsamen Getauftsein begründet. Ökumenische Taufgedächtnisgottesdienste, wie sie in Deutschland bei einigen Kirchen- bzw. Katholikentagen gefeiert wurden, galten eher als Ausweichlösung, da keine gemeinsame Eucharistiefeier begangen werden konnte. Sie traten nicht als hoher Ausdruck der Gemeinschaft durch die eine Taufe ins Bewusstsein. Erst recht sind agendarische Formulierungen höchst problematisch, in denen nach der Taufspendung zwar bestätigt wird, der/die Getaufte sei «ein Glied am Leibe Jesu Christi geworden und gehört zu seiner Kirche» aber der nächste Satz feststellt, «NN gehört jetzt zur Evangelischen Kirche». Wenn die Eingliederung in den Leib Christi gefeiert wird, sind derartige ‹konfessionellen› Identitätsaussagen geradezu widersinnig. Es ist ohnehin eine höchst fragwürdige Praxis, das Wort «Konfession» zur Kennzeichnung unserer kirchlichen Sperrbezirke zu gebrauchen. Wir täten gut daran, diesen Sprachgebrauch zu vermeiden und nach einem besseren Ausdruck zu suchen, ähnlich dem englischen «Denomination». In amtlichen Formularen könnte nach Kirchen- bzw. Religionszugehörigkeit gefragt werden. Auf Philipp Melanchthon kann sich eine solche Bedeutungsverengung jedenfalls nicht berufen!

#### 4.2 Eucharistie

Melanchthon fordert, wie alle Reformatoren, die stiftungsgemäße Feier des Abendmahls. Das Abendmahl ist Gemeinschaftsfeier. Darum widersprechen die Privatmessen der Stiftung Jesu. Es ist Mahlfeier, deshalb darf die Kommunion nicht dem Priester vorbehalten bleiben. Die Lehre von der Transsubstantiation, Anbetung und Prozessionen werden verworfen. Im vorfindlichen römischen Kanon wird aus dem Abendmahl ein Opfer der Kirche. Darum wird dieser Kanon mit seinen, den Einsetzungsbericht umrahmenden Opfer- und Fürbittstrophäen, getilgt. Es

<sup>19</sup> Dokumentiert in: UNA SANCTA, Zeitschrift für ökumenische Begegnung, 2/1997, 120.

bleibt allein das biblische Wort. «Das Zeichen (gibt) dem Glauben an das Wort Stütze ..., indem Gott im Zeichen gleichsam ein Siegel unter seine Verheissung setzt. ... Das Abendmahl ist die Testamentseröffnung des für uns in den Tod gegebenen Gottessohnes zugunsten des Sünder.»<sup>20</sup> Mit Martin Luther verteidigt Melanchthon den Glauben an die wahrhaftige, lebendige und wesentliche Gegenwart Christi in seinem Mahl und wendet sich gegen jegliche Abschwächung dieser Lehre. Beim Marburger Religionsgespräch von 1529 blieben die Einigungsversuche von Luther und Melanchthon mit Zwingli und Ökolampad und den Strassburgern Bucer und Hedio ohne Ergebnis. Karlstadt und andere Schwärmer waren von dem Gespräch ohnehin ausgeschlossen. Erst 465 Jahre später sollte eine Einigung durch die «Leuenberger Konkordie» zustandekommen<sup>21</sup>.

Offensichtlich hat kein Reformator in den Berichten vom Abschiedsmahl Jesu den Hintergrund der jüdischen Beraka und Toda wiederentdeckt. In den Worten «eulogäas» (Mt 26,15; Mk 14,22) und «eucharistäas» (Mt 26,21; Mk 14,23; Lk 22,19; 1 Kor 11,24) wurden die Beraka (Lobpreis, Segensgebet) und die Toda (Dank) der jüdischen Feier nicht wiedererkannt. Die lateinische Übersetzung «benedixit» hatte man als vom Priester zu erteilenden Segen verstanden, häufig magisch missdeutet und beim Einsetzungsbericht mit dem konsekratorisch interpretierten Kreuzzeichen verbunden – als ob Jesus je in dieser Weise «gesegnet» hätte. Das führte dazu, dass die aus der jüdischen Tischliturgie zu verstehende Eulogia und Eucharistia Jesu vergessen und aus dem liturgischen Handeln und dem Gebot Jesu, «dies» zu tun, ausgenommen wurde.

Es überrascht, dass gerade Melanchthon, wohl der beste Kenner der biblischen Sprachen und des Testimonium Patrum unter den Reformatoren, diesen Zusammenhang mit der jüdischen Liturgie und mit dem Beten der frühen Kirche nicht gesehen hat. Betont er doch im Abendmahlsartikel X der Apologie zur CA gegenüber spiritualistischen Auflösungerscheinungen die Realpräsenz und nennt hier – wie an anderen Stellen – die Liturgie der griechischen Kirche, «die derselben Meinung war und ist». «Als Beleg für dieses Verständnis der Realpräsenz in der griechischen Liturgie wird auf die Wandlungsepiklese hingewiesen.»<sup>22</sup> Doch in

<sup>20</sup> Otto Hermann Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 1982, 150.

<sup>21</sup> Vgl. Leuenberger Texte, Heft 1. Die Kirche Jesu Christi, Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit (deutsch und englisch), Frankfurt am Main 1995.

<sup>22</sup> Reinhard Slenczka, Melanchthon und die orthodoxe Kirche des Ostens, in: «Melanchthon, ein Wegbereiter...» s. Fn. 2, 113. BSLK 248, 10ff.

diesem «graecus canon» entdeckt er weder die Eucharistia der frühen Kirche noch die im Westen verlorengegangene Epiklese als entscheidenden Bestandteil der Feier.

Nur zwei Lutherische Gottesdienstordnungen des 16.Jahrhunderts enthalten epikletische Formulierungen, die freilich der «Quam oblationem»-Strophe des Römischen Kanons näherstehen als der alt- und ostkirchlichen Geistepiklese:

Kautzsche Messe von 1522:

«... barmherziger, ewiger Gott,  
hilf, daß dieses brot und wein uns werde und sey  
der wahrhaftig leib und das unschuldig blut  
deines allerliebsten suns, unsres herren Jhesu Christi ...»

Pfalz-Neuburg 1543:

«... und bitten, du woeltest diselben (*gaben*)  
*durch dein Goetliche gnad, guete und kraft, heiligen, segnen*  
*und schaffen, das dises brot dein leib und diser wein*  
*dein blut sey vnd allen denen, die darvon essen und trinken*  
*zum ewigen leben lassen gedeihen.*»

Ähnliche Formulierungen finden sich in der schwedischen Interimsmesse von 1576.

Der Heidelberger lutherische Theologe *Peter Brunner*<sup>23</sup> schrieb, es sei «einfach eine Pflicht geschichtlicher Wahrhaftigkeit, festzustellen, dass es den Lutherischen Kirchen des 16.Jahrhunderts nicht gegeben worden ist, die ‹Reformation› des Kanons so durchzuführen, dass die Verbindung mit dem Beten der ältesten Christenheit gewahrt worden wäre»<sup>24</sup>.

Sein Kollege *Albrecht Peters* urteilte in einem Aufsatz «Lima-Erklärungen gegen Augsburgisches Bekenntnis?»<sup>25</sup>: «Luther kehrt die Bewegungsrichtung der mittelalterlichen Messe um ... in die Grundordnung von Verheissung und Glaube und sieht in ihnen die vom Herrn gestiften unterschiedlichen Gestalten der *viva vox evangelii*. Für das Abend-

<sup>23</sup> In: Untersuchungen zur Kirchenagende 1, Gütersloh 1949, 70.

<sup>24</sup> Es gab einzelne Vermittlungsversuche unter Bezug auf die altkirchliche Überlieferung, wie z.B. die des flämischen katholischen Theologen Georg Casander (1512–66). Er wollte als gemeinsam anzuerkennende Norm den Consensus universalis antiquitatis bis zu Gregor I. darstellen. Doch die Fronten waren bereits zu verhärtet und die Argumente nicht hinreichend.

<sup>25</sup> In: Reinhard Rittner (Hg.), Lima und das reformatorische Proprium, Fuldaer Hefte 28, Hannover 1984, 36f.

mahl greift er hierzu aus den *verba testamenti* die Aufforderung: ‹Nehmet und esset!› sowie ‹Trinket alle daraus!› und verknüpft dies mit der Zusage: ‹Für euch gegeben zur Vergebung der Sünden›. Der Lima-Text zur Eucharistie sowie die exemplarische Lima-Liturgie hingegen greifen auf die frühjüdische Beraka in deren christlich-trinitarischer Auffüllung zurück.›

Das Eucharistiedokument von Lima kann sich dabei auf die im Anfang unabhängig voneinander in allen westlichen Kirchen in Gang gekommene liturgische Erneuerung und auf die neueren exegetischen und liturgiewissenschaftlichen Forschungsergebnisse stützen. Im Lima-Text wird schon im Namen der Feier die «Danksagung an den Vater (berakah)» (Abschnitt A) wiedererkannt, der anamnetische Charakter der Feier und damit die Verbindung zum Stiftungsmahl und der jüdischen Liturgie.

Abschnitt D des Textes handelt von der «Eucharistie als Gemeinschaft (*Communio*) der Gläubigen». Diesen Gemeinschaftscharakter des Abendmahls hat Melanchthon in der Hoffnung auf einen innerreformatorischen Ausgleich beim Frankfurter Rezess besonders betont.

Im Kommentar zu Abschnitt C über «Die Eucharistie als Anrufung des Geistes» wird ausdrücklich festgehalten, dass «damit nicht die eucharistische Gegenwart Christi spiritualisiert, sondern die unauflösliche Einheit zwischen dem Sohn und dem Geist bekräftigt werden». Hier beggnen wir, wie auch im Abschnitt 15, Gedanken Melanchthons wieder. Es heisst da: «Kraft des lebendigen Wortes Christi und durch die Macht des Heiligen Geistes werden Brot und Wein die sakramentalen Zeichen des Leibes und Blutes Christi. Sie bleiben dies für den Zweck der Kommunion.»

Es ist allerdings eine eigenartige Entwicklung, wenn sich auf die Ausführungen der Lima-Dokumente und auf die Vorlage des «Vorentwurf(s) Erneuerte Agende» evangelischer Kirchen in Deutschland von 1990 hin gerade Lutheraner gegen die Epiklese beim Abendmahl gewendet haben. Eine aus vielen ähnlich lautenden Stimmen sei zitiert: Wenn der Geist «bei der Eucharistie also angerufen (wird), damit er diese allererst in Kraft setzt ... so droht das Werk des Sohnes zurückzutreten. Dann muss die Tat des Sohnes verblassen zu einem an sich nur vergangenen, an sich nur damaligen, an sich noch kraftlosen Geschehen, das erst durch den Geist in Kraft gesetzt wird»<sup>26</sup>. Erst recht ist aus dem biblischen und liturgiegeschichtlichen Zusammenhang nicht verständlich, dass eine Epi-

<sup>26</sup> Friedrich Beisser, in: Rittner, Lima (Fn. 24), 97.

klese nur zugestanden wird, wenn sie «als Bitte um den Glauben als die Weise des gesegneten Empfangs» formuliert wird – und dies ausschliesslich *vor* dem Abendmahlsbericht, damit die Gemeinde gläubig die Einsetzungsworte höre<sup>27</sup>. Die Wiedergewinnung der Epiklese in der Eucharistiefeier, aber auch bei anderen gottesdienstlichen Handlungen, ist auch für die immer noch kontroverse Frage nach Amt und Ordination bedeutsam<sup>28</sup>. Wenn sich die Kirche dazu bekennt, dass der Heilige Geist ihre Eucharistie erfüllt, kann die priesterliche «Konsekrationsgewalt» weder in der bisherigen Weise bekämpft noch verteidigt werden. Damit sind wir schon beim dritten Thema von Lima.

### 4.3 Amt

Vor den Augen der Reformatoren stand die mittelalterliche Messpraxis, das Verständnis vom Messopfer ohne unmittelbaren Gemeindebezug, das möglichst oft dargebracht werden sollte. Damit war eine grosse Anzahl wenig gebildeter Priester betraut, die an vielen Altären (Privat-)Messen in der Stille lasen. «Die juridische Nachfrage nach dem für einen gültigen Vollzug Konstitutiven hebt die *verba testamenti* heraus; diese werden im Mittelalter vom Messpriester unter kreuzförmigem Hauchen halblaut und sorgfältig akzentuiert mit dem Rücken zur Gemeinde gesprochen. Die Nähe des Priesters zu einem Zauberer war durchaus im Bewusstsein; *hoc est corpus = Hokuspocus...* im liturgischen Vollzug rücken Elevation und Anbetung der Hostie ins Zentrum.»<sup>29</sup> Das priesterliche Amt wurde als unerlässliche Mittel- und Mittlerinstanz zwischen Gott und den Menschen verstanden. Der ungehinderte Zugang aller Getauften zu Gott war gehindert. Diese offensichtlich bibelwidrigen Missstände schienen den Reformatoren nur durch die Abschaffung des Priesteramtes und der Messriten zu beheben. Im «Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe» aus dem Jahr 1520 schreibt Martin Luther: «Drumb müssen wir die Meß bloß und lauter absondern von den Gepeten und Gepärden, die dazu tan sein von den heiligen Vätern, und dieselben beide so weit voneinander scheiden als Himmel und Erden, daß die Meß eigentlich nit anders bleibe, denn das Testament und Sakrament in den Worten Christi begriffen.»<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Gutachten des theologischen Ausschusses der VELKD vom 21.6.1994.

<sup>28</sup> Zum Ganzen s. a. *Sigisbert Kraft*, Die eucharistische Epiklese als ökumenisches Problem, in: UNA SANCTA 3/1985, 226–231.

<sup>29</sup> S. Fn. 24.

<sup>30</sup> Luther-Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe – WA) 6,367, 19–23.

Eine Reform nach Massgabe der frühen Kirche lag nicht im Blickfeld. In Nordeuropa hingegen bemühte man sich, Feier und Amt entsprechend der Theologie des Hebräerbriefs sorgsam zu erneuern. Die Stiftung Jesu wurde als Mahl und Gemeinschaftsfeier wiederhergestellt und der grundsätzlich nicht in Frage gestellte bischöfliche und priesterliche Dienst entsprechend interpretiert<sup>31</sup>.

In Schweden wollte der König während der Amtszeit von Erzbischof Laurentius Petri das Bischofsamt abschaffen, scheiterte aber bei diesem Versuch. In der «Confessio Suecana» ist die Confessio Augustana mit der Ordinationsordnung der Schwedischen Kirche von 1571 verbunden. Das Bischofsamt wird als eine Gabe des Heiligen Geistes an die frühe Kirche bezeichnet, die überall und zu allen Zeiten angenommen worden sei und deshalb bis zum Ende der Welt bewahrt werden müsse. Die Ordination zum besonderen Dienst bleibt Aufgabe und Pflicht der Bischöfe und in besonderer Weise die Konsekration neuer Bischöfe.

Das historische dreifache Amt, Diakon, Priester, Bischof, bleibt insbesondere in der anglikanischen Kirche unangetastet. Im Book of Common Prayer von Thomas Cranmer von 1549 und 1553 sind die Ordinationsriten gegenüber dem Pontificale Romanum weithin verändert. Dies ist allerdings in der Geschichte der Ordination kein aussergewöhnlicher Vorgang. Nachdem die römische Kirche ihre eigenen Ordinationsriten nach dem 2. Vatikanischen Konzil grundlegend erneuert hat, sollte hierin kein Hindernis für die Anerkennung mehr gesehen werden können, wenn die Intention und der wesentliche Inhalt gegeben sind. Nach der erneuten Verbindung mit Rom und der Wiedereinführung der lateinischen Riten unter Mary Tudor erlangt unter Elisabeth I. 1558 die Kirche von England wieder ihre Selbständigkeit in Kirchenstruktur und Gottesdienstordnung. Bei der Konsekration von Erzbischof Matthew Parker 1559 nehmen vier Bischöfe an der Handauflegung teil.

Im Book of Common Prayer lauten die Formeln bei der Handauflegung in der Ordinationsfeier:

“Receive the Holy Ghost for the Office and Work of a Priest in the Church of God, now committed into thee by the Imposition of our hands. Whose sins thou dost forgive, they are forgiven; and whose sins thou dost retain, they are retained. And be thou a faithful Dispenser of the Holy

<sup>31</sup> Vgl. dazu: Together in Mission and Ministry, The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe, London 1993, hier bes. 59–145.

Word of God, and of his holy Sacraments; In the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost. Amen.”

bzw.: “Receive the Holy Ghost for the Office and Work of a Bishop in the Church of God, now committed into thee by the Imposition of our hands; In the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost. Amen. And remember that thou stir up the grace of God, which is given thee by the Imposition of our hands; for God hath not given us the Spirit of fear, but of power, and love, and soberness.”

Hier ist anzumerken, dass auch in der vorreformatorischen Ordnungsliturgie das Begleitwort nach Joh 20,23 ursprünglich schon bei der ordinatorischen Handauflegung gesprochen und erst später einer weiteren Handauflegung nach der Kommunion zugeordnet wurde. Das BCP hat demnach die alte Formel des katholischen Ordinale bewahrt<sup>32</sup>.

Dabei ist die Handauflegung – anders als in mancher heutigen evangelischen Praxis – unverzichtbar und konstitutiv für den geistlichen Auftrag, der in der Ordination gegeben wird.

So wird in den Reformationskirchen Nordeuropas die Tradition der Kirche bewahrt, die seit der Traditio Apostolica des Hippolyt nachweisbar ist. In deren lateinischer Fassung begegnet uns erstmals «ordinare» als Synonym für «cheirotonein», die Praxis also, die bereits in Apg 6, 1–6, 1 Tim 1,6 und 5,22 bezeugt ist.

Die Frage ist müssig, ob in den Stammländern der Reformation eine andere Entwicklung eingetreten wäre, hätten sich auch hier Bischöfe mit ihren Kapiteln und Diözesen der «neuen Lehre» angeschlossen wie in Skandinavien und in England. Wir müssen von den historischen Gegebenheiten ausgehen, nicht von Spekulationen.

Das Amtsverständnis Melanchthons blieb trotz seiner vielfältigen Verbindungen nach England und seiner Hochschätzung – er wird geradezu auch als Praeceptor Angliae gepriesen – von alledem unbeeinflusst.

In den Loci Communes von 1521 schreibt er: «Et ut hoc obiter moneam vocabulum episcopi aut presbyteri aut diaconi non convenire cum vocabulo sacerdotis. Sumusque sacerdotes omnes christiani, quia sacrificium, hoc est corpus nostrum offerimus.» (8,122)

Der Bezug auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen wird für das reformatorische Amtsverständnis weiterhin massgebend. Diese exklusive Deutung von 1 Petr 2,5 wird heute auch von evangelischen Exegeten

<sup>32</sup> Vgl. dazu: Der Gottesdienst der Kirche, Handbuch für Liturgiewissenschaft Bd. 8, Bruno Kleinheyer/Emmanuel von Severus/Reiner Kaczynski, Sakramentliche Feiern II, Regensburg 1984, 45.

nicht mehr mitgetragen. So schreibt *Leonhard Goppelt*<sup>33</sup>: «Dieses Wort will nicht gegenüber anderen Auffassungen von Priestertum jedem Getauften priesterliche Rechte und Funktionen, das ‹allgemeine Priestertum›, zusprechen – diese Intention trug die Reformation in die Stelle ein –, es will vielmehr einprägen, dass die Zugehörigkeit zum Hause Gottes niemals stille Teilhabe, sondern immer aktiven Dienst bedeutet.»

In der deutschen Fassung der Confessio Augustana wird in Artikel V aus dem «Ministerium Ecclesiasticum» das «Predigtamt», eine Folge des auch für den Gottesdienst konsequent angewendeten Sola-Scriptura-Prinzips und der Interpretation des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen.

Melanchthon legte allerdings grossen Wert darauf, dass die zum Dienst am Evangelium Bestellten auf ihre Aufgabe gut vorbereitet werden. Im Jahre 1543 verfasst er eine «*Oratio de necessaria coniunctione scholarum cum ministerio Evangelii*» für die erste Leipziger Präsentation von Doctores Theologiae nach der reformatorischen Neuordnung der Universität. Der Doctor novissimus Bernhard Ziegler trug diese Rede vor, in der sich auch das vielzitierte Wort findet: «Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren». Gleich darauf heisst es: «Nicht einmal in einem kleinen Kahn übergibt man einem Menschen das Ruder, wenn der nicht rudern gelernt hat. Keiner kann ohne Unterweisung die Äcker bestellen. Über andere, kompliziertere Fertigkeiten will ich gar nicht reden. Um wieviel geringer mag einer als Ausleger der himmlischen Lehre, als Leiter der Kirche sein, wenn er nichts gelernt hat?»<sup>34</sup>

Die Voraussetzung des «*rite vocatus*» in CA XIV bleibt bis heute für verschiedene Deutungen offen. Sie reichen von einem strengen Ordinationsverständnis bis zur Interpretation, es handle sich nur um die rechtlichen Ordnungen einer Beauftragung, die – auch ohne Handauflegung – lediglich *pro loco et tempore* erteilt werden könne und zu einem «Geteilten Amt» zwischen Beauftragten mit verschiedenen Berufsabschlüssen, die ohne Ordination eine Gemeinde leiten, wie in der Evangelischen Kirche des Rheinlands z. T. bereits praktiziert. Nach dem bisher Gesagten ist es verständlich, dass u. a. bei der Meissen-Vereinbarung zwischen der Church of England und der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1991 wie schon bei der «Vereinbarung» zwischen der Altkatholischen

<sup>33</sup> In: Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd. XII/1, Göttingen 1978, 146.

<sup>34</sup> CR 11, 606–618, hier zit. nach Michael Beyer/Stefan Rhein/Günther Wartenberg (Hgg.): Melanchthon deutsch, Leipzig 1997, Bd. 2, 27.

und der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1985 noch keine volle Austauschbarkeit der Ämter erzielt werden konnte. Auch die besonderen Gespräche zwischen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland und dem Katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland stagnieren derzeit bei der Amts- und Ordinationsfrage.

Inwieweit die Porvoo-Erklärung auch das deutsche Luthertum berühren wird, bleibt abzuwarten.

Die Lima-Dokumente über das Amt beginnen mit der «Berufung des ganzen Volkes Gottes» und fragen dann: «Wie ist das Leben der Kirche nach dem Willen Jesu Christi und unter der Leitung des Heiligen Geistes zu verstehen und zu ordnen, so dass das Evangelium verbreitet und die Gemeinschaft in Liebe auerbaut werden kann?» (Amt I,6). Später heisst es: «Um ihre Sendung zu erfüllen, braucht die Kirche Personen, die öffentlich und ständig dafür verantwortlich sind, auf ihre fundamentale Abhängigkeit von Jesus Christus hinzuweisen, und die dadurch innerhalb der vielfältigen Gaben einen Bezugspunkt der Einheit darstellen. Das Amt solcher Personen, die seit sehr früher Zeit ordiniert wurden, ist konstitutiv für das Leben und Zeugnis der Kirche» (Amt II,8). «Das Neue Testament sagt sehr wenig über die Ordnung der Eucharistie. Es gibt keine expliziten Belege für die Leitung der Eucharistie. Schon bald ist deutlich, dass ein ordinierte Amtsträger die Feier leitet. Wenn das ordinierte Amt einen Bezugspunkt für die Einheit des Lebens und Zeugnisses der Kirche darstellen soll, ist es angemessen, dass einem ordinierten Amtsträger diese Aufgabe übertragen werden sollte. Sie ist zutiefst verbunden mit der Aufgabe, die Gemeinschaft zu leiten, d. h. über ihr Leben zu wachen (episkepe) und ihre Wachsamkeit im Blick auf die Wahrheit der apostolischen Botschaft und das Kommen des Gottesreiches zu stärken.» (Amtsdocument, 14).

Später heisst es (26): «Das ordinierte Amt sollte in einer persönlichen, kollegialen und gemeinschaftlichen Weise ausgeübt werden. ... Diese drei Aspekte müssen zusammengehalten werden».

Lima setzt grundsätzlich die Ordination voraus, verlangt aber nachdrücklich deren Einbindung in Kollegialität. «Die aktive Teilnahme aller Glieder am Leben und Entscheidungsprozess der Gemeinschaft» und der «Dienst der Einheit» durch die Ordinierten gehören unlöslich zusammen (27).

Wenn es weiterhin heisst, «die kollegialen und gemeinsamen Dimensionen werden in regelmässigen repräsentativen synodalen Zusammenkünften Ausdruck finden» (ebd.), so gilt das nicht nur in der jeweiligen

(Teil-)Kirche. Hier ist zu fragen, ob sich die örtlichen, regionalen und auf Länderebene gebildeten ökumenischen Councils und Arbeitsgemeinschaften als mehr oder weniger verbindliche Gesprächsgremien oder als verbindliche synodale Zusammenschlüsse verstehen und bereit sind, das «ökumenische Risiko» zu wagen. Davon sprach Erzbischof Robert Runcie von Canterbury bei der Eröffnung der Lambeth-Conference 1988: «Wir riskieren den Verlust der denominationalen Identität auf der Suche nach der christlichen Identität – was C.S. Lewis ‹nichts als Christsein› nannte. Ökumenismus ist keine Bedrohung unserer Identität, vielmehr ihre Befreiung und Erweiterung.»<sup>35</sup>

Die gegenseitige Anerkennung der Ämter wird nur möglich, wo Kirchen bereit sind, ihre denominationalen Grenzen zu öffnen.

Ob die zwischen dem Vatikan und dem Lutherischen Weltbund erarbeitete «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre» – wenn sie trotz aller in letzter Zeit aufgetretenen Hindernisse doch noch verabschiedet werden kann – folgerichtig eine Übereinkunft in der Ämterfrage zur Folge haben wird, hängt von der Bereitschaft aller Beteiligten ab, auf dem von Lima gewiesenen Weg weiterzugehen<sup>36</sup>.

#### 4.4 Wort

Melanchthon würde sicher den Wunsch bekräftigen, den u.a. *Jürgen Moltmann* geäussert hat: «Wir sind es gewohnt in den Kategorien von *Wort und Sakrament* zu denken. Die Lima-Texte sprechen aber nur über Sakamente und Amt. Es muss daher der dringende Wunsch der Refor-

<sup>35</sup> Dieses und die folgenden Zitate sind übersetzt aus dem Eröffnungsreferat «The Nature of the Unity we Seek» (MS aus den Akten).

<sup>36</sup> Die Antwort des Vatikans «auf die gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre» vom 25. Juni 1998 (Dt. Fassung in: epd-Dokumentation Nr. 27a/98, Evangelischer Pressedienst Frankfurt am Main) dämpft die – noch beim 93. Deutschen Katholikentag vom 10. bis 14. Juni 1998 in Mainz geäusserten entsprechenden Erwartungen erheblich. Im «lehrmässigen Kommentar» der vatikanischen Glauenskongregation zum Motu proprio des Papstes «Ad tuendam fidem» vom 29. Juni 1998 wird zudem die von Leo XIII. erklärte Ungültigkeit der anglikanischen Weihen als eine der irreversiblen Wahrheiten genannt, die «aufgrund geschichtlicher Notwendigkeit mit der Offenbarung verbunden und endgültig zu halten sind.» Und dies, obgleich bereits 1985 der damalige Leiter des vatikanischen Einheitssekretariats, Kardinal Willebrands – im Rahmen der ARCIC-Verhandlungen (Anglican-Roman Catholic International Commission) – die dargelegte Übereinstimmung der Lehre und des Dienstes im Amtsverständnis als Grundlage einer Neubewertung durch den Vatikan bezeichnet hatte.

mationskirchen sein, dass den vorhandenen Lima-Texten eine weitere Konvergenzerklärung hinzugefügt oder besser vorangestellt wird mit dem Titel ‹De Evangelio›. Darin ist zu verhandeln über Evangelium – Schrift – Tradition, über Geist und Wort, über Mission und Evangelisation und über das *ministerium verbi divini*. Dann sind auch in den Sakraments- und Amtstexten die konvergierenden Linien für Protestantinnen besser erkennbar und konsensfähiger.»<sup>37</sup>

#### 4.5 Die Eucharistische Liturgie von Lima<sup>38</sup>

Konnten nach der Spaltung von Ost- und Westkirche beide Seiten noch die Rechtmäßigkeit von Eucharistie, Sakramenten und Ämtern in ihren Kirchen anerkennen, so zerbrach die gottesdienstliche Gemeinschaft im 16. Jahrhundert auch zwischen den reformatorischen Kirchen. Es war daher ein überwältigendes Zeichen, dass in Lima nicht nur eine weitestgehende Konvergenz über Taufe, Eucharistie und Amt dokumentiert, sondern diese auch in einer Eucharistischen Liturgie gefeiert werden konnte. Federführend für ihre Gestaltung war Fr. Max Thurian, der hier auch gottesdienstliche Erfahrungen aus Taizé eingebracht hat. Die Lima-Eucharistie wurde erstmals am 15. Januar 1982 und dann erneut am 28. Juli desselben Jahres unter dem Vorsitz von Generalsekretär Philipp Potter bei der Sitzung des Zentralkomitees des ÖRK im Ökumenischen Zentrum in Genf gefeiert. Bei der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 wurde – unter dem Vorsitz des damaligen Erzbischofs von Canterbury Robert Runcie – die Lima-Liturgie als zentraler Gottesdienst begangen, noch ehe alle bis 1984 erbetenen Stellungnahmen der Kirchen zu den Konvergenzpapieren eingelaufen waren. Die Erwartung war begründet, dass von der Verschiedenheit der Traditionen her Rückfragen gestellt und die Verdeutlichung von Einzelproblemen verlangt, aber die erreichte Gemeinsamkeit nicht mehr in Frage gestellt werde. Als Hauptgottesdienst der darauffolgenden Vollversammlung des ÖRK

<sup>37</sup> In: Ökumene am Ort, Blätter für ökumenische Basisarbeit, 1985/2, 11.

<sup>38</sup> Die Eucharistische Liturgie von Lima, mit einer Einführung von Max Thurian, in: Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt (Fn. 14), 213–235.

Sigisbert Kraft, Feiernd Gemeinschaft im Glauben wachsen lassen: Kleiner Kommentar zur Lima-Liturgie, in: Ökumene am Ort, Blätter für ökumenische Basisarbeit, 4/1986, 2–12.

Ders.: Ökumenische Eucharistiefeier? Überlegungen zu einer umstrittenen Frage, in: Liturgisches Jahrbuch 4/1995, 216–237.

in Canberra, am 10. Februar 1991, wurde die Eucharistische Liturgie von Lima – nach Eingang und Auswertung der Stellungnahmen – erneut gefeiert. Orthodoxe Delegierte und römisch-katholische Berater und Gäste nahmen betend Anteil, eine Reihe von Katholiken kommunizierte. Es handelte sich dabei immerhin um die grösstmögliche Öffentlichkeit und Offizialität der weltweiten Kirche, nicht um einen ökumenischen Gottesdienst, wie er in «vorausschauendem Gehorsam» immer wieder einmal zwischen Nachbargemeinden begangen wird.

Am Abend des Fronleichnamstages 1992 während des Deutschen Katholikentags in Karlsruhe leiteten der anglikanische Bischof Ambrose Reeves, Landesbischof Klaus Engelhardt und der Verfasser in der altkatholischen Christi-Auferstehungs-Kirche in Karlsruhe die Feier der Lima-Eucharistie. Auch zahlreiche römisch-katholische Christen, selbst Ordensleute, nahmen daran teil und empfingen das Mahl des Herrn. Wenn es in der Einführung von Max Thurian heisst, diese Liturgie wolle «keine andere ‹Autorität› beanspruchen als die, bei einigen ökumenischen Anlässen gefeiert worden zu sein», so wurde diese ‹Autorität› hier gewonnen. Bedauerlicherweise wird es nicht möglich sein, bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1998 in Harare die Lima-Liturgie von neuem als zentralen Gottesdienst zu feiern.

Der Lima-Liturgie liegt der Aufbau der gottesdienstlichen Ordnung zugrunde, wie sie seit der Frühzeit der Kirche gefeiert wurde. In der Lima-Liturgie wurden bewusst Aussagen der Konvergenzerklärungen thematisiert und versucht, wichtige liturgische Ausdrucksformen verschiedener kirchlicher Traditionen zusammenzufügen.

Die Eucharistische Liturgie von Lima hat ihren Sitz im Leben vor allem dort, wo sie in gröserer ökumenischer Gemeinschaft begangen wird. Max Thurian bemerkt in der «Einführung», die Lima-Liturgie könne auch da und dort verändert und vereinfacht gefeiert werden. Das wird freilich dann problematisch, wenn einzelne Kirchen sie für ihren Bereich adaptieren und ihren eigenen Traditionen und theologischen Traditionen so weit anpassen, dass sie die übergreifende Konvergenz nicht mehr zum Ausdruck bringt.

Schon bald, nachdem die Lima-Liturgie bekannt geworden war, gab Frieder Schulz, einer der führenden Liturgiker der Evangelischen (Unierten) Landeskirche von Baden, einen Kommentar, der wie in einem Brennspiegel viele Reaktionen zusammenfasst: «Es ist wahrscheinlich, dass die Lima-Liturgie, eine Ausformung dessen, was die Lima-Texte über die Eucharistie sagen, für die evangelische liturgische Tradition im deutschen Sprachgebiet, anders als im englischsprachigen Be-

reich, als Irritation, wenn nicht als Herausforderung empfunden wird, zumal die gottesdienstliche Konkretion auch deutlicher und praktischer zeigt, was die etwas trockene theologische Theorie der Lima-Texte meint. Man kann nun versuchen, sich gegen das Neue abzuschirmen und es mit disqualifizierenden Etiketten versehen wie ‹katholisch›, ‹hochkirchlich›, ‹elitär› u. ä. Man kann aber auch versuchen, mit unbefangener Offenheit und Lernbereitschaft wahrzunehmen, was hier an geistlicher Erkenntnis und Erfahrung seinen Niederschlag gefunden hat.»<sup>39</sup> Es zeigte sich – bis hinein in die evangelische Agendenarbeit der folgenden Jahre – überraschenderweise, dass solche Irritation nicht erst durch das Eucharistiegebet von Lima hervorgerufen wurde. Auch die Struktur eines entfalteten Wortgottesdienstes mit drei Lesungen (Altes Testament bzw. Apostelgeschichte, Antwortpsalm, neutestamentliche Lesung, Halleluja, Evangelium) und das nach der Predigt und einer meditativen Stille eingeordnete Credo stiess in evangelischen Kirchen auf Befremden, so als ob nicht gerade eine solche Ordnung der ‹Kirche des Wortes› gemäss wäre.

Es war bereits die Rede davon, dass hier auch das wiederhergestellte volle Eucharistiegebet als das «schwierigste Stück» (*Schulz*) empfunden wurde, insbesondere die Epiklese – und erst recht Begriffe wie «verwandeln» und «Opfer». Hier zeigt sich die Wirkungsgeschichte des reformatorischen Ärgernisses am Messopferverständnis der Zeit und die Schwierigkeit, derart belastete Formulierungen mit einem anderen Bedeutungsinhalt wieder zu übernehmen. *Schulz* weist mit Recht auf die Strassburger Tradition hin, in der sich «seit Anfang unter Zitierung biblischer Stellen wie Röm 12,1 und Ps 51,19 sowie Ps 50,23a Bitten um den Heiligen Geist (finden), der die Gemeinde zum rechten Opfer befähigen möge. Bucers Abendmahlsordnungen enthielten durchaus das Opfermotiv in diesem Sinn mit dem charakteristischen ‹sich aufopfern› und ‹sich Gott ergeben›»<sup>40</sup>. Auch in Kirchenliedtexten von Michael Weisse, Paul Gerhardt, Gerhard Tersteegen u. a. findet sich diese Gebetsweise.

Der Lutheraner *Karl Bernhard Ritter* hat in seiner, in Verbindung mit der Evangelischen Michaelsbruderschaft entstandenen, Agende «Die Eucharistische Feier»<sup>41</sup> geraume Zeit vor Lima unbefangen das belastete

<sup>39</sup> Vgl. dazu u. a. Frieder Schulz, Die Lima-Liturgie, Die ökumenische Gottesdienstordnung zu den Lima-Texten. Ein Beitrag zum Verständnis und zur Urteilsbildung, Kassel 1983, 26.

<sup>40</sup> Ebd. 28.

<sup>41</sup> Kassel 1961.

Wort «wandeln» in Beziehung zu 1 Kor 15,51 und Phil 3,21 verwendet. Seine Epiklese-Formulierung lautet:

«Vater, sende auf uns herab deinen Heiligen Geist, der lebendig macht, und erfülle mit ihm das Haus deiner ganzen Kirche. Durch ihn heilige und erneuere uns an Leib und Seele. Durch ihn heilige diese Gaben zum Brot des ewigen Lebens und zum Trank des immerwährenden Heils. Und wie du deinen Sohn auferweckt hast von den Toten und seinen irdischen Leib verwandelt hast in unvergängliches Leben, so wandle diese Welt neu in deiner Liebe.»

In Irritationen, wie sie gegenüber der Lima-Liturgie auftreten, zeigen sich späte Folgen davon, dass sich Luther und Melanchthon mit den Strassburgern nicht theologisch und spirituell zu einigen vermochten.

Das Eucharistiegebet von Lima nimmt die Anamnese-Überlieferung der frühkirchlichen Anaphoren auf und nennt dabei die Schöpfung, Mose und die Propheten, wie es beim Abschiedsmahl Jesu in der jüdischen Beraka geschehen ist.

Es übernimmt freilich nicht die Parallelstruktur zu den Symbola, wie sie sich bei Hippolyt und in anderen frühen Texten findet. Die Epiklese wird den verba testamenti vorangestellt. Hier hat sich die Rücksicht auf die römisch-katholische Liturgiereform und auf das reformatorische Verständnis des Abendmahlberichts gegenüber der in der Chrysostomus-Liturgie bewahrten Ordnung durchgesetzt.

Die Lima-Liturgie nimmt bewusst die theologischen Themen der Konvergenzdokumente auf. Im Kollektengebet und in der Epiklese finden wir den Taufgedanken, auch in der Präfation, in der danach von der königlichen Priesterschaft aller Erlösten und vom besonderen Amt die Rede ist. Das hat zu einer Grossform geführt, die in anderen neugeschaffenen Eucharistiegebeten der jüngsten Zeit wieder vermieden wurde. Bei diesen kommt es darauf an, in den wesentlichen Aussagen der Feier die lex orandi et credendi der frühen Kirche aufzunehmen und die gewonnene Übereinstimmung mit anderen Kirchen zu bewahren. Deshalb konnten in manche neuen Eucharistiebücher von altkatholischen, anglikanischen und evangelischen Kirchen Texte aufgenommen werden, die in anderen Kirchen entstanden sind.

Aus der bereits genannten Parallele des Eucharistiegebets zum Taufbekenntnis lässt sich die Einfügung der «Gedenkbitten» im Lima-Eucharistiegebet verstehen. Sie haben dort ihren Platz, wo im Symbolon von der Kirche, von der Communio Sanctorum die Rede ist.

Erfreulicherweise enthält die Ordnung von Lima ausser dem Sanctus, das als erste Gemeindeakklamation im Eucharistiegebet anzusehen ist,

noch an weiteren fünf Stellen Gemeinderufe. Leider wurde nach «Geheimnis des Glaubens» nicht die in der anglikanischen Liturgie und in altkatholischen Ausgaben vorgezogene Fassung «Christus ist gestorben, Christus ist erstanden, Christus wird wiederkommen!» gewählt, sondern der in römisch-katholischen und in manchen evangelischen Gottesdienstordnungen gebräuchliche Ruf «Deinen Tod, o Herr, verkünden wir...». Damit wird die durchgängige Gebetsrichtung der Anaphora an den Vater durchbrochen.

Bleibt die Frage: Wenn Christen aus getrennten Kirchen im Eucharistiegelob von Lima und ähnlichen Texten ihre eigene Glaubensüberzeugung wiederfinden, kann und darf dann die Amtsfrage als einziges Hindernis stehen bleiben?

Von orthodoxer und römisch-katholischer Seite wird entgegnet, Kommuniongemeinschaft setze Kirchengemeinschaft voraus. Kann aber nicht die Feier der Eucharistie auch als ökumenische Wegzehrung verstanden werden, als «medicina», wie das Sakrament in alten Orationen genannt wird?

Wenn es in Rom heisst, Kommuniongemeinschaft verlange die Gemeinschaft cum Petro et sub Petro, so darf gefragt werden, wie das zu der Zeit gewesen ist, ehe sich um 150 in Rom der monarchische Episkopat durchgesetzt hat, der zudem noch keinen «päpstlichen» Anspruch erhob.

Hier ist an Melanchthons Definition von der Kirche als der «Versammlung der Gläubigen» zu erinnern, in der das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente «recte administrantur» (CA VII). Wo sich eine Gemeinde zur schriftgemässen Verkündigung und zur Eucharistiefeier gemäss dem Glauben der frühen Gemeinden zusammenfindet, da ist Kirche.

Der Liturgiewissenschaftler Philipp Harnoncourt schrieb in einem Brief nach der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung 1997 in Graz von seiner Überzeugung, «dass die grundlegende *Einheit der Kirche* in den Kirchen immer vorhanden war und letztlich unzerstörbar ist. Sie ist nämlich eine Gabe und Wirkung des Heiligen Geistes, der seit dem Pfingst-Ereignis in den Tagen der Apostel der Kirche unwiderruflich geschenkt ist. Er ist Geist und Garant der Einheit, aber auch Geist und Garant der überraschendsten Vielfalt. Zerstört oder zum mindest stark getrübt ist aber die *Erkennbarkeit* der Einheit und damit die Glaubwürdigkeit der Kirche». Die Rezeption der Lima-Dokumente und die Feier der Lima-Eucharistie sind ein Auftrag, die vorgegebene Einheit wieder erkennbar zu machen!

Die reformatorische Botschaft ist vor allem über Lieder und Gebete unter die Leute gekommen. Die Lima-Liturgie konnte leider nur begrenzt dazu beitragen, neugewonnene Übereinstimmung in Lehre und Gebet den Gemeinden bewusst zu machen.

Rechtzeitig zum Melanchthongedenkjahr wurde erneut bekannt, was lange vergessen war: «Von keinem Reformator sind so viele Gebete überliefert wie von ihm.»<sup>42</sup>

## 5. Ausblick

Ohne die Konvergenzdokumente von Lima wäre es wohl kaum zu den Vereinbarungen von Leuenberg und Porvoo gekommen, in denen jene Einigung reformatorischer Kirchen erreicht worden ist, die Philipp Melanchthon ersehnt und um die er vergeblich gerungen hat. Wenn die Lima-Dokumente und andere Zeugnisse gewachsener ökumenischer Übereinstimmung in Vergessenheit geraten, werden wir auf dem ökumenischen Weg erheblich zurückgeworfen.

Konvergenz und Konsens, wie sie hier erreicht wurden, sind nicht nur aus dem Sachwissen und durch den eminenten Fleiss der Kommissionsmitglieder und ihres Beraterkreises zustandegekommen. Sie sind Fügung und Gabe des Gottesgeistes an die Kirche. Wer sie missachtet, versündigt sich wider den Heiligen Geist!

Nochmals Philipp Harnoncourt: «Solange die Kirchen in der Trennung verharren und so die gegebene Einheit unkenntlich bleibt, handeln sie gegen den Heiligen Geist, und zwar alle! Keine einzelne Kirche kann für sich die Einheit verwirklichen. Ziel der ökumenischen Bemühungen kann nur *Einheit in versöhnter Verschiedenheit* sein.»

## 6. Abschluss

Bei einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Baden-Württemberg zum Gedenken an Philipp Melanchthon wurde zum Abschluss das nachfolgende Gebet gesprochen, mit dem auch diese Überlegungen abgeschlossen werden sollen:

<sup>42</sup> Martin Jung und Gerhard Weng, Ich rufe zu dir. Gebete des Reformators Philipp Melanchthon, Frankfurt am Main 1996.

*Grosser Gott, allerbarmender Vater!  
Wir danken dir für das Leben und den Glauben deines Dieners Philipp Melanchthon  
und für sein Zeugnis, das wir neu vernehmen dürfen.  
Wir bitten dich:  
Lass uns gleich ihm nichts mehr wünschen, als von dir geliebt zu werden.  
Hilf uns in den verschiedenen Lagen deines Weinbergs  
im wechselseitigen Gespräch zu bleiben, zu dem wir geboren sind.  
Führe uns, dein pilgerndes Volk, miteinander auf den Weg  
und zerbrich alle Hindernisse  
im Namen deines Sohnes Jesus Christus,  
nach dem wir uns nennen.  
Bleibe bei uns auf unserem Weg  
und lass uns bei dir bleiben  
in Zeit und Ewigkeit.  
Amen.*

Waghäusel-Kirrlach

*Sigisbert Kraft*