

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

Band: 92 (2002)

Heft: 3

Artikel: Lima : 20 Jahre später

Autor: Houtepen, Anton

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404954>

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: 05.01.2026

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

Lima – 20 Jahre später

Anton Houtepen

Einleitung

Gut zwanzig Jahre hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung am bekannten Konvergenz-Text über Taufe, Eucharistie und Amt (= BEM nach den Anfangsbuchstaben des englischen Titels «Baptism, Eucharist and Ministry») gearbeitet, bevor dieser 1982 in Lima feierlich und ohne jede Gegenstimme angenommen und den Kirchen zur Rezeption unterbreitet wurde¹. Zwanzig Jahre sind seitdem vergangen. Was hat das ganze Rezeptionsverfahren, als solches einzigartig in der ökumenischen Geschichte, bislang gebracht und was müsste noch geschehen, damit der Text sein endgültiges Ziel – die volle Abendmahlsgemeinschaft der an diesem Dialog teilnehmenden Kirchen – erreicht? Und wenn, wie manche meinen, dieses Ziel noch in zu grosser Ferne liegt, welche näher liegenden Ziele könnten dann in Aufnahme und Weiterführung der Konvergenzdialoge in der Ökumene trotzdem erreicht werden?

Ich möchte in diesem Beitrag der Frage der Wirkungsgeschichte und der möglichen Weiterführung des Lima-Textes in drei Schritten nachgehen: Zuerst gebe ich einen beschreibenden, wenn auch notwendig unvollständigen Überblick über die mehr formellen Rezeptionsprozesse im Rahmen der Arbeit der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung (1); dann gehe ich auf Entwicklungen im Zusammenhang von neueren bilateralen Dialogen ein (2); schliesslich gehe ich auf einige neuere systematische Studien zu den christlichen Sakramenten und vor allem zur eucharistischen *koinonia* ein (3).

1. «Glauben und Kirchenverfassung» – Depression nach Lima?

Die Kommission als geistige Eigentümerin des Lima-Textes hat für die Fortführung des Lima-Programms eine besondere Verantwortung. Die Frage ist, ob und wie sie diese Verantwortung seit ihrer Plenarsitzung in

¹ Faktisch begann die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt natürlich schon am Anfang auf der Ersten Weltkonferenz in Lausanne 1927, aber die ersten richtigen Konsenstexte erschienen seit den sechziger Jahren: One Lord, One Baptism.

Budapest 1989² und ihrer Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993³ konkret wahrgenommen hat. Schon in Budapest und dann auch in Santiago sind auf der Basis der im Lima-Rezeptionsbericht⁴ hervorgehobenen allgemeinen Problem-bereiche (Schrift und Tradition, die Sakramente und die Kirche) unter dem gemeinsamen Stichwort «Koinonia in Glauben, Leben und Zeugnis» konkrete Gesprächsziele angedeutet worden. In der Folge entstanden die Stu-

Report on the Divine Trinity and the Unity of the Church, and Report on the Meaning of Baptism by the Theological Commission on Christ and the Church (FOP 29), London (SCM) 1960; Worship and the Oneness of the Church (über Eucharistie und Taufe) und The Redemptive Work of Christ and the Ministry of His Church (über das kirchliche Amt), in: *Patrick C. Rodger / Lukas Vischer* (Hg.), The Fourth World Conference on Faith and Order (FOP42), London (SCM) 1964, 69–80 bzw. 61–69. Nach der Sitzung der Kommission in Löwen 1971 wurden die Ergebnisse dieser Studien zusammengebracht und in Accra 1974 von der Kommission rezipiert im Dokument: One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry. Three Agreed Statements (FOP 73), Geneva (WCC) 1975; deutsch: *Geiko Müller-Fahrenholz* (Hg.), Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt, Drei Erklärungen erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Sonderdruck aus: ÖR.B 27, Kornthal bei Stuttgart (Evang. Missionsverlag) 1975. Dieser Text wurde auf Bitte der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 den Mitgliedskirchen des ÖRK zugesandt. Ihre Kommentare wurden dann 1976–1982 von der Kommission mit Hilfe einer kleinen Redaktionsgruppe in den sog. Lima-Text eingearbeitet: Baptism, Eucharist and Ministry (FOP 111), Geneva (WCC) 1982; deutsch: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) 1982.

² *Thomas F. Best* (Hg.), Faith and Order 1985–1989. The Commission Meeting at Budapest 1989 (FOP 148), Geneva (WCC), 1990; vgl. *Günther Gassmann* (Hg.), Glauben und Kirchenverfassung 1985–1989. Sitzung der Kommission in Budapest 1989. Berichte, Reden, Dokumente (ÖR.B 61), Frankfurt a.M. (Lembeck) 1990.

³ *Thomas F. Best* (Hg.), On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth Conference on Faith and Order (FOP 166), Geneva (WCC) 1994; vgl. *Günther Gassmann/Dagmar Heller* (Hg.), Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (ÖR.B 67), Frankfurt a.M. (Lembeck) 1994.

⁴ Baptism, Eucharist and Ministry, 1982–1990. Report on the Process and Responses (FOP 149), Geneva (WCC) 1990; deutsch: Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt, 1982–1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, Frankfurt a.M. (Lembeck)/Paderborn (Bonifatius) 1990. Dieser Bericht berücksichtigte die offiziell eingegangenen kirchlichen Reaktionen, die von *Max Thurian* herausgegeben wurden: Churches Respond to BEM. Official Responses to the “Baptism, Eucharist and Ministry” Text, 6 Bände (FOP 129/132/135/137/143/144), Geneva (WCC) 1986–1988. Von den meisten Texten existieren auch (unoffizielle) deutsche Übersetzungen, besorgt vom Verlag Otto Lembeck in Frankfurt a.M.

dien über die Kirche⁵, über die Hermeneutik von Schrift und Tradition⁶, über die Liturgie von Taufe und Eucharistie⁷, über die christliche Taufpraxis⁸, über *episkopé* und Episkopat⁹ und, in Verbindung mit der ÖRK-Programmeinheit für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, auch Studien über Ekklesiologie und Ethik¹⁰. Haben diese Studien den Kirchen die Rezeption der Lima-Texte nähergebracht?

Nach den intensiven Bemühungen um die Fertigstellung des Lima-Textes trat in der Periode nach Lima eine gewisse Ernüchterung ein. Die Vollversammlung von Vancouver 1983 begrüsste zwar den Text und feierte freudig die auf seiner Basis von Max Thurian zusammengestellte «Lima-Liturgie», widmete aber dem Inhalt von BEM kaum Aufmerksamkeit. Die ganze Arbeit von «Glauben und Kirchenverfassung» wurde im Bericht des Generalsekretärs, Philipp Potter, nur mit einem Satz erwähnt¹¹. Stattdessen kreidete er den Kirchen ihre versteinerten Strukturen der Macht und der Lehre an und hämmerte das Thema einer grösseren Solidarität der Kirchen für die Sache von Gerechtigkeit, Frieden und Be-

⁵ The Nature and Purpose of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement (FOP 181), Geneva (WCC) 1998; vgl. *Dagmar Heller* (Hg.), Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung, Frankfurt a.M. (Lembeck) 2000.

⁶ A Treasure in Earthen vessels. An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics (FOP 182), Geneva (WCC) 1998; vgl. *Dagmar Heller* (Hg.), Ein Schatz in zerbrechlichen Gefässen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik, Frankfurt a.M. (Lembeck) 1999.

⁷ *Thomas F. Best/Dagmar Heller* (Hg.), So We Believe, So We Pray. Towards Koinonia in Worship (FOP 171), Geneva (WCC) 1995, 4–26; vgl. *dies.*, Eucharistic Worship in Ecumenical Contexts. The Lima Liturgy – And Beyond, Geneva (WCC) 1998.

⁸ *Thomas F. Best/Dagmar Heller* (Hg.), Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism (FOP 184), Geneva (WCC) 1999.

⁹ *Peter C. Bouteneff/Alan D. Falconer* (Hg.), Episkopé and Episcopacy and the Quest for Visible Unity. Two Consultations (FOP 183), Geneva (WCC) 1999.

¹⁰ *Thomas F. Best/Martin Robra* (Hg.), Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church, Geneva (WCC) 1997; darin die drei Berichte «Costly Unity» (Rønde Dänemark 1993), «Costly Commitment» (Tantur, Jerusalem 1994) und «Costly Obedience» (Johannesburg 1996), S. 2–90.

¹¹ Vgl. *David M. Gill* (Hg.), Gathered for Life. Official Report. VI. Assembly World Council of Churches, Vancouver, Canada, 24 July-10 August 1983, Geneva (WCC) 1983, 207; deutsch: *Walter Müller-Römhild* (Hg.), Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver/Kanada, Frankfurt a.M. (Lembeck) 1983, 224.

wahrung der Schöpfung ein: Sie seien zuerst «Priester der Erde». Liturgie sei vor allem wichtig ausserhalb der Liturgie. Er bestärkte damit die vielen Stimmen in der derzeitigen Ökumene, welche die innerkirchliche Debatte um Amt und Sakramente als überholt und als bloss hinderlich für eine weiterführende ökumenische Zusammenarbeit in der Praxis betrachteten. Die «eucharistische Vision» des russischen Erzpriesters und Mit-Autor des Lima-Textes, Vitalij Borovoj, der die Bedeutung der Eucharistie für das Leben der Welt¹² herausstellte, konnte dem wenig entgegensezten. Philip Potter hatte auch nicht ganz Unrecht: Im selben Jahr 1983 erschien der neue Kodex des kanonischen Rechts der römisch-katholischen Kirche. Darin war von einer Rezeption des Lima-Textes überhaupt nicht die Rede und wurden die restriktiven Bestimmungen bezüglich Zulassung zur Eucharistie aus den Handbüchern der katholischen Moraltheologie wiederholt (c. 844), wie sie schon 1972 in einer Notiz des Einheitssekretariates als Warnung gegen grenzüberschreitende Interkommunionsfeiern, die damals überall vor Ort Eingang fanden, festgehalten wurden¹³; es war, als ob es zuvor nie ein ökumenisches Gespräch über Taufe, Eucharistie und Amt gegeben hätte. In einer Notiz der Kongregation für die Glaubenslehre wurden 1992 allen Bischofskonferenzen der Welt nochmals die Grenzen des römisch-katholischen *communio*-Verständnisses eingeschärft: Volle Kirchengemeinschaft gibt es nur in *communio* mit dem Papst, und erst bei voller Kirchengemeinschaft darf es auch Abendmahlsgemeinschaft bzw. eucharistische Kommunion geben¹⁴. Im neuen weltweiten «Katechismus der Katholischen Kirche» von 1993 wird mit keinem Wort auf BEM verwiesen.

Erste orthodoxe Reaktionen auf Lima, wie etwa die Antwort der griechischen Bischöfe, waren ebenfalls sehr enttäuschend: Dem ÖRK wurde einfach das Recht bestritten, solche Konvergenz-Texte den Kirchen zu unterbreiten. Auch aus konservativ-protestantischen Kreisen wie z.B. aus

¹² Vgl. Margot Kässmann, *Die eucharistische Vision. Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates* (FThS 16), München (Kaiser)/Mainz (Grünwald) 1992. In diesem Buch wird versucht, die Kluft zwischen Ekklesiologie und Ethik zu überbrücken, wie es auch schon im Lima-Text im Bezug auf Taufe (B 2, 4, 7, 9, 10, 12). Eucharistie (E 4, 10, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25) und Amt (M 2, 3, 4, 5, 8, 13, 31) angestrebt wurde.

¹³ *Instruction on Admitting other Christians to Eucharistic Communion in the Catholic Church*, Secretariat for Promoting Christian Unity, Rome 1972.

¹⁴ *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben über einige Aspekte der Kirche als *Communio* (VApS 107), Bonn 1992.

der Heilsarmee und aus presbyterianischen und methodistischen Minderheitskirchen in Irland, Italien und Argentinien kamen recht negative Auswertungen. Die meisten Baptistenkirchen äusserten ebenfalls Ablehnung, vor allem gegenüber den Taufauffassungen des Lima-Dokuments. Die Kirchen aus der Dritten Welt schwiegen meist: Die Sprache des Lima-Textes war vielleicht zu sehr von der westlichen theologischen Tradition geprägt. Viele Lutheraner vermissten ihr *sola scriptura*-Prinzip. Fast alle Kirchen waren unzufrieden über den Amtsteil von BEM, entweder weil er zu katholisierend-hierarchisch und zu historisch-alkirchlich oder aber weil er zu kongregationalistisch-demokratisch und zuviel von der Soziologie her gedacht sei¹⁵.

Unter den Theologen herrschte viel Skepsis. Markus Barth schlug vor, den ganzen Text «hinter Glas zu stecken», weil er das reformatorische Erbe verrate¹⁶. Roger Mehl fragte, ob lutherische und reformierte Theologen bei der Redaktion des Textes vielleicht geschlafen hätten – wie sonst könnte man so etwas schreiben¹⁷. Feministische Theologinnen wiesen den Text ab, weil er das Problem der Frauenordination nicht richtig angegangen hätte¹⁸. Eilert Herms und viele andere kritisierten die ganze Konsens-Ökumene, weil sie den realen kirchlichen Differenzen zu wenig Rechnung trage¹⁹.

Trotzdem war die Stimmung BEM gegenüber mehrheitlich nicht negativ. Anglikaner und amerikanische Episkopale, die meisten lutherischen und methodistischen Grosskirchen, die alt-katholischen und die orthodoxen Stellungnahmen der Russen, der Finnen, der Rumänen und der Bulgaren, endlich (erst im August 1987 nach ausführlicher Konsultation der nationalen Bischofskonferenzen und katholischen Universitäten) auch die römisch-katholische Antwort – sie klangen im allgemeinen positiv.

Eine kleine Arbeitsgruppe fasste 1986–1988 die Bemerkungen der Kirchen aus den von Max Thurian besorgten sechs Sammelbänden «Chur-

¹⁵ Vgl. Diskussion (wie Anm. 4), 36–42.

¹⁶ Markus Barth, *Hinter Glas stecken. Fragen zu den Lima-Papieren*, EK 18 (1985/4) 212–214.

¹⁷ Roger Mehl, *Baptême, Eucharistie, Ministère*, RHPhR 63 (1983) 452.

¹⁸ Margriet Gosker, *Het ambt in de oecumenische discussie. De betekenis van de Lima-ambststekst als onderdeel van het BEM-rapport (Baptism – Eucharist – Ministry)* uit 1982 van de Commissie voor Faith and Order van de Wereldraad van Kerken voor de voortgang van de oecumene en de doorwerking in de Nederlandse SoW-kerken, Delft (Eburon) 2000.

¹⁹ Eilert Herms, *Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene*, Marburg (Elwert) 1989.

ches Respond to BEM» zusammen, schlug genaue Erläuterungen des Lima-Textes vor und skizzierte zuhanden der Kommission im Blick auf ihre Plenarsitzung in Budapest 1989 drei Themen zum weiteren Studium, die sich aus den Antworten der Kirchen als Problembereiche des ökumenischen Dialogs ergeben hatten: die Hermeneutik von Schrift, Tradition und Traditionen, die Theologie der Sakamente, die Ekklesiologie. Eine gewisse Enttäuschung über das Beharren der Kirchen auf ihrem konfessionellen theologischen und liturgischen Erbe und über das allgemeine Unvermögen – wenn nicht gar den Unwillen –, sich kreativ und kritisch mit den neuen ökumenischen Einsichten und Zielsetzungen des Lima-Textes auseinander zu setzen, ist in dem Bericht der Arbeitsgruppe zwischen den Zeilen kaum zu überhören. In der Skizze der drei künftigen Forschungsthemen werden schon einige Grundlinien einer mehr gemeinsamen ökumenischen Hermeneutik, eines ökumenischen Verständnisses von Sakrament und Sakramentalität und einer richtigen *Koinonia*-Ekklesiologie angedeutet, wie sie im BEM-Text implizit schon vorausgesetzt waren. Ein programmatisches Textzitat:

«*Koinonia* im Leben des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (vgl. Joh. 14,17; 1 Joh. 1,2–10; 2 Petr. 1,4; 1 Kor. 1,9; 2 Kor. 13,13) ist das Lebensorientrum aller, die Jesus Christus als Herrn und Heiland bekennen. Sie haben teil und sind beteiligt am Evangelium und am apostolischen Glauben, am Leiden und Dienen (2 Kor. 8,4; Röm. 15,26; Apg. 2,32). Diese *koinonia* wird in Christus gelebt durch die Taufe (Röm. 6) und die Eucharistie (1 Kor. 11) und in Gemeinschaft mit ihren Hirten und Leitern (Heb. 13). Ausserdem bedeutet *koinonia* Teilhabe an den heiligen Dingen Gottes und der Gemeinschaft der Heiligen zu allen Zeiten und an allen Orten (communio sanctorum im doppelten Sinn des Wortes). Jede örtliche christliche Gemeinschaft ist in *koinonia* mit allen anderen örtlichen christlichen Gemeinschaften verbunden, mit denen sie den gleichen Glauben teilt. In dieser *koinonia* leben sie die Katholizität der Kirche. Um es mit den Worten des Lima-Dokuments zu sagen: ‹Bezeugung des apostolischen Glaubens, Verkündigung und neue Interpretation des Evangeliums, Feier der Taufe und der Eucharistie, Weitergabe der Amtsverantwortung, Gemeinschaft in Gebet, Liebe, Freuden und Leiden, Dienst an den Kranken und Bedürftigen, Einheit unter den Ortskirchen und gemeinsame Teilhabe an den Gaben, die der Herr jeder geschenkt hat› (*Ministry* 34). Eine solche *koinonia* ist nicht eine introvertierte Gruppe von Gläubigen, sondern eine missionarische Gemeinschaft, die in die Welt gesandt wird, um von Gottes Liebe für die Menschheit und die Schöpfung Zeugnis abzulegen.»²⁰

²⁰ Diskussion (wie Anm. 4), 148.

Die Vollversammlung von «Glauben und Kirchenverfassung» in Budapest 1989 studierte die Ergebnisse der Auswertungsgruppe und fing gleich an, die vorgeschlagenen Forschungsthemen aufzunehmen, beachtete aber merkwürdigerweise kaum die genauen Erläuterungsvorschläge, die aus den Antworten der Kirchen mit einer gewissen Notwendigkeit erfolgten. Sie schrieb ein schönes Dankeswort an die Kirchen, die geantwortet hatten, und ein Ermutigungswort an alle Mitgliedskirchen des ÖRK, beschloss aber, den Rezeptionsprozess des Textes (vorläufig?) stillzulegen und zuerst die drei vorgeschlagenen Forschungsthemen an die Hand zu nehmen und dazu auch die geplante Fünfte Weltkonferenz zu nützen. Der Beschluss schien logisch: Wechselseitige Anerkennung der Sakramente und der Ämter schien, sicher im Lichte der sogenannten ekklesiologischen Neutralität des ÖKR seit der Toronto-Erklärung (1950), von einer vorausgehenden Anerkennung des Kirche-Seins der je anderen Kirche abzuhängen. Dazu wäre eine gemeinsame Vision der Kirche und dazu wiederum eine hermeneutische Übereinstimmung bezüglich Schrift, Tradition und Traditionen erforderlich.

Im Rückblick lässt sich aber fragen: Wurde damit die Konzentration auf die wirklich theologisch trennenden und uns zugleich zutiefst einenden Aspekte der christlichen *koinonia* am Leibe Christi, wie sie im vorangehenden Zitat beschrieben wurde, nicht geschwächt? Hat «Glauben und Kirchenverfassung» damit nicht erneut den klassischen Weg der konfessionellen Konfessionstheologie und der vergleichenden Ekklesiologie eingeschlagen, den sie 1952 auf ihrer Weltkonferenz in Lund zu verlassen müssen glaubte? Tatsächlich wurde dies von vielen Kirchen in ihren Antworten zu dem Lima-Text auch geraten, aber war das ökumenische Gespräch damit auch faktisch gut beraten? Viele Kirchen haben in ihren Antworten nur das eigene konfessionelle Erbe gelten lassen und sahen sich nicht im Stande, den Vorgriff des Lima-Textes auf eine neue gemeinsame Hermeneutik von Schrift und Tradition, eine gemeinsame Erfahrung der Sakramente, eine geteilte Vision der Kirche und des Amtes mitzumachen, die für die Mitglieder der Kommission und den Teilnehmern an den ökumenischen Dialogen schon eine proleptische Realität geworden war. Dieser Vorgriff beruhte nämlich nicht auf Konzeptionen oder theologischen Formulierungen, nicht auf kanonischer Form oder gleichgeschalteter Organisation und Jurisdiktion, sondern auf dem «Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte», wie es im Vorwort des Limadokuments heisst²¹. Der Vorgriff bezog sich so-

²¹ Baptism bzw. Taufe (wie Anm. 1), *preface* bzw. Vorwort.

mit auf die immer schon gegebene und nicht nur erst noch zu erreichende *koinonia* der Kirche²². Gerade das haben viele Kirchen von ihrem organisatorischen und rechtlichen Kirchen- und Konfessionsverständnis her offenbar nicht mitbekommen bzw. nicht genügend gewürdigt²³. Vielleicht blieb auch darum das ökumenische Experiment einer gemeinsamen Auslegung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel, das die ge-

²² In einem schon 1979 vorbereiteten Entwurf zu einem substantiellen Vorwort des Lima-Textes ging man sogar davon aus, dass BEM zusammen mit einer Erklärung über den apostolischen Glauben, über die Sakramente und über die Autorität und Rezeption des Textes in der Kirche die von «Glauben und Kirchenverfassung» angestrebte sichtbare *koinonia* der Kirchen in Taufe, Eucharistie und Amt herbeiführen könnte. Vgl. Minutes of the Meeting of the Faith and Order Standing Commission World Council of Churches 1979, Held at Taizé, France, August 20–24, 1979 (FOP 98), Geneva (WCC) 1980, 21: «The Steering Group discussed in particular the question whether the revised version (of the Accra-Text AH) should be enlarged; it came to propose that the preface should be much more substantial and include thorough reflection on the meaning of consensus; that sections should be added on the one apostolic faith and on the meaning of sacraments and that the text should be concluded by a section dealing with authority and reception»; vgl. ferner die Vorschläge aus den Gruppenberichten (27–30), etwa S. 28: «Framework for revised agreed statements on baptism, eucharist and ministry». Auf S. 28 wird das Anliegen dieses geplanten Vorwortes so umschrieben: «To help the churches to grasp the ecumenical *kairos* and to bring to bear the healing power of growing communion with respect to these three elements; specifically, to prepare for the Sixth Assembly of the World Council to agree, that *these three texts are a sufficient reflection of the common apostolic tradition that it can invite the churches to consider the implications of these texts for their life, their renewal and their witness.*» (Hervorhebung AH). Vgl. auch Appendix VI: «Proposals of the Steering Group» und die positive Reaktion einer orthodoxen Konsultation zu BEM in Chambésy GE 1978, S. 82. Von weiteren hermeneutischen, sakramentstheologischen oder ekklesiologischen Vorbedingungen war damals überhaupt noch nicht die Rede. Auch bei der Sitzung der *Standing Commission* in Annécy 1981 lauteten zwei der vier Fragen, die den Kirchen vorgelegt werden sollten: «What is your church prepared to do in order to establish baptismal and eucharistic communion with other churches?» und «Is your church willing to reconsider its relationships with other churches which receive the statements in the same sense and intention?» in: Minutes of the Meeting of the Faith and Order Standing Commission World Council of Churches 1981, Held at the Centre Jean XXIII, Annecy, France, January 3–10, 1981 (FOP 106), Geneva (WCC) 1981, 7. Die *Standing Commission* und der neue Direktor William Lazareth warnten aber vor zu grossen Erwartungen: «Glauben und Kirchenverfassung» wäre nicht dazu da, den Kirchen irgendeinen Konsens vorzuschreiben. Man einigte sich darauf, Konvergenzen anzuzeigen, und fand die Idee eines schon erreichten Konsenses zu weitgehend.

²³ Es gab auch innerhalb von «Glauben und Kirchenverfassung» eine kleine Auseinandersetzung zwischen der damaligen Vorsitzenden, Mary Tanner, und dem damaligen Direktor, Günther Gassmann, über den Traditionsbegriff, der im dem Ausdruck *the*

meinsame Rezeption dieses Bekenntnisses als ein ökumenisches Credo hätte vorbereiten sollen und das auf derselben Sitzung der Kommission in Budapest in erstem Ansatz begutachtet wurde²⁴, bislang ohne wirklichen

faith of the church through the ages angesprochen wurde: Gibt es nur die kirchlichen Traditionen und ist die Idee einer schon vorhandenen, alle Differenzen übersteigenden Einheit, wie sie von Tanner, Jean Tillard, Thurian und den anderen Mitgliedern des Lima-Redaktionsausschusses verteidigt wurde, nur eine «Abstraktion», wie Gassmann zu meinen schien, oder vielleicht sogar eine «platonische Illusion» oder das romantische Konzept einer «Ungeteilten Kirche des ersten Millenniums», wie es von Tanner in Stavanger noch als wesensnotwendige Idee für die zukünftige Einheit der Kirche betrachtet worden war? Über diese Auseinandersetzung vgl.: *Gerard Kelly, Recognition. Advancing Ecumenical Thinking* (AmUSt.TR 186), New York (P. Lang) 1995, 196–200. Zur Position von Mary Tanner vgl. *Faith and Renewal. Reports and Documents of the Commission on Faith and Order*, Stavanger 1985, Norway, 13–25 Aug. 1985 (FOP 1985), Geneva (WCC) 1986, 77–83, bes. 79 f. Zur Position von Günther Gassmann vgl. *Minutes of the Meeting of the Faith and Order Standing Commission World Council of Churches 1986, held at the Hoffbauer-Stiftung, Potsdam, GDR, 13–20 July 1986* (FOP 134), Geneva (WCC) 1986, 15: «Certainly the responses clearly reveal that one's own doctrinal tradition and ecclesiastical practices are among the essential criteria for evaluation and judgement. That is not only understandable, but also legitimate since there is no *faith of the church through the ages* (Preface to BEM) in abstraction from the confessional and ecclesial traditions through which this faith comes to expression» (Hervorhebung AH). Wenn die Differenzen als solche Träger und Ausdruck der einen Tradition sind und nicht mehr einem normativen Verständnis einer allen gemeinsamen Tradition unterliegen, wird das Hören der Kirchen aufeinander tatsächlich zu einer Frage des Respekts, der Neugier auf das Fremde, der kommunikativen Verständigung und der guten Beziehungen. Dies alles ist natürlich nicht unwichtig, im Gegenteil – vgl. *Olav F. Tveit, Mutual Accountability as Ecumenical Attitude. A Study in Ecumenical Ecclesiology Based on Faith and Order Texts 1948–1998*, Diss. Theol., Oslo, 2002. Trotzdem waren Tanner und später Nicholas Apostola davon überzeugt, im Rahmen der Diskussionen über die Zukunft der ökumenischen Bewegung dagegen warnen zu müssen (Tveit, 273–281), dass man mit psychologischen Kategorien allein hier nicht auskomme: «Too much «Relations» in the prescriptions for unity could cause an overdose of psychological thinking in terms of unanimity and full agreement, instead of requiring only a minimal consensus about the headlines of Faith and Discipline, aiming only at «what is required but sufficient» (Jean Tillard).» Der Grundgedanke einer «lebendigen Tradition», wie er von Georges Florovsky geprägt wurde, ist somit ein valables ökumenisches Konzept, das in Montreal und auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil angesprochen wurde: Kirchliche Einheit ist etwas Vorgegebenes, die vom Geist Gottes gewirkten Gaben des Heils in Wort und Sakrament übersteigen die konfessionellen Grenzen und Differenzen und bilden so einen Grundkonsens, auf dem die christliche *koinonia* beruht.

²⁴ Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (FOP 153), Geneva (WCC) 1991.

Erfolg²⁵. Auch bei diesem Credo geht es eben nicht um die Glaubensformeln als solche, sondern um den lebendigen Glauben der Kirche, die reale Beziehung zu Gott, die reale Erlösung in Christus und die reale Heiligung des Lebens im Heiligen Geist, wie sie in dem Nizänischen Text bezeugt werden.

Nun ist es nicht so, dass «Glauben und Kirchenverfassung» an dieser kontroverstheologischen Engführung selbst Schuld hätte. Die Studien über Ekklesiologie und über Hermeneutik, die nach Santiago angestellt wurden und deren Ergebnisse jetzt in vorläufigen Dokumenten vorliegen, wie auch die Berichte einiger Konsultationen über die liturgischen Aspekte des Verständnisses und der Praxis von Taufe und Eucharistie, über Ekklesiologie und Ethik und über die Aufgabe der kirchlichen *episkopé* und des Bischofsamtes verdienen sicher Beachtung und sind eine getreue Weiterführung des Mandates, das die Kommission schon in ihrer Plenarsitzung in Budapest 1989 und dann feierlich in Santiago 1993 sich selbst und dem Sekretariat gegeben hat. Es fehlten damals tatsächlich eine ökumenische Hermeneutik, eine ökumenische Sakramentenlehre und eine ökumenische Ekklesiologie. Der direkte Weg einer Weiterführung des Konvergenzprozesses durch Neubearbeitung des Lima-Textes wurde darum in Budapest (und eigentlich schon in Potsdam 1986) verlassen und der beschriebene Umweg eingeschlagen. Wo dieser Weg aber zu sehr auf kontroverstheologische und damit vor allem auf die Fragen von legitimer Vielfalt, Anerkennung der konfessionellen Traditionen, Gültigkeit der Sakramente und des Amtes und auf die ekklesiologische Strukturfragen ausgerichtet war – was alles BEM zu vermeiden versucht hatte durch eine neue, die Kontroversen *überschreitende* Sprache –, da wurde er m.E. zum ökumenischen Irrweg. Zeitumstände haben dabei ungünstig gewirkt. Seit der Wende von 1989 hat sich auch die ökumenische Landschaft ziemlich verändert. Der westliche religiöse Pluralismus mit seinen so verschiedenen Interpretationen des einen Glaubens von Nizäa schreckte die nunmehr

²⁵ Von einigen nationalen Räten der Kirchen wurde das Dokument «Confessing the One Faith» als Ausgangspunkt für gemeinsame katechetische Entwürfe genommen – in den Niederlanden z.B. für eine ökumenische Taufkatechese, die dann aber von der römisch-katholischen Bischofskonferenz nicht akzeptiert wurde. Der «Katechismus der Katholischen Kirche» von 1993 hat weder vom Lima-Text noch von diesem Dokument über das Nizänum überhaupt etwas zur Kenntnis genommen. Vgl. (auf der Basis eines vorläufigen Textentwurfs des Katechismus): Anton Houtepen, Die verbindliche Lehre und das verbindende Leben der Kirche, in: Harding Meyer (Hg.), Gemeinsamer Glaube und Strukturen der Gemeinschaft. Erfahrungen – Überlegungen – Perspektiven. FS Günther Gassmann, Frankfurt (Lembeck) 1991, 168–184.

in freien Meinungsaustausch gestellten Ostkirchen ziemlich von der Ökumene ab. Mehr noch: Viele Kirchen, Gruppen und Bewegungen (Pfingstkirchen, Evangelikale, Zeugen Jehovas usw.), für welche die alten Credo-Texte unbekannt oder irrelevant schienen und die zu den Sakramenten und dem klassischen dreifachen Amt von BEM wenig Affinität hatten, drangen in das Gebiet der Ostkirchen ein und prägten die dortigen Vorstellungen dessen, was man für Reformation hielt. Ihr Wachstum beeinflusste auch die Theologie der protestantischen Grosskirchen, deren Mitgliedszahlen in Westen immer mehr abnahmen. Waren es nicht eben diese *emergent churches* mit ihren lockeren Strukturen und einem *Low Church*-Profil, die überall in der Welt entstanden und zunahmen wie eine neue Reformation? Die Glaubenskrise in den säkularisierten Kirchen des Westens im Allgemeinen, die einen starken Traditionsverlust mit sich brachte, schien die hochliturgische und symbolreiche Sprache von BEM für viele von vornherein obsolet zu machen. Endlich und weltweit betrachtet: Die vielen verschiedenen Visionen des Wesens und des Ziels der Kirche Christi, die grosse methodische Vielfalt im Umgang mit Texten und Symbolen aus Schrift und Tradition und die verbreitete postmoderne Würdigung von Differenzen und von Vielfalt als solcher machte das Streben nach Konvergenz, geschweige denn nach Konsens in diesen Bereichen unglaublich und für viele sogar unerwünscht. Gerade als man 1982 auf Rezeption hoffte, brachte das ökumenische Klima der achtziger und neunziger Jahren eine Rezession, nicht zuletzt durch die schon erwähnten regressiven Interkommunionsregeln der römisch-katholischen Kirche und die abwartende Haltung der orthodoxen Kirchen des Ostens in Bezug auf ihre Mitarbeit am Werk des Ökumenischen Rates.

Dennoch lässt sich nicht alles auf den Zeitgeist zurückführen. Der weise Entschluss von Lund 1952 sich fortan auf das zu konzentrieren, was uns tatsächlich vereinen würde, weil es uns faktisch trennt – er hat zu den Studien über Taufe, Eucharistie und kirchliches Amt geführt als *quod requiritur et sufficit* (Jean Tillard) –, wurde in Budapest übersehen und von Santiago mit dem Ruf nach einer erneuten komparativen Methode völlig in den Wind geschlagen. Die in der Wirklichkeit von Taufe, Eucharistie und kirchenleitendem Amt schon gegebene, aber vollends noch zu explizierende sichtbare Einheit der Kirche Christi, wie sie in Lima und nachher in Vancouver schon proleptisch gefeiert werden konnte, wurde somit durch eine erst noch zu erreichende theologische Übereinstimmung in der Glaubenslehre, der Ekklesiologie, dem Schrift-, Tradition- und Sakramentsverständnis überlagert und faktisch ersetzt. Das Programm einer Er-

läuterung dessen, was wir schon gemeinsam teilen in dem *consortium vi-tae divinae* («Unitatis Redintegratio» § 22) der Taufe; was wir, wenn auch noch nicht völlig geeint, am Tisch des Herrn gemeinsam feiern und hoffen als Gabe und Verheissung des *kyrios* und was wir mit dem durch Ordination zum kirchlichen Amt des Gemeindeaufbaus und der Gemeindeaufsicht (*episkopé*) weitergegebenen apostolischen Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums und der Gebote Christi an alle Völker die ganze Kirchengeschichte hindurch gemeint haben, wurde auf der Budapester Kommissionssitzung nicht weitergeführt. Das Bestreben, einen Minimalkonsens zu erreichen – gerade in den Sachen, die uns wirklich trennen und worüber wir uns einigen müssten, um wirklich eine «*koinonia* im Glauben, Leben und Zeugnis» zu werden –, trat so wieder in den Schatten von sicher nützlichen, manchmal auch interessanten Auseinandersetzungen über Sachen, worüber sich in allen Kirchen sowieso streiten lässt und worüber unter Theologen faktisch auch immer gestritten wurde, ohne das dies die innere Einheit der Kirchen je beeinträchtigt hätte. Die theologische Auslegung der Glaubenslehre (und sogar die Vielfalt der Credo- und Bekennnistexte), die verschiedenen Visionen und Modelle von Kirche, die unterschiedlichen hermeneutischen Methoden hinsichtlich Schriftgebrauch und Traditionsverständnis lassen sich faktisch nie auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Für die *koinonia* der Kirchen brauchen wir so eine formelhafte Einheit auch gar nicht: Es gibt da eine legitime Verschiedenheit, wie es die Vollversammlung von Canberra 1991 feierlich bekundete. Wer getauft wird, bekennt sich gerade in der Taufe zum apostolischen Glauben. Wer am Tisch des Herrn teilnimmt in der Gesinnung, die in Christus Jesus war, und mit der Intention, dies zu seinem Gedächtnis zu tun, baut damit den einen Leib Christi auf. Wer sich dem Bischof (oder anderen mit der Aufgabe von *episkopé* beauftragten Hütern und Dienern der Kirche) verbunden weiss, wird auch gegen die Konzilsbeschlüsse der ökumenischen Konzilien nichts einzuwenden haben, wenn er auch theologisch manches nicht versteht oder lieber anders formuliert hätte.

Wer die Dokumente liest, die «Glauben und Kirchenverfassung» über die Kirche und über Hermeneutik 1998 herausgegeben hat, sieht, dass die Sakramente von Taufe und Eucharistie wie auch die Stellung des Amtes in der Kirche jetzt nicht mehr Ausgangspunkt des Hörens auf Schrift und Tradition oder des Aufbaus der Kirche sind. Sie drohen nur untergeordnete Aspekte eines eher psychologischen und sozio-linguistischen Diskurses der inner- und zwischenkirchlichen Verständigung zu sein – Paragraphen neben anderen, an vierte Stelle gerückt, über die halt auch noch einiges ge-

sagt werden muss. Die Realitäten des kirchlichen Lebens, worauf BEM sich in «primärer» theologischer Sprache (wenn auch in zu «westlicher» Form) bezogen hat, sind hier wieder in eher «sekundären» theologischen Diskursen (etwa über die klassischen Merkmale der Kirche, über das neue Theologoumenon der «Sakramentalität» der Kirche oder über die kirchliche Autorität in Lehraussagen) eingebettet.

Das Dokument über die Kirche «Das Wesen und die Bestimmung der Kirche» (The Nature and Purpose of the Church) will – «im Stil von ‹Taufe, Eucharistie und Amt›», so wird gesagt (4), und mit analogen Fragen zur offiziellen kirchlichen Rezeption (7) – einen Konvergenz-Text über die Kirche darbieten. Der theologische Stil ist aber ganz anders, nicht mehr appellativ in einer Wir-Form wie manche Abschnitte von BEM, sondern rein argumentativ in sachlicher Objektsprache. Von Rezeption oder Begeisterung bei den Kirchen war bislang kaum etwas zu spüren. Seit 1998 sind nur 27 Antworten von Kirchen oder Kirchenräten eingegangen²⁶. Die *koinonia*-Idee wird zwar auch hier zuerst verstanden als die im Leben der Christen vor Ort durch Wort und Sakrament gelebte Teilhabe an der trinitarischen Lebensgemeinschaft Gottes (10–13; 48–60). Die wichtigsten Aussagen von BEM werden im vierten Teil des Dokumentes «Leben in Gemeinschaft» übernommen und an einigen Stellen – z.B. hinsichtlich Bedeutung und Gestalt von *episkopé* – näher erläutert.

Die verschiedenen Visionen der Kirche – Abbild des trinitarischen Mysteriums, Bündnisgemeinschaft des Volkes Gottes, Gestalt des Leibes Christi in historischer Kontinuität mit dem apostolischen Zeugnis, *Creatura Verbi et Spiritus* – bleiben aber unverbunden nebeneinander stehen. Von einer baptismalen Ekklesiologie, wie sie z.B. Konrad Raiser²⁷ im Rahmen seiner auf das Leben der Menschen ausgerichteten «Haushalt Gottes»-Utopie befürwortete, geschweige denn von einer «eucharistischen Ekklesiologie», wie sie Nikolaj Afanassieff²⁸ begründete und dann

²⁶ Minutes of the Meeting of the Faith and Order Standing Commission World Council of Churches 2002. Gazzada, Italy, 9–16 January 2002 (FOP 191), Geneva (WCC) 2002, 36 f.

²⁷ Konrad Raiser, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung (KT 63), München (Kaiser) 1989, 125–170. Vgl. *ders.*, Modelle kirchlicher Einheit, ÖR 36 (1987) 195–216, hier 214.

²⁸ Nicholas Afanassieff, L’Église du Saint-Esprit (CFi 83), Paris (Cerf) 1975; Vgl. Peter Plank, Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas’evs (1893–1966) (ÖV 31), Würzburg (Augustinus) 1980. Afanassieff entwickelte seine eucharistische Ekklesiologie ursprünglich gegen die jurisdiktionelle Sicht der Kirche, wie sie in der römisch-katholi-

auch im Lima-Text anklang, ist in dem Ekklesiologie-Dokument von 1998 nicht mehr die Rede. Fast könnte man sagen: Die vielmehr kirchenrechtliche Idee des lateinischen *communio*-Begriffs, das in dem englischen Ausdruck *communion* stark mitklingt, hat im Dokument (vor allem 48; 65–67) die Oberhand gewonnen über den biblischen und patristischen Inhalt von *koinonia*. Dieser Eindruck war von «Glauben und Kirchenverfassung» sicher nicht intendiert, aber er lässt sich schwer vermeiden, weil man, vor allem in den beigegebenen Kommentaren, die immerhin 30% des Textes umfassen und im Druck sogar noch hervorgehoben werden, die alten Kontroversfragen wieder antrifft.

Der Hermeneutik-Text «Ein Schatz in zerbrechlichen Gefässen» (A Treasure in Earthen Vessels) nimmt zwar die schon existierende *koinonia* im Glauben zum Ausgangspunkt einer «Hermeneutik der Kohärenz» innerhalb der real existierenden «hermeneutischen Gemeinschaft» der miteinander im ökumenischen Dialog auf den Heiligen Geist hörenden Kirchen (1–10). Er betont die eine Tradition, die unter der Leitung des Heiligen Geistes gelebt wird als Antwort auf die Schrift, die auf kirchlicher Ebene Gestalt annimmt «im Gottesdienst, im sakramentalen Leben, wo Hören, Berühren und Sehen zusammenkommen, in der Erinnerung (Anamnese) des Lebens der biblischen Zeugen und im Leben derjenigen die – inspiriert vom Heiligen Geist – die biblische Botschaft leben» (27). Diese eine Tradition, so wird gesagt, übersteigt alle menschlichen Ausdruckeweisen (32; 37) und ist vom Geist Gottes geleitet (68). Sehr wichtig ist auch der Schlussatz von Abschnitt 37: «Die Fähigkeit, die Fülle der Offenbarung zu empfangen, wird aktualisiert in der kirchlichen Feier der Eucharistie, die sowohl ein Hören wie auch ein Einverleiben des Wortes Gottes beinhaltet, eine Teilnahme am *eschaton*, dem Fest des Königreiches» (vgl. auch 46). Hier hätte man sicher stärker auf die altkirchliche Verbindung von Konzil und eucharistischer Synaxis²⁹ hinweisen können, wie auch auf

schen Theologie vor dem Vatikanum II waltete, aber im ersten Millennium und noch im hohen Mittelalter völlig fehlte; vgl. Yves Congar, *L’Ecclésiologie du Haut Moyen-Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris (Cerf) 1968, 151–163.

²⁹ Vgl. John Zizioulas, *The Development of Conciliar Structure to the Time of the First Ecumenical Council*, in: *Councils and the Ecumenical Movement* (WCS 5), Geneva (WCC) 1968, 34–51; deutsch: *Die Entwicklung konziliärer Strukturen bis zur Zeit des ersten ökumenischen Konzils*, in: *Konzile und die ökumenische Bewegung* (SÖR 5), Genf (ÖRK) 1968, 34–52; *ders.*, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood NY (SVP) 1993, 156 ff.

die Praxis der Taufkatechese und der Predigt im Gottesdienst, worin sich die hermeneutische Gemeinschaft der Kirche am Ort konkret realisiert.

Paradox ist, dass in den oben erwähnten jüngsten Studien von «Glauben und Kirchenverfassung» über die Liturgie von Taufe und Eucharistie gerade die Stellung der Sakramente in der Struktur des kirchlichen Lebens, mit dem Stichwort *ordo* umschrieben, stark betont wird. Sowohl der erste Text von Faverges 1997 «Becoming a Christian» (vgl. Anm. 8) wie auch die weiteren Ausführungen in Prag 2000 «The Sacramental Dimension of Baptism»³⁰ und Faverges 2001 «One Baptism: Towards Mutual Recognition of Christian Initiation»³¹ drängten, wie schon BEM, auf die lebenslängliche Erziehung zum christlichen Glauben, worin das Moment der Taufe in gewisser Hinsicht von relativer Bedeutung sei. Hier klingt wieder das ursprüngliche Vorhaben des Lima-Textes an: Das in der *koinonia* trinitarisch gelebte christliche Heil als gemeinsame Gnadengabe Gottes in neuer, allen verständlicher ökumenischer Sprache spürbar und erfahrbar zu machen. Hier kommen auch die Fragen der pluriformen Gestaltung der christlichen Initiation, der kontextuellen Inkulturation und die ethischen Fragen voll zum Tragen. Obwohl letzterer Text von der Standing Commission vorläufig noch zurückgewiesen wurde, weil er die Idee der Taufe zu sehr von dem konkreten Wasserzeichen losgekoppelt habe, ist er doch eine deutliche, auch praktisch relevante Weiterführung des Lima-Textes, in dem auch die Initiationspraxis in evangelikalen und Pfingstkirchen wie auch in unabhängigen Kirchen mitbedacht wurde. Gera de deshalb aber stiess er in Gazzada auf Widerstand: Wenn man alles Taufe nennt, was Christen in die Kirche oder in das Heil Christi einverleibt, vermisst man den eigenen Sinn des klassischen Taufritus als Zeichen des *einen* trinitarischen Glaubens und des *gemeinsamen* neuen Lebens. Die Anerkennung der Taufe in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sollte auch nach Angaben des Textes mehr umfassen als nur eine Aussage über die «Gültigkeit» des Sakraments in anderen Kirchen. Die fundamentale Frage wäre eben, ob nicht die so anerkannte Taufe den Getauften dieser Kirche den Zugang zur Eucharistie in der Schwesternkirche, welche die Taufe anerkennt, erschliessen müsste. Jede baptismale Ekklesiologie, wie sie auch von diesem Text intendiert wird, würde dies voraussetzen.

³⁰ Vgl. Minutes of the Meeting of the Faith and Order Standing Commission World Council of Churches 2000. Matanzas, Cuba, 2000 (FOP 188), Geneva (WCC) 2000, 30 f. und 65 f.

³¹ Text in: Minutes (wie Anm. 26), 46–62.

Wenn Studien wie die über die Taufe auch zur Eucharistie und zum Amt verfasst werden könnten, hätte man wenigstens für die Zukunft auch konkrete Vorarbeiten für ein ökumenisches Sakramentsverständnis geleistet, das im Lima-Text tatsächlich zu implizit geblieben war, das aber von «Glauben und Kirchenverfassung» nach Budapest 1989 nicht mehr als ein eigenes Gesprächsthema angegangen wurde.

«Glauben und Kirchenverfassung» organisierte 1997 zweimal eine Tagung über *episkopé* und Bischofsamt, die eine in Strassburg, die andere in Crêt-Bérard in der Schweiz, wo die kurzgefassten Aussagen von BEM 26 und 52–53, vor allem im Bezug auf die vielen lokalen Unterschiede in der Ausübung von *episkopé*, entfaltet wurden. Wenn man genauer zusieht, entwickeln sich zwischen Kirchen auch Formen der gemeinsamen Aufsicht. Auch Frauen haben in fast allen Kirchen an dieser Aufsicht irgendwie Anteil, auch da, wo sie nicht zum ordinierten Amt zugelassen werden. Die Konsultation in Strassburg blieb rein deskriptiv und befürwortete einen ökumenischen Freiraum (ecumenical space), worin die Kirchen die Möglichkeiten gemeinsamer Aufsichtsformen entdecken und ausprobieren könnten. Die Begegnung in Crêt-Bérard arbeitete mehr theologisch-historisch über Autorität und den Gebrauch von Macht in der Kirche, über die dreifache Gestalt der *episkopé* («communal, collegial, personal»), über die apostolische Kontinuität in der Kirche, über Ordination und bischöfliche Sukzession als Zeichen der Apostolizität der Kirche. Sie kam zu dem eher normativen Schluss, dass ein ungeteiltes («single») Aufsichtsamt im Leben der sichtbaren einen Kirche es ihr ermöglichen würde, ein gemeinsames Leben im Glaube und in den Sakramenten zu leben, gemeinsame Beratungen zu organisieren und Entscheidungen zu treffen, mit Überzeugung zu lehren und in Dienst und Sendung zusammenzuarbeiten, damit die Welt glaube³².

Dieser normative Vorschlag geht sicher weiter als der Amtstext von Lima (53) und ist wohl die Frucht gemeinsamer Erfahrungen unter einigen Mitgliedskirchen. Leider ist auch bei diesem Vorschlag die Verbindung von *episkopé* und Bischofsamt mit der getreuen Predigt des Wortes und Darreichung der Sakramente von Taufe und Eucharistie sowie mit der da-

³² P. Bouteneff (wie Anm. 9), 62: «A single ministry of oversight within the life of the visibly united church would enable and help the church to live together a life of faith and sacraments, to take counsel together, to take common decisions, to teach together with conviction and to engage together in service and in mission so that the world may believe.»

mit verbundenen Praxis der Busse und der geordneten Weitergabe der Ämter in der Ordination noch ziemlich unklar geblieben.

Von einzigartiger Bedeutung sind schliesslich die Studien über «Ecclesiology and Ethics». Hier wurde von der Kirche als einer moralischen Gemeinschaft gesprochen. Das rief das Missverständnis hervor, dass Aktivisten wieder einmal Gesetz und Evangelium verwechselt hätten. Gemeint war aber die Aufgabe der Kirche, in den Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung eine «Disziplin der *koinonia*» einzüuben, so dass ihren Mitgliedern die Bedeutung der Taufe, die ethischen Implikationen der Eucharistie nach 1 Kor 10 f. und der Sinn des Auftrages, die Gebote Jesu Christi allen Völkern zu verkünden, klar wird. Spätere Konsultationen über Kirche, Nationalismus und Ethnizität haben dieses Programm weiter konkretisiert. Die Ergebnisse werden sicher in zukünftigen ekklesiologischen Studien rezipiert werden.

2. Die bilateralen Dialoge nach Lima: neue ökumenische Binnenmärkte

Auch die bilateralen Dialoge der weltweiten christlichen Gemeinschaften («Christian World Communions») haben sich seit Lima erneut intensiv mit Fragen der Sakramente, des Amtes und mit verschiedenen Aspekten der Ekklesiologie beschäftigt³³.

Zwischenkirchliche Vereinbarungen wie die von Meissen zwischen den evangelischen Kirchen von Deutschland und den anglikanischen Kirchen von England und Wales³⁴, den skandinavischen und baltischen lutherischen Kirchen und den anglikanischen Kirchen von England, Schottland, Wales und Irland³⁵ wie auch der amerikanischen Episkopalkirche

³³ Vgl. *Harding Meyer u.a. (Hg.)*, Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 2: 1982–1990, Paderborn (Bonifatius) / Frankfurt a.M. (Lembeck) 1992; *Jeffrey Gros u.a. (Hg.)*, *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982–1998* (FOP 187), Geneva (WCC) / Grand Rapids MI (Eerdmans) 2000.

³⁴ The Meissen Agreement. Texts: The Meissen Common Statement – On the Way to Visible Unity ... (CCU Occasional Papers 2), London (Council for Christian Unity of the General Synod of the Church of England) 1992; Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit – Eine gemeinsame Feststellung, 18. März 1988 Meissen. Kirche von England, Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Evangelische Kirche in Deutschland, Berlin 1989.

³⁵ *Together in Mission and Ministry. The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe. Conversations between The British and*

(ECUSA) und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika (ELCA) mit wechselseitiger Anerkennung der kirchlichen Ämter³⁶ trugen dazu, dass in Europa und Nordamerika «ökumenische Binnenmärkte» entstanden.

Liturgische und katechetische Reformen verschiedener Kirchen bezogen sich auf BEM. Direkt zum Thema Taufe und Anerkennung der Taufe sprach sich 1998 die Studie «Baptism and the Unity of the Church»³⁷ des Instituts für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Strassburg aus. Inwieweit wurde Lima dabei berücksichtigt bzw. rezipiert? Die gleiche Frage könnte man stellen in Bezug auf wichtige konfessionelle Dokumente über die Einheit der Kirchen oder über das gemeinsame Abendmahl, wie die päpstliche Enzyklika «Ut unum sint»³⁸ von 1995 oder die Erklärung der römisch-katholischen Bischofskonferenzen von England, Wales, Irland und Schottland «One Bread One Body» von 1998³⁹. Sind hier interessante Wirkungen von BEM zu verbuchen, die zu konkreten ökumenischen Schritten in Richtung *koinonia* geführt haben oder führen könnten?

Der Rezeptionsprozess von BEM findet tatsächlich nicht nur in einer Korrespondenz der Kirchen mit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung statt, sondern auch im Austausch von Gedanken und Vorschlägen in und zwischen den am multilateralen Gespräch beteiligten Kir-

Irish Anglican Churches and The Nordic and Baltic Lutheran Churches, London (Church House Publishing) 1993; [deutsch: Porvoo: Kirchen kommen zueinander. The Porvoo Common Statement. Die Porvooer Gemeinsame Feststellung. Vollständige zweisprachige Textausgabe hg. Thaddäus A. Schnitker, (Hefte für Gemeindearbeit und Theologie 12), Bonn (Willibrord-Buchhandlung) 1999].

³⁶ Called to Common Mission. A Lutheran Proposal for Revision of the Concordat of Agreement 1999/2000 (vgl. z.B. www.elca.org/ea/Relationships/episcopalian/ccmresources/text.html); es handelt sich um die auf lutherischen Anstoss hin revidierte Fassung des Concordat of Agreement, vgl. William A. Norgren (Hg.), «Toward Full Communion» and «Concordat of Agreement». Lutheran-Episcopal Dialogue, series III, Minneapolis (Augsburg) 1991.

³⁷ Michael Root/Risto Saarinen (Hg.), Baptism and the Unity of the Church, Grand Rapid MI (Eerdmans)/Geneva (WCC) 1998.

³⁸ Enzyklika «Ut unum sint» von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene, 25. Mai 1995 (VApS 121), Bonn 1995, 3–80.

³⁹ One Bread One Body. A Teaching Document on the Eucharist in the Life of the Church, and the Establishment of General Norms on Sacramental Sharing, Catholic Bishops' Conferences of England and Wales, Ireland and Scotland, London (Catholic Truth Society) 1998; [vgl. dazu die anglikanische Reaktion: The Eucharist. Sacrament of Unity, London (Church House Publishing) 2001].

chen selbst, so wie auch damals der Prozess, der zu BEM führte, von bilateralen Dialogen über Taufe, Eucharistie und Amt und von innerkirchlichen Entwicklungen wie der Liturgischen Bewegung oder dem Zweiten Vatikanische Konzil beeinflusst wurde. So wie der Lima-Text auf gleichzeitigen bilateralen Dialogen über Taufe, Eucharistie und Amt aufbauen konnte, so haben nach 1982 auch wieder bilaterale Dialoge auf BEM zurückgegriffen⁴⁰. Deutlich wird aus diesen Dialogen, dass die kirchliche Rezeption des BEM-Textes nicht nur über formelle synodale oder bischöfliche Beschlüsse läuft, sondern auch über theologische Verarbeitung, liturgische Erneuerung und kirchliche Praxis, wie es von den Autoren des Lima-Textes auch vorausgesehen war⁴¹.

⁴⁰ Wichtig sind die Ergebnisse des anglikanisch-lutherischen Dialogs über «Epsicope» von 1987 (GiA S. 11–32 bzw. DwÜ S. 62–92) und «The Diaconate as Ecumenical Opportunity» von 1995 (GiA S. 38–54), des anglikanisch-methodistischen Dialogs «Sharing in the Apostolic Communion» von 1996 (GiA S. 55–76), wo unter dem Titel «Mission and Ministry» (S. 62–76) grosse Teile des BEM-Textes über das kirchliche Amt rezipiert worden sind. Das Gleiche gilt für Taufe, Eucharistie und Amt in dem Bericht des anglikanisch-reformierten Dialogs «Gods Reign and Our Unity» von 1984 (GiA S. 114–154, bes. 128–144 bzw. DwÜ S. 133–188, bes. 152–173). Auch im Bericht «No Doctrinal Obstacles, des Dialogs zwischen Disciples of Christ und Reformierten von 1987 wird direkt auf BEM zurückgegriffen (GiA S. 178–186, bes. 182–185 bzw. DwÜ S. 218–230, bes. 224–228). Dasselbe sieht man in dem Bericht «Facing Unity» des lutherisch - römisch-katholischen Dialogs von 1984) (GiA S. 443–484, bes. 460–477 bzw. DwÜ S. 451–506, bes. 479–505). Mehr implizit – d.h. ohne Verweise auf BEM – geschieht dies auch im dem Bericht des lutherisch-methodistischen Dialogs «The Church: Community of Grace» von 1984 (GiA S. 200–218, bes. 209–212 bzw. DwÜ S. 231–257, bes. 243–246). Keine Bezüge auf BEM sind zu verbuchen in den Dialogen von Baptisten und Lutheranern, Lutheranern und Reformierten, Alt-Katholiken und Orthodoxen, Reformierten und Orthodoxen, Lutheranern und Adventisten, Römisch-Katholiken und Anglikanern, Disciples und Römisch-Katholiken, Römisch-Katholiken und Evangelikalen, Römisch-Katholiken und Methodisten, Römisch-Katholiken und Pfingstkirchen (obwohl implizite Zitate da sind und einmal auch ein direkter Verweis auf den Amtstext von Lima – GiA S. 750 bzw. DwÜ S. 619), Römisch-Katholiken und Orthodoxen, obwohl in dem Bari-Dokument «Faith, Sacraments and the Unity of the Church» (1987) (GiA S. 660–670 bzw. DwÜ S. 542–553) und dem Valamo-Text «The Sacrament of Order in the Sacramental Structure of the Church» (1988) (GiA S. 671–679 bzw. DwÜ S. 556–567) vieles an das in BEM Gesagte erinnert.

⁴¹ Vgl. Max Thurian (Hg.), Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt, Frankfurt a.M. (Lembeck)/Paderborn (Bonifatius) 1983, darin besonders die Beiträge von Ulrich Kühn, Rezeption und Erfordernis als Chance (S. 179–189), und Anton Houtepen, Rezeption, Tradition, Kommunion (158–178); englisch: ders., (Hg.), Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry (FOP 116), Geneva (WCC) 1983, S. 163–174 und 140–160.

Die grundlegende Bedeutung der lutherisch – römisch-katholischen «Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre» ist bekannt⁴². Hier müssten aber erneut die ekklesiologischen und sakramentstheologischen Konsequenzen noch gezogen werden, wie sie in BEM z.T. schon vorgezeichnet waren: Gnade und Heil lassen sich nur als empfangene Gabe und zugleich als verantwortliche Aufgabe im neuen Leben der kirchlichen *koinonia* verstehen. Das ökumenische Gespräch bezieht sich auf die konkrete, historische und sichtbare Kirche und nicht sosehr auf die noch verborgene eschatologische Heilsgemeinschaft, obwohl dieses Eschaton mittels des Verständnisses der Kirche als *Communio sanctorum* immer vor Augen steht, wenn über Ekklesiologie gesprochen wird⁴³. Die Kirche ist sicher nicht die Summe der individuell Geretteten. Sie ist nicht das jetzt noch unsichtbare Ergebnis des Gerichtes Gottes im Eschaton. Sie ist auch nicht einfach Heilsanstalt, in der die Rettungsmittel rein gepredigt und recht gereicht werden. Sie ist nicht das von Jesus dem Petrus und den Zwölfen weitergegebene Mandat, das von Bischöfen und Kardinälen zusammen mit dem Papst verwaltet werden muss. Sie ist das Feld oder der Raum der Begegnung Gottes mit dem Volke Gottes in der Bündnisge-

⁴² Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan, hg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD (TVELKD 87), Hannover 1999.

⁴³ Der Gegensatz zwischen Ekklesiologie und Eschatologie, zumeist als Kritik an der institutionalisierten Kirche verstanden, wird von L. A. Hoedemaker ins Feld geführt, um die aktuellen weltweiten Entwicklungen im christlichen Missionsverständnis und das Aufkommen neuer Formen von Kirche zu würdigen: *Lambert A. Hoedemaker, Ecumenism Inside Out. Transpositions of the Discourse on Unity*, in: Anton Houtepen/Albert Ploeger (Hg.), *World Christianity Reconsidered. Questioning the Questions of Ecumenism and Missiology. Contributions for Bert Hoedemaker* (IIMO Research Publication 57), Zoetermeer (Meinema) 2001, 15–28. Die Gefahr dieses Ansatzes scheint mir eine Unterbewertung der aktuellen Heilsbedeutung der christlichen *koinonia* zu sein, die sich in solidarischer Hoffnung auf das endgültige Gericht Gottes nicht erschöpft, sondern auch hier und jetzt die freudige Teilhabe an dem innergöttlichen Leben des Vaters durch Jesus Christus im Heiligen Geist bedeutet, wie diese in Taufe und Eucharistie und in dem christlichen, auch amtlichen Dienst an der Welt schon jetzt eschatologisch-proleptisch gestaltet wird. Sonst gäbe es keinen Grund, die Verbindung mit den vielen noch unverbundenen, manchmal auch freiwillig unabhängigen und separaten neuen Bewegungen und *emergent churches* zu suchen. Gerade dies aber ist, neben dem Ziel, die getrennten Kirchen wieder zu vereinen, eine wichtige Funktion des Ökumenischen Rates der Kirchen und des multilateralen Dialogs in «Glauben und Kirchenverfassung»: die noch nicht verbundenen Kirchen in die *familia Christiana* aufzunehmen und ihre Stimmen zu verstärken.

meinschaft Israels, die sich in Christus auf alle Völker ausbreitete und die in der *koinonia* der Taufe und des Tisches des Herrn konkretes Zeichen des sich anbahnenden Reiches Gottes für die Völker der Welt wurde: *Lumen gentium* und *Gaudium et Spes*.

In zehn jährlichen Konsultationen wurde diese Idee der Kirche im Lichte der bilateralen Dialoge über Kirche, Amt und Sakramente wie eine *relecture* der dogmatischen Konstitution über die Kirche und der Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt des 2. Vatikanischen Konzils studiert⁴⁴. Grundlegende Erörterungen wurden auch vom «Groupe des Dombes» aufgestellt⁴⁵. Darin zeigt sich eine reale, schon existierende Lebensgemeinschaft der bekehrten Sünder als Zeugen der Einheit und der Heiligkeit Gottes, deren historisches Wahrzeichen die Kirche Christi ist. Kirche heißt Gemeinschaft der Heiligen an den heiligen Dingen Gottes, *communio sanctorum* – aber nicht ohne Makel und Fehler, nicht im Genuss eines Heilsmonopols unter Ausschluss von Gläubigen anderer Religionen⁴⁶.

Die Enzyklika «Ut unum sint» von Papst Johannes Paul II. hat viele dieser auch im Vergleich zu BEM weiterführenden Gedanken über die Kirche aufgegriffen, die Ergebnisse von Lima und der bilateralen Dialoge über Kirche und Sakramente positiv gewürdigt und die Kirchenleitungen und Theologen aller am ökumenischen Gespräch beteiligten Kirchen da-

⁴⁴ Die Berichte der Konsultationen erschienen 1990–2000 in *Studi Ecumenici*, der Zeitschrift des Ökumenischen Instituts San Bernardino in Venedig. Eine systematische Ekklesiologie auf der Basis der bilateralen Dialoge bietet: *Giovanni Cereti, Per un'ecclesiologia ecumenica (Corso di teologia sistematica – Complementi 5)*, Bologna (EDB) 1997.

⁴⁵ Pour la communion des Églises, Paris (Centurion) 1988; Pour la conversion des Églises, Paris (Centurion) 1991.

⁴⁶ Vgl dazu *Francis A. Sullivan, Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Mahwah NY (Paulist) 1992. Die *communio sanctorum* ist eine gemischte Realität von Heiligen und Sündern, wie schon Cyprian sagte. Wer aber die Kirche verlässt, um sich eine Gemeinde der Reinen zu konstruieren, verliert damit den Weg zum Heil. So sind der Separatismus mancher Dissidenten und der Exklusivismus der «Grosskirchen» beide ein Verstoss gegen das *adagium* von Cyprian, wie Sullivan aus den Texten selbst aufzeigt. Es gilt zugleich auch in der Ökumene der Satz Augustins *salus animarum spurema lex*, der jede Exkommunikation bzw. das Verbot der Kommunion ausschliesse. Vgl. *Jeffrey T. VanderWilt, A Church Without Borders. The Eucharist and the Church in Ecumenical Perspective*, Collegeville MN (Liturgical Press) 1998. Die Erklärung «Dominus Iesus» der Glaubenskongregation vom September 2000 ist hier, sowohl in Bezug auf die innerchristlichen wie die interreligiösen Beziehungen, wohl zu kurz gefasst!

zu eingeladen, die noch trennenden Probleme, wie z.B. die Fragen eines möglichen Petrusdienstes des Bischofs von Rom, miteinander neu zu bedenken⁴⁷. Hier könnte man, wenn auch die konkrete Praxis der Abendmahlsgemeinschaft mit anderen Kirchen seitens der römisch-katholischen Kirche immer noch an engen Grenzen gebunden bleibt, von richtiger Rezeption von BEM «auf der höchsten Ebene der kirchlichen Autorität» sprechen, wie dies im Vorwort des Lima-Textes erbeten wurde. Es war m.W. auch das erste Mal in der Geschichte der päpstlichen Enzykliken, dass auf ökumenische Dialogergebnisse positiv Bezug genommen wurde.

Das Gleiche gilt auch für das Hirtenschreiben «One Bread One Body» der Bischofskonferenzen von England und Wales, Irland und Schottland 1998. Hier vermisst man zwar Bezüge auf BEM, aber sonst werden Aussagen des anglikanisch – römisch-katholischen und des römisch-katholisch – methodistischen Dialogs und sogar des anglikanisch – methodistischen Dialogs geschwisterlich mit Texten aus dem neuen «Katechismus der katholischen Kirche» als lehramtliche Quellen für den eucharistischen Glauben aufgeführt. Leider blieben auch hier die allgemeinen Regeln für die Teilnahme an der Eucharistie mit einigen kleinen Ausnahmen im Bezug auf die Mischehen und die Bewohner von Versorgungsanstalten, Strafkliniken und Krankenhäusern innerhalb der engen Grenzen des Kanon 844 des «Codex Iuris Canonici» von 1983 und dessen Ausführungsbestimmungen im «Directorium Oecumenicum» von 1993.

Im Dokument «Baptism and the Unity of the Church» des Strassburger Forschungsinstituts des Lutherischen Weltbundes wird die Frage aufgeworfen, weshalb die Anerkennung der Taufe in anderen Kirchen, worin die meisten Kirchen schon seit der frühen Kirche übereinstimmen und die seit dem Beginn des ökumenischen Gesprächs immer wieder als Grundlage einer schon bestehenden bzw. nie verlorenen Einheit herangezogen worden sei, nicht zu intensiverer Kirchengemeinschaft geführt habe. Ist etwa diese Taufgemeinschaft das Beste, was je von der Ökumene erwartet werden durfte? Das Studiendokument nimmt seinen Ausgangspunkt klar in dem Taufteil von BEM. Schärfer aber als in BEM wird die göttliche Initiative in der Taufe betont: Die Taufe ist ein Akt des Geistes Gottes in der Kirche, wodurch die Kirche Gottes konstituiert wird. Die Kirche konsti-

⁴⁷ Ein erstes ökumenisches Symposium wurde 1997 in Rom organisiert: vgl. *James F. Puglisi* (Hg.), *Petrine Ministry and the Unity of the Church. "Toward a Patient and Fraternal Dialogue"*, Collegeville MN (Liturgical Press) 1999.

tuiert sich nicht selbst, sie ist Gabe Gottes, wie es in der Taufe bezeugt wird. Es gibt deshalb auch keine «konfessionelle Taufe»: jeder Getaufte ist schon Mitglied der einen und einzigen Kirche Christi. Die Trennung der Kirchen ist darum eine Anomalie, die gegen diese fundamentale Einheit der Taufe «in Christus» verstößt. In der orthodoxen Theologie bedeutet dies aber, dass die Anerkennung der Taufe mit der Anerkennung der Kirche und der vollen Kirchengemeinschaft einhergeht, so dass die Taufe in getrennten Kirchen faktisch nur *kat' oikonomian* anerkannt wird. Auch Kirchen wie die Baptistenkirchen oder die Pfingstkirchen erkennen meist die Praxis der Kindertaufe in den anderen Kirchen nicht an, weil sie meinen, das Bekenntnis des Glaubens bzw. die Geisteserfahrung der Bekehrung von der Taufe nicht trennen zu können. Ein wahrhaft ökumenisches Verständnis der Taufe als Gabe Gottes und Aufgabe der Christen im Heiligen Geist würde zumindest für alle Kirchen die Frage aufwerfen, inwieweit sie wirklich taufen nach der Intention der Kirche Jesus Christi, die doch alle unterschreiben wollen.

Vielleicht den wichtigsten Beitrag zur Wirkung und Weiterführung von BEM leisteten die anglikanischen Kirchen im Vereinigten Königreich und ihre lutherischen bzw. evangelischen Partner in Skandinavien und im Baltikum bzw. in Deutschland in den Erklärungen von Porvoo 1993 bzw. Meissen 1988/91 sowie die episkopale und die grösste lutherische Kirche in den USA im Dokument «Called to Common Mission» von 1999/2000. Diese Vereinbarungen stellen eine Art Konkordie über *episkopé* und Bischofsamt unter bischöflichen Kirchen dar, die mit der Leuenberger Konkordie von 1973 zwischen reformierten, lutherischen und unierten Kirchen vergleichbar ist⁴⁸. Man schenkt sich nämlich wechselseitig Abendmahlsgemeinschaft – im Falle von Meissen zwar eine beschränkte –, ungeachtet der historischen bzw. apostolischen Sukzession im Episkopat. Auch laden die Kirchen einander zur Teilnahme an Bischofsweihe ein ungeachtet des jeweiligen theologischen Verständnisses dieser Weihe. Vor allem aber will man auch einen Beginn machen mit einer gemeinsamen *episkopé* durch die Teilnahme an wichtigen synodalen Gremien beider Kirchen. Die Amerikaner gehen hier am weitesten: es wird eine völlig kollegiale Entscheidungsfindung der Bischöfe beider Kirchen in einer neuen gemeinsamen Synode vorgesehen.

⁴⁸ Vgl. Martin H. Cressey, Three Games in a Long Ecumenical Set: Leuenberg, Meissen and Porvoo on Ministry and *Episkopé*, in: P. Bouteneff (wie Anm. 9), 122–126.

Eine magere Ernte nach zwanzig Jahren Wirkung und Weiterführung von BEM? Vielleicht. Man darf aber nicht übersehen, dass die Kirchen auch praktisch, liturgisch und in ihrer theologischen Reflexion viel von einander gelernt haben, vor allem auch in einem hermeneutischen Sinne: Man hat entdeckt, wie die historischen Formen und Formulierungen wechseln können unter Beibehaltung der ursprünglichen Glaubensintention (*intentio fidei*) und dass Reformen nicht unbedingt einen Bruch mit der Tradition mit sich bringen. Eine weitere theologische Vertiefung dessen, was wirklich auf dem Spiel steht, wenn wir uns über die Sakramente, das Amt und die Kirche einigen wollen, bleibt sicher notwendig.

3. Neuere theologische Ansätze im Sakramentsverständnis

Seit Lima gab es gewiss einige wichtige exegetische, theologiegeschichtliche und systematisch-theologische Entwicklungen im Bezug auf Taufe, Eucharistie und Amt, die für die ökumenische Weiterarbeit am Lima-Text, wenn diese wiederaufgenommen würde, wichtig sein könnten. Dabei ist vor allem an die Verbindung von Wort und Sakrament als Vermittlungsgestalten der göttlichen schöpferischen Geistesenergie und an die Sakramente als messianische Zeichenhandlungen bzw. realsymbolische Glaubenshandlungen der Kirche Jesu Christi, welche die verborgene Anwesenheit Gottes ausdrücken, zu denken. Auch dazu kann hier nur eine Auswahl geboten werden. Die systematischen Arbeiten des lutherischen Theologen Ulrich Kühn⁴⁹, des orthodoxen Theologen Ioannis Zizioulas⁵⁰, des reformierten Theologen Martin Brinkman⁵¹ und des römisch-katholischen Theologen Louis-Marie Chauvet⁵² könnten hier wegweisend sein.

Ulrich Kühn, Mitautor des Lima-Textes, schrieb direkt nach Lima einen neuen ökumenischen Traktat über die Sakramente für das mehrbändige «Handbuch Systematischer Theologie». Nach einer historischen Übersicht der Sakramentsauffassungen von Luther bis Tillich beschreibt er Taufe und Eucharistie als Eingliederung in die Heilsgemeinde Jesu Chris-

⁴⁹ Ulrich Kühn, Sakramente (Handbuch Systematischer Theologie, Band 11), Gütersloh (Mohn) 1985.

⁵⁰ John Zizioulas, *Being* (wie Anm. 29).

⁵¹ Martien E. Brinkman, *Schepping en Sacrament. Een oecumenische studie naar de reikwijdte van het sacrament als heilzaamsymbool in een weerbarstige werkelijkheid*, Zoetermeer (Meinema) 1991.

⁵² Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (CFi 144), Paris (Cerf) 1987.

ti und als Ort und Instrument des Heils in Christus und entnimmt diesen beiden Grundsakramenten sein Verständnis der Sakramente überhaupt als «realsymbolische Glaubenshandlungen der Gemeinde Jesu Christi». Es gibt bei ihm also keine vorgängige allgemeine Sakramentenlehre, noch beschränkt er die Sakramente auf Taufe und Abendmahl, «weil sie durch Jesus Christus gestiftet sind». Es geht um ein Glaubenshandeln der nachpfingstlichen Gemeinde, worin sie das Gedächtnis des vorösterlichen Jesus feiert (seine Taufe durch Johannes und Salbung durch den Geist Gottes, seine symbolische Mahlzeiten mit seinen Jüngern, seine Verkündigung des Reiches Gottes) wie auch seine nachösterliche Gegenwart bei seiner Gemeinde. «In, mit und unter» dem symbolischen Glaubenshandeln der feiernden Gemeinde ist Er selbst, dessen hier ausdrücklich «gedacht» und der hier angerufen wird, in der unverwechselbaren Hoheit seines göttlichen Wirkens als der gegenwärtig, der seine heilsame Gemeinschaft gewährt.»⁵³ Dieses Sakramentsverständnis setzt zugleich eine ekcliale wie auch eine trinitarische Ausarbeitung des Sakramentsbegriffs voraus, wie dies in BEM angesprochen wurde: «Das Geschehen des Sakraments ereignet sich in der im Heiligen Geist versammelten und durch ihn zusammengerufenen Gemeinde. Die Gemeinde gedenkt vor dem Vater des Lebens und Sterbens Jesu Christi, durch den der Welt das Heil widerfahren ist und das ihr in Verkündigung und Glaube als Rettung zu teil wurde. Und sie bittet den Vater, ihr eigenes symbolisches, auf diesen Jesus gerichtetes Handeln zu einem Geschehen zu machen, durch das dieser als der gekreuzigte und lebendige Herr sich seiner Verkündigung gemäss den Feiernden zum Heile mitteilt, sie durch solche Selbstmitteilung erneut mit dem Geist des Lebens ausrüstet, sie darin als Gemeinde des Heils neu zusammenfügt (bzw. einen Einzelnen in diese Gemeinde inkorporiert) und sie als Gemeinde sowie ihre einzelnen Glieder als Boten seiner Liebe zu Zeugnis und Dienst in die Welt sendet.» Unter diese sehr dichte, aus der Bedeutung von Taufe und Abendmahl gewonnene Um- schreibung dessen, was ein Sakrament bewirkt, fallen dann auch mögliche andere Zeichenhandlungen wie Busse und Absolution oder die Ordination zum Dienst an Wort und Sakrament. Dass die übrigen Sakramente – vgl. das Theologoumenon der sieben Sakramente in der scholastischen Tradition – von der Taufe und der Eucharistie abgeleitet sind und darauf hin- zielen, ist jedenfalls für die Firmung, die Busse und die letzte Salbung der Kranken und Sterbenden wie auch für die Ordination ganz klar. Auch bei

⁵³ U. Kühn (wie Anm. 49), 312.

der Ehe geht es um eine Erfüllung der Taufe: Es gilt nach orthodoxem und katholischem Verständnis nur die Ehe zweier Getauften als ein Sakrament.

Ioannis Zizioulas, griechisch-orthodoxer Theologe und zurzeit Bischof von Pergamon und Berater des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, greift in seinem Buch «Being as Communion» auf das patriarchische Verständnis der Eucharistie als *koinonia* des trinitarischen Lebens Gottes zurück, um Ekklesiologie und Gotteslehre eng aufeinander zu beziehen. So wie das göttliche Leben nur als trinitarische Personengemeinschaft gedacht werden kann, deren Quelle die Liebe des Vaters ist, so kann auch die Kirche nur als *koinonia* aller Ortsgemeinden in der Katholizität der einen Eucharistie gedacht werden⁵⁴. So wie Gott in sich selbst relationales Sein ist, ist es auch die ganze Schöpfung und die Kirche Christi⁵⁵. In ihr wird die Individualität, die in unserem Leib durch die biologische Kontingenz mit drin steckt, durch Taufe und Wiedergeburt in der Gemeinschaft des Leibes Christi und durch Teilhabe an den Gaben des Lebens vom Heiligen Geiste in Brot und Wein bei der Eucharistie in die Gemeinschaft brüderlicher und schwesterlicher Solidarität gestellt⁵⁶, die zugleich

⁵⁴ Dieser Gedanke einer Analogie des trinitarischen Lebens in der Gemeinschaft der göttlichen Personen mit der konziliaren Struktur der Kirche wurde, seitdem Heribert Mühlen ihn in die Ekklesiologie einführte (vgl. Die Trinität als das pluriforme Urbild kirchlicher Einheit, in: *ders.*, Morgen wird Einheit sein. Das Ziel des kommenden Konzils, Ziel der getrennten Kirchen, Paderborn [Schöningh] 1974, 117–150), fast zu einem Klischee in der systematischen Theologie. Vgl. auch Miroslav Volf, Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie, Mainz (Grünwald) 1996.

⁵⁵ «The being of God is a relational being ... Nothing in existence is conceivable in itself, as an individual, such as the *tόδε τί* of Aristotle, since even God exists thanks to an event of communion. In this manner the ancient world heard for the first time that it is communion which makes beings *be*: nothing exists without it, not even God» (S. 17). Diese Gemeinschaft ist Ausdruck einer personhaften Liebe und Freiheit Gottes des Vaters. «True being comes only from the free person, from the person who loves freely – that is, who freely affirms his being, his identity, by means of an event of communion with other persons» (S. 18).

⁵⁶ «His (man's) body is the tragic instrument which leads to communion with others, stretching out a hand, creating language, speech, conversation, art, kissing. But at the same time it is the *mask* of hypocrisy, the fortress of individualism, the vehicle of the final separation, death. *Wretched man that I am! Who will deliver me from this body of death?*» (Rom. 7:24)» (S. 52). «... the Christian through baptism stands over against the world, he exists as a relationship with the world, as a person, in a manner free from the relationship created by his biological identity. This means that henceforth he can love not because the laws of biology oblige him to do so – something which inevitably colors the love of one's own relations – but *unconstrained* by the natural laws. As an ecclesial hypostasis man thus proves that what is valid for God can also be

Anteilhabe am unvergänglichen Leben Gottes bedeutet⁵⁷. So wird die Taufe und die Eucharistie ein ständiges Leben aus der Schöpfungskraft des Vaters und des Geistes in Christus.

Diese Verbindung von Schöpfung und Erlösung in einer konkreten Anthropologie der Person-Werdung in der Gemeinschaft durch die Wieder-geburt in Taufe und Eucharistie wirft natürlich die Frage auf, inwieweit auch säkularisierte Christen im Westen diese patristisch-ontologische Sprache, wenn auch relationell umgedeutet, noch verstehen. Wie kann diese Teilhabe am unvergänglichen Leben Gottes in der heutigen Kultur noch erfahren werden? Einige Ansätze dazu, die in BEM sicher so noch nicht bedacht wurden, findet man bei Martin Brinkman und bei Louis-Marie Chauvet.

Martin Brinkman greift in seinem Buch «Schepping en sacrament» (Schöpfung und Sakrament – leider nur auf Holländisch vorliegend) auf Borovojs eucharistische Vision von Vancouver 1983 zurück. Die Sakramente der Kirche sind im Laufe der Geschichte in einem anthropozentrischen und heilsindividualistischen soteriologischen Schema eingeschlossen und somit von der Erfahrung der Natur, des Kosmos und der Schöpfung Gottes losgekoppelt worden. In der augustinischen Beschreibung der Wirkung der sakramentalen Symbole (*accedit verbum ad elementum ac fit sacramentum*) hat der Zuspruch des Wortes über die Elemente zweimal die Überhand über die Natur, aus der die Elemente kommen, gewonnen. Dies geschah einmal im mittelalterlichen mirakulösen und fast magischen Verständnis der Wandlung des Wesens von Brot und Wein bzw. in den Vorstellungen der Viktoriner (*sacramentum vas*): Gott muss zur Natur, zu den irdischen Wirklichkeiten von Wasser, Brot und Wein und zu den Segens-gesten der Handauflegung oder der Salbung sozusagen «herabkommen»

valid for man: the nature does not determine the person; the person enables the nature to exist; freedom is identified with the being of man» (S. 57). So hängt das Leben der christlichen Gemeinschaft, ihr Sein, von der eucharistischen *koinonia* als einem *anti-dotum vitae*, wie Irenäus formulieren kann, ab: Sie erschliesst Leben, Leben in Christus, ein neues Sein (vgl. S. 81).

⁵⁷ «The identification of existence with life through the idea of immortality and incorruptibility will lead naturally into trinitarian theology. If incorruptibility is possible only in and through communion with the life of God Himself, creation or being can exist and live only insofar as the source of being – God – is Himself life and communion. The eucharistic experience implies that life is imparted and actualized only in an event of communion, and thus creation and existence in general can be founded only upon this living God of communion. Thus the divine act that brings about creation implies simultaneously, the Father, the Son and the Spirit» (S. 82).

und durch das Wort des Zelebranten all dem etwas hinzufügen, etwas darin einfließen lassen (*infusio gratiae*), damit sie ihre Heilswirkung erhalten. Natur und Gnade werden hier wie Natur und Übernatur zuerst voneinander abgegrenzt, um dann nachher mittels der Kirche wieder verbunden zu werden. Das *accedere* Gottes ist eine Einwirkung Gottes, das die natürlichen Elemente zu einer Scheinexistenz reduziert. Die Zeichenhandlung mit den Elementen – Untertauchen im Wasser, sich Reinigen von der Unreinheit der Sünden, Essen und Trinken zum ewigen Leben usw. – könnte so auch magisch missverstanden werden. Das zweite Mal geschah es, als die Reformatoren in Abgrenzung gegen dieses Missverständnis die ganze Wirkung des Sakramentes in die Wortverkündigung legten und den Elementen kaum Bedeutung beimassen, es sei denn als die nun einmal von Jesus gestifteten und aus dem Alten Bund übernommenen Präfigurationen des eschatologischen messianischen Heils oder, wie bei Zwingli, als Konzession an uns, die nun einmal auch neben dem Hören des Wortes gern etwas sehen und spüren wollen. Laut Calvin sind die Sakramente nur ein Anhang, ein *sigillum* zur Urkunde der göttlichen Verheissungen, die uns im Wort begegnen: Das äussere Zeichen verweist auf das im Wort verborgene *arcانum* Gottes. So wird aber nach Brinkman das sowieso in unserer agnostischen Kultur angefochtene Verständnis der Wirklichkeit und des Lebens als Schöpfungsgabe Gottes ungenügend ernst genommen. Die Sakramente sind wirklich irdisch, von dieser Erde, auch wenn die Erde darin nicht das letzte Wort hat. Ein Zitat:

«Die Materialität, der irdische Charakter des Sakraments zwingt uns dazu, die uns im Sakrament gegebene Heilserfahrung nicht von der kreatürlichen Wirklichkeit zu trennen oder diese vorschnell übersteigen zu wollen. Über die Symbolsprache, die zur Eigenart aller Aspekte der irdischen Wirklichkeit gehört, kommt im Sakrament eine ganze Welt von (irdischen) Erfahrungen ins Spiel. In diesem Sinne spricht die Sprache der Wirklichkeit, in der wir leben, im Sakrament ausgesprochen mit. Wenn sie auch das erste Wort spricht, so doch freilich nicht das letzte. Anders als jedes willkürliche Symbol spricht das Sakrament nicht die Sprache unserer alltäglichen Wirklichkeit. Es ist der besondere Ort, wo das Ge«denken» lebendig bleibt – dessen nämlich, dass in Christus Gott selbst in unsere Wirklichkeit eintreten will und zwar ohne Ambivalenzen und nur heilsam ... Dieses vom Sakrament vermittelte Heil wird uns aber immer im Symbol mitgeteilt, das heisst durch das Irdische hindurch. So trägt das nicht-ambivalente Sakrament immer das ambivalente Symbol mit sich und bleibt so direkt mit den Ambivalenzen unserer kreatürlichen Existenz verbunden.»⁵⁸

⁵⁸ M. Brinkman (wie Anm. 51), 169.

Für den römisch-katholischen Theologen Louis-Marie Chauvet wäre, wie sein Buch «*Symbole et Sacrement*» zeigt, das immer noch stark reformiert und barthianisch geprägte Sakraments- und Symbolverständnis von Brinkman sicher zu wenig dynamisch. Es würdigt zwar die Symbolsprache der Elemente und der sakramentalen Handlungen in ihrer Funktion als Gestalt der irdischen Wirklichkeit, trennt aber diese Symbolwirklichkeit vom Wort Gottes in Christus. Hier wird versucht, die Inkarnation und das Gott-mit-uns doch wieder wie eine überbietende Zugabe Gottes zu seiner Schöpfung zu verstehen, statt die verborgene Anwesenheit Gottes in Schöpfung und Heilsgeschichte zu bedenken. Auch das Kreuz Christi ist nicht ohne die Ambivalenzen der Schöpfung zu verstehen. Somit gibt es auch keine «nicht-ambivalente Sakamente», wie Brinkman meint.

Chauvet unterscheidet Zeichen und Symbol und meint, dass die Sakamente nicht mit dem Begriff des Zeichens, sondern nur mit der Welt der Symbole zu verstehen sind. Zeichen (*signes*) verweisen auf die Welt, bringen Kenntnisse der Welt. Symbole dagegen sagen die Welt aus, bringen die Welt in ihrer innersten Bedeutung zum Ausdruck. Wie Paul Ricoeur betont er: Das Symbol *gibt* uns zu denken; aber mehr noch als bei Ricoeur ist dieses *Geben* viel mehr als nur ein Anlass zum Denken, es gibt zu *danken* durch seine unvorhersagbare Gratuität. So wie die Liebe unter Menschen sich im Liebesakt verwirklicht, so realisiert sich in den Sakamenten die Kirche als Kirche Gottes. Hier geschieht immer wieder das Unerwartete, das nicht von uns Manipulierte, eben die Gnade Gottes, die uns immer voraus ist. Wir sind nicht die Besitzer der Symbole, sondern werden von diesen mitgenommen auf immer neue Bedeutungs- und Erfahrungsinhalte hin. So werden auch die Sakamente selbst zur besten Analogie des Wirkens Gottes in, an und mit uns in der Gemeinschaft der Kirche: Gott geht uns voraus, in der Kraft der Symbole von Wasser, Brot und Wein, die uns in Richtung Gott und Gottesreich mitziehen, weil sie uns durch die Anamnese in die Dynamik der biblischen Erzählungen hineinnehmen. So machte sich Abraham auf den Weg zur Opferung seines Sohnes, so sah Mose und das Volk Israel in der Wüste Gott in der Wolke und im Feuer vor sich, so sammelten die Kinder Israels das Manna, das nie zu Ende ging. So auch teilte Jesus den Massen Brot und Fische bis zur Sättigung aller, folgte er dem Ruf seines Vaters bis zum Pascha seines Todes, und so geht er uns voran, bis er die Völker richten wird auf den Wolken des Himmels⁵⁹. Die Sakamente nun nehmen uns mit in dieser Bewegung

⁵⁹ Obwohl Riten und Elemente im Sakrament eine grosse Rolle spielen, geht es

Gottes: als wirksame Symbole seiner anwesenden Abwesenheit. Es sind nicht die Elemente als solche, die uns diese Präsenz Gottes vermitteln können, noch die sakramentalen Formeln als solche, die uns in einer mirakulösen Kausalität den Himmel auf Erden besorgen würden, sondern die im anamnetischen Symbolhandeln der Kirche mitkommenden Epiphanien Gottes, die uns durch Gottes *ad-esse* zu neuen Menschen und zu Menschen Gottes werden lassen.

Abschluss

Die Rezeption des Lima-Textes hat uns in den vergangenen zwanzig Jahren zu neuen Einsichten in Wesen und Auftrag der Kirche Gottes gebracht. Sie ist die hermeneutische Gemeinschaft auf der Suche nach Gott, die sich durch Taufe und Eucharistie auf die Wege des Reiches Gottes führen lässt. Obwohl die alten konfessionellen Grenzen noch nicht überall überwunden

nicht um Ritualismus oder Fetischismus. So beschreibt Chauvet die «Rolle» von Brot und Wein in der Eucharistie wie folgt:

«Dans l'univers de la Bible, le *pain* désigne d'abord l'aliment dont nul ne peut se passer et même, en métaphore, la nourriture en général. On comprend qu'avec une telle charge sémantique traditionnelle, il ait pu représenter pour Jésus, dans le «Notre Père», l'ensemble des dons qui nous sont quotidiennement nécessaires et que, à la Cène, celui-ci ait pu le prendre comme le symbole du plus grand des dons – celui de sa vie même. On comprend, de même, que, en écho avec les traditions prophétiques et socratiques sur le rapport pain-manne-parole de Dieu-festin eschatologique, Jésus ait pu se présenter comme étant lui-même le pain de vie. Le pain représente donc à la fois, par métaphore, le primordial *don de Dieu* et, par métonymie, l'ensemble de la terre et du *travail de l'homme*. Il relie ainsi le «culte» et la «culture», conformément d'ailleurs à l'étymologie de ces deux termes aussi bien en hébreu qu'en grec ou en latin. Parallèlement le *vin* bénéficie d'une charge biblique d'autant grande ampleur. Mais, non nécessaire à la vie (à la différence du pain), il fait intervenir «un élément de gratuité qui suggère non plus la subsistance terrestre, mais une plénitude de vie, telle que la produit le bonheur». D'où son rapport avec la joie messianique. Or, non seulement la scolastique n'a pas tenu compte de cette charge sémantique du pain et du vin selon la Bible dans ses analyses du «comment» de la conversion, mais elle l'excluait par principe même, puisque la réalité dernière des étants était identifiée à leur substance ontologique ... Comment peut-on mettre entre parenthèses ce qui, par origine et par destination, fait qu'il appartient à la réalité *substantielle* du pain en tant que pain (et non pas pierre ou morceau de bois, ni même eau ou huile destinée seulement à être appliquée sur l'extérieur du corps) d'être pour son incorporation en l'homme? Il nous est donc difficile de pouvoir penser le réel du don du Christ dans l'eucharistie autrement que comme «présence», comme «être-pour», comme *ad-esse*» (S. 402 f.).

wurden und eine legitime Vielfalt von Traditionen der christlichen *koinonia* nicht im Wege steht, wäre die Weiterarbeit an dem Konvergenzverfahren von Lima trotzdem angebracht und den vielen anderen Dialogen über theologische Differenzen vorzuziehen. Das Entstehen einiger «ökumenischer Binnenmärkte» in der Ökumene, wie die von Leuenberg, Meissen, Porvoo in Europa oder das anglikanisch-lutherische Projekt «Called to Common Mission» in den USA, beweist, dass BEM auch in bilateralen Abkommen nachgewirkt hat. Die systematisch-theologischen Erneuerungen im Sakramentsverständnis müssten auf Dauer auch die noch existierenden Trennlinien im Amtsverständnis verschwinden lassen: durch eine an Taufe und Eucharistie gewonnene wahrhafte Bekehrung der Kirchen aus dem jurisdiktionellen Geburtstrauma der westlichen Ekclesiologie, aus der östlichen Angst vor dem westlichen modernen und postmodernen Pluralismus, sowie auch aus dem unheilvollen Separatismus der neuen *emergent churches* in aller Welt. Die Bewegung bzw. die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die in diesem Jahr ihren 75. Geburtstag feiert, hat mit BEM ein Werk begonnen, das sie mit Gottes Gnade, so hoffen viele, auch zu Ende führen wird.

Anton W.J. Houtepen (geb. 1940 in Breda NL), Prof. Dr. theol., ist Professor für ökumenische Theologie an der Universität Utrecht und Direktor des dortigen Interuniversitären Instituts für missiologische und ökumenische Forschung

Adresse: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO), Heidelberglaan 2, NL-3564 CS Utrecht, Niederlande